

12

Teresa Candolo-Câmara

*Viagens Medievais ao Paraíso Terreal - que os homens, àquela época,
ainda encontravam n'alguma ilha*

Dissertação apresentada ao Curso de
Teoria Literária do Instituto de Estudos
da Linguagem da Universidade
Estadual de Campinas como requisito
parcial para obtenção do título de
Mestre em Letras na Área de Teoria
Literária

Orientador: Prof. Dr. Haquira Osakabe

Unicamp
Instituto de Estudos da Linguagem
1996



UNIDADE	BC
N.º DE MARCA:	TUNICAMP
	C161v
V	Es
T.º DE B.	28482
PROJ.	667/96
	C <input type="checkbox"/> D <input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	11/09/96
N.º CPD	

CM-0009205 8-2

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA IEL - UNICAMP

C161v

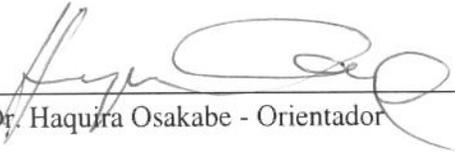
Candolo-Câmara, Teresa

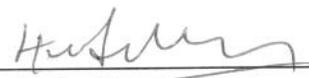
Viagens medievais ao paraíso terreal - que os homens, àquela época, ainda encontravam n'alguma ilha. / Teresa Candolo-Câmara. - - Campinas, SP : [s.n.], 1996.

Orientador: Haquira Osakabe

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Literatura medieval. 2. Literatura portuguesa. 3. Literatura comparada. 4. Hagiografia. 5. Filologia céltica. 6. Mitos geográficos. I. Osakabe, Haquira. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.


Prof. Dr. Haquira Osakabe - Orientador


Prof. Dr. Heitor Megale


Prof. Dr. Alcir Bernardes Pécora

Este exemplar é a redação final da tese
defendida por TERESA CANDIDO - CÂMARA

e aprovada pela Comissão Julgadora

26 / 08 / 1996

Prof. Dr. HAQUIRA OSAKABE

Para o Dinho;
Para Lúcia e Gaspar;
com felicidade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, muito especialmente, ao Prof. Dr. Haqira Osakabe, pela orientação cuidadosa que, com seu zelo e dedicação costumeiros, possibilitou o desenvolvimento deste trabalho. Agradeço ainda sua amizade, a presença constante, o respeito pelas idéias de iniciante da aluna e a convivência acolhedora nesse período, que tornaram prazeroso o fazer do trabalho.

Agradeço ao Prof. Dr. Heitor Megale e ao Prof. Dr. Alcir Pécora, pelo carinho com que receberam o trabalho e pelas leituras acuradas e valiosas sugestões ao mesmo, bem como pelos incentivos.

Agradeço carinhosamente ao Dinho, pelo apoio em todos os níveis, para quem todos os agradecimentos seriam poucos, e pelos últimos três anos.

Agradeço aos meus pais e irmãs, pelo apoio e incentivos desde a infância.

Agradeço à Prof. Dra. Margarida Vieira Mendes (Lisboa) e ao Prof. Dr. Paulo Franchetti, pelos textos imprescindíveis que fizeram com que chegassem às minhas mãos.

Agradeço aos colegas Bartolomeu Uchoa Filho e José Carmelo Interlando, também pelos textos, e a Rodrigo Lemos, pelo escaneamento de imagem; ao Elton do Xerox e ao Carlinhos da Informática, pela paciência.

Agradeço ainda aos colegas de orientação: Vilma, Ricardo, Maria Teresa e Monika, pelas discussões em grupo e cumplicidade.

Às amigas Sinara, Telma e Annie, pela convivência.

Ao Dr. Pedro, pelo acolhimento oportuno.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro.

*Magnanima menzogna, or quando è il vero
si bello che si possa a te preporre?*

Tasso, Torquato. *La Gerusalemme
Liberata*, II, 22

SUMÁRIO

Apresentação.....	8
PARTE I. O <i>CONTO DE AMARO</i> E A TRADIÇÃO HAGIOGRÁFICA.....	10
Capítulo I. Maravilha e Milagre no Ocidente Medieval.....	11
O simbolismo medieval.....	12
Capítulo II. Hagiografia Medieval Portuguesa: <i>Exemplum</i>	19
Capítulo III. O <i>exemplum</i> do <i>Conto de Amaro</i>	49
PARTE II. O <i>CONTO DE AMARO</i> E A LITERATURA MITOLÓGICA CÉLTICA.....	63
Capítulo IV. Permanências Célticas nas Hagiografias Medievais: Derivações.....	64
i. Apresentação do problema.....	64
ii. Traços de cultura celta.....	80
Capítulo V. Os Quatro Textos Desmontados em seus Episódios.....	95
i. <i>Navegação de Bran</i>	95
ii. <i>Imram Mael duin</i>	96
iii. <i>Navigatio Sancti Brendani Abbatis</i>	101
iv. <i>A Navegação de São Brandão</i>	106
v. <i>Conto de Amaro</i>	110
Capítulo VI. Confrontações.....	117
i. As aventuras dos irlandeses Bran e Mael duin.....	117
ii. São Brandão e Mael duin seguem a mesma rota.....	129
iii. A viagem de Amaro.....	156
APÊNDICE.....	184
Estema.....	185
Quadros Visuais de Correspondências.....	186
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	196

RESUMO

O *Conto de Amaro*, texto em prosa medieval, em português do século XIV, tem sido filiado a duas tradições literárias distintas: a produção hagiográfica medieval e os relatos de navegação da literatura céltica. Esta dissertação tem por objetivo perseguir no texto do *Conto de Amaro* os elementos que justifiquem essa dupla filiação. Para tanto, recorreu-se à leitura de obras que tratassem a hagiografia enquanto subgênero literário distinto e que reconstituíssem a imagem do santo medieval. Fundamentando-se no estudo de tais obras, procedeu-se à análise do *Conto* enquanto expressão do gênero hagiográfico. Num segundo momento, buscaram-se testemunhos dos relatos de navegação célticos, mais especificamente os *imrama*, bem como obras que focalizassem a cultura celta de maneira geral, para verificar as possíveis relações entre essas epopéias e as hagiografias *Conto de Amaro* e *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* (ambas relatos medievais de viagens ao Paraíso Terreal). Selecionaram-se os dois *imrama* mais freqüentemente associados a essas duas hagiografias, *Navegação de Bran* e *Imram Mael duin*, e realizou-se a comparação dos quatro textos. Os resultados obtidos mostraram que, inserido na produção hagiográfica medieval, o *Conto de Amaro* apresenta um santo cuja figura constrói-se sobre o desejo de ver o Paraíso Terreal, o que esse santo consegue “polla graça e esforço queem deus tomou”. Ou seja, ele alcança seus objetivos através do milagre da graça concedida por Deus e através de suas virtudes ou esforços pessoais. Por outro lado, o *Conto de Amaro* mostrou-se tributário dos *imrama*, bem como a *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, por desenvolver, de maneira pouco alterada, a tópica céltica da *quête* da Terra das Fadas, em que os heróis buscavam um Outro Mundo maravilhoso sob as águas do oceano.

PALAVRAS-CHAVE

Literatura Medieval - Literatura Portuguesa - Literatura Comparada - Hagiografia
Filologia Céltica - Mitos Geográficos

APRESENTAÇÃO

A dissertação que se apresenta nestas páginas tem por objeto de estudo uma narrativa medieval de viagem ao Paraíso Terreal: o *Conto de Amaro*. Seu protagonista, um santo, faz com que o *Conto* seja vinculado à tradição hagiográfica. Tomamos conhecimento desse pequeno texto em português do século XIV através das palavras de Mário Martins sobre o mesmo¹. O bom autor parafraseia essa hagiografia, juntamente com outras que relatam, todas, viagens efetivas ou visões do Paraíso Terreal, como a *Navigatio Sancti Brandani Abbatis* ou a *Visão de Túndalo*. É ainda Mário Martins quem nos fornece as pistas para uma interpretação mais ampla do texto, ao indicar sua procedência céltica. Os relatos célticos de navegação ao Outro Mundo, denominados *imrama*, que proliferaram na Irlanda a partir do século VII, aparentam possuir, muitas coincidências com esses relatos de viagens ao Paraíso Terreal medievais; não só Mário Martins, mas diversos filólogos do final do século passado e começo do nosso detiveram-se a perscrutar as possíveis relações de parentesco entre esses textos.

Inicialmente, o projeto desta dissertação dividia-a em três seções distintas: um primeiro capítulo que analisava o *Conto de Amaro* como expressão do gênero hagiográfico medieval; um segundo em que se procedia à comparação do *Conto* com os relatos de navegação irlandeses, a fim de recortar na hagiografia medieval do XIV os elementos que lhe fossem mais peculiares e originais; e, por fim, em um terceiro capítulo, analisávamos um elemento recorrente no *Conto*, bem como na *Navigatio Sancti Brandani*, que chamara nossa atenção pela sua regularidade: o choro dos homens santos. A dissertação constituía-se, portanto, de três ensaios distintos, embora focalizados sobre o mesmo objeto (o *Conto de Amaro*).

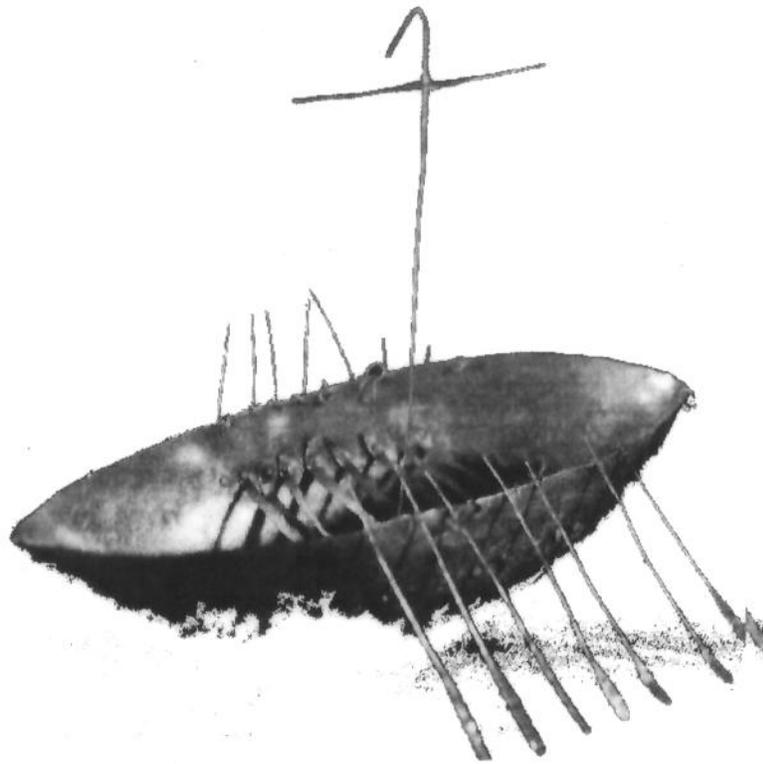
A partir do Exame de Qualificação, entretanto, alteramos o projeto original em prol de um melhor aproveitamento dos assuntos e organização do material. Seguindo as sugestões da banca examinadora, restringimos o trabalho a duas seções: a que realiza uma interpretação do *Conto de Amaro* enquanto narrativa hagiográfica e a que persegue no *Conto* os elementos comuns entre ele e os *imrama*. A terceira seção, em que se analisava a ocorrência do choro na hagiografia - que estava incompleta, em fase de recorte, classificação e interpretação do elemento - foi postergada para uma ocasião mais oportuna, quando se possa dedicar ao assunto a devida atenção. Com isso, as duas partes iniciais puderam ser aprofundadas e a dissertação adquiriu um corpo mais

¹ Martins, Mário. Romances Hagiográficos. *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Cruz, 1959, p. 11-33.

coeso, constituindo-se de duas partes complementares, nas quais o *Conto de Amaro* é abordado na sua dupla filiação: a tradição hagiográfica e a literatura mitológica céltica.

Foram acrescentadas a essas duas partes as análises que faltavam na ocasião do Exame de Qualificação: as que se debruçam sobre o texto propriamente do *Conto de Amaro* em relação à estrutura hagiográfica e à permanência de elementos da literatura céltica (respectivamente capítulos III e VI.iii). Por sugestão da banca, também foram acrescentados os quadros visuais de correspondências (Apêndice), bem como procedeu-se à conferência da publicação na íntegra do *Conto de Amaro* por Otto Klob², que utilizamos na análise, com a reprografia do manuscrito alcobacense que contém esse testemunho.

² Klob, Otto (ed.). *A Vida de Sancto Amaro - Texte Portugais du XIV^e Siècle. Romania*, Paris, t. XXX, p. 504-518.



PARTE I
O CONTO DE AMARO E
A TRADIÇÃO HAGIOGRÁFICA

CAPÍTULO I. MARAVILHA E MILAGRE NO OCIDENTE MEDIEVAL

A literatura e a cultura medievais estão repletas de manifestações do que se convencionou chamar “maravilhoso”. A denominação é dada a todos os fenômenos que implicam uma ruptura na cadeia das causalidades e consecuições reais¹ ou naturais. São os eventos da ordem do “sobrenatural”, misteriosos à razão humana. Na Idade Média, o vocábulo correspondente latino é o plural *mirabilia*, cuja raiz *mir* confere ao sentido do termo a atribuição de visível. Assim, o fenômeno dos *mirabilia* organizam-se “em torno de uma série de imagens e metáforas que são metáforas visivas.”² Quando ocorre a ascensão das línguas vulgares, o termo *maravilha* aparece em praticamente todas as línguas européias, à exceção das germânicas. Na Idade Média, as maravilhas não causavam estranhamento aos homens; apesar de implicarem uma derrogação das leis da natureza, paradoxalmente, faziam parte do universo natural e real; integravam-se na vida cotidiana dos homens. Maravilhoso não era, como é para nós atualmente, um adjetivo, pois os medievais não possuíam uma categoria mental ou intelectual correspondente ao sentido hodierno de maravilhoso; o conceito compreendia, sim, todo um universo, uma coleção de eventos, objetos e seres que fugiam às leis naturais do mundo mas não à experiência do real. Daí o uso do substantivo “maravilha”. Grande parte de tais maravilhas vem da herança das crenças pagãs pré-cristãs, remanescentes na mentalidade popular. A maioria dessas crenças foi absorvida pelo Cristianismo, adquirindo uma nova roupagem formal e novos significados. Jacques Le Goff realiza um esforço na direção de uma diferenciação dessas duas manifestações do maravilhoso medieval, o sobrenatural pagão e o cristão, que muitas vezes aparecem fusionadas. O historiador atenta para o fato de que o maravilhoso, enquanto sobrenatural pagão, livre dos rearranjos cristãos, é produto de forças ou seres sobrenaturais que podem ser, potencialmente, inumeráveis. Contudo, uma vez inserido no contexto cristão, o maravilhoso - as maravilhas/*mirabilia* - tem de funcionar dentro de uma religião monoteísta e, portanto, um único autor lhe é possível: Deus. O maravilhoso recebe, então, os nomes *miraculosus*, *miraculum*, milagre. O milagre “é interpretável como sinal de intervenção divina junto de alguém”³. O maravilhoso não adquire apenas uma nova denominação, mas ganha uma

¹Essa definição é-nos dada por Paul Zumthor; no entanto, esse autor a utiliza para designar uma proposição narrativa. Cf. Zumthor, Paul. *Éssai de Poétique Médiévale*. Paris: Seuil, 1972, p. 137-140.

²Le Goff, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Ed. 70, 1990. O Maravilhoso no Ocidente Medieval, p. 18.

³Definição de Nascimento, Aires. Milagres Medievais. In: Lancini, G; Tavani, G. (orgs.) *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Ed. Caminho, 1993, p. 459.

regularização, perdendo no que lhe era mais próprio: a imprevisibilidade. Uma vez que o milagre depende única e exclusivamente do arbítrio de Deus, não escapa da regularidade de um plano divino, ainda que desconhecido dos homens. O que se caracterizava por fugir da regularidade estabelecida no mundo passa a obedecer à previsibilidade da doutrina cristã, que pouco a pouco cerca as possibilidades do miraculoso, excluindo as ambigüidades que porventura reportariam ao sobrenatural pagão. Surgem em cena, em abundância, os santos, intercessores do homem junto a Deus, através de quem os milagres se realizam. Com o culto dos santos, uma das constantes mais características da prática religiosa medieval⁴, têm sucesso, também, as relíquias, objetos pertencidos a um santo nos quais o poder miraculoso do antigo dono se desdobra. Com o milagre e seus produtores ou intermediadores santos, há um aparente esvaziamento do maravilhoso porque, dadas as circunstâncias, pode-se prever como o santo agirá, qual milagre executará etc. Se por um lado o Cristianismo limita as possibilidades do maravilhoso, por outro ele o legitima através da imposição do mais maravilhoso dos eventos: a encarnação do filho de Deus. Cristo vem trazer o apelo de Deus aos homens, chamando-os a serem santos. Seu nascimento como homem e sua vida virtuosa são ao mesmo tempo o mais prodigioso dos milagres e o melhor exemplo a ser acreditado e seguido. A partir de então, o sobrenatural divino encarnou-se e inseriu-se no âmago da vida cotidiana e da experiência místico-afetiva dos seres.

O simbolismo medieval

“Os homens da Idade Média, ou pelo menos a imensa maioria deles, tinham das coisas da religião uma imagem muito material e, se se pode dizer, extremamente terra-a-terra. Como poderia ser de outra forma? A seus olhos, não havia um abismo intransponível entre o mundo em que viviam e o mundo maravilhoso para o qual os ritos cristãos abriam a porta; os dois universos penetravam-se mutuamente; se um gesto agia no além, como imaginar que sua ação não se estendia também a este mundo? Certamente, a idéia de intervenções dessa ordem não chocava ninguém, pois ninguém tinha noção exata das leis naturais. Portanto, os atos, os objetos ou os indivíduos sagrados eram imaginados não apenas reservatórios de forças aptas a atuar no outro mundo mas também fontes de

⁴Entre os autores que sustentam tal afirmação, reporto a Bonnassie, Pierre. *Dicionário de História Medieval*. Lisboa: Dom Quixote, 1985, Sobrenatural, p. 191-194; Vauchez, André. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi - 12. Mythos/Logos - Sagrado/Profano*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, p. 287-300; e Brown, Peter. *The cult of the saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

energia suscetíveis de influência imediata sobre a vida cá na terra.”⁵

Os milagres são uma das manifestações do poder divino na vida dos homens. No entanto, há uma infinidade de sinais de Deus no mundo, nem sempre tão claros. Para os teólogos medievais, “o mundo criado, na sua radiante ordem e hierarquia, é o livro simbólico de Deus.”⁶, que encerra significados ocultos e superiores, cujas cifras a serem decifradas são os objetos e coisas desse mundo. O universo não tem sentido e valor em si mesmo, mas em tudo que ele pode revelar da esfera celestial. O que é da ordem do espiritual é sobreposto ao mundo material, que transborda de significados e possibilidades. Esse sistema simbólico obedece a um princípio organizador, que constitui a relação entre o símbolo e o simbolizado. Esse utensílio intelectual com o qual os medievais puderam associar os objetos a seus símbolos e vice-versa foi a semelhança e suas figuras, que Michel Foucault delineou exemplarmente em *As palavras e as coisas*⁷. Esse autor reforça o papel preponderante da semelhança no pensamento medieval, ao afirmar que

“Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las.”⁸

Embora Foucault estude a trama semântica da semelhança no século XVI, momento em que ela ainda organizava o saber, a construção dessa forma de significação pode ser verificada nos séculos anteriores, quando ela já se encontrava na base do simbolismo medieval.

Foucault limita-se às figuras principais da semelhança: *convenientia*, *aemulatio*, *analogia*, *simpatia* (e sua figura gêmea *antipatia*). A *convenientia* é a semelhança da vizinhança, da aproximação e afastamento gradativo das coisas, quando “a extremidade de uma designa o começo da outra”⁹ e essas extremidades se modificam reciprocamente. Por isso, a *convenientia* diz respeito mais ao universo que compõe o local em que as coisas se encontram do que às coisas em si. A *aemulatio* é uma forma da *conveniência* que atua à distância. Já não há a vizinhança física das coisas, mas uma continuidade e similitude que se correspondem à distância, como a imagem refletida do espelho. Nessa contraposição de dois semelhantes, um se apossa do outro, cada um deles comunicando sua similitude ao outro. A *analogia* reúne *convenientia* e *aemulatio* em si; porém, já não diz respeito às coisas em sua forma maciça e visível, mas constrói similitudes entre

⁵Bloch, Marc. *Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 81.

⁶Wimsatt Jr., William; Brooks, Cleanth. *Crítica Literária - Breve História*. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1980, p. 182.

⁷Foucault, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1987. A prosa do mundo, p. 33-60.

⁸Foucault, Michel. *op. cit.*, p. 33.

⁹*Idem, ibidem*, p. 34.

relações. Uma primeira analogia, por exemplo, a que postula que o rosto do homem está para seu corpo como a face do céu está para o éter, pode ser invertida em seus termos, desdobrada, continuada, numa cadeia infinita de elos. A *simpatia* é o deslocamento de qualidades de um termo a outro da semelhança, de tal modo que as qualidades se substituem mutuamente. A *simpatia* transforma, assimilando os termos, tornando as coisas idênticas entre si e estranhas ao que eram anteriormente. Com isso, para que tudo não se transforme em instâncias do *Mesmo*, a *simpatia* necessita da compensação de sua figura gêmea e oposta, a *antipatia*. A *antipatia* impede a assimilação indicando a diferença arraigada em cada ser, em cada termo da relação de semelhança. Assim, enquanto a *simpatia* aproxima as coisas, identificando-as, a *antipatia* as preserva afastadas, no isolamento da sua existência única, singular, própria. Esses dois movimentos de avanço e retrocesso, conjunção e dispersão, entre as coisas, os seres, as relações e as proporções do mundo, podemos vê-los em todas as figuras de similitude referidas acima. Porém, todas essas semelhanças poderiam nos passar despercebidas se algo - ou alguém - não no-las apontasse. Faz-se necessária uma marca visível que indique onde se encontra a semelhança. Essa marca existe; é a assinalação.

“‘Não é vontade de Deus’, diz Paracelso, ‘que o que ele cria para o benefício do homem e o que lhe deu permaneça escondido... E ainda que ele tenha escondido certas coisas, nada deixou sem sinais exteriores e visíveis com marcas especiais - assim como um homem que enterrou um tesouro marca a sua localização a fim de que possa reencontrá-lo.’”¹⁰

Assim, todos os objetos do mundo encontram-se recobertos de assinalações, signos que remetem o objeto assinalado para suas semelhanças. O saber se faz com a decifração dessas assinalações. As assinalações possuem uma maneira de indicar a semelhança, uma estratégia que as constituem como signo; essa maneira é uma outra similitude, a semelhança da assinalação com o que ela indica - a semelhança do ser assinalado com outro. O sinal visível, a marca, é constituído por uma figura de *convenientia*, ou *aemulatio*, ou *analogia*, ou *simpatia/antipatia*, cujos termos são, o primeiro, o sinal, e o segundo, a semelhança encoberta que é indicada pela assinalação. Para que a assinalação não se dissolva na semelhança que ela revela, a figura de similitude em que se constitui é sempre diferente da similitude que ela indica. Assim, uma *aemulatio* pode ser assinalada por uma *analogia* etc. Com isso, o mundo fica repleto de sinais e semelhanças, que se encadeiam, acumulando-se e voltando-se para si mesmos. Tudo é símbolo. Na instância da escrita, a linguagem passa a valer como signo das coisas e, conseqüentemente, constitui similitudes. Ela faz parte do universo de coisas que encerram símbolos a serem decifrados. Nesse mister, a etimologia vem em

¹⁰Paracelso, Die 9 Bücher der Natura Rerum in: *Oeuvres*. Ed. Suhdorff, t. IX, p. 393; *apud* Foucault, M. *op. cit.*, p. 42.

auxílio dos filósofos, teólogos e gramáticos medievais. Mas ainda não é uma etimologia que investigue a origem das palavras; trata-se de uma etimologia que busca as propriedades intrínsecas das palavras, o que aquelas letras, sílabas, vocábulos podem indicar, para além do significado usual da palavra como um todo. A linguagem se reveste, então, das mesmas marcas da natureza e do universo medieval. Ela não possui mais transparência; é mais um ser cujo corpo material está carregado de símbolos ocultos a se interpretar. A linguagem por excelência será a da Bíblia, onde o próprio Deus legou-nos seus significados através de palavras. Nada mais natural, portanto, que os teólogos medievais dedicassem redobrada atenção à interpretação desses sinais divinos. Assim, escreve Tomás de Aquino, acerca dos níveis de leitura da Bíblia:

“O autor da Escritura Sagrada é Deus, em Cujo poder está o significar o seu sentido, não apenas por palavras (como o homem também faz), mas também por intermédio das próprias coisas. Assim, enquanto que em todas as outras ciências as coisas são significadas por palavras, esta ciência possui a propriedade de as coisas significadas pelas palavras terem elas mesmas também uma significação. Por isso, a primeira significação pela qual as palavras significam coisas pertence ao primeiro sentido, o histórico ou literal. A significação pela qual as coisas significadas pelas palavras possuem elas mesmas também uma significação é designada como o sentido espiritual, o qual se baseia no literal e o pressupõe.”¹¹

Assim, fica instaurada uma rede intrincada de signos que se desdobram indefinidamente e tendem a desvendar o sagrado e que constitui o conhecimento do universo do homem medieval. “Conhecer será, pois, interpretar”¹².

Através desse simbolismo vemos que não simplesmente o miraculoso ou os textos bíblicos revelam os sinais e o conhecimento de Deus, mas em todo o universo natural em que transitavam os homens medievais há a marca do sagrado, que as assinalações fremem por fazer emergir do ser das coisas. Porque no mundo medieval Deus é a medida de todas as coisas. A filosofia cristã que formulou a visão de mundo transmitida ao homem medieval fundamenta-se na Metafísica do Êxodo. Buscamos em Étienne Gilson¹³ uma explanação dessa doutrina, cujos pontos básicos reproduzimos aqui. A Metafísica do Êxodo desenvolve-se inicialmente a partir do versículo 14, do Capítulo 3 do Livro do Êxodo, quando Deus responde à pergunta de Moisés acerca de qual o Seu nome: “Eu Sou aquele que É”. É o próprio Deus quem dá a conhecer seu nome e, nele, sua

¹¹*Summa Theologiae*, I, q. 1, art. 10, ad 3m., trad. Anton Pegis, em *The Basic Writings of St. Thomas Aquinas* (Nova Iorque, 1945), I, 16, com autorização de Randon House *apud* Wimsatt Jr., Willian; Brookes, Cleanth; *op. cit.*, p. 182-183.

¹²Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 48.

¹³Gilson, Étienne. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. Paris: J. Vrin, 1983.

essência. Há um único Deus, e Deus é o Ser; a única verdadeira, perfeita e eterna existência. Deste postulado decorre toda a doutrina cristã. Os outros seres - o homem e todo o universo - não passam de seres contingentes, criados pelo único que É. Deus, como único Ser de existência perfeita, possui o que convém a todos os seres, pois Ele é perfeito; disso decorre a noção de que Deus é o Bem, o Bem Supremo para a humanidade. Uma vez que Deus é o Ser, e os outros seres têm caráter contingente, deve-se encontrar em Deus a justificativa para a existência das criaturas. Ele é, assim, a causa da existência dos seres. Criar passa a ser causar o ser. Para que haja causalidade, é necessário dois seres e que alguma coisa do ser que é causa passe para o ser que é o efeito. Deus, infinita Perfeição e infinito Bem comunica um dom de si, criando os seres. Como Deus é Perfeito e o único Ser que É, ele não pode desejar nada senão Si mesmo; Ele é o supremo Bem, a suprema Bondade e por isso é desejável. Ao desejar-se, Deus se comunica criando análogos de seu ser. Assim estabelece-se uma relação entre a causa e seu efeito, constituída no dom do Ser para os seres. Essa relação é denominada na doutrina cristã por analogia. Há uma similitude entre o Ser e os seres: o universo cristão é um efeito de Deus, portanto deve ser necessariamente um análogo de Deus. A semelhança entre um e outro ocorre necessariamente. Essa semelhança - a analogia - promove dois movimentos. Ela aproxima e une o que é análogo, semelhante; simultaneamente, ela mostra as diferenças, pois a relação de analogia não é de identidade, mas de proporcionalidade. Embora se aplique a noção de existência ao Ser e aos seres, ela é infinitamente diferente entre os dois; há uma diversidade radical de natureza entre ambos. O ser é análogo a Deus, mas ambos constituem duas ordens de existência não suscetíveis de adição ou comparação. Por isso, é postulado que o ser participa de Deus quando recebe dele a existência. O ser que participa é e não é o Ser de quem ele participa; ele é o mesmo e o outro a um só tempo.

Percebe-se que a relação entre Deus e os seres poderia ser descrita, em termos laicos, pelas figuras da semelhança apontadas por Foucault: *convenientia*, *aemulatio*, *analogia*, *simpatia* e *antipatia*. Entre Deus e os seres há uma relação de semelhança que pode ser descrita e assinalada pelas figuras de *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* etc. Essa semelhança, como todas as semelhanças, é regida pelas figuras de *simpatia* e *antipatia*, que fazem com que os termos converjam e divirjam. Como os seres e todo o universo criado participam de Deus e são análogos a Ele, esse mundo está recoberto de assinalações que apontam para a semelhança com o sagrado. Assim, é possível descobrir nesse universo os vestígios da divindade.

“... le monde chrétien prend donc l’aspect d’un monde sacré, dont la relation à Dieu est inscrite dans son être, comme dans chacune des lois qui en règlent le fonctionnement.”¹⁴

¹⁴Gilson, Étienne, *op. cit.*, Chapitre V - Analogie, Causalité et Finalité, p. 102.

Étienne Gilson sintetiza e descreve, nessas palavras, o que se chamou de “caráter sacramental do mundo cristão”¹⁵. Nesse mundo tudo é sagrado - porque é um efeito de Deus e, por isso mesmo, revela permanentemente seus sinais. A analogia do ser em relação a Deus legitima o simbolismo e a procura de Deus e do mundo celestial na realidade física do universo medieval.

Se por um lado, a Bondade de Deus que faz com que Ele se comunique é a causa eficiente da criação, os teólogos medievais especularam ainda acerca de uma causa final da criação. Deus é o Ser, Supremo Bem e Supremo Desejável. Ao desejar-se, comunica-se, causando o ser, seu análogo. A finalidade desse ato não poderia encontrar-se fora do próprio Deus. Porque Ele é O Ser, “emana” dele a criação, que só pode ser causada pelo único que É. Colocar a finalidade dessa criação fora do Ser Perfeito é aceitar que Ele não é O Ser, único, e que sua Perfeição não é completa, pois há um fim fora de si. Se Deus não fosse o Ser, também não seria a causa das criaturas e essas não existiriam. Portanto, Deus, o Bem Supremo, é também a finalidade da Criação. É ainda nas Escrituras que os teólogos medievais autorizaram a resposta acerca da finalidade da criação, no Livro dos Provérbios, XVI, 4: “Tudo fez o Senhor para seu fim”. Deus, que não saberia se realizar, pois já é Perfeito e Eterno, só pode agir se doando e desejando a si mesmo.

“Tout autre est l'action de l'Être souverain qui, se sachant souverainement désirable, veut qu'il existe des analogues de son être afin qu'il existe analogues de son désir.”¹⁶

Assim, Deus encerra a causa e os fins em si. Os seres, efeitos de Deus, voltam-se para Ele desejando-O. Com isso Deus dá aos seres participação na sua existência, no seu desejo e na sua beatitude. O universo nasce de uma causa que simultaneamente é o seu fim - Deus; por isso está obrigatoriamente impregnado de finalidade. O homem, em todas as suas ações, é testemunha viva dos vestígios de Deus na sua analogia e suas ações refletem a finalidade do universo.

“... le monde chrétien tel quel le conçoit le moyen âge est un univers orienté”¹⁷

Orientado e sacramental. O mundo não só está coberto de sinais que revelam Deus como volta-se naturalmente para Ele.

À imitação de Cristo, os homens dirigem-se a Deus aperfeiçoando suas semelhanças, desejando aproximar-se do Bem Supremo. Os mais perfeitos nessa orientação serão chamados de santos: são seres sagrados, porque neles a marca do divino é mais clara. Neles, os vestígios da divindade se fazem mostrar; os milagres são intervenções divinas visíveis na vida desses homens em favor de uma maior aproximação do homem com Deus; ao mesmo tempo a

¹⁵Gilson comenta que a expressão foi utilizada primeiramente pelo Cardeal J. H. Newman (*in: Apologia pro Vita sua - Introdução*), já designando a referência a Deus das coisas. Gilson, Étienne, *op. cit.*, p. 101, n. 2.

¹⁶Gilson, Étienne, *op. cit.*, p. 105.

¹⁷*Idem, ibidem*, p. 108.

beatitude do santo promove uma fomentação de maior desejo de Deus e do sagrado - o que torna o homem mais análogo ao Ser Supremo Desejável. As virtudes desses homens e sua vida transcorrida à imitação da de Cristo, filho de Deus, reconstituem mais perfeitamente as analogias em direção ao divino. Assim, os santos, depois de Cristo, tornam-se também modelos a serem copiados. O homem comum aprende nas vidas de santos como aproximar-se do Bem cristão. O santo torna-se uma metáfora visiva do sagrado, de forma mais acessível aos olhos humanos. Tudo o que gira em torno de sua figura representa, em infinitamente menor perfeição, em infinitamente menor glória, o sagrado. Ele é a assinalação e a semelhança antropomórfica do divino.

Num mundo em que os homens concebiam como ideal intrínseco à natureza do ser o voltar-se a Deus, a leitura das vidas de santos, repletas de assinalações divinas, geralmente decifradas pelo narrador que tornava claros ao leitor fiel os principais preceitos da santidade, adquire grande valor. Nem sempre o santo estava logo adiante, realizando milagres, para ser contemplado; para o homem comum era mais assimilável os comentários de sua vida em um sermão ouvido ou na leitura de uma hagiografia, pois, então, não era preciso o interpretar das metáforas - já efetuado pelos eruditos. Nesse mundo, as hagiografias encontram um terreno propício e, por volta dos séculos XII-XIII, assistimos a um jorrar de versões e manuscritos com vidas de santos e livros de milagres.

CAPÍTULO II. HAGIOGRAFIA MEDIEVAL PORTUGUESA: *EXEMPLUM*

O objeto de estudo de meu trabalho, ou mais explicitamente, o instrumento de que me utilizo como porta de entrada para uma imagem da Idade Média, é a hagiografia medieval *Conto de Amaro*. Trata-se de um texto em português do século XIV, de um manuscrito pertencente à antiga biblioteca do mosteiro cisterciense português Santa Maria de Alcobaça. Grande depositária da cultura medieval, a biblioteca desse mosteiro - em especial, devido ao grande número de códices que são provenientes dela - como a de muitos outros, abrigava as obras que formavam o horizonte de leituras dos monges de então. Sendo bibliotecas de inspiração nitidamente religiosa, nem é necessário lembrar que a grande maioria das obras guardadas ali eram destinadas ao ofício divino ou à *lectio divina*¹. O historiador José Mattoso fornece-nos um panorama dessas obras². Entre os livros litúrgicos e bíblicos, obras dos Padres da Igreja e outras de assunto espiritual ou de cultura geral eclesiástica, vamos encontrar as vidas de santos e livros de milagres³. Esses últimos não eram usados na *lectio*, cujo objetivo final era chegar à contemplação e, com vistas a tal fim, tinha como objeto de leitura as Sagradas Escrituras, onde é o próprio Deus quem fala,

“como se fosse o próprio Verbo a revelar-se progressivamente.”⁴

Trata-se, por isso, de instrumento mais adequado para se chegar à contemplação (muitas vezes, na leitura alegórica, o Novo Testamento era identificado com o próprio Cristo, como testemunham as obras de João Scoto Erígena, Beda, Amalário, Pascásio etc., que fazem referência a essa leitura.). As vidas de santos e livros de milagres, também segundo Mattoso,

¹Por *lectio divina* entendemos aqui a leitura feita pelos monges medievais que se difere do que hoje se chama de “leitura espiritual” ou “leitura contemplativa”, constituindo uma prática particular do período medieval. Seu objeto não era qualquer livro edificante, mas a própria Bíblia e livros que auxiliassem a sua compreensão, fazendo com que o leitor ultrapassasse o sentido literal das Escrituras e alcançasse os significados alegóricos. O cume de tal compreensão era a contemplação das realidades divinas. Com um objetivo tão alto, a “lectio divina” foi largamente cultivada pelos monges medievais, enquanto instrumento para a contemplação e, por isso, como uma garantia segura para a vida eterna. Para saber mais sobre o assunto, cf. Mattoso, José. *A Lectio Divina nos autores monásticos da Alta Idade Média. Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982, p. 325-353.

²Mattoso, José. *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982. Leituras cistercienses do século XV; A cultura monástica em Portugal (975-1200) e outros artigos (p. 511-552, 355-393).

³Sobre os acervos das bibliotecas monásticas medievais portuguesas, reporte-se ainda, além dos estudos de José Mattoso, aos trabalhos de Mário Martins: *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Cruz, 1956; e *Estudos de Cultura Medieval*. Braga: Verbo, 1969.

⁴Mattoso, José. *A Lectio Divina nos autores monásticos da Alta Idade Média*, p. 352.

inicialmente destinavam-se ao ofício divino, mais especificamente às matinas⁵. O primeiro modelo de tais narrativas originou-se em uma das obras mais lidas da Alta Idade Média: o livro II dos *Diálogos de São Gregório Magno*. Ali são narradas, além da vida de São Bento, biografias curtas e milagres de santos contemporâneos do autor:

“Eram, ao mesmo tempo, modelos de santidade a imitar e exemplos de intervenções do poder divino na vida dos homens.”⁶

Eis a melhor definição para o significado das vidas de santos e milagres para os homens da Idade Média, “sempre atentos aos sinais do mundo sobrenatural que eles viam emergir através da face opaca das coisas e dos acontecimentos”⁷. As narrativas hagiográficas eram os grandes reservatórios e testemunhos desses sinais sobrenaturais ou divinos. Cheias de milagres, a manifestação marcadamente cristã do maravilhoso que impregnava o cotidiano do homem medieval, as narrativas hagiográficas às vezes extrapolavam as fronteiras permitidas pela Cristandade, imiscuindo nos textos elementos maravilhosos da tradição clássica, célticos etc. Com o maravilhoso tocando o pagão, essas hagiografias tornaram-se, posteriormente, objeto de Censura Papal, exatamente por aquilo que nelas seduzia mais os monges e atuava com maior força na religiosidade popular: o maravilhoso, mais impressionante para a sensibilidade medieval do especulações abstratas. Com a Censura papal (isto é, por volta dos séculos XI-XII), as hagiografias - e a imagem propriamente do santo - passaram a ser construídas sobre uma coleção de virtudes. Se na primeira metade do século XIII vemos um Cesário de Heisterbach, monge cisterciense, redigindo uma grande compilação de milagres, sabemos que, no período imediatamente posterior, foram construídos verdadeiros catálogos de virtudes que caracterizavam um santo⁸.

Com isso, muitos textos hagiográficos desapareceram ou foram completamente reformulados. O *Conto de Amaro* é um exemplo de texto que desapareceu completamente das grandes compilações hagiográficas, os *Flos Sanctorum*. Presente no *Flos Sanctorum em lingoag~e portugues* de 1513, tradução da versão castelhana da *Legenda Áurea* de Vorágine, desapareceu completamente nos *Flos* posteriores como, por exemplo, no de Frei Diogo do Rosário, de 1567,

⁵Não só os artigos de José Mattoso referem-se ao uso das hagiografias no ofício das *matinas*; encontramos a mesma notícia em um pequeno texto de Aires A. Nascimento: Hagiografia. In: Lanciani, Giulia; Tavani, Giuseppe (orgs.) *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Ed. Caminho, 1993.

⁶Mattoso, José. Leituras cistercienses do século XV, p. 528.

⁷*Idem, ibidem*, p. 544.

⁸Confira-se a respeito em Mattoso, José, *op. cit.*, p. 544; e na obra de Silveira, Fr. Ildefonso, OFM, *São Francisco de Assis - Ensaio de leitura das fontes*. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1990, p. 24-25.

etc., não comparecendo nem mesmo no outro *Flos* impresso em 1513, o *Livro e legenda que fala de todos os feitos e paixões dos santos martires em lingoagem português*.

Embora o maravilhoso - e com ele o milagre - tenham sido aos poucos reprimidos pela Censura Inquisitorial, desde o XIV, tiveram grande influência na religiosidade popular da Idade Média Ocidental. Já disse Mário Martins que os milagres “humanamente valiam mais que um argumento escolástico. Valiam mais e eram mais bonitos.”⁹.

Mário Martins faz um esclarecimento nesse sentido nos seus *Estudos de Literatura Medieval*, falando sobre a composição geral do *Horto do Esposo*:

“Já desde os séculos XII e XIII que os sermões revelavam um caráter acentuadamente familiar e eram animados por exemplos, parábolas e histórias sem conta. No resto, verificava-se um fenómeno semelhante. Eles compreendiam que, em literatura, se nos permitem uma expressão sagrada, *ao princípio era a parábola*. Dramatizar o pensamento abstracto e a doutrina moral num exemplo que fosse a encarnação desse ensino religioso, era a condição *sine qua non* para serem compreendidos pelos mais rudes do povo e ouvidos, com agrado, pelos mais inteligentes.”¹⁰

Dessa maneira, formaram-se “coleções de exemplos”, “rapsódias de histórias morais (verdadeiras ou fantásticas) que correram de mão em mão através da Idade Média”¹¹. Traduziram-se e copiaram-se essas coleções de “exempla” (do latim “exemplum”), livros de milagres e vidas de santos. Também as vidas de santos

“... traziam, geralmente, uma lista de milagres (...) Os mais deles eram casos muito concretos, com nomes de pessoas e terras, com uma história curta mas de contorno bem definido, sem retórica. Era isto o que o povo mais devia apreciar.”¹²

E ainda utilizando as palavras de Mário Martins:

“Tudo isto constituía um vasto arsenal onde se iam municiar os pregadores medievais, para as batalhas do púlpito.”¹³.

Em uma palavra: os milagres, as vidas de santos com seus exemplos maravilhosos, assim como as parábolas, atraíam mais os fiéis, que os podiam compreender mais facilmente do que aos argumentos escolásticos e ainda desfrutar do prazer de ouvir uma narrativa. Os milagres, a intervenção divina na vida humana, estavam mais próximos do cotidiano do cristão

⁹Martins, Mário, S.J. *Estudos de Cultura Medieval*. Braga: Verbo, 1969, p. 215.

¹⁰Martins, Mário, S.J. *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Cruz, 1956, p. 426.

¹¹*Idem, ibidem*, p. 426.

¹²*Idem, ibidem*, p. 427.

¹³*Idem, ibidem*, p. 426-427.

medieval que as especulações intelectuais. É notável também o gosto da Idade Média pelas metáforas e analogias que textos desse tipo permitem fazer. Daí a força e a circulação dos textos hagiográficos e outros de mesmo estilo.

Ainda quanto ao gosto dos ouvintes, num outro artigo¹⁴ Mário Martins fala da inclusão dos *Bestiários* por Santo António de Lisboa em seus sermões, citando o prólogo de um “sermonário” do santo:

“...que os ouvintes e leitores da sua época aborreciam-se muito com a sabedoria desnuda e simples. (...) Queriam, antes, palavras bonitas, belas alegorias, descrições de plantas e animais e significados das palavras - as famosas ‘etimologias’, ao modelo de Santo Isidoro. Docilmente, Santo António fez-lhes a vontade. (...) só para os seus ouvintes gostarem da palavra de Deus, que era o essencial.”¹⁵

Mário Martins mostra com essas palavras o objetivo principal dos sermões do santo. Se para que gostassem da palavra divina fazia-se necessário a inclusão dos motivos dos *Bestiários*, ele assim faria. A mesma coisa podemos dizer acerca da utilização das vidas de santos e milagres nos sermões e cultos da Idade Média, o que, ao que nos parece, era bastante agradável aos ouvintes. Também José Mattoso fala da força de conversão e persuasão dos milagres. Vejamos suas palavras:

“Com essas obras [livros de milagres e vidas de santos] mergulhamos a fundo nas correntes da religiosidade popular. Decerto tinham mais força para a maioria dos monges, do que as formulações dogmáticas ou as distinções lógicas da Escolástica.”¹⁶

Mattoso chama a atenção, observando catálogos das bibliotecas de dois mosteiros cistercienses portugueses no século XV, para o grande número de obras de espiritualidade tradicional, anterior ao século XII (Padres da Igreja), de divulgação pastoral e, mais para a segunda metade do século, de espiritualidade mais popular e sentimental (como o *Horto do Esposo* e as *Lamentações* de S. Bernardo), em contraposição ao pequeno número de obras de caráter escolástico ou humanístico. Ou seja, a biblioteca desses dois mosteiros é condizente com o que se convencionou chamar de cultura monástica - diferente, oposta e paralela à cultura escolástica, que se desenvolvia no mesmo período. A tônica dessa cultura monástica eram os livros supracitados, nos quais se incluem as vidas de santos e os livros de milagres.

¹⁴ A simbologia mística nos nossos *Bestiários*. Martins, M. *Estudos de Literatura Medieval*.

¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 383.

¹⁶ Mattoso, José. *Leituras cistercienses do século XV*, p. 544-545.

Que as hagiografias faziam parte do universo de leitura dos monges, que com elas ilustravam sermões e ofereciam a seus fiéis os modelos de santidade - ou conduta - a imitar, assim como os testemunhos do poder divino, foi constatado nos apontamentos que listamos até aqui. Mas o alcance dessas narrativas não se limitou ao círculo monástico. Vemos em testemunhos posteriores, especialmente em prólogos e cólofos dos *Flos Sanctorum* editados a partir do século XVI, tradutores e compiladores referirem-se aos potenciais leitores aos quais destinavam-se tais narrativas e com quais fins.

É na obra de Maria Clara de Almeida Lucas¹⁷ que vamos buscar tais testemunhos. Esta autora baseou sua análise do texto hagiográfico nas diversas edições de *Flos Sanctorum* a partir de 1513. Observe-se que, quanto à escolha dos *Flos* impressos a partir do início do século XVI como referência geral da análise, a autora justifica-se com o argumento de que os *Flos Sanctorum* são os documentos mais representativos da hagiografia medieval portuguesa, por neles se encontrarem recolhidas e compiladas, e às vezes traduzidas, hagiografias de diferentes proveniências ao longo dos tempos; e, via de regra, os *Flos* trazem transcrições feitas a partir de documentos bem anteriores à data de edição do *Flos* propriamente.

Lucas usa como *corpus*, mais especificamente, o primeiro *Flos Sanctorum* impresso, de 1513, o *Flos Sanctorum em lingoag-e portugues*. Note-se que em 1513 foram mandados imprimir por el-rei D. Manuel I dois *Flos Sanctorum*, este último citado e mais outro, o *Livro e legenda que fala de todos los feitos e paixões dos santos martires em lingoagem portugues*. O primeiro destes dois *Flos* impressos, além da Paixão de Cristo e das vidas dos santos mais tradicionais, foi acrescentado “com a vida de alguns santos portugueses e outros que não constam das colectâneas congêneres castelhana e latina, de que esta será a tradução.”¹⁸. É, por isso, rico em hagiografias de cunhos diferentes. Mário Martins e Aires Nascimento argumentam a favor da tese de esta obra ser uma tradução para o português da versão castelhana do *Flores seu Legenda Sanctorum*, de Jacobo de Vorágine¹⁹. Além desses dois *Flos* de 1513, Lucas refere-se a outros posteriores - dos quais se destaca, pelo grande número de reedições, o do Fr. Diogo do Rosário - que geralmente são cópias dos dois primeiros. E quais as fontes, de onde vêm esses dois primeiros *Flos*, impressos em 1513? Lucas aponta-nos seus antecedentes: Além de Jacobo de Vorágine, também o são as obras de Bernardo Brillhuela, André de Resende, São Gregório Magno, Frei

¹⁷Lucas, Maria Clara de A. *Hagiografia Medieval Portuguesa*. Lisboa: ICALP/ME, 1984.

¹⁸Lucas, M.C.A., *op. cit.*, p. 17.

¹⁹Martins, Mário, S.J. *Estudos de Cultura Medieval*, *op. cit.*, p. 255-280; Nascimento, Aires A. *Hagiografia*. *op. cit.*, p. 309.

Marcos de Lisboa, os *Portugaliae Monumenta Historica*, e outras muitas hagiografias esparsas que podemos encontrar por exemplo, nos códices alcobacenses. Muitas vezes os textos dos *Flos* são cópias literais ou apenas traduções também literais das tais fontes acima citadas, ou seja, trata-se efetivamente de literatura medieval enquanto texto em sua globalidade e ainda na sua forma histórica peculiar de transmissão, divulgação e reprodução.

Nos cólofons e prólogos de vários desses *Flos* comentados por Lucas, encontramos referências ao público e à função a que se destinavam os textos hagiográficos. No geral, todos os compiladores e autores de cólofons apontam para a edificação da leitura das vidas de santos, através do “exemplo” dado pelo santo; e, normalmente, dirigem a leitura de tais obras para todos os fiéis, especialmente os leigos, uma vez que se tratavam de traduções do latim ou castelhano para o português, e os leigos e simples cristãos eram os que não conheciam o latim e a maioria tampouco dominava o castelhano. Vejamos alguns testemunhos.

No primeiro *Flos Sanctorum* impresso, o *Flos Sanctorum em lingoag~e portugues*, publicado em 1513 por Hermano de Campos e Roberto Rebelo (exemplar único na BNL), encontramos um prólogo, feito pelo reverendo padre Gauberte, que diz o seguinte:

“Ha qual obra foy feita e tresladada a fym que os que a lengua latina nom ent~edem nom sejam privados de tam exçellentes e maravilhosas vidas e exempros. E por que cada hu~u estando em sua casa despenda o t~epo em leer tam exçellentes e sanctas vidas e exempros que outras ystoreas vaãs ou livros de pouco fructo.”²⁰

Deparamo-nos, nas poucas palavras extraídas desse prólogo, com várias informações: primeiramente percebemos que o livro destinava-se à biblioteca particular, familiar, para ser lido em casa; ou seja, o livro é destinado para leitura dos leigos, e, para tanto, faz-se necessário que a obra seja em “lingoag~e”. Em segundo lugar, observamos a ênfase dada à edificação proporcionada pela leitura de tal obra: os leigos não devem ser privados “de tam exçellentes e maravilhosas vidas e exempros”, despendendo o tempo “em leer tam exçellentes e sanctas vidas e exempros” ao invés de livros de “pouco fructo”, ou seja, que não trazem com sua leitura a edificação dos fiéis.

Ainda do mesmo prólogo, trazemos mais um extrato:

“E agora essa mesma foy trasladada de castilhano em lengoagem portugeees a honrra e louvor de nosso senhor remidjor e salvador Ihesus Cristo: e da sua sacratissima paixom

²⁰Apud Lucas, M.C.A. *op. cit.*, p. 78.

em exalçamento da sancta ffe catholica que ella seja acrecentada e augmantada nos ultyimos sytos e Regnos de Portuguall.”²¹

É o trecho final da citação que nos interessa aqui - e ao que parece que interessou também a Lucas - “que ella seja acrecentada e augmantada nos ultyimos sytos e Regnos de Portuguall”, que aponta para uma certa utilização do *Flos* como instrumento de catequese, a ser utilizado nas colônias de Portugal; este mesmo trecho serviu a Lucas para argumentar a favor da tese de que vários *Flos Sanctorum*, muitos dos quais desapareceram edições inteiras, teriam sido impressos, sob ordem de D. Manuel I, para que fossem levados para missões na África e Ásia, para catequização de índios. Tal hipótese amplia ainda mais o alcance das nossas hagiografias medievais, que teriam passado das bibliotecas monásticas às casas familiares e daí a terras estranhas, viajando com missionários.

No prólogo de um outro *Flos*, o de Alonso de Villegas, na sua segunda edição, em 1598, encontramos novamente essa dimensão catequética e missionária dos *Flos*. Ali o tradutor, tecendo considerações sobre o *Flos Sanctorum* de Fr. Diogo do Rosário, diz:

“Al~e disto não som~ete Portugal goza deste fructo e flores que v.m. coltívou no pomar de sua habilidade: mas todas estas Indias ori~etais, onde cada dia nossos religiosos vão coltívando o Evangelho de Jesu Christo nosso Senhor (...)”²².

E, um pouco antes do trecho citado acima, há uma longa e pitoresca explanação sobre o uso do livro pelos leigos. É fato curioso a maneira como a obra é tratada, como um objeto indispensável para casa ao mesmo tempo que ornato. Reproduzo o trecho aqui:

“... este nosso livro *Flos Sanctorum*, he particular de todos os mais livros: porque he hum livro, que todo o genero de pessoa neste reyno que começa a tomar estado de casado, por costume mui louvado tem, que junto cõ as alfaias que compra pera ornar sua casa, h~ua dellas he este livro. E em todas as casa do hom~e que tem primor e honra neste Reyno se acha: porque nelle lê, e passa as horas ociosas, e dá recreação a molher, quando enfadada o domingo, ou dia sancto fica em sua casa. Nelle aprende a filha a não chegar a jenela na ausencia de sua mãy: nelle os filhos passam as horas oportunas das noites largas do inverno, pera evitar o jogo: nelle aprendem bõs costumes: e as criadas e escravos, vendo tão boas cousas, as vezes dão a sua razão ao moço que sabe lêr, pera que despois que os señores estão recolhidos, lhe lêam h~ua vida do sãcto do seu nome. E como este livro ande por mãos de molheres, filhos, filhas, criados e escravos, he necessario e importante que seja em nossa lingoagem Portuguesa, pera que esta gente de meão

²¹Apud, *idem, ibidem*, p. 19.

²²Apud, *idem, ibidem*, p. 79.

entendimento com mais amor se affeiçoe à sua lição.”²³

Deixa claro o autor deste prólogo o grande alcance da obra hagiográfica; a quantos se destinava sua leitura, ou seja, a todos, chegando mesmo até aos analfabetos. A função didática aqui é estendida em minúcias e desdobrada em utilidades várias: tão excelente texto em “linguagem Portuguesa” proporciona não só a edificação mas também o entretenimento e passatempo saudáveis, que evitam a criação de vícios indesejáveis. Essa maravilhosa fonte de edificação é generosamente estendida para todas as pessoas da casa, passando pelas diferentes classes sociais aí abrigadas, do senhores aos escravos: “mãos de mulheres, filhos, filhas, criados e escravos”. O *Flos* passa a ser um utensílio obrigatório na montagem de uma casa. Ele adquire valor estético, porque o que é fonte de virtudes, para o cristão medieval, é belo, pois é mais semelhante a Deus. O *Flos* é também útil, pois ele proporciona condições para a vida harmoniosa da casa. A mulher não se enfada, a filha não expõe seu decoro, o filho não se perde. Assim, um único livro irradia ordem; isso só é possível porque trata-se de um livro em que estão expostas as coisas sagradas. A contemplação dos vestígios de Deus orienta a vida familiar da casa. O *Flos Sanctorum* “he particular de todos os mais livros”. Observe-se que não é a leitura das Sagradas Escrituras - cuja tradução para o português tardou em aparecer²⁴ - que se encontra nesse eixo organizador da boa vida moral da casa. A interpretação das Sagradas Escrituras onde Deus revela-se é atividade para clérigos eruditos. Para os mais humildes - a população leiga - as hagiografias, redigidas na linguagem de uso oral, são mais pertinentes. Não é necessário erudição para interpretá-las; aliás, nem é preciso interpretar. As vidas de santos são claras, repletas de incidentes e milagres que explicitam - de forma acessível a todos - os vestígios sagrados. Por isso, absorvem a atenção dos ouvintes, tornando-se a forma de pregação mais eficiente e popular: através da “recreação” são constituídos os valores cristãos, organizados em histórias cujo cenário é a vida cotidiana dos leitores aos quais se destina, assim como a linguagem utilizada é o português, língua falada por todas as classes sociais de então.

Na edição de 1605 desse mesmo *Flos* de Alonso de Villegas, este compilador dá-nos, novamente, um explicação pitoresca para a extensão da utilidade da leitura dos *Flos*:

“A historia que celebra os feitos valerosos dos que na guerra tem ganhado nome de valentes e esforçados, he proveitosa somente para a gente de guerra. A historia que trata de pessoas que governaram Provincias e Reynos com muyta prudencia e justiça, serve e

²³Apud, *idem, ibidem*, p. 78-79.

²⁴A. Nascimento sustenta que as poucas referências apontam o século XIV como data provável do aparecimento das primeiras traduções, ainda que incompletas. (Bíblia: traduções em português. Lanciani, G.; Tavani, G. (orgs.) *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 88-91.

aproveita pera a gente do governo (...) e porque a todos lhe he necessario o obrar bem pera se salvar a todos lhe quadra e cõvem a historia de vidas de sanctos: porque todos acharão nella por onde se sobe ao ceo (...)”²⁵.

Nesse prólogo, o compilador expôs muito claramente ao leitor do *Flos* a utilização pragmática das “histórias”, adequando cada matéria ao respectivo público potencial. Nesse ajustamento de obra-público, as hagiografias são alçadas a uma pragmática - e necessidade - universal: qualquer que seja a atividade do homem, sua vida, seu estado etc., no mundo cristão, orientado para Deus, todo homem deve espelhar-se na vida dos santos, para ganhar sua salvação. De uma vez por todas, nesse trecho, Villegas estendeu maravilhosamente a utilidade e amplidão da leitura hagiográfica: quem pode rejeitar a cartilha com o caminho para o céu?

Assim apresentado, o *Flos Sanctorum* torna-se verdadeiramente necessário para todo o cristão. Mais do que necessária, tal obra torna-se amada e venerada, pois constitui uma “vitrine” do sagrado e do acesso ao sagrado. Lucas lista edições e reedições de *Flos Sanctorum* até o começo do século XX, quando aponta a coletânea publicada por Santos Farinha em 1909²⁶. Santos Farinha compõe um prefácio para justificar a presente edição de seu *Flos* no qual afirma que, já que não é possível conhecer Deus, pode-se “aproximar-se d’Ele e contemplá-lo através dos seus Santos:”²⁷. Nas palavras de Farinha:

“Divulgar, pois, a vida d’estes insignes varões, é espalhar o conhecimento de Deus, tornar Deus amado, porque um vez conhecido, não pode deixar de ser amado, e simultaneamente exercer um apostolado educativo, vulgarizando os grandes exemplos de abnegação que essas almas boas legaram, como opulenta herança, à posteridade. Na leitura da vida dos santos *aprende-se (...)* *aprende-se* alli (...) a juventude *aprenderá* n’esses grandes exemplos (...)”²⁸.

A ênfase dada à função didática é exacerbada; chama ainda a atenção nas palavras de Farinha o fato de ele aproximar a leitura das vidas de santos da própria contemplação, como os monges que através da *lectio divina* buscavam a contemplação na leitura das Sagradas Escrituras, onde se tem o próprio Verbo revelado. Trata-se, no caso das hagiografias, da contemplação de um sujeito intermediário entre o homem e Deus, em quem os sinais sagrados estão mais manifestos; por isso, o santo pode proporcionar-nos algum conhecimento acerca de Deus e algum exemplo de como aproximar-se mais do divino. Tal é a figura do santo, personagem por

²⁵Apud Lucas, M. C. A. *op. cit.*, p. 63.

²⁶Farinha, Santos. *Flos Sanctorum vida de todos os santos e martires do Cristianismo segundo dia a dia de sua comemoração pela Igreja*. Lisboa: Empreza da Historia de Portugal, Sociedade Editora, 1909.

²⁷Apud Lucas, M.C.A. *op. cit.*, p. 31.

²⁸Apud, *idem, ibidem*, p. 31.

excelência das narrativas de que temos tratado. Nesse sentido, o conjunto de suas vidas compõem uma opulenta herança para a humanidade desejosa de Deus.

Na leitura dos trechos desses prólogos, pudemos ver a extensão do texto hagiográfico, bem como sua principal função - a edificação. Esse prólogos trazem ainda informações sobre outros usos das hagiografias que perduraram na tradição popular, como as consultas às “taboadas” dos santos para se escolher um nome para os filhos; ou o costume de se ter um santo por dia para se comemorar e cultuar etc. No entanto, esses costumes são todos secundários; são tributários do conjunto de práticas que se pode denominar como culto dos santos, no qual a produção, leitura e difusão das hagiografias destaca-se como prática maior e matriz da devoção popular em suas variadas formas.

O medievalista Aires A. Nascimento resume magnificamente a função duplamente edificadora da hagiografia ao falar da intenção catequética da *Vita S. Geraldi*, escrita por Bernardo, companheiro de Geraldo, arcebispo de Braga (1096-1108):

“... a tónica está posta, pois, na hagiografia como *exemplum*, no duplo sentido de perfeição e ensinamento.”²⁹

Nada mais justo e conciso que essas palavras. A hagiografia constitui no mesmo objeto um exemplo de perfeição e os ensinamentos de como se galgar os degraus dessa mesma perfeição. Trata-se da perfeição humana, infinitamente distante da divina; no entanto, ela configura-se como perfeição por aproximar o homem, analogicamente, de Deus. O santo é santo porque imita o mais perfeitamente possível a vida de Cristo, Deus tornado homem. Como o Cristo, ele é virtuoso e realiza milagres. Como Cristo, o santo é um grande exemplo. Nele, o sagrado e a perfeição cabível ao homem estão visíveis. Ele é, então, uma “vitrine do sagrado”. A hagiografia é o suporte, o meio de difusão, dessa vitrine. Ela exhibe, muitas vezes passo a passo, a constituição da perfeição do santo; em outros termos, a hagiografia efetua a reconstituição das analogias com o sagrado do homem, ao retratar a vida de um santo, que o é por imitação completa do Cristo. Assim, as vidas de santo são, a um só tempo, a perfeição humana acabada (a imagem do santo, que reflete o divino); a perfeição realizando-se (a história da conversão e da construção do santo no homem) e a perfeição a realizar-se (a do leitor que, ao ler, deve ser edificado e dirigir-se, orientado pelo exemplo, à santidade). Nesse sentido, o texto em si da hagiografia torna-se venerável, porque, correspondendo à analogia divina, é completamente perfeito (enquanto perfeição humana), nos três

²⁹Nascimento, A. A. Hagiografia. *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, p. 308.

tempos possíveis. Ele origina-se da perfeição com o objetivo puro de chegar a ela, porque é o melhor dos bens possíveis para o homem. Um verdadeiro *exemplum* do sagrado.

O sentido da edificação proporcionada pela hagiografia não é, portanto, apenas a simples intenção de arrebanhar fiéis; o significado da edificação é sustentado pela concepção de universo cristão construída pela Metafísica do Êxodo. Na hagiografia encontramos num mesmo objeto o caráter sacramental do mundo e a orientação para Deus desse mundo, expostos clara e largamente na figura do santo e seu poder de edificação. A hagiografia configura-se, inevitavelmente, como uma fonte de edificação. Santidade e edificação identificam-se: edificar-se é tornar-se santo; ser santo é ter-se edificado e edificar os demais. Nascimento afirma que a edificação é a “funcionalidade tradicional do texto hagiográfico”³⁰. Para nós, ela vai além disso. Não se trata apenas de uma intenção; mas de um princípio estruturador do texto pois identifica-se com o protagonista e preside todas as suas ações.

Nascimento aponta ainda outras intenções nas hagiografias, como a preocupação com a conservação da memória, que faz com que algumas hagiografias tenham cunho biográfico ou cronístico, com testemunhos fatuais ou indiretos. Ele cita como exemplo a *Vita S. Martini Saurienseis*, escrita, no século XII, a pedido do irmão do santo biografado, entre outras “vidas”. Nascimento também associa a estrutura de panegírico de algumas hagiografias com o objetivo dos respectivos mosteiros divulgadores do santo de conseguir, mediante a promoção do culto do santo através do manuscrito da sua *Vida*, garantias fundiárias para os seus mosteiros. O exemplo apresentado por ele é a *Vita S. Fructuosi* e a *Vita S. Rudesindi*, respectivamente dos séculos VII e XII. Contudo, Nascimento sempre sobrepõe a todas essas funções que o texto hagiográfico podia assumir a intenção de edificação, constantemente de braços dados com a conservação da memória, os panegíricos etc. Como Lucas, Nascimento cita o cólofon da edição de 1513 do *Flos Sanctorum em lingoag~e portugues*, para reafirmar sua utilização catequética e missionária (esse autor chega a afirmar que essa obra viajou, efetivamente, em 1515, com o Padre Francisco Álvares até a Etiópia³¹) e seleciona desse cólofon o mesmo trecho já utilizado por Lucas em que se fala da finalidade da tradução de tão excelente obra para que todos a possam ler.

Frei Hildefonso Silveira, outro estudioso do texto hagiográfico, ao tecer considerações sobre as fontes franciscanas e o texto hagiográfico em geral, norteia sua interpretação da estrutura do gênero hagiográfico no fato de que

“Lia-se biografia de santo não para aprender história encarnada numa vida concreta, mas

³⁰ *Idem, ibidem*, p. 308.

³¹ *Idem, ibidem*, p. 309.

para se edificar com a santidade de um homem, uma mulher, um eremita ou monge, guiados por Deus. No fundo, lia-se a ação de Deus na vida de um homem.”³².

Mais do que ser mais um autor a chamar a atenção para a intenção edificadora da narrativa hagiográfica, a interpretação de Silveira explicita as razões que validam a leitura da vida dos santos como fonte de edificação, assim como nos explica a posição de Santos Farinha quando no seu prólogo aproxima a leitura das hagiografias da contemplação: a leitura das vidas dos santos edifica porque ali lemos a “ação de Deus na vida de um homem”. Nessa concepção de santo, Silveira aponta-nos a analogia do santo com o Cristo; não no sentido já comentado aqui, de que o santo imita o Cristo e, portanto, na direção do homem para Deus; mas, para além dessa analogia, esse autor nos mostra que Deus, mais uma vez, faz-se homem, porque faz suas as ações de um homem, para que seja dado o exemplo aos demais. Efetivamente, é a Providência Divina que realiza os milagres pelas mãos do santo, provendo os homens de bens necessários. Assim, embora o santo não possa transcender sua qualidade humana, pela sua natureza radicalmente diferente do sagrado, ele torna-se, como o Cristo, a visibilidade de Deus na terra. Note-se a excelência do objeto de leitura a que os cristãos medievais podem se debruçar. A hagiografia dá-lhes o *exemplum*: é perfeita, porque é ação de Deus; é ensinamento, porque é a ação de Deus na forma que é mais acessível para o conhecimento humano: na ação de um homem, cuja conduta demonstrada constitui o aprendizado para uma boa vida cristã e conseqüente santificação.

Nessa perspectiva, a hagiografia e sua leitura podem tornar-se instrumento para a contemplação, como o quer Santos Farinha, ou pode ser encarada como ato de veneração, como a define Jacques Démougin:

“L’étude de la vie des saints est à la fois une science et un acte de vénération.”³³.

Com o objetivo de retratar a ação de Deus na vida de um homem, o hagiógrafo medieval vai compor seu texto, mesmo se cheio de boas intenções cronísticas e documentais, com uma preocupação que não é primariamente histórica no sentido que entendemos por “histórica” atualmente. O conceito de “histórico” é diferente para o homem medieval. No conceito hodierno de história, esta é um produto da ação do próprio homem; é ele quem “faz a história”³⁴. Na mentalidade medieval, teocêntrica, Deus é o centro e a medida de todas as coisas, a realidade

³²Silveira, Fr. Ildelfonso, OFM. *São Francisco de Assis - Ensaio de leitura das fontes*. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1990, p. 26.

³³Démougin, J. *Hagiographie. Dictionnaire Historique, Thématique et Technique des Littératures*. Paris: Larousse, 1985, p. 676.

³⁴Silveira, Fr. I. *op. cit.*, p. 18.

suprema, perfeita e acabada; enquanto o mundo é apenas sua criação e símbolo de sua imagem. Assim, a realidade terrena por si, a história modernamente dita, é secundária ao homem medieval. Interessa-lhe mais a História Eterna, a História da Salvação - que está inscrita em todas as coisas de seu mundo cotidiano. Por isso, ele inscreve os fatos históricos dentro dessa história maior que é a História da Salvação; nessa inserção, o biógrafo medieval seleciona

“tudo aquilo que pode ter significado à luz da fé, e que lhe interessa mais o significado salvífico de um fato do que o mesmo fato em si, fato às vezes com pouco fundamento histórico em sentido moderno (...) para o biógrafo medieval, o santo não faz história propriamente dita; ele desenrola, por assim dizer, um programa traçado pela Divina Providência; o biógrafo medieval não é, porém, fatalista, é providencialista.”³⁵

Reconta-se na hagiografia a história sagrada, em que o personagem central não é um homem qualquer, mas um homem de Deus, escolhido entre outros para ser guiado por ele. Trata-se de um santo, homem que, à imitação de Cristo, faz-se modelo para os outros homens, com sua vida cheia de sacrifícios, devoção e caridade. O hagiógrafo, ao selecionar e privilegiar os aspectos salvíficos da vida do santo, demonstra mais uma vez ao leitor qual o caminho da salvação - o da santidade -, e com isso pretende inserir também o leitor na História Eterna, com o *exemplum* edificador. O santo inspira santidade; é isso o que importa ao hagiógrafo. Citemos as palavras de Silveira:

“(...) o hagiógrafo medieval não tinha interesses históricos como o biógrafo crítico moderno. Ele também conhecia datas, acontecimentos, situações concretas da vida dos santos, mas não era cronista, preocupado com narrativas cronológicas (...). O hagiógrafo queria mostrar que seu herói era um santo, e o santo se manifesta através de virtudes e milagres.”³⁶

A figura do santo aparece, nas hagiografias, como um modelo de conduta. A exibição de suas virtudes edifica; os milagres que realiza são uma comprovação do poder divino e lhe servem, também, como garantia de santidade e graça de seu sujeito específico. A estrutura, a função, a leitura da hagiografia constroem-se em torno da especificidade dessa figura: o santo que, como vimos, é inseparável da função edificadora do texto hagiográfico.

O santo carrega, em sua figura singular, um homem histórico, de existência delimitada cronológica e espacialmente, e, simultaneamente, um homem que se inscreve numa ordem maior, que ultrapassa a história e o tempo dos homens, porque se inscreve na História da Salvação, como manifestação de Deus entre os homens, e assim será lembrado e perpetuar-se-á na

³⁵*Idem, ibidem*, p. 18.

³⁶*Idem, ibidem*, p. 25.

memória desses mesmos homens. Ele é uma simbiose, algo com “um pé na terra e outro no céu”; alguma coisa intermediária entre o sobrenatural, da ordem divina e além da compreensão humana, e o comum, o mais humano dos humanos. Essa curiosa mistura é que configura a estrutura das hagiografias. Ninguém melhor do que Jacques Démougin, no verbete “Hagiographie”, expôs tão concisamente esse fundamento que organiza o texto hagiográfico. Vejamos as suas palavras, que melhor demonstram o que estamos querendo dizer:

“Ils [l’hagiographie] témoignent (...) une conception du récit qui se veut à la fois juridique et proprement esthétique - s’il doit avoir un effet sur les fidèles. Ils constituent la matière initiale d’une littérature communautaire (...) et le fonds typologique des moyens propres à assurer la caractérisation d’un personnage à la fois historique et hors du commun. Ils ne distinguent pas la notion de témoignage de celle d’exemple et font de la vie des saints à la fois des cas et des paradigmes.”³⁷

Silveira e Démougin não são os únicos autores a notarem a organização da narrativa hagiográfica em torno da figura peculiar do santo; Maria Clara de Almeida Lucas conclui que a hagiografia constitui um subgênero literário distinto, com características próprias, por fundamentar-se na figura de seu sujeito-personagem:

“(...) esta narrativa tem características particulares que a diferenciam da crônica ou da épica, principalmente pela estrutura da narrativa, que depende fundamentalmente do seu sujeito: o santo. Este encontra-se numa escala hierárquica que parte do homem para chegar a Deus, entre o herói épico, que muito se lhe assemelha, e a própria divindade.”³⁸

Lucas reflete que a maneira como será tratada a peculiaridade desse sujeito - o santo - é o traço distintivo que diferenciará as hagiografias que chama de “pura crônica”, cronologias, que têm estrutura repetitiva e são cheias de lugares-comuns, copiados geralmente dos Evangelhos, das hagiografias que constituem, no seu dizer, “verdadeira ficção”, produto de grande imaginação. Nestas últimas, o referente real, a personagem histórica do santo, é revestido de fantasia e maravilhoso, o que lhe dá grande carga poética e simbólica, de maneira que a narrativa deixa de ser linear como as hagiografias puramente cronológicas e passa para o “mundo da literatura em seu estado mais puro”³⁹.

Esse revestimento de maravilhoso que é dado ao santo coincide, muitas vezes, com os aspectos da vida do santo realçados pelo hagiógrafo que Silveira chama de episódios com significado salvífico da história da vida do santo em questão. Por outro lado, quando esses

³⁷Démougin, J. *op. cit.*, p. 676.

³⁸Lucas, M.C.A. *op. cit.*, p. 129.

³⁹*Idem, ibidem*, p. 130-131.

elementos maravilhosos não têm consistência histórica, Silveira, que está preocupado com uma abordagem histórico-crítica das hagiografias de São Francisco de Assis, chama-os-á de “defeitos históricos”. Considerando-os como defeitos históricos ou não, o fato é que Silveira reconhece na hagiografia traços como “a narração de fatos inverossímeis e até fantásticos” ou o “apelo contínuo ao sobrenatural para explicar eventos meramente humanos difíceis de entender”⁴⁰ e que estão, evidentemente, sempre relacionados ao santo, que torna-os verossímeis e possíveis.

Silveira, como Lucas, também fala das hagiografias de estrutura repetitiva com esquema fixo, devido à inspiração constantemente buscada no Evangelho. Essas corresponderiam às que Lucas chama de cronológicas, sobre as quais cita as palavras de Mário Martins:

“A originalidade é bastante rara e a hagiografia mais ou menos apócrifa vivia repetindo lugares comuns, copiava-se a si mesma, numa espécie de autofagia literária.”⁴¹

Silveira utiliza-se das palavras do estudioso de São Francisco de Assis Nino Tamassia, que julga radical na sua posição de ver as hagiografias como cópias e plágios umas das outras; entretanto, encontramos mais de um tipo de hagiografias e, conforme o já dito, muitas delas encontram-se no campo da verdadeira ficção, enquanto outras, as tais “cronológicas”, comportam bem o juízo expresso nas palavras de Tamassia. Vejamos o que diz:

“A literatura medieval tem um tema predileto, a hagiografia. Nada mais rigidamente fixo que este gênero literário. As inspirações procedem diretamente do Evangelho, porque Jesus, palidamente, se reflete em cada figura de santo. As velhas ‘Atas dos Mártires’, a epopéia do monacato, recolhida na ‘Vida dos Padres’, algumas páginas típicas de escritores eclesiásticos mais em voga, e mais Sulpício Severo (autor da Vida de S. Martinho de Tours). Gregório de Tours e o Papa Gregório I (*Livro dos Diálogos*) oferecem a matéria sempre antiga e sempre nova a toda a hagiografia da Idade Média. E ela tem suas leis, seus cânones, dos quais o escritor não se afasta nunca. Esta é a razão que melhor explica por que os santos tenham tanta semelhança entre si.”⁴²

A esse comentário de Nino Tamassia, ajuntaríamos que muitas hagiografias medievais trazem semelhanças e coincidências mas não obedecem sempre ao mesmo esquema fixo e nem coincidem como um todo porque têm como intertexto, além das Sagradas Escrituras, das *Atas dos Mártires* ou da *Vida dos Padres*, a literatura clássica pagã e outras literaturas pré-cristãs, como a céltica.

⁴⁰Silveira, Fr. I. *op. cit.*, p. 26.

⁴¹Martins, Mário, S.J. *Legenda dos Santos Mártires Veríssimo, Máxima e Júlia*, p. 65 *apud* Lucas, M.C A. *op. cit.*, p. 131.

⁴²Tamassia *apud* Silveira, *op. cit.*, p. 22.

Embora Silveira considere Tamassia um radical, não exclui completamente sua concepção de hagiografia. Enfatizando que o hagiógrafo procurava ressaltar que seu herói era um santo e que para isso era necessário que aparecesse predicado por virtudes e acompanhado por certa abundância de milagres, comenta que na Idade Média existiram verdadeiros catálogos de virtudes que caracterizavam um santo e formavam um estereótipo, um modelo prévio e ideal de santo. Baseado no estudo do Pe. Ludovico Hertling, Silveira observa que as virtudes de tais catálogos eram aplicadas indiscriminadamente, homogeneizando a figura do santo. Silveira traça-nos o retrato da imagem que o santo medieval compunha, baseado nesse estereótipo. Contemplemo-lo:

“O santo medieval seria mais ou menos assim: dotado de dons corporais e espirituais. De belo aspecto. Tem compostura digna, mas simples. Despreza a pompa e veste-se pobremente. É acolhedor e amável. Usa palavras edificantes. É paciente e humilde, mas em certas circunstâncias é firme. A pureza de corpo e alma fazem-no imaculado. É comedido na comida e na bebida, parco no sono, que interrompe para vigílias de oração. Vive ocupado com coisas espirituais e leituras piedosas. Sua bondade não conhece limites: Ajuda os pobres e necessitados o quanto pode. Nesta harmoniosa imagem predominam sobretudo o amor e o domínio sobre si mesmo. Não é difícil ver nessa imagem, escreve, o santo católico que ainda hoje se impõe na canonização.”⁴³

Silveira ainda comenta que essa imagem do santo medieval harmoniza-se com a *conversatio* (ou modelo de comportamento) da Regra de São Bento, à qual muitos dos santos já biografados obedeciam⁴⁴.

Esse autor não é o único a presentear-nos com os sinais comuns a todos os santos, a partir dos quais eram identificados como tais. O historiador André Vauchez traça um histórico do conceito de santidade e descreve as características gerais que definem um santo⁴⁵. Resumo aqui algumas das idéias que esse autor apresenta, as mais pertinentes para o estudo em questão. Primeiramente, quero ressaltar o que ele coloca como definição básica e intercultural do santo: a santidade implica uma condição que é uma separação radical da condição humana, aliada à possibilidade de uma relação com o divino suscetível de efeitos purificadores. Ou seja, em diferentes culturas, o traço distintivo do santo é sua qualidade de “sobre-humano”. Para nós interessa mais particularmente os conceitos de santo veiculados na cultura ocidental cristã;

⁴³Silveira, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁴Observe-se que os *Diálogos de São Gregório*, do Papa Gregório Magno, já apontados aqui como um dos modelos iniciais das hagiografias, têm como tônica a vida do próprio São Bento.

⁴⁵Vauchez, André. Santidade. *Enciclopédia Einaudi - 12. Mythos/Logos - Sagrado/Profano*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987; p. 287-300.

Vauchez historiciza esses conceitos, começando por apresentar a utilização do termo na Bíblia. Nela, 'santo' é utilizado tanto para tudo o que está próximo de Deus, quanto para o que lhe é consagrado. No Antigo Testamento, designava ainda a pureza ritual para obter efeitos benéficos⁴⁶. Essa santidade é uma escolha direta e pessoal de Deus de alguns homens entre muitos; estes poucos eleitos agiriam sob a autoridade e influência de Deus. Retomando as palavras de Silveira, é Deus agindo no homem. Vauchez faz outras coincidências com o texto de Silveira. Segundo ele, os profetas e os santos eram intermediadores entre Deus e o homem, e tinham dons proféticos e/ou poderes taumatúrgicos, que faziam com que fossem reconhecidos enquanto tais. Com o Cristianismo, a idéia de santo difunde-se, com a divinização do homem mediante a sua incorporação em Cristo, que é Deus e homem ao mesmo tempo. A idéia de que homens religiosos possam aproximar-se e comunicar-se com a própria divindade e beneficiar-se disso faz sucesso nos anos seguintes à Encarnação. Some-se a isso a crise religiosa do final da Antiguidade e teremos a irrupção da encarnação do divino e a inserção do sobrenatural no cotidiano. A crença dogmática no maravilhoso e sobrenatural que constitui o Cristo dá condições de credibilidade a outros maravilhosos, em que se veja a interferência de Deus na vida dos homens. E é partindo desse modelo que a encarnação do Cristo ofereceu que irão surgindo os novos santos: colados à imagem e imitação de tão suprema realidade. Lembremo-nos do que dissera Tamassia: "Porque Jesus, palidamente, se reflete em cada santo."⁴⁷ Para Vauchez, o ideal de santidade foi um fenômeno de massa da religiosidade medieval e mesmo posterior, e

"os contos hagiográficos e o culto litúrgico não colheram senão apenas alguns efeitos."⁴⁸

A santidade foi entendida por essa mesma gente como o poder de agir em benefício dos indivíduos e das comunidades humanas; o santo oferece remédios físicos e morais, reintegra o indivíduo com Deus ou com os homens, representa uma possibilidade de salvação; e sempre frisa que não é ele quem cura, mas Deus. Vauchez observa, muito a propósito, que a santidade é um modelo antropológico coerente em que o significante não é distinto do significado. Para demonstrar tal afirmação, traça o conjunto de sinais identificadores de um santo que eram compreendidos imediatamente por todos e possibilitava que se atribuísse a santidade a um morto. Ei-lo:

"Encontramo-nos em presença de um verdadeiro código sensorial, tornado banal pela literatura hagiográfica, mas dotado de uma homogeneidade surpreendente. Quer se trate

⁴⁶Confira-se em *Levítico* 17-26; sugestão de Vauchez.

⁴⁷Tamassia *apud* Silveira, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁸Vauchez, A. *op. cit.*, p. 289.

da incorruptibilidade do corpo ou do perfume delicioso que dele emana, das emanações de óleo e de sangue ou dos poderes de irradiação que parecem ter os seus ossos, toda uma série de manifestações concordantes atesta que o influxo e o poder sobrenatural do santo não ficam diminuídos mas, pelo contrário, aumentam com a sua passagem para o além.”⁴⁹

Esse fenômeno permitia que a ação do santo se prolongasse, ultrapassando sua morte física, o que, naturalmente, dava-lhe mais projeção e provocava maior devoção na imaginação popular. Embora os atributos do santo não sejam, neste retrato, iguais aos expostos por Silveira (temos a prerrogativa de Vauchez falar dos fenômenos provocados pelo corpo de um homem morto e Silveira exibir a conduta de um santo durante a vida), o que importa aqui é a homogeneidade da figura do santo, que estrutura nossas hagiografias. Trata-se de um tipo de “herói” específico do qual se sabe agir de uma forma determinada e não de outra; terá algumas características e não outras; promoverá um certo tipo de desenlace da trama e não outro; embora as narrativas não sejam iguais entre si. Vauchez fornece-nos outras informações acerca da história dos santos que auxiliam a compor a figura medieval do santo. Segundo esse autor, o modelo ascético de santo vem do Antigo Testamento, mas foi modificado tanto no Oriente quanto no Ocidente e, no caso deste último, pela influência do Monaquismo Celta. O santo teria sido aceito pelo clero por objetivos pastorais, para fazer frente ao maravilhoso protetor do paganismo e, como já foi dito, tornou-se um fenômeno da religiosidade popular da época. No Ocidente, embora o século IV visse os santos mais famosos serem monges e eremitas, por volta do ano 1000 houve o surgimento do “santo nobre”, que reunia em si “as origens, as qualidades de chefe e a piedade religiosa”⁵⁰, e era produto da aliança entre aristocracia e clero. Com isso, as autoridades temporais e religiosas objetivaram - e efetuaram - a sacralização da riqueza e do poder, que culminou com a Ordem de Cluny. Mas a partir do século XI, com a Reforma Gregoriana, a Igreja condena as pretensões de santidade dos soberanos e do poder civil, ao mesmo tempo em que impõe ao clero secular as normas de vida ascética monástica e exerce controle mais rigoroso sobre o culto dos santos, alcançando a reserva pontifícia do direito de canonização no século XII. Com isso, há mudanças na função e no significado da santidade: devido à ambigüidade dos fenômenos sobrenaturais, como os milagres etc., a importância da taumaturgia esfuma-se ante a exaltação das virtudes, costumes e doutrina. Numa época em que a Ortodoxia era constantemente posta à prova pelas heresias fazia-se necessário cercar a Igreja e a Doutrina de quem as defendesse e que não

⁴⁹*Idem, ibidem*, p. 295.

⁵⁰*Idem, ibidem*, p. 296.

deslizasse na ambigüidade do sobrenatural. Assim o maravilhoso desaparece das hagiografias e dá lugar às coleções de virtudes, já referidas anteriormente.

Maria Clara de Almeida Lucas também discorre sobre o desaparecimento do maravilhoso nas hagiografias medievais, mais especificamente nas portuguesas que constavam dos *Flos Sanctorum*. Situando a mudança - pelo menos no que se refere aos textos - um pouco mais tarde, no século XVI e seguintes, cita os mesmos motivos: a Igreja tinha que combater e suprimir os dados heréticos dos textos, especialmente dos que se destinavam à edificação dos fiéis. A intenção edificadora das hagiografias trazia consigo a preocupação com a veracidade das fontes, que não podiam deixar dúvidas quanto à sua autenticidade. Só textos em que com certeza houvesse a autenticidade e historicidade dos santos é que podiam proporcionar um bom aproveitamento das leituras das vidas “não contaminadas”. De um lado, a edificação, que só pode ser construída sobre um testemunho “grave e autêntico”; de outro, o perigo de incorrer em heresias, apócrifos e na ambigüidade do maravilhoso, muitas vezes mais pagão que cristão. Esses dois fatores fizeram com que os textos hagiográficos fossem submetidos à Censura Inquisitorial, estabelecida pelo *Decreto Gelasiano*. Muitas hagiografias passam a surgir, desde então, alteradas, com omissões e modificações para corrigir heresias. A censura é tão eficaz que há o desaparecimento de hagiografias inteiras (e Lucas cita como exemplo a *Vida de Santo Amaro!*), ou sua abreviação. Lucas busca novamente nos testemunhos dos colofons de diversos *Flos* as referências a essa censura e as razões usadas para validá-la. Reproduzimos aqui os que nos pareceram mais exemplares.

Já no prólogo do *Flos Sanctorum* de Frei Diogo do Rosário, de 1567, encontramos na “epistola prohemial”:

“Dizendo o Senhor os males e castigos ao povo Judaico que suas culpas e peccados mereciam (...) aconselhava o como poderia escapar delles (...) Todavia pareceo bem ao Senhor acrescentar outros meos: porque he tam grande a preguiça do coraçam humano, que se nam for levado quasi por força, e espartado com muyto ajudas esposas de vivos exemplos, nam ha que so com a palavra o aacorde do sono da carnal concupiscencia. Pelo que a divina sabedoria buscou outro meyo, ou remedio muito proveitoso e eficaz para este efeyto, que he os exemplos e vidas dos santos (os quaes sem duvida cremos ser orgãos e instrumentos do Spiritu Sancto) para que incitados com estes estimulos nos movamos a imitar as virtudes de que nos maravillamos na conversam da sua vida. (...) Nota pio leitor que nas historias das vidas dos sanctos que andam impressas em vulgar, ha muytas faltas e h~ua he, que trazem escritas alg~uas cousas muito incertas e

apócrifas. Polo que pareceo bem ao Senhor Arcebispo, que ja que avia dimprimir este livro, fosse revisto e em~edado, como zelosos de todo bem e proveyto das almas. (...) pelo qual trabalhey quanto pude por lançar fora todo o apócrifo e duvidoso, e trazer os lugares donde o tirey para que com mayor gosto e credito leam as historias dos santos.”⁵¹

O autor do prólogo parece fazer questão de deixar bastante claro a necessidade de auxílio do homem para seguir retamente o caminho de sua salvação; ou seja, para que não se desvie da orientação original para a qual está, desde o nascimento, direcionado. Nesse auxílio, não bastam os preceitos morais e dogmas da Igreja; é preciso exemplos, ilustrações, modelos: porque esses falam mais à compreensão popular. A vida de um santo é colocada, explicitamente, como um instrumento mais didático e eficiente na “catequização” do homem. Quem eleva a vida de um santo a essa posição não é apenas o autor do prólogo, compilador do *Flos*; este, pelo contrário, isenta-se dessa responsabilidade e apresenta-se apenas como colaborador de um outro: ele afirma que o “Senhor” resolveu adotar outros meios... que vêm a ser “os exemplos e vidas dos santos”. Deus age nas ações do santo; antes disso, Deus - a Providência Divina - age doando-nos os santos para que com eles aprendamos. O compilador do *Flos* torna-se colaborador dessa obra de Deus - como o santo o é - porque ele faz com que ela perdure, seja veiculada, conhecida e apreciada por um número maior de cristãos quando redige, copia, compila ou traduz uma hagiografia. Nesse alto mister, é preciso, indubitavelmente, todo o cuidado e rigor. O redator desse prólogo - e também a autoridade a que ele se refere, o “Senhor Arcebispo” -, cientes do teor de sua colaboração e dos perigos em que ela pode corromper-se, excluem o incerto. Observe-se que a ênfase já não é mais colocada nos milagres ou à imitação colada da vida do Cristo, mas às virtudes da conversão do santo, para o que o compilador chama a atenção: “... nos movamos a imitar as virtudes de que nos maravilhamos na conversam da sua vida”. A reprodução da conversão na vida do leitor é o objetivo do texto hagiográfico; por isso, o compilador privilegia esse momento da narrativa. As grandes intervenções sobrenaturais perdem valor porque, conquanto sejam a afirmação da grandeza de Deus e um sinal visível do sagrado, não formam o cristão, que não pode “imitar” o poder taumátúrgico do santo, apenas venerar. E, muito pior do que isso, o sobrenatural estava sujeito a várias desconfianças: falta de autenticidade e historicidade, raízes pagãs, traços heréticos etc. Como prevalece, sempre, a utilidade didática do *Flos*, cria-se a necessidade de que o texto, para tal fim, seja digno de crédito.

⁵¹Apud Lucas, *op. cit.*, p. 59-60.

No prólogo de seu *Flos Sanctorum* da edição de 1598, Villegas também acrescenta informações sobre a condenação da parte do Papa Gelásio das histórias de santos contaminadas por heresias, ao iniciar sua coletânea:

“De outra cousa tambem temo que me hão de culpar alg~us, e he, deixar de escrever alg~uas cousas muy recebidas en vidas de sanctos: ao que digo, que se as deixey de escrever, foi por não as achar em autor grave e autentico, e por ter escrito muyto disto o bispo Equilino em seu cathalogo de santos, acerca de alg~us autores tem pouca autoridade. Eu soo pret~edi escrever o que pude autorizar com autor, ou escritura autentica e grave: E o mesmo digo acerca de milagres, que escrevi os certos e deixey os duvidosos.”⁵²

Villegas mostra qual o critério utilizado para averiguar a autenticidade da história do santo (e conseqüente exclusão ou permanência da hagiografia no corpo de um *Flos*): a autoridade do autor do texto reproduzido e do reconhecimento do santo em questão, mediante consulta a catálogos ou a autoridades superiores. Quanto aos milagres e todos os fenômenos da ordem do maravilhoso, a tendência é a exclusão, pois só ficam os “certos”. Tudo o que é duvidoso, ou não passível de averiguação quanto à autenticidade, é lançado fora, conforme orientação das autoridades eclesiásticas. Não há apenas a permissão, mas a sugestão para que se façam mutilações nas obras que ao longo dos séculos vinham sendo absorvidas, produzidas, retransmitidas e consumidas por esses mesmos homens da Igreja.

Já em 1728, Ribadeneira, em seu *Flos Sanctorum*, demonstra as mesmas preocupações em retirar de sua compilação todo o “indesejável” duvidoso que representava o maravilhoso, e comenta de maneira muito pitoresca:

“Entre outras cousas com que os herejes procurárão escurecer o resplandor dos santos, e a gloria da Igreja catholica, h~ua foy escurecer as vidas de alguns gloriosos Martyres do Sanhor, misturando nelas tantas fabulas, e cousas prodigiosas que os que as lessem, as tivessem por incriveis e julgassem que aquelles santos, cujas vidas lião, não foram santos nem erão dignos, de ser tidos por taes. Isto testifica a Sexta Synodo, que manda que os taes livros se queyemem, e que não se publiquem, nem leão.(...)”⁵³

No prólogo desse *Flos* podemos ver que a Igreja e seus mentores deram um passo adiante na exclusão do maravilhoso. Ele passa a ser identificado, doravante, com os hereges; seu autor já não é mais Deus; ele tornou-se uma ilusão proposta pelos que querem confundir os cristãos. O que antes fora absorvido pela Igreja como marca distintiva do sagrado, agora é

⁵²Apud, *Idem, ibidem*, p. 62.

⁵³Apud, *Idem, ibidem*, p. 64.

devolvido às origens pagãs e delegado aos heréticos. Tinha que ser assim, porque o mundo, já racionalista e heterodoxo, não cria mais ingenuamente nos exageros inexplicáveis pela razão. O maravilhoso tornou-se “fábula” e os que lêem a descrição de tais prodígios julgam-nos incríveis. O maravilhoso tornou-se, por si mesmo, elemento indigno e indesejável para um santo. Uma vez perdido seu efeito de impressão e persuasão, ele é excluído do gênero de texto que se caracteriza pela força de conversão e edificação de fiéis.

Com os cortes sobre o maravilhoso na literatura hagiográfica ela perde muito de sua peculiaridade e força na imaginação popular, tornando-se mais monótona e repetitiva do que antes.

Além das alterações nos textos hagiográficos provocadas pela Censura Papal, que provocaram versões completamente diferenciadas de uma mesma “Vida” ou de um mesmo santo, ao longo dos tempos, as hagiografias sofreram outras alterações, nem sempre com objetivos tão claros nem tão intencionais, nas mãos dos monges que as copiavam ou que as traduziam. Lucas chama a atenção para o fato de o português medieval conviver com a existência de várias línguas; uma falada - o português - e outras duas essencialmente para a escrita, o castelhano e o latim. Com os objetivos pastorais das hagiografias, fazia-se necessário traduzi-las, do latim para o castelhano e deste para o português. Porém, essas três línguas estavam muito próximas umas das outras; tanto o português quanto o castelhano são filhas do latim. Essa distância lingüística e cultural mínima facilitou aos tradutores que fizessem identificações indevidas, adulterando, por inatenção, o significado da obra em tradução justamente por dominarem demasiadamente bem a outra cultura. Quando as línguas são muito próximas, a tarefa do tradutor deixa de ter sentido e a sua consciência de tradutor acaba por se perder. O texto lhe parece transparente e, além das identificações indevidas, ele pode aderir ao tema do texto e sentir-se como o novo autor ou novo narrador da obra que não é sua. Claro fica, no entanto, que muitas vezes as alterações e mesmo criações em uma hagiografia eram intencionais e visavam um efeito específico sobre seus leitores. Lucas dá um bom exemplo disso quando relata a alteração que sofreu a hagiografia de S. Frutuoso na sua passagem do manuscrito latino para o português, no *Flos Sanctorum* de Fr. Diogo do Rosário, edição de 1567. Uma passagem em que há um ato de bravura do santo, que se lança às águas para buscar uma barca que se afastara, é transformada, no *Flos* de Fr. Diogo do Rosário, em um episódio milagroso no qual o santo, ao invés de lançar-se às águas, ajoelha e reza, e a barca volta por si só (nesse exemplo, é o maravilhoso que vem substituir o heroísmo). Lucas lembra-nos que a sorte dessas hagiografias traduzidas era, muitas vezes, a leitura de um elemento que sabia ler para um

círculo de analfabetos, público que, ao longo dos tempos, impunha também pormenores e alterações.

O método e a qualidade da tradução já faziam parte das preocupações expressas dos compiladores dos *Flos* medievais. No prólogo do *Flos Sanctorum en lingoag~e portugues*, de 1513, escrito pelo Pe. Gauberte, há esclarecimentos ao leitor acerca da maneira pela qual foram efetuadas as traduções que nos permitem ter uma idéia testemunhada do assunto. Vejamos as palavras do Padre Gauberte:

“E porém foi trasladada não tanto segundo a letra nem tam estreitamente seguida que perca a doçura e graça do escrever e falar como deve e deixe confuso o que tanto não entende, mas sempre e pola maior parte como o famoso e excelente Jerónimo *antes a inteligência que a seca letra seguindo*. E os sem letras entendem mais sem trabalho a plana ordenança e simples sentimento e razão da história. Ca não é de cuidar, como diz Jerónimo, que em só as palavras das Escrituras está o Evangelho mas em a sentença. Não em a superfície mas em as entredanhas. Não em as folhas do simples dizer mas em a raíz da razão.”⁵⁴

Por essas palavras percebemos que provavelmente os tradutores não se atinham a uma tradução literal e procuravam respeitar mais o conteúdo e o sentido geral do texto. Traduziam de maneira a tornar o texto simples, de idéias claras, de fácil entendimento e, se possível, acrescido de certa graça. Os procedimentos visavam o gosto, a compreensão, enfim, os efeitos sobre o leitor. Como se tratavam de leitores leigos e ouvintes analfabetos, o importante era a história e não o rebuscamento, o estilo ou as elaborações de linguagem. A predileção pela transmissão imediata do sentido geral do texto em detrimento dos pormenores ou ornamentos, não deixa de ser louvável. Por outro lado, o direcionamento pelo conteúdo ou enredo do texto, sem a obrigação de se seguir a “seca letra”, podia ocasionar uma tradução livre, de um texto já filtrado pela interpretação e intenções do tradutor, onde os acréscimos e omissões, uma vez que viessem a esclarecer tais ou quais pontos, não seriam mal-vistos. Quando o autor desse prólogo privilegia as “entredanhas” em detrimento da “superfície” refere-se mais exatamente a quê? Talvez, a uma interpretação mais profunda do texto, similar à interpretação alegórica que se fazia na exegese bíblica medieval. Essa interpretação que poderia tornar claros símbolos obscuros talvez fosse a matriz da tradução, à qual o tradutor poderia aderir dados novos que orientassem a leitura do texto na direção de sua interpretação particular.

⁵⁴ *Apud, Idem, ibidem*, p. 12.

Se compararmos as diferentes versões e traduções de uma *Vida* notaremos as várias nuances e diferenças, como as já apontadas nos exemplos de Lucas. Aires Nascimento também faz referência a essas alterações, que chama de “funcionais”, dizendo serem resultantes do fato de as narrativas hagiográficas serem fruto da coletividade e não de um autor específico. Daí sofrerem tantas reformulações, sem que estas correspondam a uma atualização real. Como exemplo, Nascimento cita a sobreposição da intenção edificadora aos aspectos fatuais e biográficos na versão que mais perdurou e sobreviveu da *Vita de S. Senioriae*, do século XIII⁵⁵.

Mário Martins mostra explicitamente alguns dos motivos que levavam os tradutores a fazerem alterações funcionais nas narrativas das vidas dos santos ao comentar a atitude narrativa dos hagiógrafos no seu trabalho de edição da *Legenda dos Santos Mártires Veríssimo, Máxima e Júlia*. Diz ali este autor que:

“Em geral, o julgamento dos mártires durava pouco tempo. Contudo, a morte imediata poria um ponto final à narrativa e os hagiógrafos teriam de calar-se. E como gostavam de comover a sensibilidade devota dos leitores, estes pseudo-historiadores começavam a inventar pormenores e delongas, em vez de deixar o mártir morrer de verdade. Por conseguinte, o anónimo autor da *légenda grande* arranja uma viagem dilatatória...”⁵⁶

Assim, para que a narrativa não terminasse, o que interromperia o entretenimento edificante do leitor, o hagiógrafo permitia-se “*inventar* pormenores e delongas”; tudo servindo ao pio objetivo de *comover* os leitores. O hagiógrafo tinha sempre em mente seu leitor, buscando efeitos pastorais e edificantes que incidissem sobre ele. Segundo Lucas, trata-se de uma literatura em que o receptor da mensagem está necessariamente presente, pois o texto há de ser lido em benefício desse leitor. Nada mais justo, portanto, que por tão boa causa como a edificação ou conversão do leitor, altere-se um pouco a história original, acrescentando-lhe aqui, abreviando-lhe ali...

Silveira, em sua abordagem histórico-crítica do texto hagiográfico, observa mais algumas interferências de tradutores e copistas, de caráter diverso das citadas até aqui. Este autor chama a atenção para o fato de que muitas vezes projetavam-se na história da vida do santo os problemas e a história da Ordem ou do mosteiro que a produzia, bem como a dimensão histórica dos seus autores. Estas interpolações acabavam criando confusões de localização espaço-temporal e encaixam-se perfeitamente no que Silveira chama de “defeitos históricos”.

⁵⁵Cf. Nascimento, A. A., *op. cit.*, p. 308.

⁵⁶Martins, Mário, S.J. *apud* Lucas, *op. cit.*, p. 126.

Por sua vez, José Mattoso comenta sua dificuldade em identificar um livro de milagres citado no catálogo da Biblioteca do Mosteiro de Bouro de 1437, entre as muitas possibilidades existentes no acervo que conserva esses documentos. Ele atribui sua dificuldade em reconhecer a obra mencionada nos diferentes exemplares sobreviventes ao fato de que “tanto os livros de milagres como as vidas de santos constituíam gêneros literários em que as narrativas iniciais cresciam, evoluíam e se multiplicavam como células de uma matéria viva”, produzindo “uma corrente vasta e fluida onde não se podem encontrar facilmente autores e dependências literárias.”⁵⁷.

Nas mãos de autores, compiladores, copistas, tradutores e censores (que arrolam todos juntos, pois na Idade Média eles se confundiam), uma narrativa original ganhava novas roupagens e podia se desdobrar em vários novos textos.

A hagiografia foi uma das manifestações literárias mais expressivas da Idade Média. Com uma cultura e mentalidade centradas na divindade e suas representações no mundo dos homens, onde tudo é análogo ao divino, essa época possibilitou o florescimento de um texto narrativo cujas funções e agentes são também signos do sagrado e orientam os leitores também para a santidade. As vidas de santos, para cumprir seus objetivos, instituíram-se em uma estrutura textual própria, peculiar. Os textos sofriam flutuações e alterações por passarem por várias mãos, inclusive censórias, todas com a boa intenção de “melhorá-los”, sob o ponto de vista que melhor conviesse a seu ângulo de visão e ação próprios. Podiam ser modificados em muito, mas a organização do texto obrigatoriamente fazia-se em torno de um sujeito singular - o santo - e de sua função necessariamente edificadora (mesmo porque santidade e edificação caminham juntas). Esses textos que exibiam o sagrado de maneira acessível para o bom proveito do leitor eram lidos, citados e utilizados em sermões por esses homens ávidos de Deus que eram os homens da Idade Média. Vejamos agora algumas características da estruturação narrativa desses textos, da maneira como foram observadas por autores atuais que refletiram sobre o gênero hagiográfico.

Primeiramente, encontramos uma tipologia, que já foi mencionada nesse ensaio, porém não de forma sistematizada. Embora a nomenclatura varie, as hagiografias são classificadas atualmente em dois grandes grupos: as que são puramente cronológicas, compondo-se de listagens de datas e acontecimentos; e as que se encontram revestidas de fantasia e maravilhoso, constituindo verdadeira ficção, segundo Lucas. Démougin dividirá os textos hagiográficos em

⁵⁷Mattoso, J. Leituras cistercienses do século XV, *op. cit.*, p. 544.

obras literárias (e coloca como exemplo a *Legenda Dourada* de Vorágine) e obras litúrgicas (como os calendários com as festas e cultos dos santos e os menológicos). Nascimento não sistematiza uma divisão em grupos de hagiografias, mas fala de textos de teor biográfico, panegírico, testemunhal e cronístico, e de outros, que diferenciam-se desses primeiros por estarem repletos de manifestações sobrenaturais. Podemos ver nesses autores uma mesma tipologia, embora não explícita nomeadamente.

Mário Martins reúne os dois grupos citados acima, chamando-os de “hagiografia medieval” (as cronísticas) e “romance religioso” (as ficcionais) para dizer que os limites entre ambos são vagos. Ele comenta que:

“Nem sempre enxergamos, claramente, os limites exactos que separam a hagiografia medieval do romance religioso. A história de alguns santos mergulha, por vezes, na noite lendária, avoluma-se com recitações fantásticas, deforma-se com apócrifos, interrompe-se, aqui e além, cortada por interpolações, afunda-se em vastas lacunas, para, enfim, surgir de novo. E tudo parece, então, de uma consistência desesperadora. É difícil pois, marcar a fronteira exacta e inflexível que distingue a hagiografia autêntica da simples novela em torno dum santo. Como nas escavações arqueológicas, seria necessário desentulhar das camadas de literatura edificante o primitivo e arruinado núcleo histórico, de dados antigos e seguros.”⁵⁸

Para esse autor, na Idade Média, os prodígios sobrenaturais abundavam nas hagiografias, sobrepondo-se muitas vezes aos fatos históricos e apontamentos cronísticos. Ele não tem a intenção de separar as hagiografias em grupos nos quais predominem um ou outro elemento; porque na maioridade dos textos eles aparecem fundidos, e é justamente essa fusão que cria a singularidade do texto hagiográfico medieval.

Não obstante, sua posição não torna a distinção traçada por Lucas inconsistente ou fora de propósito. Há hagiografias que comportam, mais que outras, essa distinção que, no interior de outros textos, poderia ser tida como ilegítima. Lucas apresenta, em seu livro, excertos de textos hagiográficos que no-lo mostram bem. Assim, por exemplo, os que têm um narrador que é testemunha direta da história, normalmente discípulo ou contemporâneo do santo, aproximam-se mais da crônica pura; costumam estar cheios de pormenores e detalhes que a autoridade da testemunha não permite que sejam postos em dúvida. E, para que a veracidade testemunhada não seja ofuscada com caprichos do narrador, o maravilhoso, nesse tipo de hagiografia, geralmente está em segundo plano.

⁵⁸Martins, Mário, S.J. *Estudos de Literatura Medieval*, p. 11.

Ilustrando com excertos de algumas *Vidas* (algumas das quais condenadas como heréticas), Lucas apresenta-nos as características gerais da narrativa hagiográfica. O primeiro traço a ser destacado, que aparece praticamente em todas as hagiografias, é a intertextualidade com as Sagradas Escrituras. Toda a imagética das hagiografias é construída sobre esse intertexto. Normalmente essa influência não ocorre pura: há outro intertexto que subjaz nas hagiografias mais indistintamente que são os textos da literatura clássica pagã. Lucas apresenta-nos vários exemplos de hagiografias que apresentam uma simbiose de um tema da literatura clássica com a tradição cristã. É o caso da *Vida de Sam Juliam*, em que o tema de Édipo se desenrola na vida de um santo que acaba ajudado pela Divina Providência; ou da *Vida de Sam Nicolao*, em que temos a aparição da Deusa Diana. Do conhecimento desses dois intertextos, Lucas conclui que os autores das hagiografias só poderiam ser os monges, que possuíam conhecimento da literatura clássica, das Escrituras e do latim. Essa mesma autora apresenta como uma característica decorrente da nítida intertextualidade com a Bíblia a temática da água, que se apresenta como unificadora das várias hagiografias e que na literatura bretã - a literatura celta também aparece como intertexto de muitas hagiografias - simboliza a ultrapassagem para o outro mundo. A água está presente na grande maioria dos textos: é o caso da *Vida de Sam Nicolao*, *Vida de Sam Juliam*, *São Gonçalo de Amarante*, *Santa Iria*, *Vida de Sancto Amador* e, principalmente para nós, *Santo Amaro*.

Como dissemos anteriormente, Lucas define a hagiografia como um subgênero literário distinto devido à peculiaridade de seu sujeito-personagem, o santo. A partir dessa definição, a autora compõe uma sintaxe da narrativa, com base no desenvolvimento da ação desse sujeito. Nessa sintaxe, o santo emparelha com seu anti-sujeito, o diabo. Ambos realizam percursos em que têm necessariamente que se cruzar e, para se distinguirem, é preciso a “colaboração moralizadora” do narrador ou do leitor. Trata-se de uma luta eterna entre o Bem (personificado no santo, porta-voz de Deus na Terra) e o Mal (o Diabo), em que se sabe de antemão que o Bem sairá vencedor (porque o santo, protegido pela Providência Divina, resiste ao Mal). Lucas finaliza refletindo que a hagiografia usa da “simbólica como entidade essencialmente significante”⁵⁹ e que por isso aproxima-se da própria Mitologia. Efetivamente, os elementos hagiográficos são símbolos do sagrado; o santo é uma “vitrine do sagrado”, e esse simbolismo encerra um segundo significado: a analogia do universo cristão com Deus, para o qual está orientado. Sabemos que essa concepção de analogia implica e reforça o ato de criação do universo por Deus: os seres são seus análogos porque são seus efeitos, suas participações possíveis. A analogia do santo com Deus, os

⁵⁹Lucas, M.C.A. *op. cit.*, p. 131.

milagres como ações divinas através de um homem etc. - ou seja, a simbólica da hagiografia - são uma prova do caráter sacramental do mundo cristão e da orientação deste para Deus: uma semelhança assinala outra semelhança. Por isso a analogia com o divino constitui tanto o significativo quanto o significado do texto hagiográfico.

Complementar à visão estrutural do texto hagiográfico por parte de Lucas, Nascimento define o gênero hagiográfico medieval como intermediário entre as primitivas *Acta Martyrum* (processos judiciais romanos) e as *Acta Sanctorum* (as histórias dos santos estabelecidas pelos críticos Bolandistas a partir do século XVII). As manifestações que constituem o montante textual hagiográfico da Idade Média são, para Nascimento, as compilações de lendas destinadas ao culto (os *Flos*, *Legendários* etc.) e as *Vidas* isoladas, bem como os relatos de milagres e transladações etc. que sobreviveram nos manuscritos de bibliotecas monásticas e particulares. Segundo esse autor, o texto primitivo das *Acta* transforma-se, no mais das vezes, em panegírico litúrgico, adquirindo uma estrutura própria na qual sempre concorrem alguns traços essenciais. Os mais importantes e recorrentes desses traços, sempre seguindo a exposição de Nascimento, são a instituição da santidade como dom de Deus “e, como tal, o nascimento do santo é rodeado de sinais que o revelam”⁶⁰ (portanto, o santo é um escolhido de Deus, quando recebe sua graça); a atuação do santo como manifestação do poder e da grandeza de Deus (lembremo-nos que é Deus quem age nas ações do santo, por isso, suas ações, como os milagres por exemplo, inevitavelmente expressam a magnitude de Deus); e, além disso, a figura do santo que aparece nas hagiografias tem de ser um “exemplo acabado de virtudes, ou por continuidade ao longo de toda a vida ou por conversão”⁶¹.

Podemos ver que esses traços fundamentais observados por Nascimento coincidem, em muito, com o retrato do santo esboçado por Vauchez do qual falamos em páginas anteriores: o nascimento consagrado do santo; sua coleção de virtudes e/ou milagres; sua existência enquanto instrumento de Deus e para a glória e grandeza de Deus.

Nascimento chama também a atenção para alguns tópicos por parte do narrador, freqüentes no texto hagiográfico. O primeiro deles é o “tópico de protesto de verdade, tanto por conhecimento pessoal como por indagação de testemunhos”⁶²; outro tópico que concorre nas hagiografias é o da *humilitas*, ou a inadequação das qualidades literárias para matéria tão elevada;

⁶⁰Nascimento, A. *op. cit.*, p. 307.

⁶¹*Idem, ibidem*, p. 307.

⁶²*Idem, ibidem*, p. 307.

e o último dos tópicos comentados por Nascimento é o da *breuitas*, ou seja, “contenção de narrativa perante a grandiosidade ou abundância de material”⁶³.

Nascimento arrola esses elementos composicionais que constroem o texto hagiográfico não só a partir de sua própria constatação na leitura de diferentes *vidas*, mas resgata para nós os testemunhos da preocupação com esses princípios por parte dos hagiógrafos. Assim, ele comenta acerca da *Vita S. Fructuosi*, considerada a primeira *vida* elaborada em território português, por volta de 670:

“O seu autor, anónimo, conhece os modelos literários de Sulpício Severo e de Gregório Magno, serve-se de narrativas preexistentes e enuncia como critérios narrativos de base a indagação da verdade e a contenção discursiva, deixando por outro lado, manifesto que a perspectiva utilizada é da acção de Frutuoso como manifestação do poder divino no mundo.”⁶⁴

Fica aqui, pois, um testemunho indireto que demonstra que certos critérios utilizados na construção da imagem do santo e das hagiografias eram bem conhecidos e intencionais por parte de autores, tradutores e compiladores do texto hagiográfico.

Ao falar da intencionalidade edificadora dos textos em detrimento dos aspectos fatuais, biográficos e históricos, Nascimento mais uma vez relata o que o autor de uma *vida* disse a respeito:

“Logo de entrada, o autor [da *Vita S. Geraldi*] adverte que se coloca no plano catequético e procura instruir na fé os menos conhecedores (...)”⁶⁵

A instrução visada não incide sobre a história dos fatos, mas sobre a história da fé, a edificação; o *autor* assim o quer. E, ainda, acerca dos objetivos práticos de expandir a leitura das hagiografias para todos os cristãos, traduzindo-as para o vernáculo, Nascimento fornece o testemunho da *Vita S. Seniorinae*, do século XIII. Nessa hagiografia é relatado que

“... a pedido desta donzela, as vidas dos santos eram lidas em língua materna e por elas compreendia que tormentos haviam suportado os mártires por Jesus Cristo”⁶⁶.

⁶³*Idem, ibidem*, p. 307.

⁶⁴*Idem, ibidem*, p. 308; todos os grifos são meus.

⁶⁵*Idem, ibidem*, p. 308.

⁶⁶*Vita Sanctae Seniorinae virginis. Portugaliae Monumenta Historica, Scriptores*. Lisboa, 1856, p. 46-55 *apud* Nascimento, A. *op. cit.*, p. 309.

Vejamos, agora, quais dessas características componentes do texto hagiográfico - objetivo de edificação, intertextualidades, luta entre Bem e Mal, ou os traços comuns que envolvem os santos - podemos recuperar no *Conto de Amaro*.

CAPÍTULO III. O EXEMPLUM DO CONTO DE AMARO

Sabendo que o gênero hagiográfico organiza-se em torno da figura do santo, que concentra em si a edificação que o texto almeja produzir e a assinalação do sagrado que tem por bem explicitar, comecemos esta análise do *Conto de Amaro* procurando em seu protagonista as características que fazem com que seja reconhecido como santo.

Amaro, desde o nascimento, traz o signo da santidade e da graça que Deus lhe proporcionou. Otto Klob faz saber que na introdução da versão espanhola, que não consta do manuscrito português, é relatado que o santo recebe o nome de Amaro devido a uma voz celestial que assim ordena a seus pais nove dias antes de seu nascimento. É esclarecido, ainda, que seu nome significa “plein d’amertume”¹. Deus interfere no nascimento de Amaro dando-lhe um nome cujo sentido deve explicitar algo acerca de sua existência. Amaro será, inevitavelmente e santificadamente, um homem cheio de amargura, pois assim quer Deus.

Mas por que haveria um santo de ser amargurado, se os santos são manifestações da grandeza de Deus e, portanto, assinalações de beatitude e glória?

A razão vem em seguida e é o motivo desencadeador de toda a narrativa: Amaro está possuído de um ardente desejo, não muito fácil de ser realizado entre os homens. O santo deseja ver o Paraíso Terreal, ainda em vida. Na introdução espanhola, o narrador dá a conhecer que Amaro atraía a sua casa sábios e peregrinos no intuito de seguir-lhes o exemplo e a erudição e, mais que isso, de descobrir deles a localização do Paraíso Terreal. Não o conseguindo, Amaro põe-se a orar e suplicar a Deus que lhe mostre o Paraíso. O texto português, por sua vez, inicia-se apresentando Amaro já como um homem bom que muito desejava ver o Paraíso Terreal e que, então, roga-o a Deus, pedindo-lhe que concretize seu desejo antes que ele saia do mundo.

Assim, a pessoa de Amaro é apresentada como um homem que tem tanto desejo do sagrado que chega a estar angustiado por não poder contemplá-lo mais diretamente do que as simples criaturas análogas a Deus o permitem. É um homem, portanto, em quem a finalidade do universo cristão está inscrita fortemente, personificada no desejo de ver o Paraíso.

Deus, zeloso de sua criação, que conhece profundamente nas suas singularidades, uma vez que são seus efeitos e participações possíveis, não deixará de interferir,

¹Klob, Otto, *A Vida de Sancto Amaro - Texte Portugais du XIV^e Siècle. Romania*, Paris, t. XXX, 1901, p. 506.

enquanto Providência Divina, na vida desse homem tão impregnado de desejo do Bem. Esse homem, mais que outros, é análogo a Deus quando o deseja profundamente. Afinal, desejar ver o Paraíso Terreal é desejar ver a criação de Deus ainda imaculada, na sua forma isenta da corrupção do pecado original; é, portanto, o desejo de contemplar o sagrado, o Bem, em última instância, Deus, na sua analogia mais perfeita, pois que é em relação com a criação no estado puro.

A Providência Divina agirá para que o santo alcance a satisfação de seu desejo. E assim o sobrenatural irrompe na narrativa: Amaro ouve uma voz que avisa-lhe que Deus cumprirá seu desejo; essa mesma voz dá-lhe, ainda, as orientações necessárias acerca do que e como ele, por sua vez, deve fazer. A partir da audição dessa voz maravilhosa constata-se que ao longo de toda a narrativa encontram-se várias manifestações que rompem com a ordem natural do mundo e que não nos causam estranhamento porque se passam sempre ao redor de um homem que foi, desde o princípio do texto, apresentado como singular; eleito de Deus.

Amaro ouve essa voz uma outra vez, quando encontra-se em uma ilha maldita por Deus, onde os homens eram “luxoriosos, e doutras maas condicções”; a voz ordena-lhe que vá-se embora, para onde Deus conduzi-lo. Em todos os lugares nos quais Amaro aporta com sua companhia após sair em viagem, ele recebe conselhos em tudo semelhantes às orientações da voz. Um ermitão pede-lhe que não permaneça ali, logo na primeira ilha em que os navegantes chegam; uma dona manda-o partir da Ilha Fonte Clara; um outro ermitão aconselha-o a ir-se para longe da ilha na qual, como na primeira ilha da viagem, leões e outras bestas combatem no Dia de São João; o velho frade Leomites avisa Amaro quando chega a hora de ele partir de Val de Flores, anunciando-lhe, ainda, como é o próximo lugar em que aportará; no mosteiro Flor de Donas, Valydes conduz Amaro até o caminho que leva ao Paraíso Terreal. Praticamente em todos os lugares em que pára, Amaro encontra quem o oriente no prosseguimento da viagem. A Providência Divina serve-se de todos esses instrumentos - homens, mulheres, vozes - para guiar Amaro na sua busca. É a Providência Divina quem vaticina quando Leomites revela a Amaro o próximo porto; por isso, não é maravilhoso nem causa estranhamento o vaticínio; é miraculoso.

Além dos conselhos que recebe em suas paradas, Amaro também vê-se abastecido das provisões necessárias por esses mesmos portadores de orientações para a viagem. Com isso, a Providência Divina possibilita que Amaro e seus companheiros sobrevivam o tempo que for necessário no mar, sem sofrerem privações a ponto de causar-lhes danos físicos. Deus possibilita a façanha da viagem que, com esse auxílio, torna-se factível. O maior perigo que os navegantes correrão no mar vai ser solucionado por um dos maiores milagres que Deus proporciona a Amaro. O santo e seus companheiros vêm sua nave presa no mar “quoalhado”,

onde já havia outras sete naus. Enormes bestas marinhas comiam os cadáveres dos homens dessas naus. Terrificados com o espetáculo que se desdobra a seus olhos, os homens choram e rogam auxílio a Virgem Maria. Quando os navegantes adormecem, aparece a Amaro uma linda donzela, acompanhada de muitas luzes e outras belas criaturas, que o consola. É a Virgem Maria, que toca-lhe no rosto e diz:

“Amigo nõ temas nada que oje te liurarey deste perijgo –e que estas que eu te darey ent–edim–eto como sayas.”²

Depois disso, a donzela sobe para o céu. Amaro alegre-se, acorda seus companheiros e consegue imaginar uma maneira de sair daquele mar. Assim que o conseguem, dão graças a Deus e a Virgem Maria por livrar-lhes do perigo. Acorre, então, o narrador, com seu protesto de verdade:

“Edesto nõ uos marauilhedes n~e otenhades por chufa que sabede que esto foy uerdade e ordenado por deus queos quise poer ~esaluo.”³

Uma vez que o narrador não é testemunha direta dos fatos, nem recorreu a uma testemunha ou fonte autorizada, ele legitima o maravilhoso lembrando que assim ocorreu porque foi ordenado por Deus. Deus, que tudo criou, tudo pode fazer; os milagres testemunham sua grandeza e poder.

Outros grandes milagres Deus realiza por Amaro. Depois das tribulações da viagem, o santo atinge seu objetivo: ele chega ao portão do Paraíso Terreal que lhe é aberto pelo porteiro para que Amaro vislumbre as maravilhas que Deus colocou ali dentro. O espaço é maravilhoso; conhecemos de antemão sua sacralidade. Narrador, personagens, leitores, todos sabem que trata-se do Jardim do Éden bíblico, onde Deus formou o homem e a mulher e todas as coisas, no seu estado original, anterior à falta do homem. A intertextualidade bíblica, nesse caso, em que o texto apropria-se de um episódio da história cristã da salvação já assimilada e largamente conhecida pela mentalidade coletiva, é tão clara que não necessita de maiores explicações. Afora o conhecimento extratextual da sacralidade do local, o maravilhoso faz-se notar nas dimensões:

“castello mais grande e mais alto e mais fremoso dequantos no m~udo auya”; “era tam grande que auya em rredor mais de cinco legoas”; “cinco torres muy altas sem conto”; “e era tam grande que bem caberyã so ella quinze mjll cauallos, eera tam alta que nom pooderyã chegar acima della cõ h~ua sééta”; “e as portas poderyã seer tamanhas como corredura dehu~u caualo”; “aruores ...muy altas sobejam~ete”⁴;

²A *Vida de Sancto Amaro*, Klob, Otto (ed.), p. 509.

³*Idem, ibidem*, p. 509.

⁴*Idem, ibidem*, p. 516.

na beleza:

“castelo (...) mais fremoso”; “mujtas pedras fremosas”; “fontes muy bellas”;
“Emarauilhome quall foy oméestre que tal cousa fez tam nobre e tam fremosa como esta”; “Eamaro vyo dentro tantos prazeres e tantos sabores e tãtos uiços”; “h~ua dona muy grande e muy fremosa das mais bellas criaturas don~udo [sic]”; “aues fremosas que auyã penas deangeos”⁵;

na harmonia e abundância da natureza:

“aruores ... cubertas defolhas e cheas defruytas, e as heruas erã uerdes e cõ flores, e cheirauã tam bem...”; “Ealy n~uca era noyte n~e chuua n~e fryo n~e quaentura, mas aly era muy bõo tenparam~eto”; “Easi cantauã as aues tam saborosam~ete”; “cõpanha de donzêes ... e todos uijnã por aquellas heruas para folgar em ellas”; “conpanha deuĩrg~ees ... Euinhã todos poraquelles uirgeus trebelhando e folgando cõ aquella sua senhora”⁶;

e na riqueza do recinto descrito:

“Etodo ocastello e as torres eram depedra marmore e parfilios”; “h~ua tenda depedras cristáães, e doutras mujtas pedras fremosas”; “Esta tenda era estrada cõ mujtas pedras preciosas.”; “fontes muy bellas e muy preciosas e eram lauradas demetal”; “este castello tam rryco... n~uca uy tam nobre n~e tam fremoso”; “lauatoryos feitos agrande nobreza”; “depanos uerdes e uermelhas muy preciosos”⁷ etc.

Esses dados nem sempre foram retirados da descrição bíblica, mas legitimam-se todos porque, como todo o maravilhoso, estão além do conhecimento humano da potencialidade das obras de Deus.

Deus coloca Amaro diante da natureza inadulterada do Paraíso Terreal; essa graça tão grande concedida ao santo só vem confirmar sua santidade. Seu desejo imenso do sagrado tornou-o mais análogo a Deus, e efetuou, com isso, uma purificação na sua natureza que permitiu com que ele tivesse acesso - visual - ao mundo imaculado do Paraíso Terreal. O narrador exhibe, então, duas “vitrines do sagrado”: o santo, milagroso e virtuoso; e o Paraíso Terreal, impoluto; ambos manifestam a glória de Deus.

O maravilhoso sagrado do Paraíso Terreal contamina o que está à sua volta e perdura nos objetos que são retirados do recinto sagrado. Assim, Amaro, enquanto permanece contemplando o local, tendo os portões abertos à sua frente, vive 267 anos sem comer, sem beber,

⁵*Idem, ibidem*, p. 516-517.

⁶*Idem, ibidem*, p. 516-517.

⁷*Idem, ibidem*, p. 516-517.

sem que suas vestes se deteriorem, sem envelhecer. É preciso que o porteiro diga-lhe que são passados 267 anos porque Amaro, embevecido, não o percebera. Da mesma forma, a terra do Paraíso que Amaro carrega como relíquia cheira “mais e melhor detodallas cousas do m~udo.”⁸ Quando o santo funda uma cidade e deposita essa terra no solo, as árvores e outros vegetais creciam ali “~e hu~u año mais que em outro logar em cinco”⁹. A santidade parece irradiar dos objetos sagrados e permanecer no mundo para além deles, com o que torna-se eterna. Uma vez santificado o objeto ou criatura, estes expressam a grandeza de Deus, da qual a eternidade é um dos traços. Deus é eterno; o que lhe é consagrado, assim como o que aproxima-se mais dele por analogia, torna-se, em certa medida, eterno. O homem não eterniza-se, enquanto corpo físico, porque sua natureza não o permite; mas sua santidade permanece no mundo dos homens após sua morte, não só no exemplo eterno de suas virtudes, mas nos milagres que Deus continua executando através de seu corpo morto ou das relíquias ou das preces que são dirigidas ao santo, intermediador entre os homens e o sagrado. Já nos inícios do Cristianismo, o culto dos santos realizava-se, especialmente, em torno dos túmulos dos santos, onde, acreditava-se “que o espírito do santo morto, embora no céu, estivesse ali presente, de algum modo especial, através dos seus ossos.”¹⁰ Ali, nas sepulturas, ou longe delas, Deus continuava a realizar milagres em nome do santo. O narrador do *Conto de Amaro*, como tantos outros redatores, compiladores e tradutores de vidas de santos, não deixa de fazer um comentário a esse respeito, no que tange a Amaro:

“Edepois desua morte fez deus por el mujtos millagres”¹¹

Além dos milagres que Deus realiza por Amaro, também concede ao santo dons proféticos, embora parciais. Antes de dirigir-se ao Paraíso, Amaro despede-se de seus companheiros com muitas lágrimas, pois sabe que não mais os verá. No entanto, querendo consolá-los, revela-lhes que mesmo depois de sua partida receberão suas ordens. Amaro não profetiza acerca da sua permanência defronte o Paraíso Terreal, mas sabe que não verá os companheiros doravante e que esses terão consolo, embora desconheça advindo de quem. Suas palavras são poucas, mas adivinhatórias:

“Amigos orame béénzede eabraçademe todos queja n~uca me ueredes ~e este m~udo;” e

“Amigos nō choredes que cedo aueredes meu mādado.”¹²

⁸*Idem, ibidem*, p. 518.

⁹*Idem, ibidem*, p. 518.

¹⁰Woodward, Kenneth L. *A fábrica de santos*. São Paulo: Siciliano, 1992, p. 56.

¹¹*A Vida de Sancto Amaro*, p. 518.

¹²*Idem, ibidem*, p. 513.

Os dons proféticos não são, no *Conto*, exclusividade de Amaro. Aliás, outras manifestações do maravilhoso, além das profecias, ocorrem na ação de outros personagens. Curiosamente, a narrativa do *Conto de Amaro* apresenta-nos três tipos distintos de santos: Amaro, um homem leigo movido por um grande desejo do sagrado; Leomites, um monge ordenado; e Valydes, uma anacoreta - ou peregrina -, também leiga. Afora esses três, o texto faz referência também a uma outra santa, sobrinha de Valydes, Brysida, que é ordenada por Amaro e vive no Mosteiro Flor de Donas. Todos esses santos - excetuando-se Brysida -, ao serem introduzidos na narrativa, vêm acompanhados de seus respectivos milagres, profecias e virtudes.

Leomites, por exemplo, é apresentado como um frade muito velho, que morava em um mosteiro de monges brancos, Val de Flores, e era natural de Babilônia, “adeserta”. O narrador esclarece-nos que o frade tinha esse nome porque os leões e outros animais vinham pedir-lhe a benção, beijando-lhe humildosamente os pés e as mãos. Um dia Leomites vê Amaro aproximar-se do mosteiro. Recebe-o afetuosamente e, agradecendo ao Senhor por haver-lhe demonstrado homem tão santo, diz, dando mostra de seus dons proféticos e visionários:

“Esabe amjgo que esta tua v~iida me foy mostrada pello anjo de deus. Enõ me digas mais da tua faz~eda n~e da tua uijda que eu osey bem, e por quantas coytas passaste. Eeu te direy como faças ~e guisa que tu acabes oque demãdas.”¹³

Depois dos cumprimentos e benções recíprocos, aparecem cinco leões grandes que vêm roçando as cabeças no solo; eles beijam os pés e as mãos de Amaro e gemem até que o santo benze-os. Passados quarenta dias, Leomites avisa a Amaro, muito a contragosto, que é chegada a hora de sua partida. O velho frade prevê a Amaro onde ele aportará e que chegará ao Paraíso Terreal. O frade despede-se de Amaro com grande saudade, pois já sabe que não se verão, no mundo dos homens, novamente:

“... beijademe outra vez que n~uca me ja mais ueredes em este m~udo mas ueremonos nooutro ~eno parayso sedeus quiser.”¹⁴

Para consolar Leomites, que fica angustiado com a partida de Amaro, é introduzida Valydes. O narrador logo nos mostra as maravilhas que Deus fez por ela, dizendo que essa dona tinha grandes visões no deserto e que Deus mostrou-lhe o Paraíso Terreal. A santa trouxe do Paraíso ramos cujas folhas estavam sempre verdes e formosas; um ramo fora da árvore da consolação; outros, da árvore “dulces amores”. Valydes é natural do Monte Sinai. Leomites, quando a vê, agradece a Deus:

¹³*Idem, ibidem*, p. 511.

¹⁴*Idem, ibidem*, p. 511.

“Ay dona deus tesalue e béento seja aquell senhor quete aqui adusse.”¹⁵

Valydes presenteia Leomites com um ramo da árvore da consolação, do Paraíso Terreal; desde que o frade toma o ramo para si, alivia-se do imenso pesar com o qual sofria, sentindo, ao invés da tristeza, prazer. Valydes, tendo cumprido o intento de Deus consolando Leomites, vai-se embora, cantando um cântico da Igreja:

“Vado ade~u qui me misit, que quer dizer: uoume aosenhor queme emuyou.”¹⁶

Observe-se que o narrador deixa claro, por duas vezes, que Valydes é instrumento de Deus; é ele quem a envia para consolar Leomites. Deus é o autor dos milagres na concepção dos hagiógrafos e também do narrador do *Conto de Amaro*, que explicita a ação de Deus nas frases “senhor quete aqui adusse”; “aosenhor queme emuyou” e, ainda, ao falar da morte de Leomites e seus milagres póstumos:

“... e apoucos dias foy finado pello qual deus fez mujtos millagres.”¹⁷

As figuras de Valydes e de Leomites aparecem, como Amaro, predicadas com os atributos da santidade. São instrumentos de Deus e expressão de sua grandeza e bondade; estão impregnados de maravilhoso-miraculoso (os ramos verdes de Valydes, os leões humildes de Leomites); têm visões e dons proféticos; reintegram o homem com Deus (Valydes, ao consolar Leomites, impede que ele caia no pecado da desesperança); proporcionam curas físicas e espirituais. Além de todos esses atributos mais ou menos maravilhosos que, por isso, constituem graça recebida de Deus; esses santos são virtuosos. Os dons proféticos de Valydes são demonstrados quando ela prevê a ida de Amaro ao mosteiro Flor de Donas e relata às monjas que Deus fez-lhe conhecer a vida desse santo homem:

“... oje em este dia aueredes hu~u boõ ospede e de muy sancta uida. Enõ tansóóm~ete lhe beijaredes as mãos e os péés, mas beijade aterra queos seus pees trilhar. Eaqueste ospede ha nome amaro, pero n~uca ouy, mas foyme demostrada sua uida ha grandes días.”¹⁸

Valydes, além de conhecer Amaro e seu empreendimento, sabe que os companheiros do santo estão sofrendo pela ausência de seu chefe:

“Eentõ lhe disse aquella dona (...) queiryra confortar asua conpanha que estaua muy coyada ‘e dir lhes ey como façam’.”¹⁹

¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 512.

¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 513.

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 513.

¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 514.

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 514-515.

E a santa peregrina, efetivamente, encontra a companhia de Amaro desolada e chorosa; consola os homens e dá-lhes orientações; depois parte.

As virtudes desses santos são traços bem destacados pelo narrador. Afinal, se os milagres e profecias mostram a onipotência, a onipresença e a suprema Bondade de Deus no mundo dos homens, interferindo em benefício da humanidade, as virtudes mostram o esforço do homem em corresponder à grandeza de seu Deus, em sua analogia, cumprindo seus mandamentos e em nada hesitando no que seja para servir a Deus - servindo os homens; ou seja, também em benefício da humanidade. É pelo exemplo das virtudes, aliado ao testemunho de santidade através dos milagres, que se consegue a edificação. A exibição da grandeza de Deus - os milagres - é a perfeição expressa; as virtudes do santo são os ensinamentos de como alcançar o sagrado. Essas virtudes geralmente são atividades referentes à caridade, à humildade, à oração e aos sacrifícios - pobreza, castidade, martírios, isolamento. Valydes, por exemplo, é apresentada como:

“era dona de muy gram castidade e amiga dedeus e serva da uirg~e sancta maria. Eauia quar~eta e dous años que andaua pellos desertos fazendo muy estranha penit~ecia. Eesta dona uija muy grandes uisoões pormujtas uezes ~eaquell deserto, e al nō comya se nō das heruas e das chorumes das flores e destas cousas ataaes que nac~e nas mōtanhas.”²⁰

Ela é casta, devota da Virgem, faz penitência, jejua, vive no isolamento; sabemos, também, da caridade com que auxilia os sofredores, como vimos nos episódios em que consola Leomites e os companheiros de Amaro. Valydes também possui a virtude da humildade, que deixa manifesta quando se expressa por essas palavras:

“eu som h~ua molher aque deus fez e faz mujto bem e nō lho sey seruir.”²¹

O texto encarrega-se de reforçar as virtudes de Valydes que, como leiga, não participa dos ofícios divinos, mas recebe a eucaristia nas três festas cristãs mais importantes:

“ella hya ~e cada hu~u año tres uezes aaquelle moesteiro, h~ua por natal eoutra por pascoa, e utra por sc~i spiritu. Eestas tres festas uinha aeste moesteiro porse confessar e por tomar ocorpo de deus. Eentō todallas donas sayrō aella e rreceberōna muy bem e ouerō cō ella muy gram prazer, porqueas confortaua e daualhes bōos conselhos dalma e dacarne...”²²

Leomites, dos três santos, é o que tem as virtudes menos comentadas. O texto apenas faz saber que é um frade muito idoso e santo, porque até os leões reconhecem sua santidade; tem dons proféticos; Deus faz milagres por ele após sua morte. Quanto às virtudes, além

²⁰*Idem, ibidem*, p. 512.

²¹*Idem, ibidem*, p. 512.

²²*Idem, ibidem*, p. 514.

da provável vida regrada do Mosteiro, o narrador nos permite entrever sua grande humildade nos episódios em que o frade encontra-se diante dos outros santos. Ao encontrar-se com Amaro, por exemplo, este último pede a Leomites que benza-o, ao que o frade responde:

“senhor mas beenze tu amym que es mais digno queeu.”²³

Também na entrevista com Valydes, quando a peregrina aproxima-se do frade, dizendo-lhe palavras santas, Leomites adota uma atitude humilde, antes mesmo de saber quem era a peregrina ou seja, antes de reconhecer sua santidade através do nome:

“Esta dona (...) disselhe: ‘Saude ajas, e saluo sejam daquel senhor quete pode saluar.’

Eelle começou de chorar e ficou os jeolhos em terra e disselhe: ‘Ay dona deus tesalue e béénto seja aquell senhor quete aqui adusse.’”²⁴

Amaro, na condição de protagonista da narrativa cujo objetivo explícito é demonstrar sua vida, é naturalmente o santo que aparece mais predicado de virtudes. Essas vão sendo relatadas ao longo do texto, entremeando os episódios maravilhosos e as “aventuras” dos outros santos. Logo de início, Amaro é apresentado como “hu~u hõem bóó”, expressão que, de uso corrente na Idade Média, designava o homem santo, de “boa vida”, dedicado a servir a Deus. Após ouvir a voz celestial que aconselha-o a ir para o mar, ele

“uendeo e desbaratou todollos b~ees que auya, e deu mujto dello aos pobres e o al guardou por sua despesa”²⁵

Podemos ver na atitude inicial do santo um certo “voto de pobreza” e uma ação caridosa, ao distribuir muito do que era seu para os pobres. Ele inicia a navegação indo, conforme relata o narrador, “onde odeus quisesse guiar”, o que é uma demonstração de fé e confiança em Deus por parte de Amaro. No mar, ele sofre privações; a viagem torna-se, em certa medida, uma peregrinação cheia de martírios. Assim, ao aportar na primeira ilha que avista, Amaro confessa ao ermitão que encontra que

“auya mujto que andaua sobre maar cõ torm~eta e sayrom aly e nõ auia que comer.”²⁶

Mais tarde, em uma outra ilha, é com as mesmas palavras que o santo dirige-se a um outro ermitão:

“Nos andamos mujto coyitados por este mar grandes tenpos ha, e agora queriamos sayr em terra por filhar augua doce e alg~ua viãda.”²⁷

²³*Idem, ibidem*, p. 511.

²⁴*Idem, ibidem*, p. 512.

²⁵*Idem, ibidem*, p. 507.

²⁶*Idem, ibidem*, p. 507.

²⁷*Idem, ibidem*, p. 510.

Além das tribulações normais que uma longa viagem marítima impõe aos navegantes, Amaro e seus companheiros sofrem outros riscos, como o perigo ameaçador das bestas do mar qualhado e os riscos morais em que poderiam soçobrar na ilha dos homens luxuriosos ou nos deleites da Ilha Fonte Clara, que poderiam fazer com que os navegantes desistissem da viagem. Os riscos e sofrimentos que o santo e sua companhia padecem não são, de forma alguma, acidentais. Eles fazem parte das provas de fé e confiança em Deus que o santo demonstra e testemunham a firmeza, a coragem, o espírito empreendedor, a paciência, o dom da renúncia e outras virtudes do santo, ajudando a compor um conjunto de virtudes que, exibidas, edificam quem lê a hagiografia. O narrador explicita que é próprio do homem e, principalmente dos santos, padecer nesse mundo terreno. Afinal, o homem expia a culpa do pecado original, e o santo, à imitação de Cristo, mais que os outros homens, expõe-se aos sofrimentos. Eis o que diz a esse respeito o narrador do *Conto de Amaro*:

“Ebem parece que este m~udo anda em roda e corre, que áhora que omizquinho do hom~e nace n~uca perde trabalho. Ora he pobre ora he rryco, ora ~exalçado, ora abayxado, ora he uiçoso, ora sem uiço, ora ha sollaz, ora coytas. Eassy ha depassar omyzquinho dohom~e ~e este m~udo, e mayorm~ete aquelles quedeus ama, e oserv~e, mais padec~e decoytas e de tribulações mais que os outros.”²⁸

Ao mesmo tempo, as grandes tribulações dão ensejo à intervenção da Providência Divina, que ocorre em auxílio do santo e de seus companheiros, utilizando-se dos ermitães, da voz conselheira, da Virgem Maria etc. Assim, os perigos permitem que venham à mostra as virtudes do santo e, ao mesmo tempo, a grandeza e a piedade divinas através das intervenções da Providência. A intercessão de Deus e a graça do santo que a obtém são reconhecidas pelo protagonista e seus companheiros. Após escaparem dos perigos do mar qualhado, por exemplo, os navegantes imediatamente dão graças a Deus e a Virgem, “polla merçee [114 r^o] que lhes fezera”. As preces não estão presentes apenas na forma de ação de graças; é também através delas que é requerida a intercessão divina. Ainda no episódio do mar qualhado, os homens, apavorados, começam

“dechorar muy fortem~ete, e acharar [113 r^o] pella gloriosa uirg~e maria (...) Eelles assy jazendo denoche braadando e chorãdo e chamãdo polla uirg~emaria adormecerõ.”²⁹

No excerto citado acima há, no trecho omitido, uma extensa oração em louvor à Virgem Maria, cujo socorro mais de uma vez é reclamado no *Conto*. As orações são, sem dúvida,

²⁸*Idem, ibidem*, p. 510.

²⁹*Idem, ibidem*, p. 509.

uma atividade constante dos santos. Lembremos que o santo, nos traços comuns apontados por Silveira, está sempre ocupado com atividades espirituais, como jejuns, vigílias e orações. O narrador do *Conto de Amaro* não esquece de dizer que seu protagonista tem o hábito zeloso dessas práticas. Ele aproveita a chegada e permanência de Amaro no mosteiro Flor de Donas para demonstrar seu zelo. O texto relata que as donas

“oleuarō parah~ua camara e mādārō adous frades que o seuissem e lhe dessem todas as cousas que lhe fizessem mester e elles assio fizeram. Eelle senpre se aleuãtaua ante que oprimeiro gallo cantasse, e estaua ataaluz em oraçom, e nō tornaua mais adormir. Eos frades que oseruiram, senpre lhe faziam boo leito. Etanto que olume era apagado, erguyasse elle daquelle leyto e deytauasse em terra e aly dormia, e quando uijnha aluz, hya com aquelles frades aajreja e ouuia missa. Edepois que ouuya missa uijnhã todallas donas e bejjauãlhe amaão e elle beenzias. Edepois vynha ualides e preguntauao selhe fazia mester alg~ua cousa. Eesta dona oconfortaua quãto podya.”³⁰

Amaro possui todas essas virtudes, de vigília, constante oração, martírio do corpo etc., sem ter a prerrogativa de estar obedecendo à regra de um mosteiro que assim lhe prescrevesse, porque esse santo é leigo. Ele é virtuoso por iniciativa própria, como se simplesmente obedecesse à sua natureza, direcionada ao sagrado desde o nascimento. Embora leigo, ele não perde a oportunidade de participar de atividades e cerimônias oficiais da Igreja quando essas se-lhe apresentam. No Mosteiro Val de Flores, por exemplo, Amaro

“... esteue em aquell moesteiro h~ua quarentena fazendo penit~ecia ehy rrecebeo ocorpo dedeus. En~uca auia sabor ~e al se nō falar ~e nas obras e serviço dedeus cō aquell seu amjgo leomites.”³¹

Na sua condição de homem cheio de amargura - tamanho é seu desejo do sagrado - Amaro só pode alegrar-se quando depara-se com homens, lugares, objetos e ritos santos, ou seja, tudo que é consagrado a Deus constitui um prazer para ele, porque suspende momentaneamente sua angústia. Seu amor pelas criaturas sagradas fá-lo chorar de alegria nos encontros e chorar de saudade nas despedidas. Estando chorando de saudade de seus companheiros, os ermitães que hospedam-no propõem-se a consolá-lo com o que realmente proporciona prazer a Amaro:

“Entom elles oconfortarō e diserom ael mujtas cousas e mujtas estoryas dedeus e dos sanctos, efallarōlhe deh~ua dona que andaua nas montanhas aque deus mostrou grandes reuellações e mostroulhe oparayso terreal.”³²

³⁰ *Idem, ibidem*, p. 514.

³¹ *Idem, ibidem*, p. 511.

O narrador mostra-nos que as vidas dos santos, nesse caso, serviram como consolo para Amaro porque através delas ele pode contemplar o sagrado.

Esse santo, que ama tudo o que é sagrado desejando-o ardentemente, ama, portanto, todas as criaturas pois são análogas a Deus. Por isso sente saudade ao separar-se delas; e maior é a saudade quanto mais santa é a criatura. Ele imita o Cristo no seu mandamento: amar ao próximo como a si mesmo. Tem, portanto, em alto grau a virtude da caridade. Sua caridade já foi denunciada no texto quando o santo doa seus bens aos pobres; fica expressa mais uma vez na oração em que Amaro pede a Deus para aliviar a saudade com a qual seus companheiros padecem e não a sua própria:

“Oraey tristeza esoydade, ora ey desejos demeus cõpanheiro; mas senhor, tu padre que criaste océéo e aterra e ~euiaste oteuspiritu sobre os teus apostollos, tulhes tolhe asoydade que ham demym.”³³

Amaro é bastante virtuoso, como pudemos ver; não só ele, mas também Leomites e Valydes compõem personagens cujos atributos e ações constituem traços de santidade, o que faz com que sejam cada um, no seu todo, um exemplo coerente de edificação. Esse exemplo, como não poderia deixar de ser, é mais completo no desenrolar da aventura do protagonista. Ao longo da narrativa, vão sendo demonstradas as virtudes de Amaro, necessárias para uma melhor imitação do Cristo; o desejo do sagrado - ou, em outras palavras, a finalidade do universo cristão, fortemente impressa no santo - é apresentado, desde o início do texto, como componente do caráter de Amaro. Percebe-se que ele é um eleito da graça de Deus já na atribuição de seu nome, que esclarece seus sentimentos mais profundos, e, principalmente, nos milagres que Deus realiza por ele e em todas as outras intervenções da Providência Divina em sua viagem. Para além de todos esses componentes que testemunham sua santidade, esta é coroada com êxito quando o santo atinge a contemplação do Paraíso Terreal³⁴. O texto permite, portanto, que o leitor saiba que tendo fé suficiente em Deus alcança-se a graça almejada, seja ela qual for, porque Deus é onipotente e generoso. Podemos dizer que a orientação do mundo cristão na direção do sagrado é acabada na consecução vitoriosa da viagem de Amaro. Este, por fim, morre e vai direta e definitivamente para o reino dos céus:

³²*Idem, ibidem*, p. 513.

³³*Idem, ibidem*, p. 513.

³⁴Há quem diga que Amaro não conseguiu seu intento, uma vez que não teve “acesso ao santo lugar”, como é a afirmação de E. Finazzi-Agrò (*Literatura de Viagens*. Lanciani, G.; Tavani, G. (orgs.) *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993; p. 394-396); mas não partilhamos dessa opinião, uma vez que o desejo de Amaro é, desde o princípio, *ver* o Paraíso Terreal, o que ele, efetivamente, consegue.

“Eentõ lhe sayo logo áálma dacarne e foyssse aaquel parayso dos angeos quehe nos altos cééos.”³⁵

O narrador conclui, então, o texto com uma chave de ouro, que explicita ao leitor os verdadeiros valores que o texto quis incutir:

“... e assy acabou amaro oque desejava polla graça e esforço queem deus tomou. deo gracias.”³⁶

As palavras *graça* e *esforço* resumem toda a concepção de santidade cristã. O santo é um eleito pela *graça* que recebe de Deus, que corresponde às necessidades singulares de cada ser, que Deus conhece profunda e individualmente. O *esforço* constituem as virtudes do santo, que sacrifica-se em benefício dos demais homens, à imitação de Cristo. Graça e o esforço se completam, porque o segundo realiza a primeira; essa realização constitui a santidade. Assim, Amaro consegue realizar, com suas virtudes, a graça de encontrar o Paraíso Terreal, para a qual estava direcionado. O *Conto* dá, com isso, um *exemplum* de compleição da santidade em um homem, que concretiza sua graça em ações virtuosas e empreendedoras que fazem com que ele alcance a contemplação do sagrado na visão do Paraíso Terreal e sua natureza impoluta. O *exemplum* da figura do santo é uma exibição de perfeição quando mostra a graça acabada na forma de um homem santificado, que concretizou em si, mais que os outros, a analogia com o divino. Por outro lado, o *exemplum* expõe os ensinamentos úteis para a santificação quando focaliza o esforço do homem. A edificação proporcionada pelo texto é, portanto, completa. Edifica-se porque vislumbra-se o sagrado no santo homem; edifica-se porque aprende-se com esse homem como agir para ser santo.

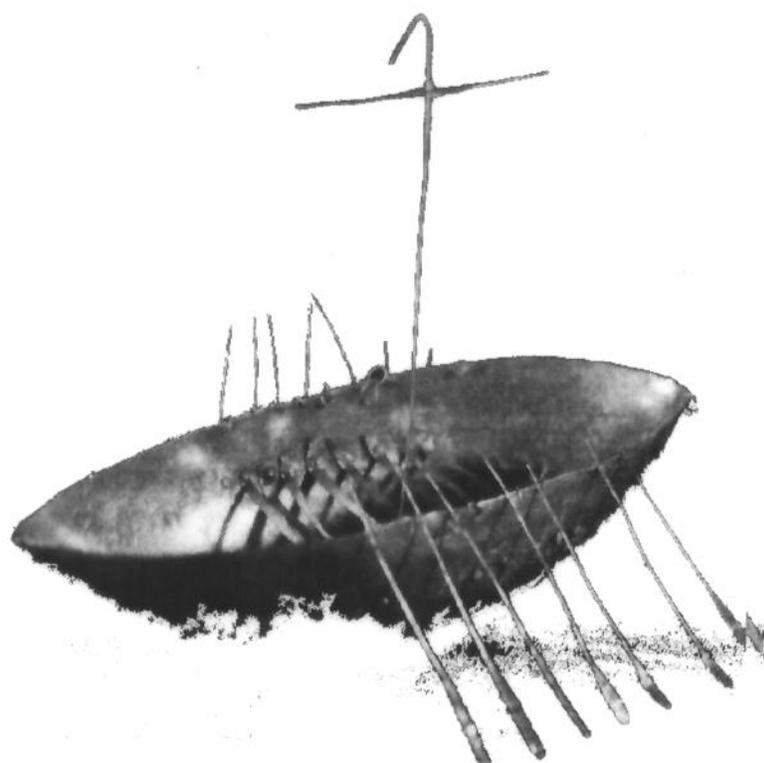
A luta eterna entre o Bem e o mal, característica de muitas hagiografias, pode ser encontrada, no *Conto de Amaro*, se encararmos como o mal os riscos e perigos físicos e morais com os quais os navegantes deparam-se: as tentações da Ilha dos Homens Luxuriosos e de Fonte Clara, as privações no mar, as bestas do mar quoaalhado, que devoram os cadáveres dos homens que não conseguiram escapar - talvez não fossem tão crentes e tão santos como Amaro, que obteve a intervenção da Virgem. O texto mostra que Amaro, com suas virtudes, obtém auxílio sobrenatural em todos esses perigos; assim, o Bem sempre vence o mal, como é típico das hagiografias, porque é Deus quem age no santo.

³⁵A *Vida de Sancto Amaro*, p. 518.

³⁶*Idem, ibidem*, p. 518. (Obs.: termina nessas palavras a narrativa do *Conto de Amaro*.)

A história da viagem de Amaro demonstra, mais que tudo, que se deve ter confiança em Deus. A confiança em Deus desdobra-se sob a forma de fé nos milagres e nos acontecimentos maravilhosos; fé no santo, que está presente fortemente no mundo. Existindo fé - em Deus e no seu poder, ou seja, nos milagres, no santo etc. - é mais fácil e gratificante sacrificar-se, exercendo as virtudes sagradas; a fé, que já é uma virtude e uma graça, inspira naturalmente as outras virtudes. Ela é, na verdade, o agente da edificação. Não é à toa que a hagiografia em questão, como outras, exhibe as oportunas intervenções divinas e o Bem sempre vitorioso; o texto prova, mais uma vez, que Deus conhece tudo e todos e sabe o que convém a cada um; basta aos homens terem fé. Um homem de fé lê na hagiografia a iluminação para sua conduta; ele sabe que ali estão as ações maravilhosas de Deus e as ações virtuosas possíveis ao homem. É preciso crer na ação de Deus e crer na virtude; por isso a fé é o agente primeiro da edificação.

Quanto às outras características do texto hagiográfico, como a necessidade de que fosse redigido em linguagem popular ou as intertextualidades subjacentes, pouco ou quase nada comentaremos. A respeito da linguagem, o texto do *Conto de Amaro*, que sobreviveu apenas em versões portuguesa e espanhola, fala por si. Acerca das intertextualidades, vale lembrar que o *Conto de Amaro*, relato de uma viagem ao Paraíso Terreal, está repleto delas. Essa hagiografia apresenta uma rede complexa de intertextualidades bíblicas, especialmente com o Antigo Testamento, que privilegia os espaços e locais. As intertextualidades mostram-se explícitas não só no que tange ao Paraíso Terreal, mas também em topônimos como os de procedência dos santos (Monte Sinai, Babilônia); o Mar Vermelho etc. No entanto, dada a complexidade da matéria e nosso pouco preparo para tanto, não nos deteremos numa análise de tais intertextualidades. Afora essas, o *Conto de Amaro* também dialoga com outras hagiografias, como é próprio desse gênero, e, particularmente, com um ramo da tradição literária celta, os relatos de viagens ao Além, denominados, nessa literatura, *imrama*. O parentesco do *Conto de Amaro* com os *imrama* é o assunto que abordamos na segunda parte desta dissertação.



PARTE II
O *CONTO DE AMARO* E A
LITERATURA MITOLÓGICA CÉLTICA

CAPÍTULO IV. PERMANÊNCIAS DA LITERATURA CÉLTICA NAS HAGIOGRAFIAS MEDIEVAIS: DERIVAÇÕES

I. Apresentação do Problema

Parece ser consenso entre os filólogos que trataram do assunto a origem céltica - mais especificamente irlandesa - de algumas hagiografias e narrativas visionárias medievais. A começar por Mário Martins, que compôs quantidade considerável de estudos sobre narrativas medievais de cunho religioso, especialmente as legadas por manuscritos do fundo do mosteiro português de Alcobaça, chama-se a atenção para o caráter céltico dessas narrativas. Martins apresenta-nos dois relatos de viagens ao Paraíso Terreal - o famoso *Navigatio Sancti Brandani Abbatis* e o pouco conhecido *Conto de Amaro* - como oriundos dos contos de navegação irlandeses. A mesma procedência é sugerida para a *Visão de Túndalo*¹. Outros estudiosos do tema sugerem não somente a origem céltica das duas primeiras narrativas citadas, mas também especulam acerca de quais narrativas irlandesas seriam suas possíveis matrizes. Encontramo-nos então em plena épica irlandesa.

A épica irlandesa, constituída por uma literatura em prosa e verso de inspiração pagã, foi produzida pela corporação erudita dos *filid*, poetas oficiais dos reinos celtas que tinham simultaneamente função sacerdotal - sendo por isso chamados também de *druidas-scélage*² (“druida” era o termo utilizado para denominar os sacerdotes da religião praticada pelos diversos povos celtas, o sistema religioso que hoje se convencionou chamar Druidismo). Esses poetas cantavam principalmente as lendas históricas de seu povo, os gaélicos (os antigos irlandeses); descreviam as aventuras de seus reis, heróis e, principalmente, de seus deuses, os chamados “Túatha-Dé-Dannan”, que habitavam a Irlanda antes dos gaélicos chegarem. Os *filid*, detentores do saber erudito e sagrado na sociedade celta, não utilizavam a escrita para registrar suas poesias e narrativas, embora a conhecessem. Para eles, a escrita era sagrada, só sendo usada para magia; além do que, constituía um meio de fixação, tornando imutável o que era escrito, fosse fórmula mágica ou poesia. Transmitiam sua literatura e cultura oralmente, em anos de estudos e

¹Veja-se especialmente em Martins, Mário. *Estudos de Literatura Medieval*, Braga: Livr. Cruz, 1959; *idem*, Viagens ao Paraíso Terreal. *Brotéria* t. 48, 1949, pp. 529-544.

²Essa é a denominação dada por Barros (Barros, Maria Nazareth Alvim de. *Uma Luz sobre Avallon: celtas e druidas*. São Paulo: Ed. Mercury, 1994), ao falar da categoria de druidas encarregados da poesia e da narração.

isolamento dos aprendizes. Assim era em todo o mundo celta, que compreendia não só as ilhas de Irlanda e Grã-Bretanha, mas núcleos civilizacionais na Europa transalpina e cisalpina, como a Gália. Porém, o isolamento geográfico e cultural da Irlanda fez com que as tradições celtas ficassem ali preservadas e livres de influências por mais tempo. O Império Romano que por volta do século I a.C. apoderou-se da Gália, levando consigo a dominação da cultura clássica antiga, não chegou até a Irlanda. Assim, a primeira contaminação cultural das tradições celtas na Irlanda deu-se apenas com a instalação do Cristianismo, a partir do século V d.C., quando São Patrício dirigiu-se como missionário à Irlanda, a fim de proceder à catequização. Com isso, a literatura - e todos os bens culturais celtas - permaneceram por mais tempo inalterados na Irlanda. Esses testemunhos tornaram-se, portanto, os mais genuinamente celtas possíveis. No século V, quando a Irlanda começa a ser cristianizada, são os *filid* que se tornam monges. O próprio São Patrício, inimigo declarado do Druidismo, toma como conselheiro um *file* convertido por ele, Dubtach, e consagra um outro *file*, Fiacc, como o primeiro bispo irlandês³. A conversão dá-se, pois, no cerne do Druidismo e entre os detentores do saber irlandês. Há a favor dessa tese o testemunho de um texto da época, a primeira compilação de direito consuetudinário celta, transcrita em gaélico no século VII, o *Senchus Mor*, no qual consta que:

“Patrick aboliu estas três coisas entre os *poetas quando eles se converteram*, porque eram coisas impuras: o teinm laegda e o (...)”⁴

Os *filid*, logo que transformados em monges, vêem-se livres da interdição da escrita e passam a transcrever, em latim ou gaélico, suas tradições pagãs acrescidas de alguns laivos cristãos. É nesse contexto que são criadas muitas hagiografias irlandesas, entre as narrativas mitológicas e aventurescas que são transcritas, numa mescla de druidismo e cristianismo na qual, muitas vezes, o primeiro saía ganhando. O mesmo São Patrício compôs um hino (intitulado *Lorica*) para os cristãos defenderem o corpo e a alma das tentações dos demônios que chamou de *Feth Fiada*. Na tradição celta, *Feth Fiada* é uma bruma mágica que, por encantamentos, torna os deuses invisíveis, protegendo-os de perigos. São Patrício aproveitou-se, certamente, da tradição local para inserir os temas cristãos entre os irlandeses.

Quando, no século IX, a Irlanda sofre as invasões dos normandos, os monges e outros eclesiásticos refugiam-se no Continente, levando consigo muitos dos manuscritos que haviam produzido nos mosteiros, na tentativa de salvaguardar um mínimo de suas tradições e da herança nacional. É nessa leva de manuscritos literários gaélico-latinos que filólogos tais como

³Assim atesta Markale, Jean, *In: Les Celtes et La Civilisation Celtique*. Paris: Payot, 1985; p. 210.

⁴*Apud* Barros, Maria Nazareth Alvim de, *op. cit.*, pp. 151-152; grifo meu.

Mario Esposito e Carl Selmer acreditam que tenha vindo para o Continente a *Navigatio Sancti Brandani*.

“Thus, in the case of the *Navigatio*, too, the ravages of the Normans, a curse for the Celtic lands, were a blessing in disguise for the Continent.”⁵

Carl Selmer faz notar que a *Navigatio* funde-se com uma *Vita Sancti Brandani*. São dois relatos distintos que se interpolam; a *Vita* é uma biografia de caráter monástico que conta a história de São Brandão, Abade de Birr. Já a *Navigatio Sancti Brandani Abbatis* é uma narrativa impregnada do folclore irlandês e de elementos de natureza variada, que conta as aventuras pelo mar de São Brandão, o Navegador - ou Brennan mac (filho de) Hua Alta. São Brandão, o Abade de Birr, morreu no século VI, e São Brandão, o Navegador, nasceu no último quartel do século V. As duas figuras históricas foram confundidas e acrescentadas nas suas proezas e os dois personagens transformaram-se em um só, protagonista de um texto indistinto, que é a versão da *Navigatio* que perdurou em um maior número de testemunhos. Selmer observa que a *Navigatio* possui, hoje em dia, cerca de 120 manuscritos latinos, de proveniência e interpolações diversas. Essa história alcançou grande popularidade na Baixa Idade Média, haja vista o número de manuscritos que sobreviveram. Os manuscritos pertencem ao período compreendido entre os séculos X-XV. Selmer, comentando acerca das possíveis influências sofridas pela *Navigatio*, aponta exemplos da tópica da busca de um “Feliz Outro Mundo” (o Paraíso Terreal de São Brandão - e Amaro) em diferentes tradições literárias, como a mitologia greco-latina, a escatologia egípcia, as escrituras hebraico-cristãs. Mas frisa, mais que tudo, as semelhanças com os relatos de viagens irlandeses, os *imrama*, e outras narrativas visionárias célticas. Observe-se que o termo *imrama* e o gênero literário que ele designa surgiram na Irlanda, a partir do século VIII, e a tradução latina contemporânea para *imrama* era, literalmente, *navigatio*, ou seja, viagem marítima⁶. Uma vez que a Irlanda tem suas terras cercadas de água por todos os lados, pode bem ser - e ainda aqui apenas reproduzo as palavras de Selmer - que tais relatos correspondessem a jornadas efetivas, realizadas pelos precocemente experientes marinheiros irlandeses⁷. Tais relatos, quando passaram da tradição oral celta para a forma escrita,

⁵Selmer, Carl (ed.). *Navigatio Sancti Brendani Abbatis: from Early Latin Manuscripts*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1959. Introduction, p. xxix.

⁶Cf. Boser, César. *Die handschriftlichen Gestaltungen der lateinischen Navigatio Brendani*, von Carl STEINWEG (Romanische Forschungen, vol. VII. pp. 1-48). *La Navigatio Sancti Brendani in antico veneziano*, edita ed illustrata da Francesco NOVATI. Bergamo, 1892. (Comptes Rendus) *Romania*, Paris, t. XXII, p. 578-590, 1893.

⁷O celticista Jean Markale tem opinião semelhante no que diz respeito à narrativa da *Ville Engloutie* - ou “cidade submersa” - à qual acredita que correspondam cataclismos reais que podem ter dado origem à epopéia. (Cf. in *Les Celtes*, cap. I)

adquiriram colorações mais aventurescas e, muitas vezes, cristãs, acrescidas ao teor maravilhoso celta; afinal, lembremo-nos, foram redigidos pelos *filid*-monges. Selmer cita os *imrama* específicos com os quais a *Navigatio* apresenta afinidades, destacando o *Imram Mael duin*, cujos episódios e mesmo capítulos inteiros são “impressionantemente similares” com correspondentes na *Navigatio*. Segundo Selmer, esse *imram* seria o mais antigo exemplo conhecido do gênero. Esse autor ainda dedica-se a seguir as pistas do provável autor da narrativa no próprio texto da *Navigatio*, assim como a data e a origem da composição. Tendo o cuidado de assumir o fato de que uma resposta definitiva quanto à idade, precedência e interrelação entre os *imrama* e a *Navigatio* “ainda está por ser dada”⁸, Selmer recua para a primeira metade do século X a data provável da primitiva composição da *Navigatio*, com base na existência de dois manuscritos - os mais antigos -, ambos pertencentes ao século X mas apresentando diferenças suficientes para que se conclua que são de famílias distintas e que, portanto, pertencem a uma tradição que já sofreu as marcas da retransmissão. Quanto ao autor da *Navigatio*, Selmer especula acerca de suas características: ele precisou ter conhecimentos de hagiografia irlandesa (da *Vita Sancti Brandani*, ao menos), de história, geografia e “folclore” irlandeses e, ainda, bons conhecimentos de latim, para compor a *Navigatio*. Tais qualificações só aplicam-se aos *Scotti*, denominação dada aos monges insulares céltico-cristãos que no século XII se refugiaram no Continente, especialmente na Pequena Bretanha e Lotaríngia, fugindo das invasões dos normandos na Grã-Bretanha e Irlanda. Além disso, a escritura do texto da *Navigatio* é de caráter insular, apresentando vários hibernicismos. Corroborando para a procedência céltico-insular da história de São Brandão, Selmer relembra que os manuscritos da *Navigatio* dos séculos X e XI, ou seja, os mais antigos, provêm da Lotaríngia. Foi nessa região que os *Scotti* refugiados desenvolveram seus mosteiros e suas atividades culturais. Podemos acrescentar a essas tentativas de demonstração da origem insular céltica da *Navigatio* o argumento puramente intratextual do espaço ficcional: São Brandão parte da Irlanda e para lá volta depois de ter alcançado seu elevado objetivo:

“Sanctus Brendanus (...) stagnili regione Mumenensium ortus fuit.”⁹;

“erat uir quidam, Brandanus nomine, ex regali natus stirpe in Hiberniorum natione”¹⁰;

“Uirtute Dei ad Hyberniam sine impedimento tribus mensibus peruenerunt./ Fama uelox diuulgata est per regiones Hybernie de reditu Brandani de paradiso.”¹¹;

⁸“... a conclusive answer respecting the age, precedence, and interrelation of these stories is still to be given.” Selmer, Carl, *op. cit.*, Introduction, p. xxii.

⁹*Navigatio Sancti Brendani Abbatis*. Selmer, Carl (ed.), *op. cit.*, p. 03.

¹⁰Selmer, Carl (ed.). The Lisbon ‘Vita Sancti Brandani Abbatis’ - A Hitherto Unknown Navigatio-Text and Translation from Old French into Latin. *Traditio*, n. 13, p. 313-344, 1957; p. 322.

¹¹*Idem, ibidem*, p. 344.

“De sangre real e irlandés de nacimiento era aquel santo”¹² ;

“... por la inmensa virtud divina en tres meses llegan a Irlanda./ Ya por todo el país va corriendo la noticia que Brandán ha vuelto del Paraíso.”¹³

Além disso, os dois Brandão(s) históricos são irlandeses. Naturalmente esses dados por si só não excluem a hipótese de o autor não pertencer à Irlanda e escrever sobre seus personagens típicos e figuras históricas; mas tais dados, aliados aos argumentos de Selmer e às semelhanças com outras epopéias irlandesas que o texto apresenta, não permitem que especulemos sobre uma outra qualquer possível origem do texto primitivo da *Navigatio*.

Selmer aponta as origens irlandesas dessa hagiografia sem, no entanto, arriscar conclusões a respeito da precedência de um texto sobre outro, ou seja, se os *imrama* antecedem os relatos hagiográficos ou vice-versa, contentando-se em afirmar a origem comum celta-insular de ambos os grupos de narrativas. Ele conclui que uma palavra final na direção da reconstrução do texto original deverá ser compartilhada por latinistas e celticistas.

Mario Esposito, em artigo anterior ao de Selmer (1938), também fala da origem céltica da *Navigatio Sancti Brandani* e da *Visio Tundale*¹⁴. Além de apresentar uma lista dos manuscritos da *Navigatio* latinos descobertos até então, ele fornece-nos um histórico das teses de celticistas e filólogos que trataram a produção do texto da *Navigatio* a partir do *Imram Mael duin* ou vice-versa. Assim, vemos que a tese que apresenta a *Navigatio* como uma versão latina feita no século XI a partir do *Imram Mael duin*, cujo manuscrito, embora também do XI, constituiria uma recensão tardia de um original perdido do VII, foi divulgada por H. Zimmer e aceita por muitos celticistas. Um dos principais argumentos de Zimmer era que muitos dos elementos naturais e motivados no *Imram* tornavam-se incompreensíveis e mal motivados quando situados na *Navigatio*. Entretanto, sua tese foi refutada por F. Novati, que contra-argumentou dizendo que as muitas diferenças entre vários manuscritos do século XI da *Navigatio* faziam pensar que esse texto já circulava há muito tempo nas mãos dos copistas (como mais tarde o dirá Selmer, fazendo recuar a data da composição da *Navigatio* para antes da segunda metade do século X, data dos dois manuscritos mais antigos, que ainda não haviam sido descobertos quando Zimmer formulou sua tese) e, portanto, poderia ser mais antigo do que o manuscrito do *Imram Mael duin*. Whitley Stokes também argumentou contra a tese de Zimmer, sustentando que o *Imram Mael duin* é que seria derivado da *Navigatio*; para esse autor a versão latina teria precedência sobre qualquer

¹²Benedeit. *El Viaje de San Brandán*. Trad. e prólogo de M. J. Lemarchand. Madrid: Siruela, 1986, p. 03.

¹³*Idem, ibidem*, p. 59.

¹⁴Esposito, Mario. Sur la *Navigatio Sancti Brendani* et sur ses versions italiennes. *Romania*, Paris, t. LXIV, p. 328-346, 1938.

versão vulgar. Stokes publicou, em 1888-1889, o texto na íntegra do *Imram Mael duin*, a partir dos quatro testemunhos, todos defectivos¹⁵. Os manuscritos de que Stokes se valeu pertencem aos séculos XII, XIV, XV e XV-XVI; estão em gaélico e em prosa, alguns contendo versos irlandeses com resumos dos conteúdos dos capítulos. O editor lista muitas das possíveis fontes utilizadas pelo autor do *Imram*; entre as histórias gregas, outras irlandesas e hagiográficas, como o *Purgatório de São Patrício*, Stokes vai conjecturar que a *Navigatio Sancti Brandani* é a principal matriz do *Imram Mael duin*. Segundo Stokes, com base no catálogo de Hardy de 1862¹⁶, haveria uma cópia do século IX da *Navigatio*, preservada na Biblioteca do Vaticano; portanto, para ele, a história de São Brandão era, sem dúvida, anterior ao *Imram Mael duin*. Embora a existência do manuscrito do IX da *Navigatio* nunca tenha sido confirmada¹⁷, a descoberta do manuscrito de Londres da *Navigatio* do século X (Codex Addit. 36736; British Museum, London) carrega as simpatias dos filólogos do final do século XIX para a tese de Stokes, dando precedência à *Navigatio* sobre o *Imram Mael duin*. Quanto à posição do próprio Esposito, ele deixa claro a inspiração da referida hagiografia no que chama de mitologia céltica pagã (referindo-se às literaturas irlandesa e galesa primitivas) e a transposição dos manuscritos gaélicos e latinos das ilhas para o Continente, quando das invasões dos normandos na Irlanda:

“Une centaine de copies manuscrites, (...) témoignent clairement du succès remarquable réalisé par le roman d’aventures [*Navigatio*], inspiré de la mythologie celtique païenne, dont un anonyme, peut-être du VII^e siècle, et non dépourvu d’habilité littéraire, affubla la personne d’un moine occidental, dont le nom sans doute ne serait autrement jamais sorti de la sphère de l’hagiographie locale.”¹⁸

Embora Esposito frise a origem céltica da *Navigatio*, não coloca sobre o *Imram Mael duin* a responsabilidade de ser a matriz da *Navigatio*; Esposito, aliás, aponta outras possíveis fontes da *Navigatio*, como a *Eneida* de Virgílio ou o *Romance de Alexandre* de Julius Valerius. Ele ainda lembra que, no século XII, o poeta Benedeit compõe em anglo-normando um poema cujo conteúdo é colado ao texto da *Navigatio*, que deu origem, em seguida, a várias versões em línguas vulgares, alcançando grande sucesso e repercussão em todo o Ocidente Medieval.

¹⁵Stokes, Whitley. The Voyage of Mael Duin. *Revue Celtique*, n. 9, Paris, p. 447-495, 1888 e *Revue Celtique*, n. 10, Paris, p. 50-95, 1889.

¹⁶Hardy, Th. D. *Descriptive Catalogue of Materials relating to the History of Great Britain and Ireland*, I. London, 1862, p. 159. Obs.: os filólogos posteriores descrevem este catálogo como pouco confiável.

¹⁷Selmer lista todos os manuscritos latinos da *Navigatio* preservados na Biblioteca do Vaticano: dois são do século XIII, um é do XII e outro do XI-XII. (*Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, List of the Latin Manuscripts of the *Navigatio*, p. 114-115.)

¹⁸Esposito, M., *op. cit.*, p. 343.

A hipótese de Stokes de que o *Imram Mael duin* é uma versão derivada da *Navigatio Sancti Brandani* foi adotada por muitos estudiosos da literatura céltica e editores de textos medievais. Marie-José Lemarchand, no prólogo da sua tradução do poema anglo-normando de Benedeit¹⁹ sobre a *Navigatio*, afirma que os *imrama*, ou relatos de viagem compostos em gaélico, são adaptações da literatura monástica latina - ou seja, é *Mael duin* que é tributário de *São Brandão* - e não vice-versa, como afirmou Ernest Renan no século XIX²⁰. Segundo essa autora, o poema de Benedeit tem suas raízes na universalidade da cultura medieval, latina e monástica; ela chega ao ponto de dizer que “... cualquier identificación con el pueblo celta (...) resulta hoy mero despropósito.”²¹ Realmente, o texto de Benedeit, feito a partir da *Navigatio* latina devido a um encargo real²², para ser lido no círculo da corte, traz características próprias de uma cultura medieval cortês, com aventuras e maravilhas pintadas de maneira que agradasse ao público aristocrático ao qual se destinava. Lemarchand, no seu prólogo, enumera essas marcas distintivas do texto de Benedeit ao compará-lo com o texto da *Navigatio* latina. Mas a referida autora, ao comentar diversas fontes de inspiração prováveis não só do poema *Viagem de São Brandão* mas também da *Navigatio* latina, enumera, entre a mesma *Eneida* de Virgílio, Ovídio, e contos árabes como *Simbad, o marujo*, alguns *imrama* celtas, como *Mael duin*, que apresenta como posteriores à *Navigatio*. Dessa forma, percebe-se que, se Lemarchand não entra diretamente na discussão sobre a derivação entre os *imrama* e os textos hagiográficos que relatam as navegações de São Brandão, nem por isso deixa de revelar uma posição em que privilegia a precedência da hagiografia latina sobre os relatos de viagens irlandeses e, embora coloque como “despropósito” a vinculação dessas hagiografias a raízes predominantemente célticas, não deixa de apontá-las como fontes possíveis.

Outros autores, como Georges Dottin e Jean Marx, que compuseram histórias e antologias das literaturas célticas²³, apresentam o *Imram Mael duin* como modelo e não como imitação da *Navigatio Sancti Brandani*, mas defrontam-se com o problema causado pelo episódio do *Imram* em que Mael duin e seus homens encontram o último dos monges da comunidade de

¹⁹Lemarchand, Marie-José. Prólogo. In: Benedeit. *El Viaje de San Brandán*. Madrid: Siruela, 1986, p. XI -XXXVIII.

²⁰Lemarchand refere-se à obra de Renan, E. *Essais de Morale et de Critique, la Poésie des races celtiques*. (Paris, 1868). À página 446 dessa obra, Renan afirma: “[a *Navigatio Sancti Brandani*] une des plus étonnantes créations de l’esprit humain et l’expression la plus complète peut-être de l’idéal celtique”, frisando o teor fortemente céltico dessa hagiografia.

²¹Lemarchand, M.-J., *op. cit.*, p. xiii.

²²A obra é dedicada à Rainha Matilde, esposa de Henrique I, “le Beauclerc”.

²³Dottin, G. *Les Littératures Celtiques*. Paris: Payot, 1924 (sobre o *Imram Mael duin* veja-se às p. 100-104); Marx, Jean. *Las Literaturas Celticas*. Buenos Aires: Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1964 (veja-se às p. 67-68).

São Brandão, Abade de Birr, em uma ilha deserta. Dottin e Marx não resolvem esse problema, limitando-se a citar o episódio e a deixá-lo passar em branco, sem comentários. Jean Marx, além de afirmar a precedência do *Imram Mael duin*, indica a data da redação do manuscrito sobrevivente no século X, “pero en realidad su origen es anterior”²⁴. Refere-se esse autor certamente a manuscritos originais perdidos ou, ainda, às tradições orais dos antigos *filid*; porém não o explicita.

O problema vai ficar melhor resolvido apenas nas obras do celticista Jean Markale, que dedica-se a uma reabilitação das literaturas célticas, que durante tanto tempo foram menosprezadas²⁵. Markale, ao falar do *Imram Mael duin*, comenta o fato de as navegações maravilhosas dos heróis à procura das terras paradisíacas - ou das Fadas - terem sido um dos temas prediletos dos celtas da Idade Média. Com isso, o *Imram Mael duin* ou *Viagem de Mael duin* teria alcançado tão grande sucesso que se acreditou bom cristianizá-lo inteiramente - ele já possuía algumas poucas colorações cristãs.

“Elle [*Navigation de Mael duin*] est devenue, au IX^e siècle, la *Navigatio Sancti Brandani*, récit latin consacré au pèlerinage merveilleux d’un certain Brendan ...”²⁶

Markale observa que o *Imram Mael duin* baseia-se num fundo arcaico de literatura céltica e, por isso, participa de uma mesma tradição comum (a indo-européia) que a *Odisséia* e *Os Argonautas* dos gregos. Entretanto, dentro da tradição céltica, esse *imram* tem um fundamento pontual: a *Navegação de Bran, filho de Febal*, narrativa mitológica das mais antigas irlandesas. Bran é um herói que parte ao mar à procura da Terra das Fadas. Não só o tema, mas alguns episódios dessa narrativa são muito semelhantes a outros de *Mael duin*. Markale chama a atenção para a variação morfológica mínima entre os nomes *Bran - Brandão*. Segundo esse autor, o herói pagão *Bran* teria se transformado no santo cristão *Brandão*, como, aliás, ocorreu com muitos heróis e deuses celtas, que foram confundidos, após a cristianização, com santos cristãos. Assim, a *Navegação de Bran* teria se transformado progressivamente até gerar a *Navigatio Sancti Brandani* e, no intervalo entre esses textos, dado origem aos episódios maravilhosos mas nem tão cristãos do *Imram Mael duin*. Na literatura galesa, há um personagem homônimo de Bran, filho de Febal: trata-se de Brân Vendigeit (Brân, o Abençoado), também filho de Llyr (as Ondas). Ainda segundo Markale, há uma tríade no *Mabinogion* (compilação da literatura épica galesa) que vê em Brân Vendigeit um santo, o primeiro homem a levar a fé cristã à nação dos galeses. A

²⁴Marx, Jean, *op. cit.*, p. 67.

²⁵Refiro-me às suas obras *Les Celtes et la Civilisation Celtique*. Paris: Payot, 1985; *L'épopée celtique d'Irlande*. Paris: Payot, 1971 e *Merlim, o Mago*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, entre outras.

²⁶Markale, Jean. *L'épopée celtique d'Irlande*, p. 196.

partir desse dado, o autor conclui que a leitura dessa tríade por parte dos autores monásticos pode ter facilitado - e muito - a cristianização do personagem Bran sob o nome de São Brandão. Com a origem da *Navigatio* deslocada para essa narrativa ainda mais antiga do que o *Imram Mael duin*, Markale resolve “morfologicamente” o problema levantado pelo episódio em que Mael duin encontra um eremita que era o último dos companheiros de São Brandão. Diz o celticista que

“Les navigateurs découvrent une île aux fruits éniivrants et rendent visite à une ermite, l’un des derniers compagnons de Brendan - dit le texte - , c’est-à-dire en fait un des compagnons de Bran fils de Fébal.”²⁷

Aliam-se a esse argumento até certo ponto “morfológico” apresentado por Markale as circunstâncias da transposição para a escrita das narrativas celtas, que se deu em período consideravelmente anterior à feitura dos manuscritos da *Navigatio*, mesmo se os recuemos para o século IX. É útil lembrar que a literatura céltica já existia desde antes da era cristã na tradição oral, no saber e cultura dos *filid* ou *druidas-scélage*. Celticistas - como Markale e Barros²⁸, por exemplo - relatam que os poemas líricos das epopéias constituíam a parte cantada e de redação mais antiga; a prosa, composta para ser recitada, era de redação mais tardia, provavelmente acrescentada na tentativa de explicar mais claramente a história, apresentada de maneira um tanto obscura na parte cantada. Essa prosa explicativa, adicionada por uma segunda mão, muitas vezes em confronto com o texto mais antigo dos versos, pode ter favorecido o surgimento das muitas variações entre as versões, tanto entre versões dos manuscritos celtas posteriores quanto nos textos hagiográficos que apropriaram-se da matéria.

J. León Acosta é mais um autor a apostar na origem celta de muitos textos medievais. Comentando a *Visão de Túndalo*, ele resume bem como se deu a passagem da literatura céltica de viagens para as hagiografias medievais:

“Por outro lado, pode dizer-se que é precisamente na elaboração de um imaginário do Além - o Purgatório é uma invenção medieval - onde se pode encontrar a aportação mais original e valiosa da cultura irlandesa medieval. O *Conto de Amaro*, a *Viagem de São Brandão* (...) mas particularmente a *Visão de Túndalo* e o *Purgatório de São Patrício*, todas elas obras ligadas de um modo ou outro à cultura céltica, representam a consumação de uma longa série de relatos de viagens fantásticas e crônicas de visitas ao Além, cujo objetivo mais imediato parece ser a ilustração e o doutrinamento aos crentes, através das suas recriações escatológicas, do código moral proposto pela

²⁷ *Idem, ibidem*, p. 201.

²⁸ Markale, Jean. *Les Celtes*; Barros, M. Nazareth Alvim de. *Uma Luz sobre Avallon*, ambas obras já citadas.

Igreja cristã durante um momento (séculos XII-XIII) de forte implantação das suas instituições.”²⁹

Em Portugal, encontrou-se dois manuscritos latinos da *Navigatio Sancti Brandani*. É Aires Nascimento quem nos dá notícia deles³⁰: o primeiro é um códice de Santa Cruz, número 34, que se encontra na Biblioteca Pública Municipal, no Porto, com o texto em prosa latino da *Navigatio*. O outro texto, também em latim e em prosa, está em um códice alcobacense, de número CCLVI/380³¹, hoje na Biblioteca Nacional de Lisboa. Nascimento chama a atenção, quanto ao texto alcobacense, para o fato de ele apresentar correspondências diretas com o poema anglo-normando de Benedeit. Esse autor acredita, uma vez que os outros testemunhos latinos que aproximam-se do texto de Benedeit não têm tantas similaridades com este quanto o exemplar alcobacense, que esse códice CCLVI/380 de Alcobaça possa ser o original latino dado por perdido de que Benedeit teria se utilizado para compor sua versão.

O texto do manuscrito alcobacense da *Navigatio* foi publicado por Carl Selmer³² juntamente com um ensaio filológico no qual Selmer demonstra que a narrativa, embora intitulada *Vita Sancti Brandani Abbatis* é uma versão da *Navigatio* - note-se que a confusão entre a *Vita* e a *Navigatio* foi muito comum nos catálogos das bibliotecas de mosteiros; lembremo-nos ainda que o texto da *Navigatio* foi sendo acrescentado com passagens da *Vita* e vice-versa. O Códice Alcobacense CCLVI/380 da BNL é composto de duas peças; a primeira, em letra francesa do século XIII; a segunda, em letra gótica de fins do XIV, de duas colunas, em latim, é a peça que traz o texto da *Navigatio*. Este apresenta algumas diferenças em relação ao texto-padrão da navegação do famoso abade, com a omissão de algumas cenas e o acréscimo de outras e de reflexões piedosas e morais. Selmer frisa que o texto do manuscrito alcobacense tem parentesco mais profundo com uma versão modificada da *Navigatio* - que denomina de NB^a para diferenciar do texto-padrão da *Navigatio*, o qual abrevia para NB - descoberta por Plummer e Waters em manuscritos latinos e em anglo-normando (ou francês arcaico). Esse texto anglo-normando é nada mais nada menos que o texto em versos da *Navigatio* composta pelo poeta Benedeit, a

²⁹Acosta, J. L. Visão de Tündalo. In: Lanciani, Giulia, Tavani, Giuseppe (orgs.) *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Ed. Caminho, 1993; p. 684.

³⁰Nascimento, A. A. *Navigatio Sancti Brandani*. In: Lanciani, Giulia, Tavani, Giuseppe (orgs.), *op. cit.*; p. 473-475.

³¹A numeração em romano refere-se à indicada pelo *Index Codicum Bibliothecae Alcobataiae*, de 1775, feito no próprio mosteiro; os algarismos arábicos remetem à numeração atualizada do fundo alcobacense da Biblioteca Nacional de Lisboa que consta nos catálogos modernos. No *Inventário dos Códices Alcobacenses* (Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1930 - 5 vol.), veja-se a indicação desse manuscrito no v. 5, p. 356-357.

³²Selmer, Carl. The Lisbon 'Vita Sancti Brandani Abbatis' - A Hitherto Unknown *Navigatio*-Text and Translation from Old French into Latin. In: *Traditio*, n. 13, p. 313-344, 1957.

mesma à qual Nascimento vinculou o códice alcobacense CCLVI/380. Já o texto latino dessa versão modificada da *Navigatio* está em prosa. Selmer demonstra em seu ensaio que o texto alcobacense apresenta mais afinidades com o texto em verso anglo-normando do que com o texto latino NB^a que é anterior aos versos de Benedeit. No entanto, diferentemente de Nascimento, para quem o texto alcobacense pode ser o original latino de Benedeit, Selmer não aposta na relação de precedência imediata do manuscrito alcobacense sobre o anglo-normando. Para Selmer, a natureza dos erros, correções e omissões do texto alcobacense revela-o como uma cópia e não como um trabalho original, como o seria uma outra nova versão latina, por exemplo, ou uma tradução para o latim partindo do texto anglo-normando. Assim, Selmer postula que o manuscrito alcobacense não é matriz do texto de Benedeit; embora apresente mais afinidades com este último do que com os textos latinos da versão modificada da *Navigatio*; não obstante, não pode ser também a primeira tradução para o latim a partir do texto anglo-normando, pois o manuscrito carrega características e marcas de cópia. Ele argumenta ainda que os manuscritos em anglo-normando sobreviventes também não podem ser a origem direta do texto alcobacense pelo fato de apresentarem erros que não ocorrem no texto latino português. A solução apresentada por Selmer para o problema da relação entre esses dois manuscritos, o alcobacense e o de Benedeit, é a filiação de cada um deles a famílias distintas de manuscritos. O manuscrito alcobacense (M)³³, segundo o estema construído por Selmer, derivaria de um grupo de manuscritos já traduzidos para o latim (m) a partir do texto em anglo-normando (μ); o texto de Benedeit (P) seria filiado a um grupo de manuscritos em anglo-normando (A, B, C, D) com a versão modificada da primitiva *Navigatio* (x). Ambos os grupos, por sua vez, teriam se originado de um mesmo manuscrito em francês arcaico (y). Esse manuscrito em francês arcaico - o de Waters (y) - teria derivado de um outro e primeiro manuscrito em francês arcaico - ou anglo-normando (Z) -, tradução do latim da versão modificada da *Navigatio* (NB), chamada por Selmer de NB^{a34}. Esse primeiro manuscrito em francês arcaico (Z) também teria sido traduzido diretamente para o latim, dando origem a outros manuscritos latinos da NB^a (λ) que não são idênticos nem ao manuscrito latino alcobacense (M) nem aos manuscritos com a versão anglo-normanda versificada de Benedeit (P). Esses “outros manuscritos latinos” da NB^a (λ) é que eram tidos como originais latinos da versão de Benedeit (P) - mais especificamente o MS 3496 da Bodleian Library, Oxford (L) -, hipótese contra a qual Nascimento defende que o manuscrito alcobacense (M) teria mais possibilidades de

³³ As letras entre parênteses referem-se à marcação do manuscrito no estema de Selmer; confira no Apêndice da dissertação a reprodução do estema.

³⁴ No estema grifada por NB.

preceder diretamente o texto anglo-normando de Benedeit (P), já que apresenta mais similaridades com este último que o “bodleiano” (L). Mas, aceitando os argumentos de Selmer, vemos que o texto da *Navigatio Sancti Brandani*, até chegar à cópia alcobacense que, note-se, apresenta letra do século XIV, passou por um longo trajeto, inclusive pelos versos de Benedeit, podendo carregar consigo interferências de todas as mãos que se apoderaram momentaneamente do texto. De qualquer maneira, o manuscrito alcobacense é mais um dos testemunhos da “rara honra” de um manuscrito medieval sofrer uma tradução de língua vulgar para o latim - “...thus it [the Lisbon MS] shares with the *Chanson de Roland*, the *Roman des Sept Sages* and Bozon’s *Contes Moralises* the rare honor of being a translation from OF [Old French] into Latin.”³⁵ - indicando a repercussão alcançada pela *Navigatio* na Idade Média Ocidental.

O texto da *Navigatio* do códice alcobacense é o que mais nos interessa entre as versões da *Navigatio Bradani* no confronto dos textos que faremos logo adiante. Essa versão não só foi produzida no mesmo centro cultural monástico que legou-nos o *Conto de Amaro*, como tem a data de sua confecção aproximadamente coincidente com a da feitura do Códice Alcobacense 266³⁶, que contém o *Conto de Amaro*: ambos pertencem ao século XIV. O confronto entre as duas viagens ao Paraíso de Alcobaça nos revelará traços próprios da cultura do referido Mosteiro e da espiritualidade monástica e hagiográfica do período. Já foi dito aqui que o *Conto de Amaro* e a *Navigatio Sancti Brandani* apresentam semelhanças na origem céltica e, principalmente, na temática de suas narrativas. Se o autor anônimo do *Conto de Amaro* deixou-se influenciar pela leitura do texto da *Navigatio* para compor mais um relato de viagem ao Paraíso Terreal, é provável que tenha sido a partir do manuscrito latino da *Navigatio* modificada e traduzida do anglo-normando do qual se serviu seu colega para elaborar a cópia da *Vita Sancti Brandani Abbatis* pertencente ao mosteiro, ou seja, o códice alcobacense CCLVI/380. A não existência no mosteiro do manuscrito a partir do qual o cisterciense fez a cópia alcobacense da *Vita Sancti Brandani Abbatis* não é de causar espanto, pois era comum o empréstimo de manuscritos entre os mosteiros - especialmente entre os mosteiros da mesma ordem - para serem copiados. A casa-mãe deveria fornecer a suas filiais muitos dos livros necessários para o funcionamento regular. Assim, Alcobaça teria sido grandemente beneficiada por Claraval, fazendo muitos empréstimos de manuscritos dessa última, como comprovou-se hoje em dia com os dados técnicos de elaboração do livro, ajustamentos de textos, adaptações etc. Aires

³⁵*Idem, ibidem*, p. 321.

³⁶Diferentemente do códice alcobacense que contém a *Navigatio*, este códice 266 encontra-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, não constando suas referências, portanto, no *Inventário* da BNL.

Nascimento³⁷ comenta que a circulação do livro manuscrito era grande (embora pouco documentada) e livre, em função dos interesses e das deslocações das pessoas. Os manuscritos eram doados, emprestados, copiados, encomendados, vendidos, adquiridos. A frequência a centros escolares e o deslocamento de membros de famílias reais e outros nobres, levando consigo comitivas e tesouros pessoais - entre os quais se poderia encontrar alguns livros manuscritos -, fizeram com que essa circulação ocorresse a nível internacional. Muitos códices de Alcobaça foram adquiridos em Paris e Lisboa por seus estudantes. Além disso, alguns dados mostram que a difusão das novidades fazia-se com “alguma celeridade”. A *Summa Angelus*, por exemplo, composta por Garnier de Rochefort no começo do século XIII, é copiada em Alcobaça em 1219 por Gil de Leiria, relata Nascimento. Sem dúvida, os monges de Alcobaça não tiveram dificuldade alguma para tomarem conhecimento da *Navigatio*, tão difundida na Idade Média, e imiscuírem-se na obra, copiando-a, refazendo-a, ou absorvendo-a ao ponto de comporem histórias aproximadas.

Na biblioteca do Mosteiro de Alcobaça há ainda outra narrativa de viagem ao Paraíso Terreal. Trata-se de um pequeno texto cujo conteúdo aproxima-se da primeira parte da *Navigatio Sancti Brandani* - aquela na qual freqüentemente localiza-se a interpolação da *Vita Sancti Brandani*. Intitula-se *Trezenzonii De Solistitionis insula magna*, e seus manuscritos encontram-se em dois códices alcobacenses, um do século XIII e outro dos fins do XIV: números CCLXII/37 e CCXCVIII/39³⁸, hoje no acervo da Biblioteca Nacional de Lisboa, que, segundo ainda mais uma vez Aires Nascimento, são cópia um do outro³⁹. O protagonista da narrativa de Trezenzônio (que parece ser um pseudônimo utilizado pelo autor) parte numa viagem pelo mar à procura de uma ilha maravilhosa, “do Solstício”. Apesar dessa denominação, o autor não pretendia indicar um solstício permanente na ilha ou o solstício propriamente; na verdade, ele desejava explicitar através do topônimo que “en *Solistitio magna* nunca llegue a hacerse del todo de noche, aunque de días y de noches se hable luego en el relato” - esclarece-nos Serafín Moralejo, ao falar da *Solistitionis insula magna* entre outras “islas del sol”⁴⁰. O autor de *Trezenzonii Solistitionis* caracterizava na denominação dada à ilha um dos seus traços

³⁷Nascimento, A. A. Circulação do Livro Manuscrito. In: Lanciani, Giulia, Tavani, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Ed. Caminho, 1993; p. 155-159.

³⁸Cf. no *Inventário dos Códices Alcobacenses* (Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1930) acerca desses dois códices respectivamente às páginas 39-40 (vol. 1) e 42 (vol. 2).

³⁹Veja-se em Nascimento, A. A. *Navigatio Sancti Brandani*. In: Lanciani, Giulia, Tavani, Giuseppe (orgs.), *op. cit.*, p. 473-475.

⁴⁰Moralejo, Serafín. Las Islas del Sol. Sobre el Mapamundi del Beato del Burgo de Osma (1086). In: Godinho, Helder (org.). *A Imagem do Mundo na Idade Média - Actas do Colóquio Internacional*. Lisboa: ME/ICALP, 1992, p. 41-61.

paradisíacos, o “*verna temperatio*” (estado de primavera). A ilha em que chega o protagonista é envolta em um nevoeiro e, entre as muitas maravilhas que são encontradas ali, ergue-se um templo em honra de Santa Tecla no centro da ilha⁴¹. Moralejo acredita que a proximidade de Alcobaça com o Atlântico explique o interesse de seus monges pelos relatos de navegação, como o demonstra a presença em sua biblioteca da *Vita Sancti Brandani Abbatis*, do *Conto de Amaro* e do *Trezenzonii De Solistitionis insula magna*. Moralejo associa ainda o relato de Trezenzônio a uma das epopéias de um outro povo de navegadores. Nos mapas estudados por Moralejo, aparece ao lado da Torre de Hércules - o farol romano de Brigantium, denominação dada a Corunha, no noroeste da Espanha, durante o império romano - uma ilha denominada *Solitio magna*. Ora, o herói Trezenzônio avista sua maravilhosa *insula magna Solistitionis* a partir dessa mesma Torre de Hércules, o farol da Corunha, e dali parte em sua busca. Por isso, Moralejo aproxima o relato de Trezenzônio de uma narrativa irlandesa que relata a invasão da Irlanda pelos descendentes de Ith, filho de Bregon “que la habría descubierto desde la torre construída por su padre en Brigantia.”⁴² Os descendentes de Ith, como Trezenzônio, avistam o objetivo de sua viagem a partir da Torre de Brigantia e dali partem. Com isso, a viagem de Trezenzônio é vinculada, por mais um motivo, à literatura céltica - ela já havia sido apresentada como tributária de tal literatura, em certa medida, quando Nascimento colocou-a no grupo de relatos de viagens a ilhas paradisíacas da Biblioteca de Alcobaça, lembrando, ainda, que o texto de *Trezenzonii* possui afinidades com a primeira parte da *Navigatio*. Dessa maneira, os três relatos de viagens maravilhosas pertencentes à Biblioteca de Alcobaça de que temos conhecimento conduzem-nos às relações entre a Península e Irlanda, nem que tais relações sejam apenas intertextuais.

Sendo assim, procuremos nos textos as coincidências entre si que possam apresentar. Veremos que eles demonstram correspondências bastante diretas, principalmente em se tratando dos dois irlandeses - *Navegação de Bran* e *Imram Mael duín* -, assim como encontram-se muitos ecos desses dois nas hagiografias medievais como no *Conto de Amaro* e, especialmente, na *Navigatio Sancti Brandani Abbatis*. O *Trezenzonii De Solistitionis insula magna* não entrará na comparação, que ficará restrita a esses quatro textos cujas semelhanças, vinculação e origem célticas são do consenso dos pesquisadores.

Vejamos uma sinopse dos quatro textos, começando pela *Navegação de Bran*.

Bran, depois de ter ouvido as quadras cantadas por uma fada louvando Emain Ablach, a Terra das Fadas, parte para o mar em busca de tal lugar, com 27 homens. Eles

⁴¹Cf. pequeno resumo da narrativa feito por Díaz y Díaz, M. C. Trezenzonio. In: Lanciani, Giulia, Tavani, Giuseppe (orgs.) *op. cit.*, p. 638-639.

⁴²Moralejo, S., *op. cit.*, p. 51, nota 29.

encontram Manannan, filho de Llir (o deus irlandês do Oceano, filho das Ondas), e passam pela Ilha dos Homens-que-Riem, até que chegam à Terra das Fadas. Lá, Bran e seus companheiros são acolhidos pela Rainha e suas fadas que não os deixam mais partir. Mais tarde, quando enjoados de tal lugar, desvencilham-se da Rainha e voltam à Irlanda. Em sua terra natal, não são mais reconhecidos e percebem que viveram centenas de anos em Emain Ablach; então, narram suas aventuras maravilhosas à população.

O *Imram Mael duin* tem muitos pontos em comum com a de Bran, e outros diferentes. Mael duin é filho de uma freira e de um nobre que foi assassinado; ele foi criado pela rainha da região como se fosse seu filho legítimo. Quando descobre a verdade acerca de seu nascimento, parte à procura dos assassinos de seu pai, a conselho de um druida, navegando pelo oceano com alguns companheiros (dezessete). No oceano, os navegantes encontram diversas ilhas maravilhosas; chegam à Terra das Fadas, onde a rainha e suas fadas retêm-nos. Depois de algum tempo conseguem escapar da Rainha e voltam a navegar, passando por várias outras aventuras. Um dia, encontram um eremita em uma ilha que revela-lhes os assassinos do pai de Mael duin e pede que esses sejam perdoados. Mael duin chega ao castelo dos assassinos e relata suas aventuras maravilhosas vividas no oceano para eles.

São Brandão é um abade virtuoso que comanda três mil monges. Um dia, ouve o relato de um certo Barintus sobre a ida de seu filho (espíritual) Mernoc ao Paraíso Terreal (a *Terra Repromissionis Sanctorum*). Nasce em Brandão, a partir de então, um desejo ardente de também ver a *Terra Repromissionis Sanctorum*, e ele parte com alguns monges (catorze) à sua procura, deambulando pelo oceano. Brandão e seus companheiros aportam em muitas ilhas, deparam-se com grandes maravilhas, encontrando inclusive Judas e S. Paulo, o primeiro eremita; por fim, depois de sete anos de peregrinação pelo oceano, alcançam o Paraíso Terreal. Depois de admirarem durante quarenta dias as maravilhas da *Terra Repromissionis*, voltam à Irlanda (o topônimo está presente no texto do manuscrito alcobacense e na versão de Benedeit), onde narram suas aventuras e as maravilhas que viram; Brandão morre logo depois, em muita santidade.

Amaro é um homem bom e virtuoso que tem grande desejo de ver o Paraíso Terreal, sempre rogando-o a Deus. Certo dia, ouve uma voz que lhe manda partir pelo mar, onde Deus o guiará até o cumprimento de seu desejo. Ele parte com dezesseis companheiros numa nave; aporta em várias ilhas, cheias de mosteiros, homens e mulheres santos e coisas maravilhosas. Um dia, guiado por uma dessas pessoas santas Amaro chega ao Paraíso - só, e caminhando - onde passa 267 anos contemplando as maravilhas de Deus. Amaro retorna para o

local em que se separou de seus companheiros, levando um punhado de terra do Paraíso, com a qual funda uma cidade, morrendo em seguida.

Podemos ver que as quatro narrativas são muito semelhantes no enredo. Com exceção do *Imram Mael duin*, todas apresentam um homem - santo ou pagão - que, incitado pela narrativa de outrem - como Bran e São Brandão - , tem desejo irrefreável de chegar ao Paraíso Terreal - ou à Terra das Fadas irlandesa, Emain Ablach, também chamada de Insula Pomorum, Avallon, Tír Taingire etc. Buscando realizar esse desejo, o herói parte em sua busca no mar, com um grupo de companheiros que comanda. Depois de passar por diversas ilhas, maravilhas e aventuras, eles alcançam o Paraíso ou a Terra das Fadas; no final, voltam para seu lugar de origem, depois de muitos anos, onde relatam as aventuras. O *Imram Mael duin*, das quatro narrativas, é a que mais apresenta diferenças nessa estrutura comum, pelo fato de Mael duin não buscar o Paraíso, mas os assassinos de seu pai, certamente para cobrar-lhes o preço da composição⁴³ ou simplesmente vingar a morte do pai. Mas, como Bran, ele também chega à Terras das Fadas, passando ambos, Mael duin e Bran, nas mãos de tais mulheres, pelas mesmas aventuras. No final, Mael duin descobre quem são os assassinos de seu pai, perdoa-os e volta à Irlanda, seu lugar de origem. Embora a história de Mael duin pareça ser a mais disparatada em relação às outras narrativas, ela apresenta grande número de episódios coincidentes com muitos da *Navigatio Brandani*, e também outros semelhantes às aventuras de Bran. Aliás, como já foi comentado páginas atrás, é o *Imram Mael duin* que é freqüentemente apontado como o duplo pagão irlandês da *Navigatio Sancti Brandani Abbatis*. Essa narrativa é colocada dessa forma emparelhada com a de São Brandão porque tantas coincidências não podem ser meramente casuais. A fim de que possamos dar uma idéia melhor das semelhanças entre os quatro textos e das suas possíveis relações, veremos uma listagem dos episódios de todos esses relatos de viagens marítimas.

Antes disso, ainda comentado a estrutura narrativa comum dos quatro textos que nos interessam, gostaria de observar que os protagonistas dessas viagens maravilhosas, o homem que se lança ao desconhecido - o oceano - buscando um objetivo ardentemente desejado, pelo

⁴³Trata-se de uma regra do direito consuetudinário celta pela qual alguém lesado por outrem tinha direito a receber da parte deste último uma indenização, cujo valor variava conforme sexo, idade e “preço de honra” do lesado. Todo homem na sociedade celta tinha seu “preço de honra”, ou seja, um valor pecuniário que variava conforme sua fortuna e dignidade, e que se tornava critério de valor nas indenizações que pagava e que recebia. Cf. Powell, T. G.E. *Os Celtas*. Lisboa: Ed. Verbo, 1965, p. 77-87: Instituições Sociais na Irlanda; e Barros, M. N. A. de. *Uma Luz sobre Avallon*, p. 35-42: Uma Sociedade Subversiva.

qual não hesita em suportar todo o tipo de privações e aventuras, revela em si tanto o santo cristão quanto o herói pagão.

II. Traços de Cultura Celta

No mundo celta, o homem é livre e audaz; ele possui todas as potencialidades necessárias para se tornar um herói, bastando para tanto lançar-se à procura de “seu destino”. Não acidentalmente a cultura irlandesa foi chamada de humanista; ela mereceu o epíteto uma vez que dotou o seu homem da capacidade e poder de se transcender e chegar ao patamar de herói através de suas próprias ações; além disso, esse homem tinha livre acesso ao Além, ao Outro Mundo maravilhoso, onde habitavam seus deuses e, muitas vezes, seus mortos, e podia conversar com eles como um igual, afora o temor dos malefícios que uma fúria despertada poderia provocar. Na tradição celta, os deuses estão imiscuídos na vida dos homens e personagens de maneira cotidiana, casando-se com eles, raptando-os, enfeitiçando-os etc. Esses deuses são, na verdade, seres humanos - os Tuatha Dé Dannan, povo que chegou na Irlanda antes dos gaélicos, primeiros irlandeses - com poderes sobrenaturais e sabedoria incomum. Compartilham dos mesmos sentimentos que os mortais, da mesma maneira que afeiçoam-se a eles e odeiam-nos. Esses deuses e esses homens estão demasiadamente próximos uns dos outros, a ponto de se confundirem e de transmutarem suas naturezas. O mundo sobrenatural em que vivem os Tuatha - os chamados *sídh* (“paz”, em gaélico), que se localizam nas colinas, túmulos ou ilhas distantes, pois os Tuatha foram expulsos para esses lugares longínquos quando os gaélicos obtiveram a vitória sobre eles no território da Irlanda - tem acesso franqueado aos humanos. Os homens podem ir e vir dos *sídh* ou da Terra das Fadas, naturalmente não com tanta facilidade e presteza quanto os próprios Tuatha. Algumas circunstâncias ou instrumentos facilitam o acesso. Todo ano, nos dias do *Samain*⁴⁴, principal festa celta, em que se comemora a entrada do Ano Novo celta, festejada a partir de 1º de novembro durante três dias e três noites, as fronteiras entre os dois mundos estão abertas, facilitando a comunicação. O trânsito entre o mundo dos mortais e os *sídh* na época do *Samain* é relatado em várias narrativas. Assim, por exemplo, acontece nas *Aventuras de Nera* (*Echtra Nerai*), em que o herói, a pedido de uma fada, sua esposa, tem de atravessar a passagem entre os dois mundos e trazer para o *sídh* os reis do país: “Qu’ils viennent le jour des Morts, car les *sídh* sont toujours ouverts ce jour-là.”⁴⁵, diz-lhe a fada. Também há

⁴⁴O *Samain* passou para o calendário cristão como duas festas: Dia de Todos os Santos, celebrado em 1º de novembro, e Dia dos Mortos (Finados), comemorado no dia seguinte.

⁴⁵Markale, J. L’Autre-Monde Celtique, les Aventures de Néra. In *Cahiers d’Histoire et de Folklore*, n. VI,

meios de transporte apropriados para tal “passagem” para o Outro Mundo: já que uma das possíveis localizações dos *sídh* ou Terra das Fadas é em alguma ilha distante, o *coracle* - pequena embarcação feita de peles, semelhante à dos esquimós - é o meio de transporte ideal para percorrer o itinerário até o *sídh*. Em várias narrativas irlandesas encontramos o *coracle* transportando heróis e heroínas, sem precisar de qualquer orientação, autogovernando-se e conhecendo o caminho que os mortais não conhecem. Na epopéia *As Aventuras de Art, filho de Conn*, tanto Conn quanto o filho Art navegam em *coracles* para chegarem à Terra das Fadas. Em ambas viagens, a embarcação leva-os diretamente ao destino desejado. Jean Markale comenta a respeito de tal narrativa:

“On remarquera ici le thème de la barque qui conduit l’être humain vers son destin. Point n’est besoin de ramer, ni de hisser les voiles, on suffit de laisser l’esquif naviguer au gré des flots et des vents. (...) l’embarcation se dirige vers un but, c’est un mystère ...”⁴⁶

Markale continua sua reflexão demonstrando a perseverança do tema da barca que leva o homem a seu destino em narrativas medievais como *La Mort d’Arthur*, *La Queste del Saint Graal*, a *Histoire de Tristan* e o *Lai de Guigemar*, de Marie de France⁴⁷. Maria N. A. de Barros também faz referência aos *coracles*, os quais aponta como o meio de transporte tradicional do herói que parte em “viagem de *imramma*” até o Outro Mundo, na busca do seu destino: “A barca, desprovida de velas ou remos, conhece a procura e o destino do herói”⁴⁸. Na *Navegação de Bran*, o herói, assim que parte ao mar em busca da Terra das Fadas, encontra Manannan, filho de Llir, o deus do Oceano e Rei da Terra das Fadas, navegando sobre seu carro de duas rodas⁴⁹. T. W. Rolleston cita, no seu *Guia Ilustrado de Mitologia Céltica*, entre outros talismãs dos Tuatha Dé Dannan, o barco de Manannan, filho de Llir, que, “adivinhandos os pensamentos de quem nele viajava, o transportava para onde quer que fosse”⁵⁰. Muitos desses talismãs foram trazidos à Irlanda pelos gaélicos que visitaram os *sídh*. Assim, Manannan pode não estar navegando no seu barco, na *Navegação de Bran*, mas no seu carro, como Bran o vê; Bran, este sim, encontra-se num barco - ou *coracle* - com poderes similares aos do que é de

p. 68-70 *apud* Markale, J. *Les Celtes*, p. 74.

⁴⁶Markale, Jean. *L’épopée celtique d’Irlande*, p. 187-188.

⁴⁷Cf. *idem*, *ibidem*, p. 188-189.

⁴⁸Barros, Maria N. Alvim de. *Uma luz sobre Avallon*, p. 75.

⁴⁹Observe-se que o irlandês Manannan, filho de Llir, tem um equivalente galês: trata-se de Manawyddan, também filho de Llyr que, além de ser o mestre do mar é irmão de Brân Vendigeit - o Abençoado - e de Branwen. Pela correspondência galesa, poder-se-ia invocar um certo parentesco entre Bran e Manannan irlandeses também.

⁵⁰Rolleston, T. W. *Guia Ilustrado de Mitologia Céltica*. Lisboa: Ed. Estampa, 1993; p. 33.

propriedade de Manannan. A origem divina do *coracle*, que teria sido roubado dos Tûatha-Dé-Dannan, explicaria seu poder de condução do viajante, especialmente na ida para o *sídh*, que seria uma simples trajetória de volta para casa do *coracle*. No *Imram Mael duin* a referência ao *coracle* encontra-se já no próprio título gaélico da narrativa: *Immram Curaig Mailduin inso*⁵¹, segundo o texto publicado por Stokes, cuja edição é bilíngüe - inglês e gaélico. Stokes traduz *curaig* diretamente para barco (boat) e, mais adiante, quando o texto refere-se ao *coracle* construído por Mael duin utilizando a expressão “three-skinned boat”, Stokes acrescenta uma nota explicativa quanto ao tipo de embarcação de que se fala: “i. e. a large canoe of wickerwork, covered with three folds or layers of hide.”⁵² Mael duin, como todo celta, conhece os poderes do *coracle*; por isso deixa que o barco conduza-o ao seu destino. No entanto, uma vez que os testemunhos de sua história são parcialmente cristianizados, a sabedoria de seu *coracle* é atribuída ao governo de Deus. Quando os navegantes, no início da viagem, descobrem a ilha onde moram os assassinos de Aillil, o Lâmina-de-Batalha, exclamam:

“God hath brought us direct, and God hath guided our barque. (...)”⁵³

E Mael duin, após o barco ter se afastado do local, ordena aos navegantes:

“Leave the boat still, without rowing; and whithersoever it shall please God to bring it, bring.”⁵⁴

Stokes, para quem o autor de *Mael duin* teria copiado muitos trechos da *Navigatio Sancti Brandani Abbatis*, não deixa passar esse trecho sem indicar-nos sua suposta matriz na *Navigatio*:

“So Brendan: ‘Mittite intus omnes remiges et gubernacula, tantum dimittite vela extensa, et faciat Deus sicut vult de servis suis et de sua navi.’ Perigrinatio, p. 7.”⁵⁵

Esse episódio dá-se logo no início da viagem de São Brandão; o trecho encontra-se reproduzido de maneira literal na versão cotejada da *Navigatio* publicada por Selmer que utilizaremos em nossa comparação; no entanto, o texto do manuscrito alcobacense apresenta palavras um pouco diferentes ditas pelo santo na mesma ocasião:

“Tunc remis manus omnes apposuerunt et misericordiam Dei inuocauerunt, quia nescierunt, qua parte ire, nec quales cordas tendere.”⁵⁶

⁵¹Stokes, Whitley. The Voyage of Mael Duin. *Revue Celtique*, n. 9, Paris, 1888; p. 452; grifo meu.

⁵²*Idem, ibidem*, p. 459, n. 4.

⁵³*Idem, ibidem*, p. 463.

⁵⁴*Idem, ibidem*, p. 463.

⁵⁵*Idem, ibidem*, p. 463, n. 1.

⁵⁶The Lisbon *Vita Sancti Brandani Abbatis*, p. 325.

Embora com algumas diferenças, os textos mostram que o governo do barco e o rumo a ser tomado não é do conhecimento e nem da responsabilidade de algum homem, nem mesmo do comandante da navegação. Ademais, o barco construído por Brandão e seus monges tem a mesma composição do *coracle* : “fecerunt nauiculam leuissimam (...) et cooperuerunt illam coriis bouinis”⁵⁷; “...nauem suam composuit. Intus ex lignis leuigatis, foras ex bouino corio illam consuebat”⁵⁸. Também o barco que levou São Paulo, o primeiro eremita, à ilha na qual vive há noventa anos segundo a *Navigatio Sancti Brandani Abbatis*, conduziu-o até lá sem ser governado pelo passageiro e depois retornou sozinho a seu lugar de origem, como atestam-no os dois textos da *Navigatio*:

“Sed si uis scire, quomodo huc adueni, nutu Dei nauem in mari inueni, quam intraui et huc me adduxit; que postea per se recessit.”⁵⁹

“Porro septimo die apparuit mihi ista petra, in quam statim intraui, dimissa nauicula atque percussa pede meo ut iisset unde uenerat.”⁶⁰

Todos esses barcos, ocupados por Bran, Mael duin, Brandão, São Paulo ou Amaro, são variantes do tema do *coracle*, já que todos eles conduzem o navegante que não conhece o caminho para um “Outro Mundo”. Quando o poder do *coracle* não pode mais ser explicado pela magia dos deuses celtas, sua inteligência maravilhosa passa a ser atribuída à Providência Divina. Em todos esses textos, é essa inteligência maravilhosa do *coracle* que leva os navegantes até o “Outro Mundo”.

A Terra das Fadas, além da localização em uma ilha distante, pode ser situada no mar de outra maneira ainda. Um dos mitos celtas basilares é o da chamada *Ville Engloutie* ou cidade submersa. Segundo esse mito, haveria uma cidade inteira submersa no mar, onde viveriam algumas fadas e de onde teria surgido o mundo. O mito da *Ville Engloutie* fundamenta-se na narrativa armórica *Ville d’Ys*. Tal epopéia sobreviveu no *lai* de Maria de França *Graelente-Meur*, composto no século XII, e no *Mystère de Saint Gwennolé*, manuscrito do século XVI; encontra-se ainda na *Vida dos Santos Bretões*, do Padre Alberto Magno, do XVII. Percebe-se que essa história, como muitas outras cujo melhor exemplo para nós é o caso de Bran e São Brandão, foi bem cedo cristianizada. Jean Markale⁶¹ parafraseia-nos a história da *Ville d’Ys*, baseado nas versões já cristianizadas - uma vez que são as únicas sobreviventes - , nas quais encontra-se a

⁵⁷*Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. 10.

⁵⁸The Lisbon *Vita Sancti Brandani Abbatis*, p. 324.

⁵⁹*idem, ibidem*, p. 341.

⁶⁰*Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. 74.

⁶¹Markale, J. *Les Celtes*, p. 21-22.

figura de um santo - São Gwennolé. Sua presença, no entanto, não está suficientemente destacada a ponto de suplantar a da personagem da fada Dahut (também denominada Ahès), protagonista da história. A epopéia conta a história de uma fada nascida no mar, sobre um barco, filha de outro ser feérico e de um rei mortal. Quando ela cresce, seu pai manda construir-lhe uma fortaleza na cidade baixa, sob o nível do mar, protegida por um dique, para que a filha sinta menos saudade do oceano. Nessa cidade, chamada por alguns de Ys e por outros de Keris, “Ker-Ys”, a fada Dahut passa a morar, em meio a muito luxo, vaidades, prazeres e pecados. Neste ponto da narrativa, é introduzida a personagem de São Gwennolé. O santo é avisado por Deus que os habitantes de Ys serão castigados por seus pecados e a cidade, tragada pelo mar. São Gwennolé corre a contar sua profecia ao rei, que foge com muitos habitantes; porém, Dahut permanece em Ys e é tragada pelo mar, juntamente com milhares de pessoas, durante uma tempestade que faz com que o dique se rompa. Markale relata que o rompimento do dique dá-se porque Dahut confiou sua chave a seu amante, o Diabo. Este aproveita a ocasião para “perder muitas almas”⁶². Depois da submersão, Dahut transforma-se numa sereia, condenada a errar eternamente entre os peixes do mar; às vezes, os pescadores ouvem-na cantando melancolicamente a canção de seu nascimento⁶³. Na literatura céltica, esse mito aparece em outros textos, de proveniência diversa, que ecoam a história de Dahut. No País de Gales, temos a história de Gwyddno Garanhir, em um poema que consta do *Livro Negro de Carmathen* e das *Tríades da ilha da Bretanha*. Nessa história, três bêbados violentam a guardiã de uma fonte; esta transborda e suas águas, somadas às do mar, inundam a cidade mais próxima. Vejamos as duas primeiras estrofes do poema:

“Seithenhin, lève-toi, sors d’ici et regarde
la verte ligne de bataille des flots
la mer a recouvert la terre de Gwyddno

Maudite soit la jeune fille
qui a libéré après avoir gémi,
gardienne de la fontaine, la mer redoutable

(...)”⁶⁴

⁶²Cf. Markale, Jean. *L'épopée celtique d'Irlande*, p. 39.

⁶³Esse final só é citado por Markale na *L'épopée celtique*, quando compara essa narrativa à história de Libaine, p. 42-43.

⁶⁴La Ville Engloutie (Gwyddno Garanhir). Poema do bardo Taliesin, provavelmente do século VI; é o poema de número 38 do *Livre Noir de Camarthen*. Tradução para o francês de Markale, Jean. *La Poesie des Anciens Bardes Gallois. Cahiers du Sud*, n. 319; p. 355-384.

Na Irlanda, como não poderia deixar de ser, também encontramos uma epopéia equivalente à *Ville d'Ys*. Trata-se da *Inundação de Lough Neagh*, narrativa mais arcaica que a armórica *Ville d'Ys*. O texto da *Inundação de Lough Neagh* que sobreviveu é menos cristianizado e moralizante do que a versão da *Ville d'Ys*, e, como no texto galês das *Tríades*, a inundação é devida ao transbordamento de uma fonte ao invés do rompimento do dique. O texto irlandês conta que Ecce abandona seu pai, o rei de Munster, acompanhado pela madrasta, Ebliu, e pelo irmão, Rib. Na fuga, Ecce e Ebliu param para descansar no território de Oengus mac Oc, deus Túatha, que expulsa-os dali. Fatigados com a fuga, Ecce e Ebliu não obedecem a Oengus, e esse mata-lhes todos os cavalos. Mas, no dia seguinte, Oengus fornece-lhes um grande cavalo para transportar suas cargas, com a recomendação de que o tal cavalo não poderá parar de marchar. Quando Ecce e Ebliu encontram um território para se estabelecerem com os seus, fazem o cavalo parar para descarregar suas cargas. Brota, então, uma fonte mágica sob as patas do cavalo. Ecce manda construir uma mansão em torno da fonte, e encarrega uma jovem de guardar sempre fechada sua porta. Do lado da fonte, constrói sua fortaleza. Passado um tempo, Ecce e sua madrasta Ebliu têm duas filhas; são elas Ariu e Libaine. A primeira delas casa-se com um misto de profeta e louco que prediz que um lago surgirá sobre a fortaleza e a cidade ali estabelecidas devido ao transbordamento da fonte, e que seria urgente construir um barco. Prevê ainda que todos morrerão, à exceção dele próprio, de Conang e de Libaine, sua cunhada, que permanecerá por longo tempo nadando sobre as praias e nas profundezas do mar. Com efeito, certa ocasião, a jovem encarregada de guardar as portas da fonte esquece-se de fechá-las e imediatamente as águas inundam a planície, formando um grande lago. Ecce e todos os seus afogam-se, menos Libaine e os outros dois já previstos pelo profeta. Libaine é engolida pelas águas, mas não morre: “Elle vécut une année entière, avec son petit chien, dans sa chambre sous le lac. (...) Car Dieu la protégea de l'eau.”⁶⁵ Ao fim de um ano, Libaine começa a afogar-se e pede a Deus⁶⁶ para ser um salmão, para nadar ao lado dos outros peixes através do mar claro e verde. Ela toma a forma do salmão, mas seu rosto e seios não se transformam. Libaine nada sob essa forma por 300 anos, até ser “pescada” por São Congall, que batiza-a e dá-lhe o nome de Muirgen (que significa “nascida do mar” e é a forma gaélica de Morgana); Libaine morre em seguida. Markale vê nesse texto uma tentativa de cristianização muito precária, introduzida no final da narrativa. O fato de Libaine morrer imediatamente após o batismo mostra que ela era uma fada, feiticeira ou druidessa; portanto, um personagem mágico, pagão, com poderes próprios de transformação, sem

⁶⁵Markale, J. *L'épopée celtique*, p. 41; grifo do autor. Sobre a *Inundação de Lough Neagh*, veja-se p. 39-43.

⁶⁶Assim começa a prece de Libaine: “O mon Seigneur...” Cf. Markale, Jean, *L'épopée celtique*, p. 41.

necessidade de apelação ao “*Seigneur*”. A epopéia é tipicamente pagã, tanto quanto é comum a tópica da transformação em salmão na literatura céltica. Mas Libaine não se torna um simples salmão, com seus seios e o rosto de mulher; ela é uma sereia. Esse fato aproxima Libaine não só de Dahut, mas da “Mary-Morgane” dos bretões e da “Mélusine” do Poitou. Libaine e Dahut, ambas, têm nascimento ilegítimo (a primeira é filha de uma ligação incestuosa e a outra é filha de um adultério) e ligação inevitável com a água e os seres aquáticos - dos quais, no final, fazem parte. Para Markale, as duas narrativas fazem referência a um culto aquático, o culto das Águas-Mães, a mãe primordial, deusa que dá origem a tudo e a todos, que se encontra em diferentes tradições célticas. Ele lembra ainda que tais epopéias, como tantas outras, comportam um suporte histórico: a submersão da *Ville d’Ys* corresponderia a uma realidade histórica e geológica da Europa nos fins da Idade do Bronze. Cerca de 1200 a.C. um clima seco e quente sucede o frio úmido anterior, provocando secas e baixa do nível do mar, lagos, rios etc. Mais tarde, por volta de 530 a.C., há um retorno do clima frio e úmido e as praias são inundadas, desaparecendo com isso cidades inteiras e boa parte da população. Ademais, os celtas teriam verdadeiro pavor dos transbordamentos e tempestades de mar, a se fiar nas suas várias epopéias. Markale aponta ressonâncias dessa tópica da inundação - ou do tema da *Ville Engloutie* - em textos medievais como o *Perceval* de Chrétien de Troyes, cujo prefácio (*Elucidation*) narra como o Castelo do Graal tornou-se invisível. Ali, outrora, jovens mulheres recebiam os viajantes e ofereciam-lhes bebidas reconfortantes. Quando o Rei Amangon violenta uma dessas donzelas, as águas inundam e devastam todo o belo reino do Rei Pescador⁶⁷. Assim, mais uma vez, a inundação é provocada como castigo a pecados ligados aos prazeres sexuais. É mais uma variante do mito da *Ville Engloutie*, que parece constituir uma metáfora do ato de fecundação e conseqüente reprodução através da imagem da inundação. As águas, nessa metáfora, esconderiam todo um mundo a ser criado, “incubado”. Por isso, a cidade submersa é o País das Fadas, o espaço maravilhoso de um mundo anterior à vida da superfície da terra, ou seja, dos homens. Aí, no País das Fadas, reside Dahut ou Libaine, as sereias da tradição celta. Elas são peixe e mulher: mulher, porque são matrizes do mundo; peixe porque esse é a primeira criatura, formada ainda no ambiente aquático. Esse mundo é mais rico que o dos homens, porque encerra todas as possibilidades da criação, muitas das quais vedadas aos mortais. Observe-se a correlação desse mundo maravilhoso submerso e “incriado” com o Paraíso Terreal que, embora não se localize sob as águas, apresenta-se como o espaço de uma natureza ainda impoluta porque isenta do pecado original do homem e, portanto, anterior à vida da humanidade sobre a superfície da terra. Para Markale,

⁶⁷Cf. Markale, Jean. *Les Celtes*, p. 33-34.

todas essas narrativas que trazem o tema da *Ville Engloutie* têm o significado de colocar ao abrigo, em “segurança”, “l’occultation de certains secrets, de certaines traditions en même temps que l’enrichissement consécutif à l’inondation fécondatrice.”⁶⁸ O Outro Mundo, rico e pronto para desabrochar-se em criação, está oculto sob as águas. Esse é um dos pontos que mais interessa-nos no tema da *Ville Engloutie*: o mito da existência de todo um país sob as águas, rico, belo e maravilhoso, que torna-se visível para alguns eleitos em alguns lugares onde o mar é claro e transparente. Esse mito aparece na *Navegação de Bran* e há alguns episódios no *Imram Mael duin* e no *Conto de Amaro* que reportam a esse tema. Esse país submerso, onde morou Libaine ou Dahut, faz parte do Outro Mundo tão buscado pelos celtas, tanto sobre as águas quanto sob o mar. Assim, um mergulho no oceano ou mesmo um naufrágio, que deveriam levar à morte, são, nesse viés interpretativo, um apelo do maravilhoso correspondido, com a ida para o Outro Mundo, primordial, e não uma verdadeira morte. Markale recorda-nos que o Cristianismo colocou no lugar desse apelo ao Outro Mundo o conceito de vocação sacerdotal. O santo recebe o “chamado” de Deus e abraça a vocação. Não só por isso dissemos mais acima que os protagonistas de nossas aventuras marítimas continham em si tanto o herói quanto o santo. Ambos alcançam estágios de intermediação entre os homens e o divino. São intermediadores e intercessores. O herói pagão vence os perigos e chega à Terra das Fadas, alcançando seus objetivos; depois, volta para sua terra como um novo homem. Ele já não é mais um homem comum, mas um herói, um semideus, pois esteve na terra dos deuses, privou com eles e usufruiu do tempo divino e de todas as maravilhas da natureza incriada. O santo, vencendo todos os obstáculos com a ajuda e a graça de Deus, também chega ao Paraíso Terreal. Retorna da viagem mais santo do que era ao partir. Não só viu as maravilhas que Deus preparou para os “bem-aventurados”, na terra isenta do pecado, como amadureceu em sua fé mediante os perigos por que passou, tanto espirituais quanto mundanos. Santos e heróis, ambos, têm sua natureza alçada a um grau intermediário na escala entre homens e deuses através da consecução de suas “peregrinações” no mar, à procura de um Paraíso ou de um Outro Mundo.

A localização do Outro Mundo em posição inferior ao dos homens também aparece na literatura galesa, em que encontra-se situado sob o solo. Na primeira *rama*⁶⁹ do *Mabinogion* (compilação das mais antigas epopéias do País de Gales), a história de *Pwyll*,

⁶⁸ *Idem, ibidem*, p. 34.

⁶⁹ Designação dada às narrativas galesas no próprio texto original galês. *Rama* tem, aqui, a conotação de ramo, galho de árvore; o termo é empregado para indicar que cada narrativa pertence ao conjunto da mesma maneira que os vários galhos compõem uma árvore. Cf. Cirlot, Victoria (ed. e trad.). *Mabinogion*, Madrid: Siruela, 1988, p. 26 e p. 289, n. 27.

Príncipe de Dyvet, o protagonista Pwyll encontra-se com Arawn, o senhor de Annwryn. Annwryn é o abismo ou mundo inferior; esse é o Outro Mundo dos galeses que, por ser subterrâneo, também é chamado de “Região dos Infernos”. Pwyll torna-se o senhor de Annwryn, trocando de papéis com Arawn. Ora, o nome Pwyll significa “sabedoria” e ele tem o epíteto de “Deus da Sabedoria do Outro Mundo”. Esse Outro Mundo dos galeses, embora não esteja *sob as águas*, encontra-se *sob* a terra. É fácil identificar esse Outro Mundo com o Mundo dos Mortos, uma vez que é subterrâneo - como as sepulturas - e que é também denominado como “Região dos Infernos”. É oportuno observar, aqui, que os templos dos celtas, fossem galeses, irlandeses ou gauleses, eram em clareiras sagradas, muitas vezes ao lado de uma fonte e sobre os túmulos, nas colinas funerárias. Também os *sídh* são tanto em ilhas longínquas quanto em colinas, sobre e sob túmulos. Afinal, é neles que habitam os Tuatha Dé Dannan que ao serem expulsos da superfície da Irlanda pelos gaélicos refugiaram-se no mundo subterrâneo. Por isso, não é estranho o fato de encontrar-se, em algumas narrativas irlandesas, a passagem para o Outro Mundo através de um poço no qual se pula, como acontece na *Perseguição de Gilla, o Duro*. Nessa narrativa, o herói Diarmaid, após pular dentro de um poço, encontra-se num país sob o mar, ou seja, na *Ville Engloutie*, como mostra Markale:

“... le magicien saute dans le puits, Diarmaid le suit. Ils parviennent à un château. (...) le puits ayant ici la signification qu’il a parfois, de passage entre le monde des vivants et celui des morts. (...) Diarmaid apprend alors qu’il se trouve dans le *Tir Fohin*, le ‘Pays sous la Mer’.”⁷⁰

Esse trecho reforça-nos dois dados acerca da concepção do Outro Mundo celta. Um deles é o fato de que os *sídh*, ou a Terra das fadas e deuses Túatha, localiza-se muitas vezes em um mundo inferior ao dos homens que pode situar-se tanto sob a terra quanto sob as águas. Isso ajuda a esclarecer o outro dado que se pronuncia, a relação de identidade entre o Outro Mundo celta e o mundo dos mortos - ou a morte. Tal relação já havia sido exemplarmente notada por Leite de Vasconcelos, na sua monumental *Religiões da Lusitânia*, quando reflete sobre a crença de alguns povos de que as *almas dos mortos* moram em “subterraneos, em sitios remotos, em ilhas, no alto de montanhas, nas regiões occidentaes...”⁷¹. O excelente autor comenta, fundamentado em D’Arbois de Jubainville, Le Braz, Gustave Paris e Otto Klob⁷², que os antigos

⁷⁰Markale, Jean. *L'épopée celtique*, p. 152.

⁷¹Vasconcelos, J. Leite de. *Religiões da Lusitânia*: Reimpressão facsimilada da 1ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1981, 3 vol. Cf. vol II, p. 209-210 e a nota 1 da página 210.

⁷²Respectivamente Jubainville, *Le dieu de la mort*, Troyes, 1879, p. 5-6, quanto aos irlandeses; Le Braz, *La légende de la mort*, 2. ed., t. I, p. xxxiv, a respeito dos bretões da Armórica; G. Paris, *La littérature française au moyen âge*, 2. ed., p. 283, quanto a São Brandão; e Klob, O., *Romania*, t. xxx, p. 504-518,

irlandeses chegavam ao país dos mortos de duas maneiras, “uma por caminhos subterrâneos, outra embarcando”; que a mesma concepção encontra-se nos bretões da Armórica; que a narrativa sobre a viagem de São Brandão, elaborada a partir das epopéias celtas, relata que o santo, de maneira similar, navega na direção do Ocidente à procura do paraíso; e que a *Vida de Santo Amaro* do manuscrito alcobacense relaciona-se com essas lendas célticas. Afinal, também Amaro encontra o Paraíso Terreal viajando pelo oceano.

A constituição do Outro Mundo celta parece apresentar-se, portanto, como o País da Criação (auferida na fecundação do mito da *Ville Engloutie*) ao mesmo tempo que o País dos Mortos, como se fosse o ponto de partida e de chegada da humanidade, o “cadinho” das transformações entre morte e vida. Os povos celtas não temiam a morte, pois ela não significava um fim para eles; a morte entre os celtas era apenas uma transformação sofrida, mais uma metamorfose como as muitas possíveis pelas quais poderiam passar durante a vida. “Les guerriers irlandais, comme leurs cousins bretons (...) ne craignent pas la mort puisqu’ils sont assurés d’une *re-naissance*”⁷³. Como teria afirmado Lucano numa passagem famosa acerca dos celtas,

“(…) regit idem spiritus artus
Orbe alio; longae, canitis si cognita, vitae
Mors media est. Certe populi, quos despicit Arctos,
Felices errore suo, quos ille timorum
Maximus haud urguet, leti metus. (...)”⁷⁴.

Havia, portanto, uma crença na imortalidade da alma, que sobreviveria num Outro Mundo, entre os celtas. Esse Outro Mundo poderia ser alcançado, entre outras maneiras, com a morte. A morte encontra-se estreitamente ligada ao Outro Mundo celta que é atraente para os mortais. Assim, o herói, o guerreiro, enfim, o celta não temia a morte; ao invés disso, o homem celta almejava chegar ao Outro Mundo, onde não havia enfermidades, dores ou envelhecimento; apenas os prazeres proporcionados pelas fadas e a abundância maravilhosa de bens. Essa falta de temor pela morte proporcionava ao celta a total liberdade para partir em demanda de tudo o que lhe era prometido por suas próprias potencialidades. O homem celta

sobre o *Conto de Amaro*.

⁷³Markale, Jean. *Les Celtes*, p. 197.

⁷⁴Lucan. *The Civil War (Pharsalia)*. (English Translation by Duff, J. D., M.A.) Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1988; I, vs. 456-460, p. 36-37. (“... but that the same breath still governs the limbs in a different scene. If their tale be true, death is but a point in the midst of continuous life. Truly the nations on whom the Pole stars looks down are happily deceived; for they are free from that king of terrors, the fear of death.”)

partia, então, em busca de um destino promissor. Ele estava alçado ao estatuto de um ser livre, independente e, por isso mesmo, potente. Essa foi, pelo menos, a imagem criada na sua literatura. Um povo acuado por tantas invasões, num território aberto à pirataria por todos os lados possíveis, ao menos na literatura tinha que criar para si seu próprio mito, para com ele fortalecer-se para a defesa de seu território dos muitos ataques e para na literatura dignificar-se, ao recordar suas glórias passadas. Certamente por isso a literatura tinha papel tão importante e tão grande *status* na sociedade irlandesa, a ponto de seus monges, embora cristianizados, não resvalarem no cuidado de preservá-la e difundi-la nos seus mitos pagãos. Os autores clássicos, embora tivessem uma visão preconceituosa e parcial dos povos celtas, apreciaram bem cedo sua coragem na guerra e estranharam a crença numa vida entre os mortos na sua filosofia. Além de Lucano, também César assinalou essas características dos celtas:

“In primis hoc uolunt persuadere, non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atque hoc maxime ad uirtutem excitari putant, metu mortis neglecto.”⁷⁵

Não é consenso entre os celticistas atuais a relação de causa e efeito entre não temer a morte e ter coragem na guerra. Nem todos frisam tal causalidade, pelo fato de ela lhes parecer artificial; porém os textos mostram, sem exceção, a existência de crença na imortalidade da alma. Alguns apostam na hipótese de que o Outro Mundo, tão próximo do dos homens, é um Outro Mundo subterrâneo, de mortos. Como já vimos, os *sídh* podiam localizar-se sob a terra ou sob a água. Henri Hubert chega a chamar o panteão céltico de “vasto cemitério”⁷⁷; ao que Jean Markale responde-lhe que, se se trata de um “cemitério”, é um cemitério “singulièrement agité, singulièrement *vivant*”⁷⁸, cheio de seres feitos de uma outra carne que não a humana, e demasiadamente atrativo para os homens. Cumpre lembrar que esses mortos, uma vez que os homens eram imortais, não podem ser considerados como tal. Muito pelo contrário, ao invés de serem tomados por mortos, devem ser tomados por homens que ultrapassaram as barreiras entre o mundo dos vivos e o mundo dos deuses e, por isso, estão alçados a uma outra condição, vivendo

⁷⁵César. *Guerre des Gaules (De Bello Gallico)* (Texte Établi et Traduit par L.-A. Constans) 7. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1962; t. 2, VI, XIV; p. 187. (“Le point essentiel de leur enseignement, c’est que les âmes ne périssent pas, mais qu’après la mort elles passent d’un corps dans un autre; ils pensent que cette croyance est le meilleur stimulant du courage, parce qu’on n’a plus peur de la mort.”)

⁷⁶As passagens de Lucano e César costumam ser bastante citadas pelos celticistas: cf. Markale, Jean, *Les Celtes*, p. 82. M. N. A. Barros acrescenta aos trechos dos dois clássicos citados um comentário de Pomponius Mela: “Uma de suas doutrinas se espalhou entre o povo, a saber: que as almas são imortais e que há uma outra vida entre os mortos, o que os torna mais corajosos na guerra.” Cf. Barros. *Uma Luz sobre Avallon*, p. 90-91.

⁷⁷“... podría decirse que su [de los celtas] panteón es un cementerio”. Hubert, Henri. *Los Celtas - desde la época de la Tène y - La Civilización Céltica*. Barcelona: Ed. Cervantes, 1942; p. 321.

⁷⁸Markale, Jean. *Le Celtes*, p. 196.

uma nova vida entre os deuses e fadas. Markale lembra que tais seres não são originariamente deuses; são heróis humanos alçados à natureza divina: “Les héros se sont sublimés, transcendés, et lorsque le Christianisme se sera implanté, ils passeront automatiquement et sans heurt au rang des saints.”⁷⁹ Para chegar à condição de herói, o homem celta tem de ser iniciado, seja vencendo várias provas, seja por meio do sacrifício, pelo qual o homem sofre uma metamorfose. A morte, para o celta, pode ser essa metamorfose. Assim, a passagem entre a vida e a morte deixa de ser traumática e torna-se, em certa medida, cotidiana e reversível, como é cotidiana e reversível a passagem entre os dois mundos, dos homens e dos Tuatha Dé Danann. Na mitologia celta, aparecem com frequência divindades “mestres da vida e da morte”, que têm o poder de conduzir os homens da vida para a morte ou vice-versa. Para Markale, o Dispater dos romanos, o gaulês Teutatès, o irlandês Dagda, os galeses Pwyll e Brân Vendigeit ou o Rei Pelles/Pescador, guardião do Graal, são todas personificações desse deus que tem o poder de distribuir a vida para os mortos e a morte para os vivos. É o deus alimentador, fornecedor da abundância - e da vida - que retira de seu caldeirão mágico. Além desses deuses, há representações das zonas limite em que se produzem as trocas entre o mundo dos vivos e o dos mortos na literatura e na arte celta. Em narrativas e poemas irlandeses encontramos a Árvore da vida e da morte, que marca a fronteira entre os dois territórios. Essa árvore aparece em diversas epopéias celtas, como o *Imram Mael duin* e *Peredur*, e também no Paraíso Terreal descrito em narrativas medievais europeias, como *La Queste del Saint Graal*⁸⁰. Há ainda toda uma simbologia em torno do caldeirão na mitologia celta. O deus galês Brân Vendigeit, por exemplo, possui um caldeirão que tem o poder de ressuscitar os mortos. Na segunda rama do *Mabinogion*, a história de *Branwen, filha de Llyr*, a heroína é irmã de Brân Vendigeit (Brân, o Bendito). A história narra que esse deus possui um caldeirão obtido dos Tuatha Dé Dannan que ressuscita os mortos assim que colocados dentro dele. A única observação é de que os mortos ressurretos voltam mudos para a vida. A interpretação de Markale para essa mudez é a de que tais homens recebem a interdição de falar para não revelarem as maravilhas e os segredos vistos no Outro Mundo, pelo qual já passaram, uma vez que estiveram mortos. É a experiência dos ressurretos que tem sua narração interdita. O mito do caldeirão da ressurreição é tão central entre os celtas que encontra-se representado em uma das mais significativas relíquias artísticas desse povo, o Caldeirão de Gundestrup⁸¹. Nele,

⁷⁹*Idem, ibidem*, p. 196.

⁸⁰Essa narrativa apresenta um episódio denominado “Légende de l'arbre de vie”, que narra a plantação dessa árvore por Eva, ainda virgem. Segundo o texto, Eva teria apanhado o fruto proibido junto com um ramo; é esse ramo que ela planta. Cf. *La Queste del Saint Graal - Roman du XIII^e siècle*. A. Pauphilet (ed.), 2. ed. Paris: Éd. Champion, 1984; p. 210-214.

⁸¹Trata-se de uma bacia recoberta de placas de prata dourada, inteiramente decoradas com representações

encontra-se representada também a árvore da vida e da morte. Na mitologia celta, o caldeirão é ainda símbolo da abundância alimentar; da mesma maneira que ele distribui a vida, fornece todos os manjares imagináveis a quem nele os procurar. Por isso, vários autores apontam-no como o protótipo do Graal.

A passagem da vida para a morte está, por tudo o que vimos, estreitamente ligada com a passagem para a Terra das Fadas ou o Outro Mundo dos deuses. No *Imram Mael duin*, encontramos um episódio que costuma despertar a curiosidade dos celticistas que se detêm na leitura minuciosa dessas narrativas. Trata-se do episódio da ilha dos carneiros, que é curiosamente reencontrado, com espantosa similaridade, na narrativa galesa *Peredur ab Ewrwc*, do *Mabinogion*⁸². Transcrevemos o trecho dos dois textos a seguir, para que o próprio leitor faça sua comparação:

“Early on the morning of the third day after that they espy another island, with a brazen palisade over the midst of it which divided the island in two, and they espy great flocks of sheep therein, even a black flock on this side of the fence and a white flock on the far side. And they saw a big man separating the flocks. When he used to fling a white sheep over the fence from this side to the black sheep it became black at once. So, when he used to cast a black sheep over the fence to the far side, it became white at once. The men were adread at seeing that. “This were well for us (to do),” saith Mael duin: “let us cast two rods into the island. If *they* change colour we (also) shall change if we land on it.” So they flung a rod with black bark on the side wherein were the white sheep, and it became white at once. Then they flung a peeled, white rod on the side wherein were the black sheep, and it became black at once. “Not fortunate (?) was that experiment,” saith Mael duin: “let us not land on the island. Doubtless our colour would not have fared better than the rods”. They went back from the island in terror.”⁸³

“Siguió [Peredur] su camino a través de un valle regado por un río. Sus límites eran boscoso, pero a ambos lados del río se extendían prados. En una de las orillas había un rebaño de corderos blancos y en la otra un rebaño de corderos negros. Cada vez que un cordero blanco balaba, un cordero negro atravesaba el agua y se volvía blanco. Cada vez

em relevo dos mitos celtas. Foi encontrada em uma turfeira no norte da Dinamarca, em Gundestrup, e estima-se que tenha sido produzida no século I a.C. Encontra-se atualmente no Museu Nacional da Dinamarca.

⁸²Whitley Stokes, Jean Markale e M. N. A. de Barros, entre outros, chamam a atenção para essa coincidência entre a narrativa irlandesa e a galesa. Cf. Stokes, W. *The Voyage of Mael duin*. *Revue Celtique*, n. 9, Paris, 1888, p. 450; Markale, J. *L'épopée celtique d'Irlande*, p. 198-199; Barros, M. N. A. de. *Uma Luz sobre Avallon*, p. 96.

⁸³The Voyage of Mael Duin. Stokes, Whitley (ed.). *Revue Celtique*, n. 9, Paris, 1888; p. 478-481.

que balaba un cordero negro, un cordero blanco atravesaba el agua y se volvía negro. En la orilla del río vio un gran árbol y la mitad del árbol ardía desde la raíz hasta la cima y la otra mitad tenía verde hojarasca. Más arriba, Peredur vio sentado en la cima del monte a un joven que sujetaba con la correa a dos perros de caza de pecho blanco y moteado, tendidos a su lado. Peredur pensó que jamás había visto a nadie de aspecto tan regio. En el bosque que se encontraba frente a él oyó a perros levantando una manada de ciervos (...)⁸⁴

Jean Markale interpreta o episódio concluído que a ilha dos carneiros representa uma imagem da fronteira entre os dois mundos, o dos vivos e o dos mortos, da zona limite onde se produzem as trocas, se não a própria zona. A árvore que queima de um lado e verdeja do outro, assim como o deus Teutatès-Dispater ou o irlandês Dagda, são ao mesmo tempo a imagem da vida e da morte; ambos os estados são, cada qual, uma das faces da mesma moeda. Os homens podem, com facilidade, ultrapassar os limites de seu mundo e passar de um estado a outro, assim como os carneiros o fazem ou como ocorreu com o ramo lançado por Mael duin. É notável a aparente arbitrariedade da permanência de um ser em um mundo ou em outro e a reversibilidade entre os dois mundos. Em *Mael duin* há um homem que, sem qualquer motivo aparente, joga os carneiros de um lado ao outro, com isso determinando sua cor, estado etc., conduzindo o jogo da vida e da morte. Esse homem é, provavelmente, um dos deuses celtas mestres da vida e da morte. Em *Peredur*, é atendendo a um apelo dos que estão no lado oposto que os carneiros dirigem-se ao Mundo dos Vivos ou dos Mortos, ultrapassando a barreira. Nessa narrativa, o limite entre os dois mundos é a água. Também é um apelo que desenrola toda a viagem de Bran, por exemplo, que navega pelas águas do oceano em busca de Emain Ablach depois de ouvir os louvores e convites de uma fada.

Assim como a morte e a vida são estágios de uma mesma existência, para onde se pode ir e vir, também o mundo dos homens e o Outro Mundo coexistem e, nas fronteiras, nas ocasiões especiais, como nas festividades do *Samain*, trocas podem ser feitas, tanto numa direção quanto na inversa. Esse Outro Mundo maravilhoso é extremamente atraente para os celtas, que vão ao seu encontro. É um além maravilhoso que identifica-se tanto com a morte quanto com a imortalidade; com a excelência do homem personificada nos heróis e deuses, que são ou tornam-se belos e jovens, e com os seres incriados, ainda por nascer a partir da fecundação inicial da *Ville Engloutie*. O caráter de ciclo está fortemente impresso nessa concepção de mundo

⁸⁴*Peredur, hijo de Ewrawc*. Cirlot, Victoria (ed.) *Mabinogion*. Madrid: Siruela, 1988; p. 219-220.

mitológica celta. O Outro Mundo é o lugar para onde vão os mortos e também de onde surgem os vivos; lá esconde-se o segredo da ressurreição e da renovação; lá habitam os deuses e as fadas imortais e os objetos têm poderes mágicos desconhecidos dos homens. Ir para o Outro Mundo não significa simplesmente morrer; na maioria das vezes significa tornar-se imortal e, portanto, renascer sob uma outra natureza. Os heróis celtas percorrem esse ciclo através das águas. É em viagem pelo mar ou *imrama* que eles podem chegar a esse espaço maravilhoso que esconde-se sob as águas, tornando-se imortais; são as águas que inundam que produzem a fecundação que faz e fizeram gerar o mundo e os homens. As navegações representam, nesse mito, uma verdadeira viagem iniciática em direção às origens maravilhosas do mundo. Curiosamente, também nossos heróis santos, Brandão e Amaro, dirigem-se, através de uma viagem marítima, ao espaço maravilhoso do início da criação do mundo. O tema celta da busca de um Outro Mundo original pelas águas perdurou nessas hagiografias.

Vejam, então, o que a comparação das aventuras de *Mael duin* com a tipicamente celta *Navegação de Bran* e, mais ainda, com a *Navigatio Sancti Brandani Abbatis* e com o *Conto de Amaro* pode nos revelar de reminiscências célticas. Fica claro de antemão que em todas essas narrativas de viagens maravilhosas o Outro Mundo buscado coexiste com o dos homens, sendo acessível mediante sua procura no mar e a vitória sobre alguns obstáculos. Desse Outro Mundo nossos heróis podem voltar, ainda que desfalcados; mesmo depois de terem permanecido em paragens cujos habitantes já não são mais do mundo dos vivos, como é o caso de fadas ou das aves do Paraíso dos Pássaros na *Navigatio*. Para que o leitor possa situar-se melhor ao nos referirmos aos episódios das narrativas, e para que possamos fazer uma explanação mais clara das várias coincidências entre os textos, veremos, antes de prosseguirmos à comparação, uma listagem dos episódios das diferentes narrativas.

CAPÍTULO V. OS QUATRO TEXTOS DESMONTADOS
EM SEUS EPISÓDIOS

Seguem abaixo as listagens dos episódios, reconstituídos na seqüência original, de *Navegação de Bran*, *Imram Mael duin*, *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* e *Conto de Amaro*.

*I. Navegação de Bran*¹

1. Bran escuta música e adormece; quando desperta, há um ramo de prata com flores brancas perto dele.
2. Na assembléia, uma mulher canta-lhe 50 quadras para louvar os méritos de Emain Ablach, a Terra das Fadas; depois parte e leva consigo o ramo da macieira.
3. No dia seguinte, Bran parte, com três vezes nove homens, sobre o mar, à procura da Terra das Fadas.
4. Depois de dois dias e duas noites, eles encontram Mananann, filho de Llir, cavalgando no seu carro; ele lhes canta 30 quadras convidando-os para irem com ele à Terra das Fadas.
5. Chegam à Ilha dos Homens-que-Riem; perdem aí um companheiro.
6. Chegam à Ilha das Fadas; a Rainha joga um novelo que se prende à mão de Bran, o que permite que o navio desembarque na praia.
7. São levados para dentro de uma mansão, cada homem tem uma mulher-fada para si (Bran, a Rainha). Vivem maravilhosamente, com alimentos saborosos que renovam-se sem cessar.
8. O “mal do país” apodera-se dos homens de Bran, e estes querem partir.

¹Tanto os episódios quanto as sinopses acima da *Navegação de Bran* foram reconstituídos a partir das paráfrases e trechos do original publicados por Markale, J. *L'épopée celtique d'Irlande*. Paris: Payot, 1971; *idem*. *Les Celtes et la Civilisation Celtique*. Paris: Payot, 1985; Dottin, Georges. *Les Littératures Celtiques*. Paris: Payot, 1924; e Marx, Jean. *Las Literaturas Celticas*. Buenos Aires: EUDEBA, 1964.

9. A Rainha precave-se e lhes lança uma *geis*: nenhum deles deve tocar o solo.
10. Eles partem e chegam na Irlanda; ali ninguém os reconhece.
11. Um companheiro de Bran desce do navio e, ao pisar o solo, transforma-se em cinzas.
12. Bran percebe que se passaram centenas de anos e que o tempo não existe na Terra das Fadas; narra suas aventuras às pessoas da praia e, em seguida, parte novamente com seus homens não se sabe para onde.

II. Imram Mael duin (A Viagem do barco de Mael duin)²

1. Ailill Lâmina-de-Batalha vai com o Rei de Eoganacht de Ninuss atacar uma outra província. Ali, Ailill engravida a prioressa de um mosteiro que, depois dos nove meses, dá à luz a Mael duin. Ailill volta para sua província, que fora devastada por saqueadores do Leix enquanto ele estava fora.
2. A Rainha do país cria Mael duin como se fosse seu filho, juntamente com os três filhos legítimos que tinha. Mael duin cresce forte, belo e habilidoso.
3. Um dia, um guerreiro invejoso conta a Mael duin a verdade acerca de seu nascimento. Mael duin descobre que seu pai verdadeiro foi morto pelos homens de Leix. Então, ele decide partir e procurar os assassinos de seu pai.
4. Sob os conselhos de um druida, constrói um navio e parte com 17 homens.

²Os episódios e a sinopse apresentada anteriormente do *Imram Mael duin* foram elaborados baseando-se na publicação da narrativa na íntegra por Whitley Stokes: *The Voyage of Mael Duin. Revue Celtique*, n. 9, Paris, 1888, p. 447-495 e *Revue Celtique*, n. 10, Paris, 1889, p. 50-95. Stokes editou o texto a partir dos quatro testemunhos existentes: o *Lebor na hUidre*, ms. de 1100; o *Livro Amarelo de Lecan*, ms. que parece ser do XIV; o ms. Harleian 5280, do XV, e o ms. Egerton 1782, dos séculos XV-XVI.

5. Seus três irmãos adotivos, filhos legítimos do Rei e da Rainha, lançam-se à água, na partida de Mael duin, tentando alcançá-lo. Mael duin leva-os na viagem; com isso, é transgredido um tabu (*geis*), pois Mael duin não deveria levar mais que 17 homens.

6. Mael duin chega perto de duas ilhas nuas onde escuta uma voz que se louva de ter matado seu pai. Dois de seus companheiros querem ir destruir as fortalezas das ilhas. Então, um vento forte leva a nave para longe.

7. No oceano, vêem uma ilha com uma multidão de formigas gigantes, que caminham na direção do mar com o intuito de devorá-los. Eles fogem.

8. Logo depois, os navegantes aportam em uma ilha composta por arquibancadas com árvores cheias de pássaros. Os navegantes satisfazem-se comendo daqueles pássaros.

9. Chegam em uma ilha na qual encontram uma besta semelhante a um cavalo, com pernas de cachorro, garras, etc., que quer devorá-los.

10. Mael duin e seus companheiros chegam à Ilha dos cavalos demoníacos, onde vêem carcaças humanas. Os cavalos fazem uma corrida por toda a superfície da ilha, assistidos por uma multidão barulhenta. Os navegantes fogem, acreditando tratar-se de uma apresentação de demônios.

11. Encontram uma ilha em cuja casa há uma porta para o mar. Através dela as ondas empurram um salmão para o interior da casa. Ela está deserta e os navegantes levam dali comida e bebida.

12. Em seguida, chegam a uma ilha em que há um extenso bosque, no qual Mael duin colhe uma varinha. Depois de três dias e três noites, há três maçãs na extremidade da varinha; cada uma dessas maçãs satisfaz os navegantes por quarenta noites.

13. Mael duin e companheiros vislumbram uma ilha cercada por uma muralha de pedra; dentro, uma enorme besta corria e revolvía-se dentro de sua própria pele. Os navegantes fogem, enquanto a besta atira-lhes pedras.

14. Em seguida, avistam uma ilha com animais semelhantes a cavalos, que mutilavam-se uns aos outros, retirando a pele e a carne lateral do mais próximo. O sangue jorrava abundantemente sobre o chão da ilha.

15. Encontram uma ilha cheia de árvores carregadas de maçãs douradas. Durante o dia porcos ardentes e vermelhos derrubam e comem as maçãs. À noite, pássaros vêm do mar comê-las; Mael duin e seus homens fazem o mesmo.

16. Chegam a uma ilha em que há uma fortaleza deserta. Nela encontram um banquete servido e muitos tesouros. Apenas um gato guarda a mansão. Um dos irmãos adotivos de Mael duin rouba um colar. Imediatamente o gato salta sobre ele, transformando-o em cinzas.

17. Os navegantes encontram uma ilha dividida ao meio por uma paliçada; há carneiros brancos de um lado e negros de outro. Um homem gordo separava os rebanhos. Ele jogava os carneiros de um lado para o outro e, com isso, eles trocavam de cor. Os navegantes fazem o mesmo com uma varinha, que também muda sua cor. Eles, então, fogem, com medo de que lhes aconteça o mesmo.

18. Chegam em uma ilha em que há rebanhos de suínos e um grande rio que consome uma espada assim que mergulhada nele. Do outro lado do rio, vêem rebanhos de bois sem chifres, tendo por pastor um homem enorme.

19. Em seguida, os navegantes encontram uma ilha onde há um grande e terrível moinho, no qual via-se um também gigante e não menos terrível moleiro. Este diz-lhes que ali são moídas todas as coisas inteiramente más do mundo.

20. Chegam à Ilha dos Homens-que-Choram, negros no corpo e nas vestes, que se lamentavam sem cessar. Outro dos irmãos adotivos de Mael duin fica nessa ilha. Depois que desce da nave, não consegue mais voltar nem ouvir os chamados de seus companheiros. Outros homens descem à ilha, mas não conseguem trazê-lo de volta.

21. Chegam a uma ilha dividida em quatro partes por cercas de ouro, prata, bronze e cristal. Os reis ficam em uma divisão; rainhas na outra; na outra os guerreiros e, na última, as donzelas.

Uma moça oferece-lhes uma comida que é agradável para todos e uma bebida que fá-los adormecer por três dias e três noites.

22. Em seguida, aportam em uma ilha onde encontram uma fortaleza de bronze cujo acesso é uma ponte de vidro; ali uma bela mulher recebe-os depois de três dias e três noites e dá-lhes um alimento parecido com queijo ou leite coalhado, em que cada um acha o sabor que deseja. Os companheiros sugerem a essa mulher que se deite com Mael duin; ela, que é virgem, vai-se embora e, no dia seguinte, os navegantes não vêem mais nem a fortaleza nem a donzela.

23. No mar, ouvem sons de lamentos e cânticos, como se alguém entoasse salmos. Aproximam-se mais e vêem uma ilha alta e montanhosa, cheia de pássaros que gargalhavam e gritavam.

24. Os navegantes encontram em uma pequena ilha um homem vestido apenas pelos cabelos, que alimentava-se miraculosamente. Ele fora da Irlanda e o barco que levava-o até ali afastara-se dele ainda no mar. A ilha em que está é um torrão da terra de seu país que ele colocou sob os pés para firmar-se no mar; os pássaros das árvores são as almas de sua família, que esperam pelo Dia do Juízo Final.

25. Em seguida, encontram uma outra ilha, rodeada por uma muralha doutrada, onde habita um clérigo, vestido pelos próprios cabelos. Ele alimenta-se da água maravilhosa de uma fonte e do pão e peixe que são-lhe trazidos todos os dias.

26. Os navegantes passam ao largo da Ilha dos Ferreiros, da qual um dos ferreiros atira-lhes uma enorme massa de ferro incandescente.

27. Mael duin e seus homens atravessam um mar transparente, semelhante ao vidro verde.

28. Em seguida, atravessam um mar semelhante a uma nuvem sob o qual avistam tetos de fortalezas e um belo país. Há rebanhos e um pastor armado; uma enorme besta ameaça devorar os bois.

29. Avistam uma ilha onde os homens zombam e gritam com eles; uma mulher apedreja-os com nozes, que eles recolhem para seu sustento.

30. A companhia de Mael duin encontra uma ilha sobre a qual jorra uma corrente cor-de-rosa, atravessando a ilha como se fosse um arco-íris. Os homens perfuram a corrente com suas lanças, derrubando salmões, e abastecem-se com esses peixes.

31. Logo depois os navegantes encontram uma grande coluna de prata que erguia-se no mar, coberta por uma rede de prata. Diurán corta um pedaço da rede para levar à Irlanda.

32. Os navegantes vêem uma ilha sobre um pedestal, com uma única porta, na base do pedestal, trancada.

33. Chegam em uma ilha magnífica, onde são recebidos pela Rainha e suas dezessete filhas adolescentes. Mael duin torna-se esposo da Rainha e os outros homens unem-se às adolescentes; ficam ali durante os três meses do inverno.

34. Os companheiros de Mael duin desejam voltar à terra natal e querem deixar a ilha na ausência da Rainha.

35. Na hora da partida, a Rainha chega do interior da ilha e joga um novelo a Mael duin que se cola em sua mão; a Rainha recolhe o barco na praia puxando-o pelo fio do novelo. Eles ficam mais nove meses na ilha.

36. Passado algum tempo, os companheiros incitam Mael duin a partir novamente; na fuga, a Rainha lança o novelo que prende-se na mão de um dos equipadores; os homens cortam-lhe a mão e partem. A Rainha permanece na praia gritando e lamentando-se.

37. Os navegantes aportam em uma ilha repleta de árvores cujos frutos são embriagadores. Eles colhem-nos e preparam um suco fortificante.

38. Chegam em uma ilha onde há uma fortaleza e uma igreja. Ali encontram um clérigo ancião, vestido apenas pelos cabelos, que lhes diz ser um dos últimos companheiros de São Brandão de Birr. Ele mostra-lhes a lápide de Brandão e oferece-lhes dos seus carneiros para comerem.

39. Ainda na mesma ilha, os navegantes admiram duas águias procederem à limpeza e rejuvenescimento de um grande pássaro. Diurán banha-se no mesmo lago em o pássaro lavou-se e, desde então, nunca mais padeceu de fraquezas ou enfermidades.

40. Chegam à Ilha dos Homens-que-Riem: o terceiro e último irmão adotivo de Mael duin desce da nave e se confunde com os habitantes da ilha; põe-se a rir como eles e não volta mais para o barco.

41. Os navegantes avistam uma ilha cercada por uma muralha ígnea que girava ao redor da ilha. Dentro, homens belos e ricamente trajados banquetevam-se ruidosamente.

42. Navegando, Mael duin e os seus encontram no oceano um homem vestido apenas por seus cabelos brancos sentado sobre um rochedo. Ele está ali porque fora um cozinheiro arrogante e orgulhoso na sua terra. Agora, penitencia-se de seus pecados e alimenta-se de maneira maravilhosa. Ele prevê que Mael duin encontrará o assassino de seu pai e pede-lhe que perdoe-o, porque Deus tem salvado ele e sua companhia de muitos perigos.

43. Em seguida, os navegantes aportam em uma ilha onde abastecem-se de carne e vêem um falcão igual aos da Irlanda. Seguem-no, no mar, e chegam a uma daquelas duas primeiras ilhas que avistaram na partida da viagem.

44. Mael duin bate à porta da fortaleza e o chefe dali - o assassino de seu pai - dá-lhes as boas-vindas. Eles narram as maravilhas que Deus mostrou-lhes no mar. Depois, Mael duin volta para sua província.

*III. Navigatio Sancti Brendani Abbatis*³

³Os episódios e a sinopse da *Navigatio* foram elaborados a partir da publicação do texto da *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* por Carl Selmer: *Navigatio Sancti Brendani Abbatis: from Early Latin Manuscripts*. Notre Dame: University of N. D. Press, 1959. Os trechos assinalados como MS Alc. referem-se ao texto da *Navigatio* do Códice Alcobacense CCLVI/380 da Biblioteca Nacional de Lisboa, também publicado por Carl Selmer: *The Lisbon Vita Sancti Brandani Abbatis - a Hitherto Unknown Navigatio-Text and Translation from Old French into Latin*. *Traditio*, n. 13, 1957, p. 313-344.

1. São Brandão, homem virtuoso que tinha sob si 3000 monges, ouve a narrativa de Barintus, que lhe conta como Mernoc foi ao Paraíso Terreal.
2. Nasce em Brandão ardente desejo de ver o Paraíso Terreal; ele elege duas vezes sete monges que convida para acompanhá-lo. (MS Alc.: Brandão pede freqüentemente a Deus que lhe mostre o Paraíso e também o inferno, antes que Barintus lhe conte a aventura de Mernoc)
3. Brandão e os monges vão até a ilha em que mora o ancião Enda; depois de três dias e três noites vão para os confins dessa região; aí constroem sua nave, com madeira e couro bovino. (MS alc.: não visitam Enda, mas vão até um promontório distante construir a nave)
4. Quando estão de partida, chegam três monges do mosteiro de São Brandão implorando para ir com eles. Brandão acolhe-os, mas profetiza que Deus preparou aos três terrível juízo.
5. São Brandão e seus monges chegam a uma ilha deserta, onde um cão guia-os até um castelo também deserto, porém cheio de tesouros e banquetes. (MS Alc.: não há cão nem outro guia, mas ouvem lamentos na mansão)
6. O diabo faz um dos monges que imploraram para seguir com Brandão roubar um freio de prata. Brandão admoesta-o; o diabo sai do monge e ele morre. (MS alc.: o monge rouba uma taça de ouro)
7. Brandão e os seus, ao subirem no navio, recebem a visita de um mensageiro, que os provê do necessário e os consola dizendo que não lhes faltará nada até a Páscoa.
8. No dia da Ceia do Senhor chegam em uma ilha cheia de ovelhas enormes e alvíssimas. Tomam uma para sacrificar ao Senhor e ficam ali até o Sábado Santo. Um homem vai até eles (o mensageiro de Deus) com provisões e instrui-os a passarem a vigília do Sábado Santo em uma ilha que Deus lhes mostrará e, depois, deverão ir para a Ilha dos Pássaros, onde permanecerão até as oitavas de Pentecostes.
9. Fazem a vigília na próxima ilha em que aportam. Quando esta se move os monges se aterrorizam, mas São Brandão tranquiliza-os, contando-lhes que Deus revelou-lhe que aquela ilha

na verdade é o primeiro peixe criado no oceano, chamado Jasconius. (MS Alc.: o peixe é um golfinho e não tem o nome de Jasconius)

10. Chegam à Ilha dos Pássaros, onde uma das aves conta a Brandão que elas são, na verdade, anjos caídos que ali estão por misericórdia divina. Oito dias após a Páscoa e oito dias depois de Pentecostes, recebem a visita do procurador de Deus, trazendo a quantia de provisões que a nave suporta carregar. Quando vão partir, a ave fala a Brandão onde deverão celebrar as festas - Páscoa, Ceia do Senhor e Natal - no ano seguinte. (MS Alc.: as folhas das árvores são enormes e ora brancas ora vermelhas.)

11. Chegam à Ilha de Ailbe, onde são recebidos por um ancião de cabelos brancos e os outros monges do Mosteiro fundado por São Ailbe. Eles banham-se numa fonte de águas turvas e quentes e bebem de uma fonte de águas claras e frias; seu alimento é trazido pronto por um servo de Deus; ali não sentem frio nem envelhecem; os monges têm voto de silêncio. Brandão e os seus festejam o Natal ali e permanecem com esses monges até as oitavas da Epifania. Brandão tem desejo de ficar ali, mas o ancião não o permite e revela que dos dois monges retardatários, um ficará em peregrinação em uma ilha e o outro terá morte vil.

12. Aportam em uma ilha na qual bebem da água de uma fonte que tem poderes soporíferos e os fá-los dormir.

13. Atravessam com dificuldade um mar coagulado devido à grande tranquilidade e falta de vento.

14. Voltam à ilha do procurador no próximo ano, onde celebram a Ceia do Senhor. Da mesma maneira fazem a vigília pascoal no dorso de Jasconius e celebram a Páscoa no Paraíso das Aves. O procurador abastece-os; a ave anuncia-lhes que depois de sete anos de peregrinação no oceano verão o Paraíso dos Santos.

15. Quando estão navegando, vêem vir ao encontro deles uma besta marinha. Atemorizados, pedem auxílio a Deus; então surge outra besta que mata a primeira, partindo-a em três partes. Uma dessas três partes serve de alimento para o grupo. (MS Alc.: não são quaisquer bestas

marinhas, mas serpentes do mar que lançam fogo pelas narinas. O combate é mais sanguinolento: as ondas turvam-se com o sangue etc.)

16. Chegam à Ilha dos Três Coros, onde vivem três grupos de homens: um grupo de crianças, um de jovens e outro de idosos. A ilha é cheia de *scaltis* brancos e vermelhos. Esses frutos são fortificantes. Fica nessa ilha, com os jovens, um dos três monges retardatários. (MS Alc.: não há esse episódio)

17. No mar, uma ave voa sobre a nave e joga aos navegantes um cacho de uvas, com o que se alimentam. Depois descobrem uma ilha cheia de árvores carregadas desses frutos, com os quais se restabelecem e abastecem a nave. (MS Alc.: não há este episódio)

18. No oceano, um grifo voa ao encontro da nave de Brandão estendendo as garras; a ave que lhes presenteou com as uvas cega-o e mata-o, protegendo os homens de Deus. (MS Alc.: quem combate com o grifo não é uma outra ave, mas um dragão enorme. O combate é mais dramático)

19. São Brandão celebra novamente o Natal na Ilha de Ailbe. (MS Alc.: não há este episódio.)

20. Atravessam um mar transparente e vêem que, enquanto São Brandão canta missa celebrando o Dia de São Pedro, os peixes do mar circundam a nave. (MS alc.: os peixes vistos são mais feios, alguns se atacam cruelmente no fundo do mar)

21. Encontram uma coluna de cristal no meio do oceano coberta por um conopeu cor de prata. Penetram no conopeu, para verem as maravilhas mais de perto. São Brandão descobre um cálice e uma pátena, e toma-os para fazer o serviço divino. (MS Alc.: o conopeu é de ouro; sob a coluna há três colunas menores que a sustentam. Viram um altar de esmeraldas, sacrários etc. Brandão leva apenas um cálice de cristal.)

22. Passam ao largo de uma ilha cheia de oficinas de ferreiros, onde os diabos lançam-lhes massas de escória ardente que incendeiam o oceano. São Brandão esclarece aos monges que ali é o inferno. (MS Alc.: o Inferno é descrito com mais cerração, vales etc.)

23. No dia seguinte atracam em uma ilha coberta de fuligem, onde o último dos monges retardatários é levado pelos demônios para o Inferno. (MS Alc.: a terra da ilha - apenas uma montanha no meio do oceano - era a mais negra jamais vista; somente São Brandão vê o monge sendo arrastado pelos demônios, os outros só o ouvem lamentar-se.)

24. Encontram Judas Iscariotes sentado sobre um rochedo no mar, onde tem seu refrigerio nos dias santos. Ele conversa com Brandão que intercede junto a Cristo fazendo com que Judas tenha mais uma noite de “descanso” ali, afastando os demônios que querem levá-lo aos infernos. (MS Alc.: Brandão chora ao ouvir a narrativa de Judas; a rocha sobre a qual se encontra tem significado diferente; o episódio é mais longo no MS Alc. Entre este episódio e o próximo - encontro com Paulo eremita - os monges de São Brandão se contam e dão pela falta de mais um companheiro; Brandão revela-lhes que tal monge já estava condenado.)

25. Chegam à ilha onde vive Paulo, o primeiro eremita, vestido apenas com os cabelos e a barba, alvíssimos. São Paulo conta a São Brandão como chegou ali, aconselhado por São Patrício, e como viveu 30 anos com a comida trazida por uma besta e mais 60 anos apenas bebendo a água de uma fonte. Tem hoje 140 anos. Revela a Brandão que logo passará 40 dias no Paraíso e dá-lhe da água daquela fonte como provisão.

26. Brandão e os seus vão à Ilha do Procurador na Ceia do Senhor; depois este acompanha-os e eles vão até Jasconius que, por sua vez, leva-os até o Paraíso dos Pássaros. Assim celebram todas as festas e depois o procurador guia-os até o Paraíso. (MS Alc.: o procurador não os acompanha até Jasconius, mas guia-os até o Paraíso; Jasconius não nada com eles sob seu dorso até a Ilha dos Pássaros.)

27. Vão até a Ilha do Procurador; depois navegam por 40 dias. Atravessam um nevoeiro e chegam ao Paraíso Terreal. Por 40 dias exploram a terra e não acham seu fim. Quando encontram um rio e querem atravessá-lo, vem até eles um jovem que lhes diz que têm que voltar para sua terra natal - logo Brandão morrerá e virá em alma para o Paraíso - e oferece-lhes frutos e pedras preciosas para levarem consigo. (MS Alc.: não vão até a Ilha do Procurador, indo direto ao Paraíso; demoram três dias inteiros para atravessar o nevoeiro. Na entrada do Paraíso pende uma espada fundida em ferro e pedra. Nesse lugar, vem ao encontro dos navegantes o jovem, que os conduz na visita ao Paraíso. Esse jovem oferece-lhes pedras preciosas, mas não frutos. O procurador fica no Paraíso.)

28. Ao saírem do Paraíso atravessam o nevoeiro e vão para a Ilha das Delícias, onde ficam três dias. (MS Alc.: saem do Paraíso e voltam diretamente para a Hibernia.)

29. Voltam diretamente para sua terra, onde são recebidos pelos irmãos, felicíssimos com sua chegada. (MS Alc.: a fama da volta de Brandão é rapidamente difundida na Hibernia.)

30. São Brandão narra todas as maravilhas que Deus mostrou a ele e seus companheiros; pouco tempo depois morre, migrando para o Senhor.

A Navegação de São Brandão⁴

1. Brandão, nobre, abandona os bens e se torna abade.
2. Brandão reza e pede a Deus para mostrar-lhe o Paraíso onde fez Adão.
3. Bariunto - ermitão - conta a Brandão como Mernoc chegou ao paraíso.
4. Brandão escolhe 14 companheiros entre seus monges e parte. Os que ficam choram porque Brandão só quer levar os 14 eleitos.
5. Brandão vai até o fim da Terra para ali construir seu barco.
6. Três irmãos - de ordem - chegam na hora da partida para ir também; Brandão leva-os, mas revela-lhes que dois deles serão levados por Satanás; o terceiro sofrerá tentação, mas Deus o ajudará.
7. Primeiro com vento, depois sem, terminam os víveres e então chegam a uma ilha, escarpada, onde só acham onde aportar depois de três dias. Entram num castelo deserto, cheio de tesouros e alimentos. Comem e vão dormir; o diabo tenta um daqueles três irmãos que chegaram no

⁴Listamos aqui os episódios da *Navegação de São Brandão* da versão anglo-normanda versificada de Benedeit, utilizando-nos da edição e tradução para o espanhol de Marie José Lemarchand: Benedeit. *El Viaje de San Brandán*. Madrid: Siruela, 1986.

momento da partida, que rouba uma peça de ouro. Na hora de ir embora (depois de três dias), Brandão diz-lhe, chorando que ele é um ladrão. O diabo sai dele, Brandão absolve-o e ele morre.

8. Quando vão ao porto para partir, chega um mensageiro de Deus trazendo-lhes comidas e dizendo que Deus pede para que nada temam.

9. Chegam depois a uma ilha cheia de ovelhas enormes, de branca lanugem. Ali ficam mais três dias, esperando a Páscoa, quando matam uma ovelha. Chega um ancião, mensageiro de Deus, trazendo pães, que aconselha Brandão a ir para uma outra ilha em determinada data.

10. Vão para a ilha a que se referiu o mensageiro; todos descem, menos o abade. Rezam o ofício divino; quando acendem o fogo e preparam-se para comer, a terra se move e têm de voltar correndo para o barco: a ilha era um peixe - o primeiro criado por Deus.

11. Chegam então à ilha à qual o mensageiro havia se referido; há um riacho em cuja fonte encontra-se uma árvore branca como o mármore, de folhas branco-vermelhas. Nela estão lindos e também brancos pássaros; um deles fala com o abade, dizendo que esses pássaros são anjos: aquela ilha é o Paraíso dos Pássaros. A ave conta-lhe que faltam ainda seis anos para que Brandão chegue ao Paraíso, e que em todos esses anos eles deverão celebrar a Páscoa na ilha-peixe.

12. De manhã, vem o mensageiro de Deus trazer-lhes comida; quando vão partir, traz-lhes de novo as provisões, despede-se com um beijo e com lágrimas nos olhos indica-lhes o rumo que devem tomar; uma ave revela-lhes que daí a oito meses estarão na ilha de Albea, onde passarão o Natal.

13. Chegam na Ilha de Albea, onde encontram dois mananciais: um de águas claras e frias de que os monges dali bebem; outro de águas turvas e quentes, é onde se banham. Recebe-lhes ali um velho monge, que abraça a todos e leva-os pelas mãos ao seu mosteiro, riquíssimo. Tal mosteiro era do Abade Albán, o peregrino, muito rico, que morreu há 80 anos. Eles vivem ali sem problemas porque Deus leva-lhes os alimentos, e não têm que se esforçar para consegui-los. O monge diz a Brandão que ficarão ali até o oitavo dia da Epifania.

14. Depois de atravessar um mar espesso graças a uma forte brisa, chegam a uma ilha em que há um rio claro onde colhem muitos peixes e bebem uma bebida de ervas colhidas ali que os deixa enlouquecidos, fazendo com que sonhassem que estavam sendo atacados.

15. Na quinta-feira Santa, eles chegam à mesma ilha em que estiveram em tal data no ano anterior, onde encontram novamente o ancião.

16. No sábado vão passar a Páscoa na ilha-peixe, onde encontram o caldeirão que haviam esquecido no ano anterior: Gasconha, a besta, o guardou.

17. Depois vão para a Ilha dos Pássaros; seu anfitrião, o mensageiro de Deus, fornece-lhes víveres. Uma ave diz-lhes que passarão em Albea os Natais, os Lava-pés com o ancião e as Páscoas no dorso do peixe. Depois de abastecerem-se, despedem-se com muitas lágrimas.

18. Encontram-se em meio a uma tormenta no oceano, quando chega uma serpente marinha; Brandão diz a seus monges para não temerem e começa a rezar; em seguida chega outra serpente e as duas travam combate sangrento.

19. Depois dessa tormenta chegam famintos a uma ilha; o mar lança-lhes a terceira parte do monstro marinho (a serpente que foi derrotada), que eles colhem, com facilidade, e isso serve-lhes de alimento.

20. Estão no mar, quando vem voando um grifo soltando chamas que tenta atacá-los; mas chega um dragão que combate com ele, e o grifo cai morto no mar. O dragão se vai; os navegantes dizem que a vitória é de Deus.

21. Na festa de São Pedro, Brandão põe-se a celebrar e a cantar tão alto que saem monstros marinhos e peixes do mar, celebrando também a festa, em volta do barco; depois vão-se embora.

22. Encontram no mar uma coluna de cristal e pedras preciosas; entram nela, encontram um altar etc. Ao partir, Brandão leva um cálice de cristal e pedrarias, crendo não estar sendo infiel por levar tal prenda, já que é para servir ao Senhor.

23. O vento carrega a nave para uma ilha escura e com mau cheiro: é o Inferno, onde aparece um diabo-ferreiro, com seus instrumentos. Ele arremete na direção dos navegantes uma massa ardente, que cai no mar. Saindo dali, levados pelo vento, sentem-se aliviados: à medida que o homem santo vai resistindo aos tormentos - fome, sede, frio, calor, angústia, tristeza e grandes temores - vai crescendo sua divina felicidade: assim ocorre com os viajantes.

24. Chegam em uma montanha que se eleva em meio ao mar, onde um dos homens de Brandão é arrastado pelos diabos por causa de seus pecados. Abre-se-lhes o Inferno ali, com chamas flamejantes; eles partem rapidamente.

25. Brandão encontra Judas sobre um rochedo no mar; as ondas castigam-no; quando Brandão chega, o mar se acalma. Judas está pedindo a Jesus descanso de suas torturas; Brandão pergunta-lhe, chorando, quem ele é; Judas conta toda sua história de traição; todos seus castigos, as torturas dos dois infernos: um no rochedo do mar e outro no vale das trevas; os dias santos em que tem descanso etc. Quando os diabos vêm buscá-lo, ele pede para Brandão interferir, rogando-lhe descanso por uma noite; Brandão assim faz e os diabos não podem levá-lo ao Inferno até o amanhecer. Brandão chorava muito (“chorava Brandão a lágrima viva” p. 49) pelas dores que Judas padecia.

26. Em seguida, quando se afastam dali, dão pela falta de mais um companheiro.

27. Brandão encontra em um rochedo São Paulo, o primeiro eremita, que beija-os um por um e conta-lhes quem é e como chegou ali em um barco levado por Deus, que depois voltou sozinho para seu território. Ele só se vestia com os cabelos, brancos; um animal por 30 anos lhe levou comida; depois, por 60 anos, passou a beber de uma fonte cuja água o satisfazia com todos os manjares. Dá dessa água para Brandão levar como mantimento. Ao todo, São Paulo tem 140 anos. Diz a Brandão que ele está perto de chegar ao Paraíso, porque já faz quase sete anos que partiu de suas terras.

28. Vão novamente na quinta-feira santa à Ilha do Ancião, no sábado à ilha-peixe, e depois à Ilha dos Pássaros.

29. Partem para o Oriente, navegando durante 40 dias; atravessam um nevoeiro durante três dias; no quarto vão divisando o Paraíso: uma muralha de pedras preciosas e mármore. A porta é guardada por dragões que soltam chamas; sobre a porta, há uma espada sobre um pomo. Vem um donzel recebê-los, que amansa os dragões, beija os homens de Brandão e todos entram no Paraíso. O donzel leva-os até certo ponto; além daquele ponto não lhes é permitido ir, pois a natureza humana não os deixa captar e compreender tão grande glória. O donzel diz a Brandão que agora ele foi ali com o corpo, mas logo irá com a alma; e dá-lhe pedras preciosas como prenda e consolo.

30. O paraíso é descrito como um lugar cheio de bosques, flores, frutos, pedras preciosas, melodias, rios de leite e mel, sol etc.

31. Partem dali; depois de três meses estão na Irlanda, onde corre a notícia que Brandão voltou do Paraíso. Todos vêm ver-lhes; e Brandão conta suas aventuras. Quando chega sua morte, vai para o reino de Deus, onde, graças a ele, chegam muitos outros mais.

*IV - Conto de Amaro*⁵

1. Amaro é homem bom que roga a Deus que lhe mostre o Paraíso Terreal.
2. Um dia ouve uma voz que lhe fala para meter-se numa nave sem contar a ninguém onde vai e ir-se “hu te deus quiser guyar”⁶.
3. Ele dá seus bens aos pobres, compra uma nave e parte com 16 mancebos.
4. Depois de 11 semanas, os navegantes chegam em uma ilha pequena com apenas um mosteiro de ermitães. Amaro desce para pedir comida e água ao ermitão. Há oito dias jaziam mortos ali

⁵Os episódios e a sinopse do *Conto de Amaro* foram refeitos com base na publicação do texto por Otto Klob: *A Vida de Sancto Amaro - Texte Portugais du XIV^e siècle. Romania*, Paris, t. XXX, p. 504-518, 1901; checkou-se o texto publicado por Klob com o original, consultando-se uma reprografia do Códice Alcobacense 266 (*Collecção Mística de Fr. Hylario da Lourinhã*) do Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

⁶A *Vida de Sancto Amaro*, p. 507.

muitos leões e bestas, pois a cada ano, no Dia de São João, ajuntam-se e fazem um torneio. O ermitão pede para que Amaro parta dali.

5. Em seguida, chegam a uma ilha grande com cinco castelos, homens longos e grandes, luxuriosos; ficam ali por sete semanas, até que uma noite uma voz aconselha Amaro a partir (...) e ir “por esse mar hu te deus quiser guyar.”⁷

6. Amaro e sua companhia atravessam o Mar Vermelho. Há uma explicação sobre o trecho bíblico da passagem do Mar Vermelho pelos filhos de Israel guiados por Deus.

7. Chegam depois a uma ilha muito grande e abundante em todas as coisas boas, onde há homens bonitos, corteses, bons. “Fonte Clara” é o nome dessa terra. Ninguém aí morria de nenhuma dor, a não ser de velhice, e chegavam aos 300 anos. Depois de sete semanas, uma dona aconselha a Amaro que parta dali, evitando com isso que seus homens não queiram acompanhá-lo depois de acostumados com os prazeres de um lugar tão deleitoso.

8. Os navegantes vão pelo mar e vêem sete naus muito grandes sem os treus, ancoradas. Navegam em sua direção e encontram-se presos no mar coalhado, onde bestas marinhas maiores que cavalos comem os homens mortos das outras naves.

9. Amaro e os homens choram, com muito medo, e clamam pela Virgem, adormecendo.

10. É feito um “Elogio da Virgem”.

11. Acorre então uma donzela rica e formosa, com grande companhia, flores, cantos e luzes; enquanto a companhia de Amaro dorme, ela conforta-o, pondo-lhe a mão sobre o rosto e dizendo-lhe, rindo, para não temer, pois ela lhe ensinará como sair dali. Há um canto em louvor a Nossa Senhora.

12. Amaro desperta sua companhia e, rindo, conforta seus companheiros contando a visão que teve. Amaro e seus homens jogam os odres vazios, apenas com ar, ligados por colares, no mar.

⁷*Idem, ibidem*, p. 508.

As bestas travam combate com os odres empurrando-os; com isso, livram o navio do mar coalhado.

13. O narrador justifica o “maravilhoso” da libertação do navio dizendo para não se tê-lo por chufa, pois foi verdade e “ordenado por deus queos quis poer ~esalvo.”⁸

14. Os navegantes dão graças a Deus e à Santa Madre por saírem dos perigos.

15. Há aqui uma digressão do narrador, que diz que o mundo anda em roda e corre e que o “mizquinho” do homem nunca perde trabalho, e que aqueles que Deus ama e que servem-no, padecem mais de coitas e tribulações que os outros⁹.

16. Depois de três dias e três noites, chegam em uma ilha chamada “inssoa deserta”, onde encontram uma grande abadia e seus ermitãos. A ilha tinha esse nome por ter sido despovoada por grandes e “esquivas alymarias que comiam as gentes”. Amaro desce da nave e pede para um ermitão água doce e comida; ele lhe diz que a ilha só é povoada pelo mosteiro e os leões, serpentes e outras “alymarias”; no Dia de São João, a cada ano, essas bestas travam entre si grande batalha, quando morrem muitas delas. O ermitão dá-lhe os bens pedidos e aconselha-os a irem embora.

17. No dia seguinte, depois de navegar, descobrem uma terra formosa e abundante, em que há um mosteiro de frades brancos, chamado “Val de Flores”. Antes que chegasse ao mosteiro, Amaro encontra um frade velho de nome Leomites, porque os leões e outras “alymarias” vinham lhe pedir a benção, beijando-lhe mãos e pés. Este frade era natural de “Babylonia, a deserta”.

18. Quando o frade vê Amaro, levanta-se rápido, abraça-o e beija-o; ambos começam a chorar, com grande alegria. Os dois santos se benzem. Primeiramente, o frade benze Amaro, por reverência à Ordem.

19. Chegam os leões, “amerjendo” as cabeças na terra; beijam os pés e as mãos de Amaro e ficam gemendo até que ele benze-os.

⁸*Idem, ibidem*, p. 509.

⁹*Idem, ibidem*, p. 510.

20. Amaro fica ali uma quarentena, fazendo penitência. Recebe o corpo de Deus; depois o frade Leomites diz-lhe que deve partir. Ambos vão até a árvore onde benzeram os leões, abraçam-se, beijam-se e choram muito. Amaro parte.

21. Leomites fica só, chora e faz grande doo. Chama o mundo de “rryo deamargura, e lago de tréguas, e ualle delagrymas, fonte de choro e deplanto, thesouro de mizquindade.”¹⁰

22. Depois de fazer seu “planto”, fica como morto. Chega uma dona de nome “Bralijdes”, natural do Monte Sinai, serva da Virgem Maria, a quem Deus mostrou o Paraíso Terreal e deu-lhe ramos com folhas sempre verdes das árvores do Paraíso: uma chama “aruor deconsollaçõ” e outra “dulces amores”.

23. Leomites chora quando a vê; dá brados mais altos ainda depois que ela se nomeia. Ela dá-lhe um ramo da árvore da consolação e todo seu pesar se torna prazer.

24. Valydes (“Bralijdes”) vai-se embora, cantando um cântico da Igreja.

25. Poucos dias depois de confortado, Leomites morre.

26. Amaro, depois de estar há um mês num porto com sua companhia, chora e pede perdão a seus companheiros caso lhes tenha errado em alguma coisa. Revela-lhes que não mais os verá; pede-lhes benção e abraços. Eles também choram e beijam as mãos de Amaro.

27. Amaro parte sozinho, e dorme na casa de dois ermitãos que lavam-lhe os pés.

28. Ao ficar só, Amaro chora de saudade de seus companheiros; os ermitãos confortam-no, contando “mujtas cousas e mujtas estoryas dedeus e dos sanctos”¹¹, e falam-lhe de Valides, que já viu e sabe onde fica o Paraíso Terreal.

¹⁰*Idem, ibidem*, p. 512.

¹¹*Idem, ibidem*, p. 513.

29. No dia seguinte, Amaro vai por um vale muito grande e vê um mosteiro nobre de donas de alta linhagem com um muro alto, chamado “Flor de Donas”.

30. Antes de Amaro chegar ao Flor de Donas, já estava ali Valydes, que ia àquela casa nas três festas principais: Natal, Páscoa e Espírito Santo. Quando ela chegou, as donas beijaram-lhe as mãos e os pés e Valydes predisse-lhes a vinda próxima de Amaro.

31. Amaro chega, as donas beijam-lhe mãos, pés e a terra que ele trilhou; Amaro benze-as, a pedido de Valydes.

32. O narrador fala dos hábitos de Amaro: levanta-se cedo; está sempre a orar; dorme fora do leito etc.

33. Valydes pede para Amaro vestir o hábito à sua sobrinha, Brysida.

34. Depois de dezesseis dias ali, e por muito rogo de Amaro, Valydes mostra-lhe como fazer para chegar ao Paraíso Terreal. Quando ele parte, as donas choram muito, beijam-lhe as mãos e os pés. Ele benze-as e benze Brysida.

35. Valydes vai com Amaro até uma serra, onde há um rio cheio de pomas e flores que vêm do Paraíso. Ali Valydes dá a Amaro uma vestimenta branca que fora de Brysida; Amaro veste-a chorando. Valydes leva o hábito de Amaro para Brysida.

36. Valydes vai ao porto para encontrar a companhia de Amaro; estão roucos de tanto chorar pela ausência de seu senhor Amaro. Valydes manda-os, em nome de Amaro, povoarem aquela terra.

37. Na metade da serra em que se encontra, Amaro vê um castelo, muito grande e formoso, com cinco torres muito altas, e de cada uma saía um rio para o mar. Tudo ali era de pedrarias: brancas, verdes, vermelhas e pretas; mármore e parfilios.

38. Defronte o castelo havia uma tenda alta, de cristais e outras pedras preciosas, circundada por arcos. O chão era de pedras preciosas.

39. Dentro da tenda havia quatro fontes belas e preciosas, lavradas em metal, e a água de cada uma delas saía pela boca de um leão.

40. Ante a porta do castelo havia um alpendre coberto por abóbada alta.

41. Amaro vai até a porta do castelo e pede para o porteiro deixá-lo entrar; este nega.

42. Quando o porteiro lhe diz que aquele é o Paraíso Terreal, Amaro chora e agradece a Deus.

43. O porteiro abre-lhe as imensas portas para que Amaro veja o que há ali dentro.

44. Amaro vê a poma que Adão comera: árvores altas, com muitas folhas, frutas, flores e cheiros; lavatórios de grande nobreza. Ali nunca era noite, nem havia chuva, nem frio, nem quentura, mas só bom “temperamento”. Amaro vê tendas de panos verdes e vermelhos; campos com flores, maçãs, laranjas e demais frutas; aves cantando saborosamente; companhias de donzéis; jovens, vestidos de vermelho, branco e verde; com coroas de flores; guitarras, violas e outros instrumentos. Há um cântico da Igreja para a Virgem Maria. Após os donzéis, vêm grupos de virgens, com roupas brancas e vermelhas, coroadas com coroas de flores, trazendo ramos com frutos e toalhas brancas. Uma dona entre todas elas era muito grande e formosa, a mais bela dentre todas. Há outro cântico da Igreja para Nossa Senhora. Amaro vê a Senhora e as donas na tenda; as donas davam-lhe água para as mãos e toalhas; aves com penas de anjos cantavam sobre a tenda.

45. Amaro pede novamente ao porteiro que lhe deixe entrar (já é a terceira vez); este diz-lhe que sabe que “tu ñ vieste aquy se ñ pello sp~u scõ, ca tu ñ comeste n~e bebeste n~e mudaste teus panos que som muy fremosos n~e envelheceste.”¹² E o porteiro diz ainda a Amaro que já faz 267 anos que ele está diante daquela porta.

46. O porteiro manda Amaro embora e oferece-lhe das frutas do paraíso ou outra coisa qualquer que ele queira levar; Amaro pede-lhe uma escudela de terra, que lhe é dada.

¹²*Idem, ibidem*, p. 517.

47. Amaro volta ao porto onde havia deixado seus companheiros de navegação e encontra uma cidade que foi fundada por eles.

48. Depois de permanecer dois meses ali, Amaro pede à população alguma terra que possa povoar. Dão-lhe um lugar onde há três vales, com três grandes rios que depois juntam-se. Amaro funda nesse local uma cidade chamada “Trevilles”; era uma bela terra, perto do mosteiro Flor de Donas, onde estavam enterradas Valydes e Brysida.

49. Como Amaro “plantou” ali a terra que trouxe do Paraíso, tudo cresceu mais e melhor do que em qualquer outro lugar. Com isso, muita gente mudou-se para Trevilles.

50. Depois que a cidade foi povoada, Amaro sentiu door de morte, confessou-se, comungou, pediu para ser enterrado junto de Valydes e Brysida e migrou para o Paraíso Celestial, dos anjos.

51. Depois de sua morte, Deus ainda fez por ele muitos milagres; “e assy acabou amaro oque desejou polla graça e esforço queem deus tomou. deo gracias.”¹³

¹³*Idem, ibidem*, p. 518.

CAPÍTULO VI. CONFRONTAÇÕES

I. As aventuras dos irlandeses Bran e Mael duin

Observemos, inicialmente, as duas narrativas celtas, *Navegação de Bran e Imram Mael duin*. Logo no primeiro episódio da *Navegação de Bran*, o herói escuta uma música que faz com que ele adormeça e, quando desperta, Bran vê um ramo de prata com flores brancas perto de si. Sabe-se depois, como se vê no segundo episódio, que é um ramo de macieira. Ora, na mitologia referente aos deuses Tuatha Dé Danaan, há uma música específica que tem a propriedade de adormecer os homens. Trata-se de uma das três árias da harpa do Deus Dagda, um dos deuses Tuatha. As outras duas árias dessa harpa mágica fazem, respectivamente, rir e chorar. O ramo da macieira é símbolo praticamente explícito de referência às fadas ou à sua Terra na literatura céltica. Emain Ablach é cheia de tais árvores, chegando mesmo a ter a denominação de “Insula Pomorum”. As maçãs, além de serem atributos das fadas, também constituem alimento abundante, que dura por muitos dias, satisfazendo maravilhosamente legiões de homens. É ainda o alimento da imortalidade. Mais de uma vez as fadas, querendo atrair para si ou para seu *sídh* um homem amado, lançam-lhe uma maçã, que dá a desgustar ao eleito uma demonstração dos prazeres que encontrará na Terra das Fadas. Nas *Aventuras de Condlé, o belo*, uma fada apaixonou-se por ele e convida-o a segui-la até Emain. O pai de Condlé, com o auxílio de um druida, expulsa a fada de suas terras; porém, antes de partir, ela joga uma maçã para Condlé. Durante um mês Condlé nem bebeu nem comeu, apenas alimentou-se da maçã que, mesmo assim, continuava inteira e bela; até que um dia, paradoxalmente contra e a favor da vontade de Condlé, a fada leva-o para o seu *sídh*: “j’aime les miens par-dessus tout, mais je suis pris du regret de cette femme”¹ - diz Condlé, ao partir. Na *Navegação de Bran*, também é deixado para o herói um ramo de macieira. Depois de a fada louvar Emain Ablach e partir com o referido ramo, Bran, não resistindo ao apelo, parte em busca da Terra das Fadas. Sua primeira aventura, já no mar, é um encontro com Manannan, filho de Llir. Manannan, lembrando o que já foi dito anteriormente, é o deus irlandês do Oceano e Senhor da Terra das Fadas. Ele também convida Bran a visitar Emain Ablach.

No *Imram Mael duin* não há uma fada que incite o protagonista a fazer sua viagem, cantando-lhe quadras ou lançando-lhe maçãs. Mael duin decide viajar no intuito de

¹*Aventures de Condlé, le beau. In: Dottin, Georges. Les Littératures Celtiques*, p. 100-102.

encontrar os assassinos de seu pai, certamente para cobrar-lhes o “preço da composição” ou simplesmente vingar sua morte. Ele parte, a conselho de um druida, com não mais de 17 homens. Aqui há uma coincidência parcial com a *Navegação de Bran*: Bran parte com três vezes nove homens, ou seja, 27, como é a expressão literal de alguns celticistas. A semelhança de sonoridade entre os dois numerais não carece de maiores explicações, deixando entrevista uma possível confusão do copista ou do file-narrador. Aliás é o texto do *Imram* que primeiro chama a atenção para a confusão a respeito do número de companheiros de Mael duin:

“He told Mael duin (...) the number of the crew that should go in her, to wit, seventeen men, or sixty according to others.”²

Embora em *Mael duin* não haja as estratégias de atração da fada, esse herói, como Bran, depara-se com ilhas cuja população está encantada pelas árias da harpa do Dagda. Na *Navegação de Bran*, no episódio inicial, o herói adormece ao ouvir uma música; mais tarde, ele e seus companheiros aportam na ilha dos Homens-que-Riem (episódio 5). Um dos companheiros de Bran desce à ilha e imediatamente começa a rir e a se comportar como os nativos, não conseguindo mais voltar ao barco de Bran. No *Imram Mael duin*, encontramos um episódio idêntico (número 39). Mael duin e os seus também divisam a ilha dos Homens-que-Riem no oceano; um dos irmãos adotivos de Mael duin desce da nave e ri tanto quanto os homens da ilha, não voltando mais para a companhia de Mael duin. Uma outra aventura (episódio 20) dá-se com esses navegantes que vem somar-se, complementarmente, a esses episódios. Eles deparam-se com uma ilha onde todos os homens choram e lamentam-se sem cessar, a ilha dos Homens-que-Choram. Também nessa ilha outro dos irmãos adotivos de Mael duin desce e passa a lamentar-se e a chorar tanto quanto os nativos. Alguns homens descem encapuzados à ilha para tentar trazê-lo de volta, mas não obtêm sucesso nessa empreitada, deixando o companheiro ali. A mesma aventura não ocorre com Bran e seus homens; mas não podemos deixar de ver estampados, nessas ilhas por onde passaram Mael duin e/ou Bran, locais dominados pelo efeito das árias da harpa do Dagda, que fazem dormir, rir ou chorar aos homens, segundo Jean Markale:

“On sait que la harpe était l’instrument de musique par excellence des Celtes, aussi bien des Bretons que des Gaëls. La harpe la plus célèbre était celle du Dieu Dagda, harpe magique bien entendu, et qui se détache toute seule de la muraille. Dagda peut y jouer l’air du sommeil, l’air du rire, l’air de la plainte. Les spectateurs s’endorment, ou rient, ou se mettent à pleurer.”³

O mesmo Markale, em outro momento, substitui um dos efeitos da harpa:

² The Voyage of Mael Duin. Stokes, W., 1888, p. 458-459.

³ Markale, Jean. *Les Celtes*, p. 169, citando Dottin, G. *L'Épopée Irlandaise*. Paris, 1926, p. 52.

“La puissance de la poésie et de la musique est telle qu’à entendre la harpe de Dagda, les gens s’endormaient, d’autres riaient, d’autres enfin mouraient.”⁴

Não só o sono, o riso ou o pranto são os efeitos produzidos pela harpa do Dagda. O instrumento que pertence ao deus mestre da vida e da morte irlandês pode fazer com que o ouvinte aproxime-se da morte. Nessa passagem de Markale, percebe-se que a ária que faz chorar é substituída por uma ária que conduz à morte. Paralelamente, Maria N. A. de Barros comenta a respeito da música dos *sídh*, cantada ou tocada pelas deusas, que

“é tão doce que torna doente de languidez, faz viver na felicidade, morrer de indizível tristeza ou adormecer para que a cura se efetue...”⁵

Observe-se que Barros fala em “morrer de indizível tristeza”, o que fundamenta para estabelecer uma correlação direta entre a ária do choro e a que provoca a morte da harpa do Dagda. A música do *sídh*, como a da harpa do Tuatha Dagda, alegre, entristece ou adormece; traz a morte e a cura. Além disso, há uma coincidência entre a cor negra dos homens-que-choram da ilha encontrada por Mael duin⁶ (episódio 20) e os carneiros, também negros - ou brancos - do episódio 17 de *Mael duin* reencontrado em *Peredur*, comentado algumas páginas atrás. Segundo Jean Markale, a aventura da ilha dos carneiros brancos e negros representaria uma defrontação dos heróis com a zona limite entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, que tem a árvore da vida e da morte na fronteira entre os mundos. De um lado da fronteira, há apenas carneiros brancos; do outro, carneiros negros. Justapondo os elementos de todos esses episódios, podemos fazer uma aproximação entre a cor negra dos carneiros e dos homens-que-choram, o choro e a tristeza desses últimos e a morte - um dos lados da fronteira da ilha dos carneiros - e, com isso, esclarecer um pouco mais os efeitos das árias da harpa mágica. Ela adormece e cura, dá o riso e a vida; o choro e a morte. Mael duin, em sua viagem maravilhosa, admira em ilhas diferentes a ação das árias mágicas da harpa.

Outras aventuras Mael duin e seus homens vivem no mar. Embora Mael duin não tenha sido atraído por maçãs lançadas estrategicamente por algum ser feérico, ele aportará na Terra das Fadas em certa ocasião. Antes de chegar à verdadeira Emain Ablach, Mael duin alcança uma ilha semelhante à Terra das Fadas, onde corta um ramo de uma das muitas árvores da ilha (episódio 12). Depois de três dias e três noites, há três maçãs na extremidade desse ramo. Elas constituem o único alimento da tripulação de Mael duin durante 40 dias. O próprio Jean

⁴*Idem. Les Celtes*, p. 198.

⁵Barros, Maria N. Alvim de. *Uma Luz sobre Avallon*, p. 99.

⁶“Black were these, both in bodies and raiment”: *The Voyage of Mael Duin*. Stokes, W., 1888, p. 484-485.

Markale observa que se trata do mesmo ramo de macieira de Emain Ablach que se encontra na *Navegação de Bran*, cujos frutos são um alimento de imortalidade.⁷ Percebe-se que Mael duin, como Bran e Condlé, também prova dos frutos prazerosos da Terra das Fadas antes de alcançar essa ilha maravilhosa. Porém, a narrativa de Mael duin não segue todos os passos de Bran. Mael duin, por exemplo, não encontra Manannan, o deus do Oceano e rei da Terra das Fadas, no seu carro de duas rodas; entretanto, nos episódios 27 e 28, os navegantes atravessam um mar com a aparência do vidro verde, cuja limpidez permite que eles admirem o fundo do oceano, de areia e seixos. Imediatamente depois, eles singram um mar semelhante a uma nuvem, e eis o que vêem sob ele:

“Then they beheld under the sea down below them roofed strongholds and a beautiful country. And they see a beast huge (...)”⁸

O trecho acima mostra que a companhia de Mael duin avista o “País sob o Mar”, a *Ville Engloutie* dos celtas. Na *Navegação de Bran*, a mesma visão dessa terra maravilhosa sob as águas é expressa por Manannan, que faz uma bela descrição do país sob o “mar claro”, a *Ville Engloutie*. Não apenas para dar uma amostra da *Navegação de Bran*, mas para trazer até o leitor a maneira como é feita a descrição da *Ville Engloutie* nessa narrativa - que é similar às imagens compostas em outros textos celtas - transcrevemos aqui o trecho em questão da *Navegação de Bran*:

“ Brân trouve que c'est grande merveille
d'aller en barque sur la mer claire,
mais moi, au loin sur mon char, je le vois
chevaucher sur une plaine fleurie.
Ce qui est la mer claire
pour le bateau à proue de Brân,
c'est une plaine d'or fleurie
pour moi, de mon char à deux roues.
Les yeux de Brân
voient les vagues de la mer,
moi, dans la plaine des Jeux, je vois
des fleurs à têtes rouges.
Les chevaux de mer brillent à l'été
aussi loin que Brân étend son regard.
Des rivières versent des flots de miel

⁷Markale, Jean. *L'épopée celtique*, p. 197-198.

⁸The Voyage of Mael Duin. Stokes, W., 1889, p. 54-55.

sur les terres de Manannân, fils de Lêr.
Cette couleur de la mer où tu navigues,
cette teinte blanche de la mer que fendent les rames,
c'est du jaune et du bleu mêlés,
c'est de la terre qui n'est pas dure.
Des saumons tachetés surgissent du fond
de la mer blanche que tu vois.
Ce sont des agneaux de couleur
qui vont et viennent en jouant.
On ne voit qu'un conducteur de char
dans la plaine d'or fleurie,
il y a pourtant de nombreux coursiers,
mais cela, tu ne peux le savoir.
C'est sur le sommet d'un bois que flotte
ta barque à travers les cimes.
Il y a un bois rempli de beaux fruits
sous la proue de ta barque,
un bois de fleurs et de fruits,
où l'on sent l'odeur du vin,
bois sans défaut ni déclin,
où les feuilles sont couleur d'or..."⁹

Vemos que a descrição do “Pays sous la Mer” é muito semelhante à grande maioria das descrições de Paraíso Terreal de outras narrativas medievais - coincide, inclusive, com a da *Navigatio Sancti Brandani Abbatis* e a do *Conto de Amaro* - e, para muito além dessas narrativas, os elementos são muito próximos dos do Paraíso Terreal descrito no *Gênesis*. A planície florida, os rios de mel, os bosques cheios de frutos e flores, o odor do vinho, a recorrência do ouro, a natureza sem decadência nem ausências, são todos lugares-comuns em se tratando de descrições do paraíso ou de uma Idade do Ouro nas mais diversas tradições.

Observemos o belo jogo entre a visão acessível a Bran e as imagens descritas por Manannan. Sabemos que é Manannan quem fala, pois trata-se das quadras que o deus do Oceano cantou para convidar Bran a visitar Emain Ablach; além disso, ele se dá a conhecer nos versos “Mais moi, au loin sur mon char, je le vois/ (...) / pour moi, de mon char à deux roues.” (respectivamente, versos 3 e 8). Manannan descreve e louva seu reino (versos 15 e 16: “Des rivières versent des flots de miel/ sur les terres de Manannân, fils de Lêr.”); trata-se, portanto, de

⁹*La navigation de Brân. In: Markale, Jean. Les Celtes, p. 196-197.*

Emain Ablach, a Terra das Fadas, que é o reino de Manannan e está localizada, nessa apologia, nas profundezas do “mar claro”. Manannan vê a Emain-*Engloutie*; Bran, não. No poema irlandês, Manannan é um deus; Bran é apenas um personagem, um herói. Ele só se torna imortal depois de aportar na Terra das Fadas, quando vive 300 anos sem enfermidades. Até alcançar essa natureza, ele não possui a visão das maravilhas que, ironicamente, estão tão perto dele. Observe-se que no poema o reino de Manannan está sob as águas; é aí que Bran deve buscá-lo. Note-se ainda que os salmões, ao passarem à categoria de animais terrestres na visão de Manannan, transformam-se em carneiros coloridos. São os carneiros que simbolizam, na fronteira entre os dois mundos, seus respectivos habitantes, os vivos ou os mortos, conforme sua cor, como foi visto nos excertos de *Peredur* e do *Imram Mael duin*. Na Emain-*Engloutie* eles estão novamente presentes e são coloridos, como se esse mundo maravilhoso abrangesse todas as possibilidades de vida e existência, dando aos carneiros todas as cores.

O belo jogo de visões dos personagens - as visões de Bran e as de Manannan, que não se cruzam - reproduz o movimento de maré, dando ao poema a estrutura de um contínuo vaivém, fluxo e refluxo. O ritmo do poema apresenta uma cadência semelhante à ondulação do oceano quando o narrador agrupa os versos em pares, fornecendo em dois versos a visão de Bran e, nos dois subseqüentes, o que vê Manannan. Vejamos um exemplo:

“Brân trouve que c’est grande merveille
d’aller en barque sur la mer claire, (o poeta narra o que Bran vê)
mais moi, au loin sur mon char, je le vois
chevaucher sur une plaine fleurie. (e nesses dois versos subseqüentes

expõe a visão de Manannan.)

Há uma restrição da realidade percebida nos dois primeiros versos e uma extensão de possibilidades nos dois subseqüentes, quando o universo do maravilhoso vem à tona através da descrição de Manannan. Esse balanço entre as duas visões da paisagem, reproduzindo os movimentos de contração e distensão, vai até o verso 24 (inclusive), a partir do qual Manannan passa apenas a louvar Emain Ablach, descrevendo suas maravilhas. As diferentes visões do oceano evocam a confusão da percepção que é, efetivamente, provocada pelo movimento de montante e vazante da maré. Na preamar, as águas encobrem grande porção das terras costeiras; na baixa-mar essas mesmas praias antes submersas estão à vista, exibindo tesouros do mar deixados ali pela maré cheia. Com isso, um mesmo local proporciona duas paisagens, duas visões. O oceano cria um jogo de visões e mistérios ora à mostra ora desaparecidos. As ondulações marinhas também provocam essa mesma confusão na percepção

visual do oceano. A reverberação das águas esconde e revela as criaturas do mar, participando, se não fundando, o jogo de Manannan. O deus do mar e filho da Onda (Llir) descreve os efeitos do balançar com o qual seu pai, a Onda, embeleza e enche de surpresas o oceano. Cabe a Manannan, deus do mar e senhor da Terra das Fadas, desvendar o fundo do mar a quem lhe apraz, exibindo Emain Ablach, seu reino, sob as ondas. O poeta da *Navegação de Bran* brinca praticamente o tempo todo com esse jogo de esconde-esconde, que parece ser característico da Terra das Fadas ou do Outro Mundo celta:

“Emain, étonnante en face de la mer,
qu'elle soit proche, qu'elle soit lointaine,
où sont des milliers de femmes étranges
que la mer claire entoure...”¹⁰

Esse país maravilhoso oculto sob o mar é vislumbrado por Mael duin e seus companheiros quando atravessam o mar semelhante a uma nuvem. Emain-*Engloutie* encontra-se ali e nossos heróis, navegando em seus *coracles*, vêem-na sob o mar. A mais impressionante das coincidências entre as aventuras dos heróis Bran e Mael duin é a chegada de ambos, com suas respectivas comitivas, à Terra das Fadas, a Emain Ablach de Manannan. Podemos apreciar essa aventura nos episódios 6, 7, 8 e 9 da *Navegação de Bran* e 33, 34 e 35 do *Imram Mael duin*.

Bran e seus companheiros, depois de encontrarem Manannan e de perderem um tripulante na Ilha dos Homens-que-Riem, encontram a Ilha das Fadas. A Rainha das Fadas lança um novelo de fio a Bran que se prende diretamente na palma da sua mão. A Rainha puxa, por esse fio, o navio para a praia. Os homens descem à terra e vivem ali uma vida maravilhosa numa mansão, nutridos por alimentos que não se esgotam jamais. Cada um recebe para si uma mulher-fada; a Bran cabe a Rainha. Mas a saudade deixa os companheiros de Bran com o firme propósito de voltar à Irlanda. A Rainha desgosta-se com a partida dos homens e lança-lhes uma *geis*: nenhum deles deveria tocar em terra. As *geisa* aparecem frequentemente nos textos celtas. Jean Markale adverte que não se pode traduzir *geis* apenas por tabu ou proibição, pois trata-se de um verdadeiro sortilégio, lançado por um druida, poeta, músico ou mulher, cujo valor operante é tal que os que a transgridem são colocados como “fora-da-lei” ou punidos pelos deuses, pagando muitas vezes com a própria vida. Barros discorre sobre essa interdição, comentando que se trata de uma encantação que se sustenta na palavra oral, que impõe um conjunto muitas vezes complexo de interdições e obrigações que o indivíduo sobre o qual a *geis* foi lançada deve

¹⁰*La navigation de Brân. In: Markale, Jean. Ancienne Poésie d'Irlande. Cahiers du Sud, n. 335, p. 28 apud Idem. Les Celtes, p. 290.*

cumprir. Essa autora observa ainda que a *geis* é geralmente lançada sobre um único indivíduo, e suas interdições dizem respeito, portanto, somente a ele¹¹. Na *Navegação de Bran*, a *geis* incide sobre toda a tripulação do barco de Bran. Os navegantes, a despeito da *geis* que lhes foi imposta, embarcam, com Bran à frente, e chegam à Irlanda. No seu país, ninguém mais os conhece. Quando um dos companheiros de Bran desce para a terra firme, ao pisar o solo, transforma-se de imediato em cinzas. Bran dá-se conta, então, de que eles viveram centenas de anos em Emain Ablach e de que o tempo não existe na Terra das Fadas. Ele e seus homens narram suas aventuras aos irlandeses que receberam-nos na praia; depois dizem adeus e partem novamente para o mar. Vemos nesse final o tema da atemporalidade da Terra das Fadas, também chamada de “Terra da Juventude”. Aliás, a juventude e a imortalidade são prometidas aos homens sempre que uma fada convida-os para visitarem sua Terra. Assim, a fada que incita Condlé, o belo, a segui-la, diz-lhe:

“Viens avec moi, Condlé le rouge (...) Si tu consens, ta beauté ne se flétrira pas; et toujours brilleront ta jeunesse et ta grâce.”¹²

O próprio Bran, segundo a reconstituição de sua epopéia por Jean Marx, teria sido seduzido pelo canto de uma Fada no qual, entre outras promessas, havia a de que na Terra das Fadas não existiria nem morte nem velhice:

“Un dios (...) camina sobre las olas y los murmullos del océano. A los que escuchan esta música se los arrebató a la muerte y a la vejez.”¹³

Os versos da fada parecem prever o encontro de Bran com Manannan no oceano. As ondulações marítimas fomentadas pelo deus, além de ocasionar a visão de Emain-Engloutie, produzem uma melodia maravilhosa. Diferentemente da música da harpa do Dagda, que faz rir, chorar, dormir e até morrer, a melodia do oceano proporciona imortalidade. Jean Markale também apresenta-nos um trecho do poema que narra as aventuras de Bran no qual, entre outras atrações de Emain Ablach, acham-se as promessas de imortalidade e juventude eterna:

“Inconnues sont la douleur et la trahison,
ni chagrin, ni deuil, ni mort,
ni maladie, ni faiblesse,
voilà le signe d’Emain...”
“Quel pays merveilleux que ce pays!
les jeunes n’y vieillissent point...”¹⁴

¹¹A respeito da *geis* veja-se em Markale, Jean. *L'épopée celtique*; e Barros, M. N. A. de. *Uma Luz sobre Avallon*, p. 145 ss., A Lei Absoluta.

¹²*Aventures de Condlé, le beau*. In: Dottin, Georges. *Les Littératures Celtiques*, p. 101.

¹³Marx, Jean. *Las Literaturas Celticas*, p. 64.

¹⁴Markale, Jean. *Ancienne Poésie d'Irlande*. *Cahiers du Sud*, n. 335, p. 27 *apud Idem*. *Les Celtes*, p. 59.

Também no *Imram Mael duin* a promessa de juventude eterna é um dos atrativos da Terra das Fadas. Quando, após terem dormido a primeira noite com as fadas em Emain Ablach, Mael duin e seus homens preparam-se para partir, a Rainha dirige-se a Mael duin com as seguintes palavras:

“‘Stay here’, saith the queen, ‘and age will not fall on you, but the age that ye have attained [‘in which ye have been found’]. And lasting life ye shall have always; and what came to you last night shall come to you every night without any labour (...)”¹⁵

A tópica da atemporalidade - da qual decorre a juventude eterna - é recorrente nas descrições da Terra das Fadas; no espaço maravilhoso, o tempo humano está suspenso. Também encontraremos essa suspensão do tempo no Paraíso Terreal visitado por Amaro. A atemporalidade da terra maravilhosa fica sublinhada pela volta ao mundo dos homens, onde contrasta com o tempo humano, que continuou a transcorrer. Os homens que vêm da Terra das Fadas percebem que o que para eles pareceu ser uma temporada irrisória, no calendário humano correspondeu a uma longa permanência. Bran dá-se conta que viveu centenas de anos em Emain Ablach ao chegar à Irlanda e não ser reconhecido. Jean Marx relata que, quando Bran desembarca na Irlanda e se apresenta como quem é, a população local responde-lhe que tal homem já morreu, mas que a história de sua partida tem sido transmitida através do tempo¹⁶. Na narrativa das aventuras de Oisín, filho de Finn, o protagonista também é levado à “Terra da Juventude” por uma fada, “Niam-do-Cabelo-Dourado”, filha do rei dessa terra maravilhosa - provavelmente trata-se de uma filha de Manannan, senhor da Terra das Fadas. Depois de passar o que lhe pareceu uma temporada de três semanas na Terra da Juventude, Oisín teve vontade de rever sua terra natal e seus camaradas fianna. Ele volta à Irlanda galopando um cavalo concedido por Niam - certamente o mesmo que levara-os até ali antes: entre os talismãs de Manannan encontram-se não só o *coracle*, que conduz à Terra das Fadas seu passageiro, mas ainda um cavalo que pode cavalgar tanto sobre a terra quanto sobre o mar. Oisín havia sido advertido pela fada para não descer do cavalo; no entanto, apiedado dos homens que encontra trabalhando, cuja fraqueza torna-lhes o serviço demasiado penoso, o herói desmonta a fim de emprestar-lhes sua força. Porém, ao tocar o solo, Oisín já não é mais o jovem guerreiro, mas um idoso encanecido e fraco. Quando apresenta-se como Oisín, o filho de Finn, os homens riem e dizem-lhe que Finn, e toda sua geração, morreram há trezentos anos¹⁷. Na *Navegação de Bran*, o único homem que toca

¹⁵ The Voyage of Mael Duin. Stokes, W., 1889, p. 64-67.

¹⁶ Cf. Marx, Jean. *Las Literaturas Celticas*, p. 65.

¹⁷ Veja-se a reprodução dessa narrativa em Rolleston, T. W. *Guia Ilustrado de Mitologia Céltica*, p. 81-83.

o solo no regresso à Irlanda depois da estada em Emain Ablach transforma-se em cinzas. É coincidente nas duas narrativas irlandesas a transformação do viajante que foi hóspede na Terra das Fadas imediatamente consecutiva à descida em território humano. O companheiro de Bran morre, enquanto que Oisín envelhece drasticamente. No entanto, a razão da morte do companheiro de Bran é a transgressão da *geis* lançada pela Rainha das Fadas em sua fúria, pela qual nenhum dos homens da companhia de Bran deveria tocar em terra. Oisín não contraria a proibição de uma *geis*, pois Niam apenas advertiu-lhe que, caso desmontasse, teria fechado para si próprio o caminho para a Terra da Juventude. Não podendo voltar à Terra das Fadas, Oisín perde sua atemporalidade e adquire o estado condizente com sua idade humana, envelhecendo imediatamente.

No *Imram Mael duin* também há transgressão de *geis*. O druida que orientou Mael duin nos preparativos da viagem lança-lhe uma *geis* segundo a qual ele não deveria levar consigo mais de dezessete homens (episódio 4). Mael duin já havia escolhido seus dezessete companheiros e adentrava o mar com eles quando chegam seus três irmãos adotivos¹⁸ querendo acompanhá-lo na viagem. Como Mael duin não acede aos seus pedidos, os três jogam-se na água, atrás da barca. Mael duin, temendo que seus irmãos se afogassem, recolhe-os no barco e, com isso, transgredir a *geis* imposta pelo druida (episódio 5). Logo em seguida, a embarcação aproxima-se de duas ilhas de onde provêm vozes de homens gabando-se de terem matado o pai de Mael duin. Diurán e Germán, dois dos tripulantes, exclamam que Deus conduziu-os diretamente ali e que devem, então, ir destruir as fortalezas das ilhas. Depois de proclamadas tais palavras, um vento forte empurra o barco de Mael duin para longe das ilhas. Mael duin culpa seus três irmãos adotivos que se acrescentaram à aventura pelo afastamento das ilhas. A partir daí iniciam-se as aventuras de Mael duin e seus companheiros pelas ilhas maravilhosas (cf. episódio 6).

A atitude de Mael duin responsabilizando seus irmãos pelo afastamento das ilhas incita-nos a acreditar que é devido à desobediência à *geis* concernente ao número de tripulantes que se dá toda a aventura da companhia de Mael duin no mar. Entretanto, os testemunhos do texto, todos parcialmente cristianizados, fornecem ao leitor um outro motivo para o aparente

¹⁸Whitley Stokes utiliza na sua tradução do texto do *Imram* a expressão “irmãos adotivos”, referindo-se aos três filhos legítimos da rainha que criou Mael duin. Outros autores, como Jean Markale, que baseia sua paráfrase na tradução francesa do texto efetuada por d’Arbois de Jubainville (*L’Épopée Celtique en Irlande*. Paris, 1892), falam em “irmãos de leite”. A expressão “irmãos de leite” refere-se à instituição medieval conhecida pelo conceito anglo-normando de *fosterage*, segundo o qual os meninos eram confiados a pais “alimentadores”, de quem recebiam educação. Esses meninos adquiriam autênticas relações de parentesco na família em que se criavam. Cf. Hubert, Henri. *op. cit.*, p. 269.

fracasso inicial da empresa de Mael duin. A vontade de destruição e vingança, proclamada por Diurán e Germán como se fosse inspirada pela ação de Deus que conduziu-os ali, parece ter sido o agente no caso, provocando a ação do sobrenatural - da Providência Divina ou das forças mágicas pagãs - que desviou-os das ilhas, afastando os navegantes de seu objetivo. Afora esse desvio inicial, a transgressão da *geis* tem conseqüências drásticas ao longo do texto; estas, no entanto, incidem apenas sobre os três irmãos adotivos de Mael duin que fizeram com que a *geis* fosse contrariada. Esses três homens desaparecem, um por vez, ao longo da narrativa. O primeiro a desaparecer é o tripulante que se transforma em cinzas (como o companheiro de Bran que pisou no solo irlandês) depois de ter furtado um colar da mansão deserta guardada por um gato (episódio 16). Os outros dois ficam, respectivamente, na Ilha dos Homens-que-Choram e na Ilha dos Homens-que-Riem. Com isso, Mael duin perde todos seus irmãos adotivos na viagem, o que torna-o herdeiro único do reino de seus pais adotivos. Os testemunhos cristãos, no entanto, não tranqüilos com uma razão tão laica e muito menos satisfeitos com o poder de eficácia da *geis* do druida, apresentam o afastamento das ilhas em que residem os assassinos de Aillil e a conseqüente busca no mar como resultados da ira divina, que faz com que esses irlandeses naveguem entre as maravilhas do oceano até estarem aptos para perdoar os assassinos do pai de Mael duin. É o que fazem, no final, quando retornam à Irlanda, sem os três irmãos que haviam se intrometido na aventura.

O episódio da chegada em Emain Ablach do *Imram Mael duin* é impressionantemente similar ao da *Navegação de Bran*. Mael duin e seus companheiros aportam numa bela ilha e são recebidos pela Rainha e suas dezessete filhas adolescentes. Mael duin torna-se o esposo da Rainha e cada um de seus homens une-se a uma de suas filhas. (Observe-se que até este ponto da narrativa, a companhia já havia perdido dois dos irmãos adotivos de Mael duin; resta, então, um homem além dos dezessete iniciais, que estaria ainda na companhia de Mael duin. No entanto, o número de fadas é dezessete.) É no momento em que os companheiros de Mael duin desejam partir da Terra das Fadas, desejosos de voltar à Irlanda, que a Rainha utiliza o estratagema de lançar o novelo cujo fio prende-se à mão de Mael duin e pelo qual ela puxa a embarcação para a praia novamente. Algum tempo mais tarde, em uma outra tentativa de partir, um outro marinheiro agarra o novelo e seus companheiros cortam-lhe a mão, libertando o barco. A Rainha e suas filhas são deixadas para trás, chorando e lamentando-se na praia. O episódio é singularmente análogo à aventura vivida por Bran; com exceção da *geis* recebida por esse último e sua tripulação. O sortilégio final da Rainha não aparece na narrativa sobre Mael duin, em tudo mais cristianizada e menos mitológica que a de Bran. Sem a interdição de tocar o solo, Mael duin

e os seus podem continuar sua viagem, aportando em outras ilhas, e depois regressarem à Irlanda. Na *Navegação de Bran*, em que a estratégia do novelo é usada para auxiliar a chegada dos homens à Ilha, só resta à Rainha, no final, a *geis*. Por causa dela Bran não pode descer na Irlanda, ficando condenado a vagar pelo oceano ou voltar à Terra das Fadas. Sua história termina aí, diferentemente da de Mael duin, que prossegue nas suas aventuras até encontrar os assassinos de seu pai. Além da interdição da *geis*, há mais uma razão para Bran não permanecer na Irlanda quando volta da Terra das Fadas: ele não é reconhecido ali, pois viveu mais de 300 anos em Emain Ablach. O tempo passou no mundo dos homens, mas não para Bran, que estava no espaço do maravilhoso atemporal, onde residem os imortais.

Já Mael duin e seus companheiros não demoram um tempo tão admiravelmente longo em sua viagem, apesar de passarem por um número bem maior de ilhas e aventuras. Uma vez que partem de Emain Ablach, cortando a mão do marinheiro presa ao novelo, Mael duin e seus companheiros recusam a imortalidade oferecida pelas fadas e limitam-se ao espaço que, embora repleto de elementos do universo maravilhoso, não sofre a suspensão do tempo humano, que transcorre naturalmente. Sem a *geis* da Rainha, Mael duin e companheiros estão aptos a perseguirem o objetivo da viagem, os assassinos de Aillil, o Lâmina-de-Batalha. Com isso, a história de Mael duin ultrapassa o tema da busca da Terra das Fadas, que domina toda a narrativa de Bran. No *Imram Mael duin*, essa é apenas uma dentre as muitas aventuras maravilhosas vividas no mar. A tópica da *quête* da Terra das Fadas presente em *Mael duin* aparenta ter sido “emprestada” da *Navegação de Bran* nos seus aspectos mais próprios - a procura pelo oceano, o mar claro e transparente, o ramo com maçãs maravilhosas, as aventuras em Emain Ablach com a Rainha e suas fadas - juntamente com outros episódios, como as ilhas das árias da harpa do Dagda, que estão presentes também em outras narrativas irlandesas, como o *Imram Húi Corra*. Não se pode falar mais do que na *possibilidade* de colagem entre os textos mas, no mínimo, eles demonstram com clareza que o tema da busca da Terra das Fadas e as características com as quais se apresenta formam um conjunto orgânico que é tópica tão comum da literatura irlandesa medieval quanto o é o tema mitológico da *Ville Engloutie*, com o qual, afinal, está intimamente relacionado. Emain Ablach, Terra das Fadas, reino de Manannan, deus do mar e filho da Onda, confunde-se demasiado assiduamente com a *Ville Engloutie* escondida sob as ondas; e Manannan, distribuindo a vida e a morte¹⁹, mostra-a aos homens que partem à sua procura pelo

¹⁹Georges Dottin observa que o irlandês Manannan, filho de Lir, possui, como Dagda, um caldeirão maravilhoso, além de um capacete e um véu que tornam invisível quem os veste e de um barco que conduz o tripulante onde ele desejar, sem ser governado. (Cf. Dottin, G. *Les Littératures Celtiques*, p. 61) O caldeirão, na mitologia celta, é símbolo da abundância e distribuição não só de manjares mas

oceano, nos seus frágeis *coracles*. Enquanto o personagem de Bran é um testemunho da imortalidade proporcionada no Outro Mundo (que é também o Mundo dos Mortos), Mael duin mostra a reversibilidade possível entre os dois mundos, pois cruzou suas fronteiras no mar, e em ambas as direções.

II. São Brandão e Mael duin seguem a mesma rota

Muitas das aventuras e maravilhas com as quais Mael duin e seus companheiros deparam-se no oceano, embora de cunho pagão, repetem-se na *Navigatio Sancti Brandani Abbatis*. Abalizando a opinião de Barros segundo a qual os *imrama*, uma vez cristianizados, perderam seu sentido essencial de busca do herói à imortalidade ou ao Outro Mundo pois esse foi substituído por monges em peregrinação, o que provocou o desaparecimento das fadas e mulheres nos textos¹⁹, a *Navigatio Sancti Brandani* não apresenta o episódio da temporada na Terra das Fadas; nem aparece mulher alguma no decorrer das aventuras de Brandão, o Abade-Navegador. Este santo, depois de sete anos de maravilhas e peregrinação marítimas, encontra um Paraíso cristão, assexuado, onde passa quarenta dias, antes de voltar à Irlanda. Para Jean Markale, o nome Brandão seria um duplê de Bran, de cujo relato a *Navigatio Sancti Brandani* teria se alimentado, além de alastrar-se com os episódios emprestados ao *Imram Mael duin*²⁰. Pudemos verificar que, efetivamente, Mael duin e Bran são expressões do tema da *quête* da Terra das Fadas, apresentando, quanto a isso, pontos comuns. Vejamos agora as correspondências entre as aventuras de Mael duin pelo mar e a navegação de São Brandão e seus monges.

Há muitas coincidências quase literais entre o *Imram Mael duin* e a hagiografia brandaniana. César Boser listou várias delas outrora²¹ que repetimos aqui: a visita de Mael duin ao druida Nuca e a de Brandão a São Enda (episódios 4 de *Mael duin* e 3 da *Navigatio*); o papel dos três irmãos adotivos de Mael duin e o dos três monges da *Navigatio* (*Mael duin* 5; *Navigatio* 4); a ilha guardada pelo gato do *imrama* e a primeira ilha encontrada por Brandão na *Navigatio*

¹⁹ Cf. Barros, M. N. A. de. *Uma Luz sobre Avallon*, p. 99: "... o Cristianismo modificou o significado da navegação. *Imramma*, substituindo a 'deusa-mensageira' ou o 'herói à procura' por monges incumbidos da graça divina. A viagem reduziu-se a um fim em si mesmo e desapareceram de todas as ilhas as mulheres tentadoras".

²⁰ Markale, Jean. *L'épopée celtique d'Irlande*, p. 196-197.

²¹ "Nous contentons donc de rappeler quelques-uns des traits les plus caractéristiques communs à l'*imram* et à la *Navigatio*": Boser, César. *Die handschriftlichen Gestaltungen der lateinischen Navigatio Brendani*, von Carl Steinweg (Romanische Forschungen, vol. VII. pp. I-48). *La Navigatio Sancti Brendani in antico veneziano*, edita ed illustrata da Francesco Novati. Bergamo, 1892. (Comptes Rendus) *Romania*, Paris, t. XXII, p. 578-590, 1893; p. 582.

(episódio 16 do *Imram Mael duin* e 5-6 da *Navigatio Brandani*); a Ilha dos Ferreiros (*Mael duin* 26; *Navigatio* 22); a coluna e o conopeu de prata (*Mael duin* 31 e *Navigatio* 21). Além dessas, poderemos averiguar mais de perto algumas outras similaridades entre os dois textos que reportam claramente a temas marcadamente célticos, alguns dos quais presentes na *Navegação de Bran*.

Primeiramente lembremo-nos que *Mael duin*, ao partir com dezessete homens, aproximou-se do número de tripulantes de Bran, três vezes nove, ou seja, 27. Por ocasião do confronto dos dois textos celtas, comentamos que os numerais assemelhavam-se. Na *Navigatio Sancti Brandani* o narrador, ao relatar que Brandão escolhe catorze monges para partirem com ele em busca do Paraíso Terreal, utiliza a expressão “duas vezes sete” que, por sua vez, é próxima graficamente de 27 ($2 \times 7 = 14$ e $14 + 13 = 27$) e que nos recorda que o poeta de Bran também utilizou uma fórmula - 3×9 - para designar o número de navegantes. No texto da *Navigatio* publicado por Selmer mediante cotejo de 18 manuscritos distintos, a fórmula aparece tal qual foi utilizada pelo poeta de Bran, contendo apenas números diferentes:

“Igitur sanctus Brendanus, de omni congregacione sua electis bis septem fratribus”²².

Já na tradução da versão anglo-normanda de Benedeit executada por Marie-J. Lemarchand não encontramos tal expressão, mas o numeral catorze. O mesmo pudemos verificar no texto da *Navigatio* do manuscrito alcobacense, no qual, porém, vem acrescida mais uma informação:

“Postquam Brandanus Barut talia narratem audierat, tanto melius suo credidit consilio et iter suum preparauit, sibique *xiiii ex electis monachis* (32^{ra}) associavit eis que suum propositum aperuit, ut si sapienter ageret, ab eis audiret. Et postquam Brandani effectum monachi audierunt, *bini bini* ad inuicem loquebantur, et uno affectu omnes insimul responderunt...”²³

O texto do manuscrito alcobacense retrata um costume monástico imposto pela *Regra de São Bento*, observada pelo Mosteiro de Alcobaça, como pela grande maioria de mosteiros na Baixa Idade Média. A convocação dos irmãos para o conselho, todas as vezes que coisas importantes deverão ser feitas no mosteiro, é o assunto do terceiro capítulo da *Regra*. O famoso texto beneditino baseia-se no texto bíblico “... nada faças sem conselho, / E não te arrependerás depois de teres agido”²⁴ que, aliás, chega a ser citado pelo narrador do texto

²²*Navigatio Sancti Brendani Abbatis: from Early Latin Manuscripts*. Selmer, Carl (ed.), p. 9.

²³The Lisbon *Vita Sancti Brandani Abbatis* - A Hitherto Unknown *Navigatio*-Text and Translation from Old French into Latin. Selmer, Carl. *Traditio*, 13, p. 313-344, 1957; p. 323; grifos meus.

²⁴Eclesiástico 32, 24. *Bíblia Sagrada*. 41^a ed. São Paulo: Ave Maria, 1982; p. 909. Obs.: a *Regra* cita o versículo no referido capítulo. Cf. *A Regra de São Bento*. Penido, Dom Basílio (trad.). Petrópolis:

alcobacense da *Navigatio*, ao comentar a iniciativa de Brandão de confiar seus desejos a Barintus:

“Sed quia dicit scriptura, ‘Omnia cum consilio fac et no penitebis’”²⁵.

Brandão, como abade exemplar, obedece a Regra estritamente; feito isso, ouve as opiniões dos monges, de dois em dois, procedimento que traz mais sinceridade à resposta comum de todos, pois foi manifestada separadamente, por duplas.

César Boser chama a atenção para a correlação entre a atitude de Mael duin, que faz seus preparativos para a viagem sob os conselhos de um druida (episódio 4 do *Imram*), e a de São Brandão, que vai até um promontório distante ouvir as palavras de São Enda, o ancião, antes de construir seu barco e partir (*Navigatio* 3). Note-se, porém, que não há a mesma atitude do abade no texto alcobacense, segundo o qual São Brandão vai ao promontório construir a nave, sem que haja no lugar santo ou ancião. Mais significativo do que ouvir os conselhos do ancião para prosseguir à viagem é a narração da visita de Mernoc ao Paraíso Terreal, relatada por Barintus a São Brandão. O episódio (*Navigatio* 1) é bastante claro nas duas versões da narrativa:

“Tunc sanctus Barinthus expletis his sermonibus sancti Brendani cepit narrare de quadam insula, dicens: ‘Filiolus meus Mernoc...’”²⁶

“Barut uero filiolum suum querendo ad quandam applicuerat insulam, ubi solo odore fructus paradisi pascebatur...”²⁷

No primeiro excerto - da *Navigatio* cotejada por Selmer - vemos que o ardente desejo de ver o Paraíso Terreal (episódio 2) nasce em Brandão após ouvir a narrativa de Barintus (episódio 1); no texto alcobacense - assim como no de Benedeit - o desejo é anterior à narrativa, mas esta o impele a encetar a viagem. As maravilhas do Paraíso que são descritas e a possibilidade de encontrá-lo no mar, uma vez que é conhecido que um outro homem conseguiu alcançá-lo, tornam o empreendimento irresistivelmente sedutor. De maneira muito semelhante, Bran também deixou-se impregnar de desejo pelo Mundo das Fadas depois de ouvir os louvores a Emain Ablach cantados pela fada na assembléia (episódio 2) e ter em mãos o ramo da macieira; já no mar, Bran encontra Manannan, de quem mais uma vez ouve louvores à Terra das Fadas; o deus mostra-lhe Emain próxima dele, no seu jogo de visões. A audição da narrativa, sempre laudatória, adquire, nesses exemplos, uma funcionalidade especial. É através dela que os

Vozes, 1993; p. 22.

²⁵The Lisbon *Vita Sancti Brandani Abbatis*, p. 323.

²⁶*Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. 4.

²⁷The Lisbon *Vita Sancti Brandani Abbatis*, p. 323.

ouvintes enchem-se de desejos e de vontade empreendedora. Essa função “encorajadora” da narração fica entrevista em um de seus aspectos - provavelmente o mais sombrio - nos textos que relatam guerras e batalhas, nas quais está sempre presente um poeta, cantando louvores a seu povo e histórias dos heróis para encorajar os guerreiros. Essa função é atributo específico de uma deusa irlandesa, Morrígane, a “Rainha dos Pesadelos”, chamada também de Bodb (a “gralha”), filha de Ernmas (o “Homicídio”). Ela aparece nos combates e canta para excitar os guerreiros a lutar; suas aparições provocam verdadeiros massacres, como ocorre nas narrativas irlandesas *Tain Bô Cualngé* e *Batalha de Mag-Tured*. A poesia épica celta estava investida de capacidade inspiradora, na acepção mais literal do termo. A narrativa da viagem de São Brandão demonstra uma contaminação dessa funcionalidade encantatória da literatura quando deposita a impulsão da busca do Paraíso na narração de Barintus.

Seguindo a ordem dos episódios da *Navigatio*, podemos observar que depois da narração de Barintus (episódio 1), da seleção dos monges (2) e construção da barca (3), quando Brandão e os seus estão de partida, aparecem três dos monges do mosteiro de São Brandão implorando ao santo homem que lhes permita acompanhá-lo. O abade admite-os junto de sua companhia - devido a angústia que manifestam, na versão cotejada de Selmer; ou quando os reconhece, conforme o texto alcobacense - mas prevê que os três monges serão tentados pelo Diabo e que Deus preparou-lhes “teterrimum iudicium”²⁸. Como não poderia deixar de ser depois da terrível profecia do santo, esses três monges são “perdidos” ao longo da narrativa, não alcançando o objetivo da viagem ao lado de Brandão e seus catorze eleitos iniciais, que visitam o Paraíso Terreal. O primeiro desses três monges “retardatários”²⁹ é apartado da companhia de Brandão logo na primeira ilha em que os navegantes aportam (episódios 5 e 6). Trata-se da ilha deserta em que há um castelo luxuoso com lauto banquete. Nossos viajantes são guiados até o castelo por um cão e aí regalam-se com as iguarias; então, fartos, adormecem. São Brandão, como homem de Deus que é, fica vigilante, e vê quando Satã aproxima-se e faz com que um dos monges retardatários tome para si uma peça dos tesouros do castelo. Três dias depois, quando estão para partir, Brandão exorta os monges a não carregarem nada consigo e demonstra que sabe do furto já realizado. Diante disso, o monge ladrão confessa e o Diabo deixa seu corpo; ele recebe a eucaristia e morre. Desta feita, o primeiro dos três monges não escolhidos por Brandão

²⁸ *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. 12.

²⁹ A originalidade da expressão não é minha; tomo-a emprestado de Selmer que, ao nomear o quinto capítulo da *Navigatio*, chama-o de “The Three Late-Coming Monks”. Cf. Selmer, C. (ed.). *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. xii, 11 e 84-85 n.22.

fica afastado de sua tripulação pelo peso de seus próprios pecados. Ele desobedeceu o quinto mandamento - "Não furtar" - que aparece listado entre os "instrumentos das boas obras", no Capítulo 4 da *Regra de São Bento*. A mesma *Regra* observa, no capítulo subsequente (Da Obediência), que "o primeiro degrau da humildade é a obediência sem demora."³⁰ A falta do monge não é, pois, das menores, visto que desobedeceu à regra e sua estrita obediência é um preceito para o qual incide todo o zelo monástico. A punição para ele, prevista na própria regra, é o isolamento dos seus e, se necessário for para que expie suas culpas, o distanciamento maior de seus irmãos que é a própria morte:

"Nenhum dos irmãos se junte a ele (...) Fique sozinho no trabalho que lhe for mandado, permanecendo no luto da penitência, sabendo da terrível sentença do Apóstolo que diz: 'Seja tal homem entregue à morte da carne, a fim de que o espírito se salve no dia do Senhor' (1Cor 5,5)"³¹.

A sentença, afiançada pela autoridade do Apóstolo, torna-se menos pesada conquanto que adequada à coerência narrativa, na medida em que os três homens não eleitos pelo abade têm de sofrer ou esperar pelo "tetterimum iudicium" previsto por São Brandão, cuja santidade não permite que haja erro no julgamento. Somando-se à infalibilidade da previsão do santo, se é possível dizer que o episódio pode ter sido emprestado do *Imram Mael duin*, temos que considerar que os três monges que se acrescentaram à viagem têm de desaparecer pelo mesmo motivo pelo qual foram introduzidos: a transposição do motivo celta do *Imram Mael duin*, em cuja narrativa há, realmente, funcionalidade para o episódio. No *Imram*, os três irmãos adotivos de Mael duin transgridem a *geis* do druida fazendo com que a viagem prolongue-se, dando ocasião para a contemplação e superação de todas as aventuras no oceano. Além disso, com as conseqüências funestas da *geis*, Mael duin ao voltar para sua terra natal será o único herdeiro do rei do país. O narrador cristão da *Navigatio* teve que adaptar esse dispositivo da narrativa celta em seu texto hagiográfico. A colagem fica entrevista na criação da previsão do santo a respeito dos monges retardatários. O "tetterimum iudicium" preparado por Deus que o santo antevê parece mais um sortilégio lançado pelo abade sobre os monges, à semelhança da *geis* pagã, do que uma profecia que contenha argumentos que impeçam os monges de participarem da viagem. O episódio é citado por César Boser, aliás, como um dos traços celtas que acabam sendo incompreensíveis ou mal-motivados na *Navigatio*³², denunciando a transposição dos episódios pagãos superficialmente cristianizados. Carl Selmer também observa,

³⁰ *A Regra de São Bento*, p. 27.

³¹ *Idem, ibidem*. Capítulo 25- Das culpas mais graves, p. 55.

³² Cf. Boser, C.. *op. cit.*, p. 583.

na sua edição cotejada da *Navigatio*, que os três monges retardatários têm o mesmo destino que os irmãos adotivos de Mael duin e que, no *Imram Húi Corra* há um bufão que representa o mesmo papel do atrasado intrometido que morre durante a viagem³³.

Tanto na *Navigatio* quanto no *Imram Mael duin*, o primeiro dos homens que desaparecem na viagem é o ladrão da mansão deserta. Esta, no *Imram*, é guardada por um gato; no texto da *Navigatio* cotejado por Selmer há um cão que guia os viajantes até lá e, no texto alcobacense, não há ninguém, nenhum cão, nenhum gato, embora se ouçam lamentos na mansão. Os outros dois homens que se acrescentaram por conta própria na comitiva dos heróis desaparecem, no *Imram*, na Ilha dos Homens-que-Riem e na Ilha dos Homens-que-Choram. Na *Navigatio*, o segundo monge que é apartado da companhia dos navegantes é deixado na Ilha dos Três Coros (episódio 16), onde há três grupos de homens: crianças que se vestem de branco; jovens, vestidos de amarelo; e idosos vestidos de vermelho³⁴. Cada um desses grupos forma um coro e os três coros entoam salmos ao Senhor. A ilha é coberta de *scaltis* brancas e vermelhas - o texto indica que as tais são frutos revigorantes. Dois dos jovens da ilha sobem à nave de Brandão levando para os navegantes um cesto cheio de *scaltis* e requerendo para a ilha o irmão deles: é o segundo monge retardatário que, com permissão e benção de São Brandão, permanece na Ilha dos Três Coros. No texto da *Navigatio* do manuscrito alcobacense não consta tal episódio. O segundo monge que não acompanha Brandão até o Paraíso é levado pelos demônios numa ilha próxima do Inferno (episódio 23), assim que acabam de avistar o tenebroso lugar. Ele desce na Ilha, cuja terra é a mais negra de todas as que viram desde que empreenderam a viagem, e não pode mais voltar à nave. Apenas São Brandão vê quando é arrastado pelos demônios, mas todos ouvem-no dizer:

“O consortes mei, a uobis sum predatus pro peccatis meis”³⁵.

Este mesmo episódio encontra-se no texto da *Navigatio* cotejado por Selmer; porém, já que nesta versão o segundo dos três monges permaneceu na Ilha dos Três Coros, é o terceiro e último dos retardatários que é levado pelos demônios. Nesse texto, são os demônios que finalizam:

“Ve tibi, fili, quia recepisti in uita tua meriti talem finem.”³⁶

³³ Selmer, Carl (ed.). *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. 84-85 n. 22.

³⁴ Carl Selmer, fundamentado no trabalho de John P. C. Stuart (Brendan's Fabulous Voyage. *The Scottish Review*, t. 21, 1893), faz referência ao significado simbólico dessas três cores: respectivamente inocência, vigor e amadurecimento. Cf. Selmer, C. (ed.). *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. 89 n. 65.

³⁵ The Lisbon *Vita Sancti Brandani Abbatis*, p. 337.

³⁶ *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. 65.

Nos dois casos, o monge é “perdido” pelos pecados, ou seja, é utilizada a mesma explicação que motivou a morte do monge ladrão. No texto alcobacense, o terceiro monge retardatário desaparece logo após os navegantes terem encontrado Judas no rochedo sobre o mar (veja-se o episódio 24), provavelmente levado pelos demônios que cercavam-no, tal como ocorreu com o segundo monge. Tanto o monge que fica na ilha dos Três Coros quanto o monge que é arrastado para o Inferno, ambos, descem à ilha em que permanecerão e não podem mais voltar à nave. O dispositivo utilizado - desembarcar e não mais voltar - é o mesmo da narrativa celta, embora nesta última as ilhas sejam outras. A Ilha dos Homens-que-Choram e a Ilha dos Homens-que-Riem são recintos do Outro Mundo: nelas a população encontra-se sob o efeito das árias da harpa do Dagda, o deus irlandês mestre da vida e da morte. Os homens-que-choram já foram associados aos carneiros negros que habitam um dos lados da fronteira entre os dois mundos por apresentarem essa mesma cor, no corpo e na indumentária. O deus Tuatha Dagda, cuja clava proporciona do lado benéfico a vida e, do outro, maléfico, a morte, separa os carneiros na fronteira; da mesma forma, ele deixa sua harpa mágica agir separadamente nas duas ilhas: o Outro Mundo dos Mortos, negros como os carneiros, na Ilha dos Homens-que-Choram; e o Outro Mundo dos Vivos, na Ilha dos Homens-que-Riem. O Mundo dos Mortos celta parece ter sido adaptado, na transposição cristã dos episódios, como Inferno, onde, aliás, também se ouvem choro e lamentos. Os monges de São Brandão são testemunhas do pranto dos danados:

“Et clamorem dampnatorum et fletum et stridorem dentium audiunt.”³⁷

Corroboração para essa hipótese é o episódio de uma outra narrativa celta de navegação, o *Imram Húi Corra*. Essa narrativa apresenta muitos episódios similares aos do *Imram Mael duin*, chegando mesmo a citar o personagem de Mael duin em uma passagem (conforme o testemunho do século XV, traduzido para o inglês e publicado por Whitley Stokes³⁸). Nesse *imram*, os navegantes avistam, em determinado momento, uma ilha dividida em duas partes: em uma delas estavam homens vivos e, na outra, homens mortos. Esses habitantes gritavam e gemiam. Vagalhões de chamas queimavam-nos; ali era um dos pavilhões do Inferno. O episódio, embora descrito de maneira um pouco confusa no *Imram Húi Corra*, recorda a ilha dos carneiros brancos e negros, fronteira e zona de troca entre os dois mundos, que Mael duin contempla na sua viagem. A narrativa da viagem dos Húi Corra apresenta também a Ilha dos Homens-que-Choram, onde os viajantes perdem um de seus companheiros.

³⁷ The Lisbon *Vita Sancti Brandani Abbatis*, p. 336.

³⁸ Stokes, Whitley. *The Voyage of the Húi Corra. Revue Celtique*. Paris, 14, p. 22-69, 1893.

Se a Ilha dos Homens-que-Choram pode ser associada com o Mundo dos Mortos celta e o Inferno cristão - onde São Brandão deixa um de seus monges retardatários - a Ilha dos Três Coros, na qual outro desses monges permanece sem qualquer tribulação - até muito pelo contrário, feliz e com benção de São Brandão - , pode ser identificada com a Ilha dos Homens-que-Riem, a contraparte benéfica do Outro Mundo do deus Dagda. Na ilha dos Três Coros há felicidade e alegria; é uma felicidade menos ruidosa que a dos Homens-que-Riem, porque é mais conveniente ao Cristianismo - especialmente ao monaquismo beneditino e cisterciense - uma alegria discreta, advinda do exercício das relações com o Senhor: o ofício divino, salmos etc.

Carl Selmer chama a atenção para o fato de o *Imram Húi Corra* apresentar um episódio similar, uma ilha que tem, segundo Selmer, quatro divisões para o Coro³⁹. Conforme o testemunho do texto publicado por Stokes, trata-se de uma ilha com quatro grupos de homens: homens grisalhos e sóbrios na primeira divisão; senhores reais na segunda; campeões formavam o terceiro grupo e servos o quarto. Eram todos belos e iluminados. Um dos viajantes desce à ilha. Ele parecia escuro e hediondo ao lado dos habitantes. No entanto, começa a brincar e gargalhar como eles e, então, rapidamente torna-se alegre e iluminado, confundindo-se com os outros da ilha. Por isso, é deixado ali. Essa ilha de quatro grupos de homens mostra-se, claramente, como uma variante da Ilha dos Homens-que-Riem ou, ao menos, apresenta uma fusão desta última no episódio dos homens das quatro divisões. Aí os navegantes também perdem um companheiro, porque ele ri e mistura-se com os demais. A aventura dos Húi Corra traz mais algumas informações: os homens-que-riem são claros, em contraposição ao que-choram, negros. A cena evoca, mais uma vez, a imagem da fronteira dos dois mundos, dos vivos e mortos, com carneiros brancos e negros. Além disso, ela possibilita a estreita relação entre a Ilha dos Três Coros com a Ilha dos Homens-que-Riem, que parecem fusionadas no *Imram Húi Corra*.

No *Imram Mael duin* também encontramos uma ilha dividida por quatro cercas, acolhendo, cada divisão, um grupo distinto de pessoas: reis, rainhas, guerreiros e donzelas (cf. episódio 21 de *Mael duin*). Nessa ilha, entretanto, não se perde nenhum navegante; perde-se na Ilha dos Homens-que-Riem, desvinculada da ilha dos quatro grupos no *Imram Mael duin*.

O Inferno, perto do qual os demônios carregam um dos monges de São Brandão, está representado como uma ilha coberta de oficinas e forjas, cheia de ferreiros-demônios que lançam na direção da nave de Brandão massas de escória incandescente, inflamando o oceano (cf. episódio 22 da *Navigatio*). Igual aventura ocorre com Mael duin e seus homens, que também avistam no oceano a Ilha dos Ferreiros e fogem de suas massas ígneas (cf. episódio 26 do

³⁹ Cf. Selmer, Carl (ed.). *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. 89 n. 62.

Imram). Nesse texto, entretanto, ninguém afirma (como Brandão) que encontram-se nos confins do Inferno. Carl Selmer comenta que essa passagem de ambos os textos representa, provavelmente, um vulcão em erupção. O *Imram Mael duin* - cujo testemunho do XV sofreu bem as marcas da cristianização - apresenta um outro Inferno em que, ao invés de ferreiros e forjas, há um grande moinho e um temível moleiro (episódio 19). Ali, conforme relata o moleiro aos navegantes, são moídas todas as coisas completamente más do mundo. Os homens de Mael duin compreendem que é o Inferno. No *Imram Húi Corra*, em que há episódio idêntico, o próprio moleiro adverte os navegantes:

“... and I am the Miller of Hell.”⁴⁰

César Boser chamou a atenção para outros vários componentes comuns ao *Imram Mael duin* e à *Navigatio Sancti Brendani*. É o caso, por exemplo, da coluna de prata velada por um conopeu com a qual os navegantes “tropeçam” no meio do oceano. Trata-se do episódio de número 31 do *Imram Mael duin* e 21 da *Navigatio Sancti Brandani Abbatis*. Mael duin e seus companheiros, antes de chegarem em Emain Ablach, deparam-se com uma imensa coluna de prata que erguia-se no meio do oceano. Do seu topo caía uma rede também de prata sobre o mar. Eles navegam sob essa rede e Diurán, um dos tripulantes, corta-lhe um pedaço com a lança. Então, eles ouvem uma voz forte e clara, vinda do topo do pilar; mas o idioma era desconhecido e eles não puderam saber o que lhes foi dito⁴¹. Tendo atravessado a malha de prata, a companhia de Mael duin avista uma ilha no oceano sustentada por um pedestal (episódio 32). Na sua base havia uma porta bem trancada sob cadeados. Como os viajantes não encontram ninguém para indagar acerca da ilha, vão-se embora. A próxima parada é Emain Ablach (33).

Na *Navigatio Sancti Brendani*, os navegantes também encontram a mesma coluna no oceano, de dimensões espantosas, que se eleva do fundo do mar até o céu (episódio 21 da *Navigatio*). No texto cotejado de Selmer, a coluna era de cristal claríssimo e coberta por um conopeu cor de prata; este último, composto de matéria desconhecida entre os homens e mais duro que o mármore. No texto alcobacense, a coluna era também claríssima. O conopeu era de ouro. Apenas nesta versão da *Navigatio* os monges, ao adentrarem sob o conopeu pelo buraco que acham já aberto, encontram sob a coluna maior três outras colunas que tudo sustinham: não

⁴⁰ The Voyage of the Húi Corra. Stokes, W. (ed.), p. 52-53.

⁴¹ Obs.: O mesmo episódio ainda aparece no *Imram Húi Corra*, onde o conopeu é uma rede de pesca, composta de prata e bronze branco. Um dos navegantes leva um pedaço da rede como prova da aventura e o narrador do texto acrescenta que Mael duin fez o mesmo: “For a token of this tale he put the mesh aside, and Mael duin beheld the same thing.” Cf. Stokes, W. (ed.). The Voyage of the Húi Corra, p. 44-45.

só a coluna altíssima, que subia até ao céu, mas também o altar de esmeraldas, com sacrário etc. que ali viram. A versão feita em Portugal parece ter mesclado, num só episódio, as duas aventuras de Mael duin: a coluna no oceano e a ilha sobre o pedestal. São Brandão, no texto da *Navigatio* cotejado por Selmer, manda seus monges tomarem fíbulas da rede; ao partir, Brandão guarda as tais fíbulas consigo, assim como as relíquias especialmente deixadas para ele por Deus numa das janelas da coluna: um cálice do mesmo gênero do conopeu e uma pátena da cor da coluna. No texto alcobacense, Brandão retira dali para si apenas um cálice de cristal. Se no *Imram Mael duin* a voz que se ouve, clara, do alto da coluna parece repreender Diurán por ter cortado a rede, em contrapartida, Brandão, a quem Deus sempre revela a verdade, sabe que a ira de Deus não será excitada por tomar para si aquelas “prendas”, como ele mesmo afirma:

“... quod Deus non irascetur, quia ad Deum seruiendum inde suscipitur.”⁴²

“Dominus noster Jhesus Christus ostendit nobis hoc miraculum, et ut ostendatur multis ad credendum mihi dedit ista [bina] munera.”⁴³

São Brandão encontra tudo preparado para sua vinda; os presentes estavam depositados ali, à sua espera, para que com eles celebrasse o ofício divino - que é o que faz, nas duas versões do texto. Além disso, se na aventura de Mael duin, Diurán, o poeta, abre um buraco na rede ao cortá-la, Brandão acha o conopeu já com fendas que lhe servem de entrada. O texto cristão apresenta o mesmo episódio do *Imram*, mas não reproduz todos os detalhes do episódio análogo do texto celta literalmente; ele faz as vezes de interlocutor, respondendo a alguns pormenores celtas com modificações funcionais que nem por isso indicam menos a contaminação entre os dois textos.

Jean Markale observa que o tema da coluna de prata ou cristal encontrada em meio ao oceano aparece pela primeira vez na *História Britonnum*⁴⁴. Esse texto faz referência a uma torre de vidro na qual estavam pessoas que não respondiam e que teria sido encontrada por ancestrais irlandeses no mar. Todos os que tentaram tomar a torre morreram afogados. Os referidos habitantes da torre, seguindo as reflexões de Jean Markale, “se são silentes é porque pertencem ao Outro Mundo”⁴⁵. Ou seja, à semelhança dos mortos ressurretos pelo caldeirão da ressurreição de Pwyll, do Dagda, de Manannan ou do Brân galês, que também voltam mudos

⁴² The Lisbon *Vita Sancti Brandani Abbatis*, p. 335.

⁴³ *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. 60.

⁴⁴ Esse texto costuma ser atribuído a Nennius; Markale acredita que sua autoria pertença a Rhun, filho do Rei Uryen (Urbagen), que viveu no século VII. A esse respeito confira-se em Markale, Jean. *Merlim, o Mago*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987; cap. IX. O Aprisionamento do deus, p. 102 ss.

⁴⁵ Markale, Jean. *Merlim, o Mago*, p. 106.

para a vida depois de terem passado uma noite no Outro Mundo, os silentes da torre de vidro têm sua palavra interdita. Os segredos do Outro Mundo celta não eram passíveis de serem revelados; assim como à doutrina druidica não era permitida a redação. Markale identifica a torre de vidro com a prisão de ar ou castelo de vidro no qual Merlim, personagem-tema de muitas narrativas medievais, foi confinado pela fada Viviane. Na tríade galesa 113, Myrddin, equivalente e original galês de Merlim, também parte no mar à procura da casa de vidro. Markale reflete que a transparência e a dureza do vidro e do cristal aludem à invisibilidade e intransponibilidade do personagem Merlim no seu retiro maravilhoso. O celticista discorre sobre diversas analogias desse tema, dentre as quais destaca-se a analogia com a água, também impenetrável e translúcida; nos textos de origem celta, a água é o limite mais freqüente que separa o mundo dos vivos e dos mortos, é o local de passagem entre esses dois mundos. Ela encobre a *Ville Engloutie* às vezes invisível, às vezes não; ora intransponível ora acessível. Além disso, o vidro e o cristal são análogos ao gelo. Muitas narrativas celtas descrevem o encontro dos navegantes com grandes icebergs, o que se explica pelo fato de os Tuatha Dé Dannan terem vindo das ilhas do norte do mundo para a Irlanda; eram hiperbóreos. Markale aponta diversas narrativas nas quais se acha presente o tema da casa de vidro - ou suas variantes. Ele cita, por exemplo, o *Imram Mael duin*, nos episódios do pilar de prata no oceano (31), da ilha sobre o pedestal (32) e da ilha submersa (28), ou seja, a *Ville Engloutie* que, segundo Markale, é uma variante do mito da cidade de vidro⁴⁶. Além estar presente nessa narrativa, o tema aparece nas aventuras de Art, filho de Conn que, quando vai à ilha maravilhosa, é recebido pela rainha no seu quarto de cristal; aparece também na *História de Étaine*, na qual a heroína, ao ser transformada em inseto, recupera sua saúde no quarto de cristal e sol do deus Tuatha Oengus mac Oc, filho do Dagda. O tema ainda pode ser recuperado em narrativas medievais cujo material celta já foi significativamente alterado, como a *Folie Tristan*, que descreve um quarto de cristal nos ares, e o *Chevalier de la Charrette* de Chrétien de Troyes, em cujo texto a rainha Guenièvre é arrebatada por Méléagant e levada ao seu Reino de Gorre (ou *Voirre*), ou seja, a “Cidade de Vidro”. Markale ainda menciona a narrativa irlandesa *Condlé, o Belo*, e o poema, também irlandês, *O desastre da Torre de Conan*; ambos os textos apresentam um episódio no qual os respectivos protagonistas encontram uma torre de vidro em meio ao oceano, cujos habitantes podem ser vistos no topo da torre.

O tema da casa, quarto ou torre de vidro ou cristal pode ser considerado uma variante do mito da *Ville Engloutie* devido a alguns traços comuns. Como a *Ville Engloutie*, a

⁴⁶Cf. em Markale, Jean. *Merlim, o Mago*, p. 109.

torre de vidro encerra os segredos do Outro Mundo, oculto sob o cristal. A mesma ilusão de proximidade palpável e inacessibilidade provocada pela transparência e dureza do cristal é forjada pelo balanço das ondas do mar, com o qual Manannan esconde e revela sua *Emain-Engloutie*. A água do mar tem a mesma aparência cristalina do vidro, especialmente onde guarda a cidade submersa: é sobre “la mer claire”⁴⁷ que navega Bran; Mael duin vislumbra o país submerso sob o mar-nuvem após atravessar o mar de vidro: “sea that resembled green glass.”⁴⁸ São Brandão, imediatamente antes de topar com a magnífica coluna, acabara de cruzar um mar transparente (episódio 20 da *Navigatio*):

“inuenerunt mare clarum ita ut possent uidere quicquid subtus erat. Cum autem aspexissent intus in profundum, uiderunt diuersa genera bestiarum iacentes super arenam.”⁴⁹

“Nam ubi profundior mare est, ibi est tam liquida unda, quod nos uidemus usque ad fundum et (37^b) pugnans inter se pisces.”⁵⁰

Se a coluna de prata sustenta-se, em alguns textos, sobre um pedestal, a própria *Emain Ablach*, na *Navegação de Bran*, ergue-se sobre quatro pés de bronze branco:

“Il y a une île lointaine;
alentour les chevaux de la mer brillent,
belle course contre les vagues écumantes;
quatre pieds la supportent ...
Des pieds de bronze blanc la supportent,
brillant à travers les siècles de beauté;
jolie terre à travers les siècles du monde,
où se répandent maintes fleurs.”⁵¹

Pelo visto, a Terra das Fadas, ora país submerso, ora ilha distante, pode se confundir com a torre de vidro, prata ou cristal ou utilizar-se desta como sinal de proximidade do seu território maravilhoso. Não por acaso Mael duin e sua companhia encontram assim que se afastam - mas pouco - da coluna de prata *Emain Ablach*, a Terra das Fadas, onde permanecem a arrastada temporada.

⁴⁷ *La navigation de Brân*. Markale, Jean (trad.). *Idem. Les Celtes*, p. 196-197.

⁴⁸ *The Voyage of Mael Duin*. Stokes, W. (ed.), 1889, p. 62-63.

⁴⁹ *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. 56-57.

⁵⁰ *The Lisbon Vita Sancti Brandani Abbatis*, p. 335.

⁵¹ *La navigation de Brân*. Markale, Jean (trad.). *Idem. Merlin l'Enchanteur: ou l'éternelle quête magique*. Paris: Ed. Retz, 1981, p. 191.

O texto cristão da *Navigatio* não poderia reproduzir o episódio da Terra das Fadas, um tanto quanto impróprio para o abade e seus monges. Ao invés de Emain Ablach, ao deixarem a coluna de prata onde celebraram o ofício divino, os monges encontram a Ilha dos Ferreiros, representação do Inferno.

Os protagonistas desses relatos de navegação estão sempre avistando os limites do Outro Mundo maravilhoso, sob seus diversos aspectos. É natural que seja assim, porque é próprio da essência dos *imrama* ou das viagens ao Paraíso Terreal cristão o defrontar-se com o Além. É o que nossos heróis desejam. O *coracle*, sobre o qual esses homens cruzam os mares, é por si só uma embarcação maravilhosa, sempre direcionada ao Outro Mundo, para onde conduz seus passageiros. Esse confronto com o Além se dá não apenas na Ilha dos Ferreiros ou na coluna de prata; um dos melhores exemplos de que os viajantes navegam entre um mundo e Outro é a visão da ilha dos carneiros por *Mael duin* (episódio 17), que simboliza essa idéia. Na *Navigatio Sancti Brandani Abbatis* não encontramos um episódio similar, mas há uma Ilha dos Carneiros visitada pelos monges navegantes, nas duas versões do texto da *Navigatio* (cf. episódios 8, 14 e 26). Trata-se da ilha em que São Brandão e seus monges celebram a Ceia do Senhor; onde encontram o procurador de Deus que provê-os com os mantimentos necessários para a viagem:

“... iuuenis, portans cophinum plenum panibus et amphoram aquae”⁵²

“nuncius eis affuit, qui (33^{va}) panem et potum eis attulit et...”⁵³

A ilha passa a ser chamada, por isso, de Ilha do Procurador (episódios 14 e 26), embora o primeiro encontro com esse mensageiro de Deus tenha sido em outra ilha (episódio 7). Segundo o texto cotejado por Selmer, São Brandão e seus monges aportam na ilha ao verem muitas águas, de diversas fontes, com abundância de peixes. Decidem, então, celebrar ali o ofício divino:

“Sacrificemus Deo immaculatam hostiam, quia hodie est Cena Domini.”⁵⁴

Ao perambularem ilha adentro descobrem os maravilhosos rebanhos de ovelhas brancas:

“inuenerunt diuersos greges ouium unius coloris, id est albi, ita ut non possent ultra uidere terram pre multitudine ouium.”⁵⁵

⁵²*Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. 17.

⁵³The Lisbon *Vita Sancti Brandani*, p. 327.

⁵⁴*Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. 17-18.

⁵⁵*Idem*, p. 18.

O santo abade ordena a seus monges que tomem um cordeiro imaculado do rebanho para o sacrifício do Senhor. Mais tarde, quando o mensageiro de Deus vem trazer-lhes mantimentos, Brandão pergunta-lhe como se consegue ter ali ovelhas tão grandes (“Erat enim maiores quam boues”⁵⁶; “oues (...) atque in magnitudine ceruos exuperant”⁵⁷). O mensageiro esclarece dizendo que ninguém colhe o leite das ovelhas da ilha e que tais animais jamais sofrem com o inverno, estando sempre em pastagens, de dia até a noite.

No mesmo episódio do texto alcobacense, em quase tudo idêntico ao do texto cotejado, descrito acima, o mensageiro responde:

“Non est mirum, quia nunquam senescunt et nunquam ex infirmitate morietur aliqua.”⁵⁸

Essa resposta esclarece algo mais acerca das enormes ovelhas brancas: se nunca envelhecem nem morrem de qualquer enfermidade, tais ovelhas são a própria imagem da imortalidade. Por isso evocam as ovelhas brancas do lado da vida, da ilha avistada por Peredur e Mael duin. Também os homens-que-riem, sob o efeito de uma das árias da harpa do Dagda, são claros e brilhantes no *Imram Húi Corra*, em contraste com os homens-que-choram, negros, que sofrem o efeito da ária oposta e complementar da harpa do deus da vida e da morte irlandês. A mesma simbologia em relação às cores parece ter sobrevivido nos textos cristãos, mesclada a outras referências do universo cultural medieval.

Na ilha cheia de ovelhas visitada por São Brandão, entretanto, não há o outro lado da fronteira dos mundos, sombrio, e o jogo de trocas. A reversibilidade entre os dois mundos não é mais possível no universo cristão e muito menos sob o comando de um deus da vida e da morte, simultaneamente benéfico e maléfico. O lado sombrio do Outro Mundo celta fica circunstrito, nas representações cristãs, ao Inferno e seus demônios-ferreiros ou outros simples demônios, como os que cercam Judas no rochedo. Nesses recintos infernais serão perdidos - e não trocados - os monges que caíram em pecado. A ilha dos carneiros brancos visitada por Brandão é um dos locais de sua viagem que fica reservado ao ofício divino das festas cristãs. Ali, durante os sete anos que Brandão passa deambulando pelo oceano, é celebrada a Ceia do Senhor, e os navegantes são abastecidos pelo procurador de Deus.

Ainda na Ilha dos Carneiros, o procurador instrui Brandão e seus monges sobre onde e como deverão celebrar as outras festas da Igreja. Brandão, como abade zeloso que é, mesmo navegando entre os perigos no mar não deixa de realizar o serviço divino. Tanto zelo,

⁵⁶ *Idem*, p. 19.

⁵⁷ The Lisbon *Vita Sancti Brandani*, p. 327.

⁵⁸ *Idem*, p. 327.

aliás, é prescrito na *Regra Beneditina*, como pode se ver no capítulo relativo aos irmãos que trabalham longe do mosteiro ou que estão em viagem, que devem celebrar o ofício divino e as horas canônicas no local em que se encontrem, seja qual for⁵⁹.

O abade, que deve dar o exemplo a seus monges, cuidando das almas que lhe foram confiadas, celebra o ofício e exorta os monges à fé e à prática da oração. Com isso, sua figura fornece exemplos também aos leitores da *Navigatio*.

Conforme as instruções do procurador de Deus, os navegantes celebram a vigília do sábado santo na ilha-peixe, Jasconius (episódios 9, 14 e 26), e a Páscoa na Ilha dos Pássaros, ou Paraíso dos Pássaros (10, 14 e 26); o Natal será comemorado na Ilha de Ailbe (11 e 19). Assim será durante os sete anos de peregrinação de Brandão e seus monges pelo mar.

No *Imram Mael duin* não encontramos episódios que possam ser relacionados a esses últimos de maneira clara e segura, à exceção da Ilha dos Pássaros, presente no *Imram*. Não há nada de similar à vigília no dorso de um peixe, confundido com uma ilha, ou qualquer menção à Ilha de Ailbe e ao mosteiro fundado por São Ailbe nas aventuras de Mael duin. O episódio da ilha-peixe aparece em uma hagiografia bastante antiga, composta na Bretanha nos fins do século IX, a *Vie de Saint Malo*. Nessa narrativa aparece São Brandão, que acompanha seu discípulo Malo numa viagem marítima, por ocasião da qual celebram a Páscoa no dorso de uma baleia. A aventura aqui também se dá em torno de São Brandão e é difícil dizer se se trata de uma interpolação dos episódios da *Navigatio* na *Vie de S. Malo* ou se esta lhe é anterior⁶⁰ (afinal, o episódio do desembarque sobre o dorso de um peixe é uma das aventuras mais famosas da navegação do abade).

Quanto ao Mosteiro de São Ailbe, embora não esteja presente no *Imram Mael duin*, ele é mencionado em um outro *imram*, o de *Húi Corra*. Os navegantes dessa epopéia encontram uma ilha onde vive a comunidade de Ailbe, com suas duas fontes, a de águas claras e frias e de águas turvas e quentes; ali moram os doze homens do segundo barco de São Ailbe, que irradiam luz ao fazerem suas orações. Esses homens previnem os Húi Corra que devem deixar a

⁵⁹Diz o texto da Regra: “Os irmãos que se acharem trabalhando muito longe e não podem chegar na hora certa na capela - e o Abade verifique se é assim - celebrem o Ofício Divino ali mesmo onde trabalham, no temor de Deus, ficando de joelhos.

Da mesma forma os que estão de viagem não deixem passar as horas canônicas, mas as celebrem em particular, conforme puderem, não deixando de cumprir as obrigações de sua consagração.” Cf. *A Regra de São Bento*, cap. 50, p. 86.

⁶⁰Cf. a esse respeito Boser, César, *op. cit.*, p. 587-588. Carl Selmer comenta que o episódio com Jasconius também é relatado na *Vita S. Davidis*, em que o Abade Barrius encontra São Brandão no mar, sobre o peixe. Cf. Selmer, C. (ed.). *Navigatio Sancti Brendani Abbatis, Commentary on Nomina propria*; “Jasconius”, p. 100-101.

ilha antes da manhã seguinte e esses últimos, por sua vez, pedem permissão para levarem algumas das pedras da praia. Essas pedras transformam-se, depois de um sono profundo dos navegantes, em cristal, prata e ouro.

Na *Navigatio*, o episódio transcorre de maneira similar, embora haja predominância de referências cristãs em detrimento das pagãs do texto celta. Os monges são em número de vinte e quatro, com os quais Brandão revive a rotina monástica: voto de silêncio, hinos, vigílias, ofício das horas canônicas. A igreja é iluminada por uma luz “espiritual”; o alimento é trazido pronto, todos os dias, para os monges, de maneira maravilhosa. As mesmas fontes, de águas claras ou turvas, estão presentes, mas não há a aventura das pedras da praia. O abade do mosteiro revela a São Brandão que vivem ali há oitenta anos e não sofrem jamais de qualquer enfermidade. Ele aconselha Brandão a partir dali - assim como foi sugerido aos Húi Corra que não se detivessem na Ilha de Ailbe.

A única ilha entre as visitadas por Mael duin que contém algo que possa ser identificado com uma comunidade religiosa ou suas ruínas é aquela na qual encontram o último companheiro de São Brandão de Birr (episódio 38). Os navegantes aportam em uma ilha com um bosque de teixos e carvalhos, de um lado; no outro, há uma grande planície onde pastavam carneiros. Havia ali uma igreja e uma fortaleza. Na igreja, encontram um clérigo idoso, cujos cabelos cobriam seu corpo completamente. Quando perguntam-lhe quem é, o clérigo apresenta-se como:

“I am the fifteenth man of the community of Brenainn of Birr. We went on our pilgrimage into the ocean and came into this island. They have all died save me alone.”⁶¹

É útil lembrar aqui que o texto do *Imram* faz referência ao São Brandão Abade de Birr, que não é o mesmo personagem histórico que o sujeito de nossa *Navigatio*, conhecido como São Brandão, o Navegador (mac Húa Alta), Abade de Clonfert. Os dois santos viveram na Irlanda, nos séculos V-VI, e são frequentemente confundidos. Além desses dois, há outros Brandão(s) irlandeses. O *Livro de Leinster* menciona dezessete homens com esse nome; São Brandão, o Navegador, é o primeiro a ser mencionado; o Abade de Birr vem em seguida⁶².

Os outros clérigos encontrados por Mael duin são sempre figuras solitárias, eremitas que partiram sós para seus refúgios em ilhas desertas. Assim, enquanto a *Navigatio* e o *Imram Húi Corra* fazem referência à comunidade de São Ailbe, Mael duin encontra o monge que

⁶¹The Voyage of Mael duin. Stokes, W. (ed.), 1889, p. 72-73.

⁶²Cf. Selmer, Carl (ed.). *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*. The Historical Brendan, p. xvii-xix.

restou da comunidade de São Brandão de Birr. O personagem histórico de São Ailbe, como São Brandão, foi um irlandês e tornou-se o santo patrono do Munster. Esse santo, segundo ainda o *Livro de Leinster* (p.373, col. 4) e o *Lebhar Brecc* (p. 23, col. 2), teria partido com vinte e quatro monges para viver na Terra Repromissionis⁶³.

A Ilha dos Pássaros, onde São Brandão, o Navegador, comemora a Páscoa nos sete anos de sua peregrinação marítima, é, dentre as ilhas onde os monges celebram as festas da Igreja, a que está mais claramente presente nos textos celtas, não só no *Imram Mael duin* como na *Navegação de Bran*, e ainda em diversas outras narrativas. No texto do *Navigatio* do manuscrito alcobacense, São Brandão e seus monges descobrem uma ilha muito clara em que há altas e branquíssimas árvores. Suas folhas são enormes e ora brancas ora vermelhas. Estavam sobrecarregadas de aves, alvíssimas; os homens jamais haviam visto aves “numquam pulchriores nec tam pulchre”⁶⁴ (episódio 10). Brandão pede a Deus que lhe faça conhecer do que se trata tal maravilha. Eis que então as aves descem das árvores e pousam na nave. O santo abade dirige perguntas a uma delas, que lhe diz que elas não são aves, mas anjos caídos por terem seguido o mestre mais soberbo dos soberbos, Lúcifer. Por isso, encontram-se naquele “Paraíso dos Pássaros”, onde não sofrem nenhum mal, graças à piedade divina, mas estão privadas da presença do Senhor. No dia seguinte, ao sair do sol, as aves põem-se a cantar, com voz doce e sonora, dando graças a Deus, porque viram em seu exílio homens que lhes davam consolo, coisa que nunca haviam visto. Quando o abade prepara-se para partir, as aves retornam às árvores da ilha, sempre cantando e respondendo às orações dos monges. No texto da *Navigatio* cotejado por Selmer, o episódio é praticamente igual; não aparece o detalhe das folhas vermelhas ou brancas das árvores e há uma única árvore carregada de pássaros, que ergue-se ao lado de uma fonte. O episódio é mais longo, pois estende-se em pormenores cristãos; o narrador cita os versículos e salmos que a cada hora canônica as aves cantavam. Nesse texto, já em episódio anterior (número 8), essa ilha fora denominada pelo mensageiro de Deus como “paradysus auium”⁶⁵.

No *Imram Mael duin*, os navegantes estão em meio ao oceano quando ouvem gritos e cantos, como se alguém entoasse salmos. Eles navegam a noite toda e o dia seguinte até a hora de nona, quando avistam os produtores dos sons que haviam escutado: em uma ilha alta e montanhosa, muitos pássaros, pretos, pardos e salpicados, gritavam e falavam ruidosamente

⁶³Cf. o que diz a esse respeito Selmer, C. (ed.). *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*. Commentary on *Nomina propria*; “Ailbe, A(i)lbeus”, p. 99.

⁶⁴The Lisbon *Vita Sancti Brandani*, p. 328.

⁶⁵*Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. 19.

(episódio 23). Logo em seguida, encontram uma outra ilha onde havia muitas árvores e pássaros, novamente. Ali avistam um peregrino, vestido apenas por seus próprios cabelos. Esse homem conta-lhes que fora da Irlanda e que a ilha em que se encontra é apenas um torrão de terra de seu país, sobre o qual firmou-se no mar. As aves das árvores são almas das pessoas de sua família:

“... The birds which thou beholdest in the trees,’ saith he, ‘are the souls of my children and my kindred, both women and men, who are yonder awaiting Doomsday.’”⁶⁶

Também na *Navegação de Bran* há alusão a uma árvore cheia de pássaros, onde eles cantam as horas, em Emain Ablach:

“Un vieil arbre est là avec les fleurs,
sur lequel les oiseaux appellent aux heures:
en harmonie ils ont l’habitude
d’appeler ensemble à chaque heure...
Inconnue la plainte ou la trahison
dans la terre cultivée bien connue;
il n’y a rien de grossier ni de rude,
mais une douce musique qui frappe l’oreille.”⁶⁷

Como se vê, em cada um dos textos - celtas e cristãos - os pássaros, agrupados em árvores, aparecem representando ora almas humanas ora anjos caídos; ora falando, ora cantando as horas, ora entoando salmos. A figura dos pássaros prestava-se a diversas e frequentes representações na literatura dos celtas. Sua música podia ser maravilhosa, como é a música dos pássaros da deusa galesa Rhianon. Segundo Barros, Rhianon possui pássaros que acordam os mortos e adormecem os vivos pela suavidade de sua música⁶⁸; Jean Markale comenta que o canto desses pássaros proporciona a imortalidade:

“Rhiannon (...) est la Déesse qui accueille les morts dans son sein et qui leur donne l’immortalité grâce au chant de ses oiseaux merveilleux.”⁶⁹

Os três pássaros de Rhianon aparecem na história de *Branwen, filha de Llyr*, em que eles cantam durante um banquete, fazendo com que os homens esqueçam suas dores devidas à grande perda de companheiros galeses, inclusive de seu chefe, Bendigeit Brân, em um confronto com irlandeses⁷⁰. Markale chama a atenção para a intervenção dos pássaros celtas

⁶⁶ The Voyage of Mael Duin. Stokes, W. (ed.), 1888, p. 494-495.

⁶⁷ *La navigation de Brân*. Markale, Jean (trad.). *Idem. Merlin l’Enchanteur*, p. 191.

⁶⁸ Cf. em Barros, Maria N. Alvim de. *Uma Luz sobre Avallon*, p. 81.

⁶⁹ Markale, Jean. *Les Celtes*, p. 433.

⁷⁰ Cf. *Branwen, Hija de Llyr*. Ciriot, Victoria (ed.) *Mabinogion*. Madrid: Siruela, 1988; p. 41-42.

protegendo deuses, como os Corvos de Modron, que assemelham-se aos pássaros de Rhianon. Ele ainda relata que em várias narrativas, como *Manawyddan filho de Llyr, A Dama da Fonte* (galesas) ou *Le Chevalier au Lion*, de Chrétien de Troyes, é descrita uma fonte maravilhosa que corre sob uma grande e verde árvore. Ao tomar de sua água e derramá-la sobre a escadaria, desencadeia-se uma horrível tempestade. Depois da bátega,

“vendrá una bandada de pájaros que se posarán en el árbol; jamás habrás oído en tu país una música comparable a su canto.”⁷¹

Encontramos aqui a mesma representação que se acha na *Navigatio Sancti Brendani*: uma árvore cheia de pássaros que cantam maravilhosamente, ao lado de uma fonte. Além de possuírem canto maravilhoso, os pássaros constituíam na cultura celta o disfarce mais freqüente das fadas. Elas metamorfoseavam-se em pássaros, geralmente cisnes atados por correias de ouro, para virem à terra, como mensageiras enviadas do Outro Mundo ou em busca do homem amado. Encontramos essa aparição das fadas sob a forma de pássaros em diversas narrativas irlandesas. O *Nascimento de Cúchulainn*, texto em que se narra o nascimento do mais notável herói irlandês, apresenta, logo no início, o Rei do Ulster, Conchobar, e sua irmã Dechtire, perseguindo um bando de pássaros que devastavam a terra. Esses pássaros estavam ligados dois a dois por uma cadeia, detalhe que indica ao Rei que trata-se de seres feéricos, os Tuatha Dé Dannan, excitados do desejo de vingar-se dos gaélicos que expulsaram-nos da superfície da Irlanda⁷². Em outra narrativa do ciclo de histórias de Cúchulainn, a *História de Derbforgaille*, a fada Derbforgaille cai tomada de amores por Cúchulainn e vai, juntamente com sua serva, procurá-lo. Para tal empresa, ambas as fadas tomam o aspecto de dois cisnes, ligados por um cadeia de ouro, e chegam às margens de um lago, onde Cúchulainn e seu irmão de leite Lugaid estão caçando. Cúchulainn, por sugestão de Lugaid, atira uma pedra sobre um dos pássaros e fere-o no peito. Imediatamente duas formas humanas aparecem na praia; Derbforgaille apresenta o peito ferido. Também na história da *Corte de Etaine*, o Tuatha Mider vem buscar Etaine, que já foi sua esposa em uma outra de suas vidas, para conduzi-la ao seu *sídh*. Mider

“prit la femme dans son bras droit et l'emporta à travers le plafond de la maison. Les guerriers accoururent tout honteux autour du roi. Ils virent deux cygnes qui s'éloignaient de Tara, sur la plaine.”⁷³

O simbolismo desses pássaros celtas não parece entrar em confronto com o simbolismo cristão a que essas aves prestaram-se na *Navigatio*. Fadas, almas de parentes

⁷¹*La Dama de la Fuente*. Cirlot, V. (ed.). *Mabinogion*, p. 166.

⁷²Cf. *La Naissance de Cúchulainn*. Markale, Jean. *L'épopée celtique d'Irlande*. p. 76 ss.

⁷³*La Courtise d'Etaine*. Markale, Jean. *L'épopée celtique d'Irlande*, p. 54.

falecidos e anjos caídos são, todos, seres de uma natureza mais elevada que a humana, sobrenatural, e de aparência, no entanto, muito próxima da humana.

Durante a Baixa Idade Média, as aves continuaram a ter papel significativo no simbolismo cristão. Elas aparecem em vários de cunho místico ou religioso, representando, na maioria das vezes, almas humanas. Mário Martins coligiu exemplos buscados em textos variados. Esse autor afirma que

“os quadros poéticos em que decorrem, geralmente, estas aventuras *ao divino* [as viagens ao Paraíso Terreal: a *Navigatio Sancti Brandani* e o *Conto de Amaro*], deixaram vestígios fundos nalguns livros de quatrocentos, em português e castelhano, a começar pelas primeiras páginas da nossa *Corte Imperial*.”⁷⁴

Ele cita a presença do mito das aves falantes na *Navigatio Sancti Brendani* e contrapõe-na imediatamente à aparição das aves no Paraíso Terreal descrito no *Conto de Amaro*:

“mujtas aues fremosas que auyã penas deangeos e pousauã sobre aquella tenda e cantauã melhor que n~uca foy hom~ queouísse.”⁷⁵

A seguir, o referido autor menciona a presença do mesmo mito no *Vergel de Nuestra Señora*, do século XV, no qual se fala que o terceiro deleite do vergel é a “harmonia suave de las aves que en el cantan”⁷⁶ e que são os patriarcas e profetas do Velho Testamento e os apóstolos, doutores, mártires e santos do Novo Testamento. Também em Gonçalo de Berceo, na introdução ao *Milagros de Nuestra Señora*, do XIII, as aves estão presentes, com seus cantos mais afinados, representando as palavras dos doutores, profetas, apóstolos, confesores, mártires, virgens e clérigos. No *Boosco Deleytoso*, o narrador-protagonista passeia em um bosque cheio de árvores nas quais as aves - os doutores da Igreja - cantavam muito docemente. Um dia, ao ouvir o cantar doce dessas aves, ele roga ao Senhor:

“-Senhor, amerçea-te de mi! Quem me livrará destas treevas de morte?

E as aves do boosco me respondiam:

-A graça de Deus per Jesu Cristo te livrará”⁷⁷

No *Orto do Esposo*, do início do século XV, também encontramos as aves que cantam deleitosamente na Sagrada Escritura: são os quatro evangelistas e os quatro doutores, cantando para

⁷⁴Martins, Mário. *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1956; p. 29.

⁷⁵A *Vida de Sancto Amaro*, p. 517.

⁷⁶*Vergel de Nuestra Señora*, l. II, cap. 13, *apud* Martins, M. *op. cit.*, p. 29.

⁷⁷*Boosco Deleytoso*: Edição do texto de 1515, com introdução, anotações e glossário. Vol I - Texto Crítico. Magne, Augusto (ed.). Rio de Janeiro: MES/INL, 1950; cap. II, p. 9.

“dançar e pera balhar, excitando e esportando os fiees pera conhecer a uerdade da ley uelha e da ley noua ...”⁷⁸

Mário Martins discorre ainda sobre a presença do mito das aves falantes nos bestiários medievais, tipo de dicionário teológico do mundo para a época. Praticamente todos eles tinham ao menos um capítulo dedicado à simbologia das aves. O *Physiologus*, por exemplo, que percorreu alguns séculos da Baixa Idade Média em diversas línguas inspirando, inclusive, Santo Isidoro nas *Etimologias*, fala da rola solitária, que é símbolo da alma fiel. A Idade Média gostava tanto da figura das aves como termo de suas analogias espirituais que compôs um bestiário só em torno das aves, o chamado *Livro das Aves*, do qual há, em Portugal, testemunho do XII e do XIV⁷⁹. Ali elas representam, quase que sem exceção, a alma do homem, nos seus aspectos ou de piedosa ou de pecadora; a pomba ou rola sempre merecendo destaque, simbolizando a “alma contemplativa, a fazer o ninho na árvore da cruz”⁸⁰ ou a “alma fiel. (...) Tem ela duas asas, quer dizer, o amor de Deus e o amor do próximo (...). O seu canto lembra um gemido e significa a dor da alma arrependida”⁸¹.

A tópica das aves falantes, representando almas, doutores, anjos etc., como pudemos ver nos exemplos alencados, não restringiu-se aos relatos de viagens maravilhosas celtas ou cristãos. Presente já nos primitivos *imrama*, inseriu-se na cultura medieval espalhando-se em numerosos textos. Nada assegura, entretanto, que a matriz do mito das aves falantes ou do simbolismo das aves como a alma do cristão tenha tido origem nas narrativas celtas. Muitas são as fontes e as matrizes. Nesse ensaio, limitamo-nos a realçar elementos comuns a alguns *imrama* e às hagiografias *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* e *Conto de Amaro*; as aves falantes fazem parte desse elenco de elementos.

Entre a *Navigatio Sancti Brendani* e o *Imram Mael duin* há ainda outras similaridades dignas de nossa atenção. No episódio de número 39 do *Imram Mael duin*, as aves estão presentes novamente, mas de forma bem diferente das relatadas anteriormente. Os

⁷⁸*Orto do Esposo*: Texto inédito do fim do século XIV ou começo do XV. Edição Crítica com introdução, anotações e glossário. Vol. I - Texto Crítico. Maler, Bertil (ed.). Rio de Janeiro: MEC/INL, 1956; t. 1, p. 31.

⁷⁹A respeito do *Livro das Aves* e seus manuscritos cf. os artigos de Martins, Mário: A Simbologia Mística nos nossos *Bestiários*. *Estudos de Literatura Medieval*, p. 379-393; *idem*, O Livro das Aves. *Estudos de Cultura Medieval*, p. 45-49. Serafim da Silva Neto publica excertos do texto em português do século XIV em *Textos Medievais Portugueses e seus Problemas* (Rio de Janeiro: MEC/Casa de Rui Barbosa, 1956); essa obra apresenta fac-símiles do manuscrito e das iluminuras.

⁸⁰*Livro das Aves*. *Apud* Martins, Mário. A Simbologia Mística nos nossos *Bestiários*. *Estudos de Literatura Medieval*, p. 386.

⁸¹*Livro das Aves*. *Apud* Martins, Mário. O Livro das Aves. *Estudos de Cultura Medieval*, p. 48.

navegantes, ainda na ilha onde mora o último monge de São Brandão de Birr, vêem um enorme pássaro que chega à ilha e pousa perto do lago. Ele come as bagas vermelhas de um grande ramo que trouxera consigo. Era um pássaro velho, de plumagem já baça. Na hora da nona, duas águias aproximam-se dele para catar-lhe os piolhos que infestavam ao redor de seu queixo, seus olhos e suas orelhas. Depois disso, as três aves comem as frutas do ramo. No dia seguinte, continuam a “limpeza”, retirando também as penas velhas e embaçadas do pássaro. Ao meio-dia, as águias descascam as bagas vermelhas e jogam-nas no lago. O enorme pássaro mergulha ali e fica banhando-se até o final do dia. No outro dia, repetidas essas operações, as águias vão-se embora e o pássaro está completamente renovado, cheio de vigor. Os homens de Mael duin, que assistiram à cena, compreendem que o pássaro foi renovado de acordo com as palavras da Escritura: “Thy youth shall be renewed like the eagle’s.”⁸² Diurán banha-se no mesmo lago com o intuito de rejuvenescer também. Desde então, ele não perdeu nem cabelos nem dentes, ou sofreu qualquer debilidade. Jean Markale comenta que essa fonte do *Imram Mael duin* é a famosa “Fonte da Saúde”, que aparece em mais de uma narrativa celta, mas especialmente na *Batalha de Mag-Tured*. Nessa narrativa é relatada a confecção dessa fonte.

“Diancecht (druida e deus da medicina), seus dois filhos e sua filha... rezavam encantos sobre a fonte chamada Saúde. Jogavam nela os homens mortalmente feridos de que estavam cuidando, e eles saíam vivos. Os feridos se curavam pelo canto de quatro médicos que estavam em volta da fonte... A fonte tem outro nome, Lago das Ervas, porque Diancecht havia colocado ali uma raiz de cada erva que existe na Irlanda.”⁸³

Na narrativa das aventuras de Mael duin, o poder curativo e revigorador da fonte advém das bagas vermelhas e da arte das duas águias, mas o mito, nem por isso, deixa de ser o mesmo. Parece até conveniente a introdução das águias, levando-se em conta os objetivos do narrador que, para dar um teor mais cristão à magia do episódio, acrescenta o salmo bíblico sobre a renovação da águia.

Na *Navigatio*, o grande pássaro com seu ramo de bagas vermelhas encontra-se, mais uma vez, presente. A hagiografia não relata seu curioso rejuvenescimento nem menciona as águias que o confeccionam; mas a enorme ave está ali, voando sobre a nave dos monges (episódio 17). Ela joga os frutos do ramo que carrega na direção de São Brandão. Este, que há três dias jejuava com seus monges, diz-lhes:

⁸²The Voyage of Mael Duin. Stokes, W. (ed.), p. 77. É o Salmo 102, 5: “E renova a tua juventude como a da águia”.

⁸³G. Dottin, *L'épopée irlandaise*, Paris, 1980, p. 23-24 *apud* Markale, Jean. *Merlim, o Mago*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p. 130.

“Videte et sumite prandium quod misit uobis Deus.”⁸⁴

Na narrativa cristã, o pássaro transforma-se em instrumento da Providência Divina, fornecendo aos monges o que suas necessidades mais urgentes requeriam. Essa ave vai prestar seus serviços oportunos aos monges inda mais uma vez. No episódio seguinte (18), um grifo voa ao encontro do barco de São Brandão. Ele estende as garras na direção dos navegantes, apavorados. Eis que ocorre o pássaro dos frutos e ataca o grifo, cegando-o. Os dois combatem até que o grifo cai morto no mar.

No texto da *Navigatio* do manuscrito alcobacense, o pássaro gigante que leva consigo bagas suculentas está ausente. Não há nessa versão o episódio em que a ave doa seus frutos aos monges famintos. Portanto, quando o grifo surge, ameaçando os navegantes, quem vem em seu socorro é uma outra criatura: um dragão alado, brilhante e claro, livra os monges do grifo:

“Griphus quidem magnus est, sed draco maior, fortior et acrior.”⁸⁵

É curioso observar as alterações nesse episódio entre o texto da *Navigatio* cotejado por Selmer e o texto alcobacense, mais tardio, do século XIV. O pássaro enorme, que podemos supor emprestado das aventuras de Mael duin, é substituído, na luta com o grifo, por um dragão brilhante e claro. O combate, por sua vez, é próprio dos textos da *Navigatio*. No *Imram Mael duin*, o que mais se aproximaria dessa luta é a imagem forjada na cena em que as águias bicam o pássaro ao procederem à sua toalete. As alterações entre o texto cotejado por Selmer - abrangendo manuscritos dos fins do século X até o meio do XII - e o alcobacense, do XIV, permitem-nos entrever as possibilidades de variações de um texto no decorrer dos séculos, nas suas diferentes versões. Através dos mesmos artifícios, os episódios celtas do *Imram* transformam-se nas aventuras cristãs da *Navigatio*.

A luta entre as criaturas do ar não é o único combate entre grandes bestas a que os navegantes de São Brandão assistem na amplidão do oceano. Antes desse combate os monges já haviam presenciado outro, tão ameaçador quanto esse último (episódio 15). A nave também está mar adentro, quando os monges vêem uma besta marinha ao longe, jorrando espumas pelas narinas e sulcando as ondas velozmente na direção da embarcação. Os monges pedem proteção a Deus e São Brandão conforta-os. Quando a besta está perigosamente próxima da nave, Brandão pede auxílio a Deus. No mesmo instante, surge uma outra besta, emitindo fogo pela boca, que

⁸⁴ *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. 53.

⁸⁵ *The Lisbon Vita Sancti Brandani Abbatis*, p. 334.

luta com a primeira e derrota-a, partindo-a em três. Mais tarde, quando os monges aportam em uma ilha, encontram uma das partes dessa besta, que serve-lhes de alimento por um bom tempo. No texto alcobacense, essas bestas são serpentes marinhas; a que ataca os monges não só emite fogo pela boca e pelo nariz como também produz o rugido de vinte touros juntos.

Esse episódio, como a luta do grifo *versus* ave/dragão, não tem equivalência na história das aventuras pelo mar de Mael duin. Tanto nesse combate quanto no das bestas aladas, é proporcionada aos monges uma demonstração da Providência Divina. Na batalha entre as serpentes marinhas, não só Deus envia uma besta para livrar seus filhos em apuros como ainda fornece-lhes alimento com o que antes era um perigo para eles. Brandão é o primeiro a reconhecer no ocorrido a ação de Deus:

“...ait Brandanus: ‘O frates mei, uidetis, quia qui antea inimicus uobis erat, modo subuenit Dei gracia. Ne dubitetis, ipse uobis erit pastus quicumque, qui facies uobis antea pretendebat...’”⁸⁶.

Na luta travada entre os pássaros, Deus também manda uma ave ou um dragão proteger os navegantes das garras do grifo. Nos dois episódios, Brandão reitera que os fiéis de Deus não devem desesperar-se, mas confiar na proteção do Senhor:

“Nolite expauescere, minime fidei. Deus, qui est semper noster defensor, ipse nos liberabit de ore istius bestie et de ceteris periculis.”⁸⁷

E, depois da vitória da besta serva de Deus, Brandão finaliza:

“Videte, filioli, magnalia Redemptoris nostri (...). Nihil enim ingerit uobis hec pugna mali, sed pro gloria Dei Reputabitur.”⁸⁸

No texto alcobacense, é o próprio narrador que se encarrega de concluir, para o conhecimento dos leitores:

“Ideo nemo in tribulacionibus positus de Dei auditorio debet desperare, sed mirari Deum in factis suis, quia Deus prompte eis dat uictum et uestitum et in tantis periculis (36^{vb}) eos facit euadere mortem.”⁸⁹

Esses episódios, uma vez que configuram-se como manifestações da Providência Divina, dão ensejo aos louvores a Deus e à exortação à fé, e são, por isso, procedimentos narrativos próprios do texto hagiográfico - e sem motivação nos textos puramente celtas. As batalhas entre as bestas parecem constituir expressões diferentes de um único e mesmo

⁸⁶ The Lisbon *Vita Sancti Brandani*, p. 334.

⁸⁷ *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. 45.

⁸⁸ *Idem*, p. 46.

⁸⁹ The Lisbon *Vita Sancti Brandani*, p. 333.

exemplum, aquele através do qual revelam-se os grandes perigos do mundo - o grifo e a serpente marinha que ameaçam a vida dos navegantes, por exemplo - e a generosa, oportuna e eficiente salvação de Deus - na forma de proteção, alimento etc. A oração do santo, que age como intercessor junto a Deus, é de extrema relevância para a boa consecução das aventuras. Já Mael duin, conquanto seja o chefe de sua expedição tal qual Brandão, que é o abade dos monges, não possui o mesmo valor de intermediador, pois não está investido do poder de propiciar a manifestação miraculosa ou sobrenatural que, no texto do *Imram*, na maioria das vezes dá-se por si mesma. Na hagiografia, a função edificadora mostra-se presente sob a roupagem aventureira das lutas e perigos ou dos elementos maravilhosos pagãos, celtas ou não, tão ao gosto dos leitores e ouvintes.

Curiosamente, entretanto, duas das aventuras mais cristãs vividas por São Brandão e seus monges têm seus equivalentes no texto celta do *Imram Maelduin*. Trata-se dos episódios 24 e 25 da *Navigatio*, nos quais os monges encontram, respectivamente, Judas Iscariotes e São Paulo, o primeiro eremita.

Judas está sentado sobre um rochedo no mar, sofrendo o ataque das ondas. Os navegantes aproximam-se dele e Brandão pergunta-lhe sobre seus feitos e o porquê de tão grande flagelo. Judas narra sua história e esclarece que ali, no mar, tem o descanso das penas do Inferno nos domingos e em algumas festas: do Natal até a Teofania; da Páscoa até Pentecostes; na Purificação e na Assunção de Maria. Sabendo que os demônios virão buscá-lo assim que descer a noite, Judas, conhecendo a santidade do homem que se encontra à sua frente, pede a Brandão sua intercessão junto a Deus para que permaneça ainda a noite toda nesse refrigério dos suplícios do Inferno. Brandão concede a Judas essa graça, não permitindo que os demônios o arrastassem consigo antes do alvorecer.

No *Imram Mael duin*, cujos testemunhos, já bem tardios, demonstram uma estranha mescla de referências celtas e cristãs, não é Judas quem os navegantes encontram sobre um rochedo em meio ao oceano (episódio 42), mas um cozinheiro ambicioso e arrogante que, por sua má conduta, foi levado até ali seguindo as instruções de um santo homem já morto, sobre cujo corpo quis enterrar o cadáver de um pecador. A barca que o deixou ali retornou sozinha a seu lugar de origem. O cozinheiro ficou no rochedo para penitenciar-se por seus pecados e livrar-se do Inferno. Tal qual Judas ele está sentado em um pequeno rochedo e seus cabelos brancos vestem seu corpo. Esse ancião alimenta-se maravilhosamente: durante sete anos nutriu-se de sete pães e uma xícara de uma bebida que lhe foram deixados pelo santo falecido; quando essa

provisão esgotou-se, uma lontra passou a trazer-lhe um salmão e lenha para assá-lo todos os dias. Após sete anos, meio pão, uma posta de peixe e uma xícara de bebida passam a ser deixados para ele todos os dias.

Mael duin e seus companheiros ouvem a história da vida do cozinheiro que, depois dessa narração, prevê aos navegantes que eles alcançarão a Irlanda e os assassinos de Aillil. O ancião pede-lhes que perdoem-nos, porque, afinal,

“God hath saved you from manifold great perils, and ye, too are men deserving of death.”⁹⁰

Com tais palavras, o ancião dá à deambulação de Mael duin e companheiros no mar uma significação de teor cristão, ao demonstrar que, durante a viagem, Deus teve ocasião de salvá-los de muitos perigos, mas não poderá salvá-los da morte e dos pecados que cometerem. Com isso, os ventos fortes que afastaram o barco de Mael duin para longe das ilhas do Leix, no início da narrativa, tornam-se uma ação da Providência Divina. Deus evita a vingança de Mael duin, fazendo-o peregrinar pelo oceano.

Assim como a visão de Judas e o conhecimento de suas penas incitam o leitor fiel da hagiografia a não incorrer em pecado, trabalhando para sua salvação, também o ancião do rochedo exorta Mael duin ao perdão e a fugir do pecado. Bem diferente é a narrativa da viagem de Bran, cujo final, ao invés de exibir aos navegantes a qualidade de morte que pode merecer um pecador, revela-lhes que viveram centenas de anos em Emain Ablach, sobrepujando a morte, enquanto seus contemporâneos irlandeses pereciam.

O episódio em que São Brandão visita São Paulo, o primeiro eremita, em uma pequena ilha (episódio 25), além de lembrar as entrevistas da companhia de Mael duin com alguns eremitas de ilhas desertas, apresenta um número surpreendente de coincidências com a aventura supracitada, do cozinheiro arrogante. O São Paulo visitado por Brandão e os monges também veste-se apenas com seus cabelos brancos e narra aos navegantes que viveu no Mosteiro de São Patrício durante cinquenta anos. É quando está abrindo uma sepultura no cemitério do referido mosteiro que aparece-lhe São Patrício, recém-falecido, aconselhando-o a tomar uma barca que o conduzirá ao local onde deverá esperar pelo dia de sua morte. A barca trá-lo até a ilha e retorna sozinha. São Paulo, como o cozinheiro do rochedo, recebe a visita de um animal (“sed bestia erat, lutrus nomine”⁹¹; “luter portavit mihi prandium de mare”⁹²) trazendo-lhe, todos

⁹⁰ The Voyage of Mael Duin. Stokes, W. (ed.), 1889, p. 90-91.

⁹¹ The Lisbon *Vita Sancti Brandani Abbatis*, p. 341.

⁹² *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. 75.

os dias, um peixe e lenha - algas ou sarmentos secos - para assá-lo. Depois de trinta anos vivendo dessa forma, Deus indica-lhe uma fonte cuja água alimenta-o maravilhosamente nos últimos sessenta anos. Antes das despedidas, São Paulo também prevê aos monges que chegarão à Terra Repromissionis Sanctorum e regressarão à terra natal.

Os cabelos encanecidos tomados como vestimenta, a barca que regressa sozinha, a comida trazida pelo animal e a água que satisfaz a fome e a sede parecem integrar uma tópica medieval do eremita da ilha deserta. Também no episódio 25 do *Imram Mael duin* os navegantes encontram um clérigo em uma ilha cercada por uma muralha dourada. Seus cabelos brancos vestiam-no; havia na ilha uma fonte que, conforme o dia da semana ou a festa da Igreja, produzia água, leite, cerveja ou vinho, alimentando o ancião. Naquele dia os navegantes permanecem ali e, na hora da nona, são trazidos, para cada um deles, meio pão e uma posta de peixe. Essa composição em torno do ancião eremita não é acidentalmente transposta para a figura de São Paulo, na *Navigatio*. Muito pelo contrário, a *Vida de Paulo de Tebas, Primeiro Eremita*, hagiografia composta por São Jerônimo entre 347-379, é certamente o texto que serviu de inspiração a todos esses episódios. Na hagiografia redigida por São Jerônimo, Paulo vai para um deserto onde passa a morar em uma caverna, ao lado de uma palmeira e uma fonte. Nesse local ele sobrevive alimentando-se de meio pão que lhe é trazido, todos os dias, por um corvo. A *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* retomou explicitamente essa *Vida* ao introduzir São Paulo no episódio do eremita visitado na viagem. Há um esforço, inclusive, na tentativa de reconstituir a paisagem do deserto na ilha: uma pedra alta, redonda e nua, duas cavernas e uma fonte ao lado é o cenário da morada de Paulo. A partir desse núcleo mínimo parecem ser acrescentados os detalhes, segundo o que mais convier à narrativa em questão. Só assim se explica o fato de na história de São Brandão, abade irlandês, São Paulo ter vivido no Mosteiro de São Patrício.

O tema do eremita que se nutre maravilhosamente é a referência de coloração cristã mais recorrente nas aventuras de Mael duin. Entre esse texto e a *Navigatio* sobram poucas aventuras sem correspondência. A maioria dos elementos presentes no *Imram Mael duin* que não são vislumbrados na *Navigatio* são episódios de um teor maravilhoso dificilmente cristianizável.

Entre as coincidências das histórias de São Brandão e de Mael duin, restou apenas uma ainda a comentar. É curioso notar que tanto o herói celta quanto o santo irlandês, ao findarem suas viagens e voltarem para sua terra, narram suas aventuras pelo mar (episódios 44 de *Mael duin* e 30 da *Navigatio*). Tem-se a impressão que as tão grandes maravilhas vistas não podem deixar de ser relatadas. Os relatos de Mael duin, de Brandão e também de Bran

(cf.episódio 12 da *Navegação de Bran*: o herói narra aos irlandeses da praia suas aventuras no mar) reportam ao fato de a maioria desses heróis terem sido induzidos a empreender suas viagens pela audição de uma narrativa do mesmo gênero da que, agora, estão narrando. Considerando essa funcionalidade “inspiradora” da narrativa, podemos especular sobre a possibilidade da partida de novos heróis em busca do espaço maravilhoso após terem ouvido as aventuras de Mael duin, Brandão ou Bran. Brandão, como sabemos, ouviu a história de Mernoc, relatada por Barintus. Jacques Le Goff, em um artigo em que analisa a mescla de erudito e popular em narrativas de viagens ao Além, menciona uma *Vision de Barontus*, redigida por um monge do Mosteiro de Longorenes, em cerca de 678-679⁹³. Seria essa narrativa a mesma ouvida por Brandão antes de sua partida em busca do Paraíso, ou simples coincidência de nomes?

É difícil precisar até que ponto e de que maneira essas várias narrativas medievais, hagiográficas ou de viagens maravilhosas, imbricam-se em cada testemunho. Para um visão geral do volume de coincidências entre a *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* e o *Imram Mael duin*, remeto aos quadros visuais de correspondências, no Apêndice da dissertação.

III. A viagem de Amaro

Verifiquemos agora as relações possíveis entre o *Conto de Amaro* e os relatos de navegação irlandeses. Não encontraremos um número e exatidão de coincidências como as que pudemos observar entre a *Navigatio Sancti Brandani Abbatis* e o *Imram Mael duin*; tampouco o *Conto de Amaro* pode ser tido como uma cópia adulterada ou abreviada da *Navigatio* cristã ou de algum conto celta específico. Mas os traços celtas fazem-se notar no *Conto de Amaro*, a começar pela presença de Brysida, a santa Brígida irlandesa ou a deusa Brigitt celta; podemos assinalar também a configuração de algumas ilhas, como a Ilha Fonte Clara, que pode ser associada a temas celtas significativos; ou, de maneira mais geral, o tema da *quête* da Terra das Fadas - que apresenta-se mais uma vez substituída pelo Paraíso Terreal judaico-cristão - através de uma navegação marítima. Veremos cada um desses pontos com a demora devida.

O *Conto de Amaro* é frequentemente citado ao lado da *Navigatio Sancti Brandani Abbatis* pois ambos são hagiografias que narram viagens marítimas ao Paraíso Terreal, de origem nos relatos de navegação celtas e, além disso, ambos possuem testemunhos em códices do mosteiro português de Alcobaça produzidos no século XIV. Não obstante tais parentescos, o

⁹³*Vision de Barontus* (MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, V, p. 377-394) apud Le Goff, Jacques. Aspects savants et populaires des voyages dans l'au-delà au Moyen Âge. *Idem. L'Imaginaire Médiéval*, p. 107.

Conto de Amaro e a *Navigatio* constituem hagiografias distintas e não provenientes de um mesmo texto-matriz. Como já foi dito ao longo deste ensaio, encontraram-se manuscritos da *Navigatio* que pertencem ao período compreendido do século X até o XV⁹⁴; já o testemunho do *Conto de Amaro* do códice em português de Alcobaça data do século XIV; há ainda uma versão em castelhano, impressa em 1552, em Burgos, sob o título “La vida del bienau-eturado sant / Amaro, y de los / peligros que passo / hastaque llego / al Parayso / terrenal”⁹⁵. Mário Martins observa que essa hagiografia fazia parte de uma das primeiras edições impressas de *Flos Sanctorum*, o *Ho Flos Sanctorum em lingoajem portugues*, de 1513, impresso em Lisboa por Hermano de Campos e Roberto Rebelo. O exemplar único desse *Flos* conserva-se na Biblioteca Nacional de Lisboa; Maria Clara de Almeida Lucas, que pormenoriza informações acerca dessa obra, esclarece que esse *Flos* continha, além das vidas dos santos tradicionais, um apêndice com santos extravagantes e portugueses. Mas a vida de Santo Amaro desapareceu nas edições subsequentes⁹⁶. Atendo-se a esses dados, podemos considerar o *Conto de Amaro* como uma narrativa bem mais tardia que a *Navigatio*, haja vista que o texto português, com o qual trabalhamos, é o testemunho mais antigo e data do século XIV. É de se esperar, por isso, que tal hagiografia tenha menos elementos pagãos, celtas ou de outras origens, que apresentem-se isentos de influências e reformulações, em estado de razoável pureza. Apesar de tais restrições à ocorrência de elementos celtas suficientemente delineados e reconhecíveis no relato da viagem de Amaro, ainda assim encontramos-os, mesclando-se aos episódios de significação cristã, de maneira própria, peculiar ao *Conto de Amaro*, com uma dose de sutileza que as correspondências celtas que presenciamos na *Navigatio* não exibiam.

Amaro, da mesma forma que seus “precursores” Bran, Mael duin e São Brandão, parte pelo mar com um objetivo fixado: alcançar o Paraíso Terreal. Ele não é um “homem de Ordem”, como São Brandão; também não chega a ser filho de reis como Mael duin; mas, como os heróis que o precedem, ele é um homem nobre. Além dessa estirpe, Amaro é um homem “bom”, “pio”. A narrativa portuguesa não informa como ou quando nasce-lhe o desejo de ver o Paraíso Terreal; esse desejo faz parte de suas características pessoais, configurando-se, por isso,

⁹⁴Cf. a respeito dos mss. da *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, Selmer, Carl (ed.). *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, Introduction, p. xvii-li.

⁹⁵A versão é mencionada por Klob, Otto (ed.). *A Vida de Sancto Amaro: texte portugais du XIV siècle. Romania*, Paris, t. XXX, p. 504-518, 1901.

⁹⁶Cf. Martins, Mário. *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Cruz, 1956; *idem. Estudos de Cultura Medieval*. Lisboa: Verbo, 1969; e ainda a obra de Lucas, Maria Clara de Almeida. *Hagiografia Medieval Portuguesa*. Lisboa: ICALP/ME, 1984.

como bem antigo. Como santo que é, Amaro já nasceu com esse desejo, também santo. Ele apenas se dá ao trabalho de cuidar do desejo, cultivando-o com o “ouvir falar” no Paraíso Terreal. Um dia, Amaro ouve uma voz que lhe diz que Deus ouviu seus rogos e dá-lhe todas as orientações necessárias - como o druida fez a Mael duin ou São Enda a São Brandão - para partir pelo mar em busca do Paraíso (episódio 2 de *Amaro*). Os louvores a Emain Ablach cantados para Bran ou a descrição da visita ao Paraíso Terreal por Mernoc ouvida por Brandão muniram esses navegantes da certeza de encontrar o recinto maravilhoso se partissem pelo mar. Amaro, que desde sempre desejou ver o Paraíso, necessita encontrar essa mesma certeza e, para isso, convoca os sábios e peregrinos até sua casa para “ouvir falar” do Paraíso. Otto Klob faz saber que na introdução da versão castelhana do *Conto* Amaro é descrito como um homem rico de boa vida que recebia sábios e peregrinos em sua casa com o intuito de seguir-lhes o exemplo e de descobrir deles onde poderia situar-se o Paraíso Terreal. Não o conseguindo saber, pediu e suplicou a Deus de “le lui montrer avant sa mort”⁹⁷. A versão portuguesa, abreviada no trecho introdutório, apresenta a mesma e precisa informação:

“E em seu coraçõ senpre rrogaua adeus que lhe demostrasse aquell lugar ante que ell do m-udo saysse.”⁹⁸

Deus, então, envia-lhe uma voz durante a noite que revela a Amaro que ele verá o Paraíso e ainda ensina-lhe o que deverá fazer para tanto. Amaro, assegurado pelas palavras da voz sobrenatural, empreende a viagem.

Observe-se nas preces de Amaro que o santo pede para ver o Paraíso Terreal ainda em vida: é neste mundo, no dos homens, que Amaro deseja vislumbrar o Outro Mundo, o mundo original do início da criação divina. Como seus “precursores”, ele deseja partir em vida e regressar do local sagrado a tempo de, até quem sabe, narrar o que viu a outros homens sedentos de conhecimento do mundo divino. O tema da busca do Paraíso, ao se configurar dessa forma, aproxima-se muito da *quête* da Terra das Fadas. Os heróis celtas também não esperavam sua morte para, só então, ingressarem no espaço do sobrenatural; preferiam buscá-lo no mar durante a vida, com os instrumentos de que dispunham - o *coracle*, por exemplo - e retornar à terra natal relatando aos compatriotas os segredos e maravilhas vislumbrados.

Amaro, como esses homens, parte no seu *coracle* em busca de um mundo original: o Paraíso Terreal. De maneira similar, a *Ville Engloutie* dos celtas, mito que funde-se assiduamente com a Terra das Fadas, é o mundo original submerso nas águas, que encerra todas

⁹⁷Klob, Otto, *op. cit.*, p. 506.

⁹⁸ *A Vida de Sancto Amaro*, p. 507.

as possibilidades maravilhosas de criação. Navegando, pode-se admirá-la sob o mar claro ou chegar até ela, guiado por uma fada (como Condlé e Oisín), conduzido por Manannan (como Bran) ou pela frágil e maravilhosa embarcação de vime e couro, o *coracle* (como Mael duin, Brandão, São Paulo e outros). À imitação desses heróis, Amaro também viaja em uma embarcação que deverá conduzi-lo a seu destino sagrado. O rumo da viagem não é planejado de antemão; pelo contrário, o barco deverá ser entregue ao acaso ao qual Deus o conduzir, conforme as palavras da voz que dá as instruções para a partida de Amaro:

“Amaro, deus ouuyo atua oraçõ, e quer conprir oteu rrogo e desejo. Vayte arrybeira domar e nõ digas an~eh~uu n~eh~ua cousa de teu feito n~e parahu váás. Emetete ~e h~ua naue e uayte *hu te deus quiser guyar*.”⁹⁹

E Amaro assim fez: “foysse por esse mar por *onde odeus quisesse guiar*.”¹⁰⁰

Mais tarde, quando o santo e seus companheiros estão na ilha grande dos cinco castelos luxuriosos (episódio 5), novamente uma voz aconselha Amaro a partir:

“Amaro vayte deste terra maldicta que deus maldisse, por mujtos maaos peccados que se em ella fazem; syngra por esse mar *hu te deus quiser guyar*.”¹⁰¹

No *Conto de Amaro*, o timoneiro do barco é a Providência Divina; é Deus quem leva a nave do santo aos lugares pelos quais ele deverá passar até encontrar o Paraíso. Como o *coracle* celta, seu barco é conduzido por forças sobrenaturais. A diferença logo notável é que, no caso da embarcação de Amaro, a inteligência sobrenatural tem um único autor: o Deus cristão.

Em muitas das epopéias celtas que desenvolvem o tema da *quête* da Terra das Fadas, o herói é levado ao Outro Mundo por uma fada que vem seduzi-lo. É assim com Condlé, o Belo e, em certa medida, com Bran. Na *Navigatio*, São Brandão tem, ao invés de fadas, um procurador de Deus que abastece-o com os mantimentos necessários e antecede-lhe algumas aventuras pelas quais o abade deverá passar, como a celebração das festas da Igreja em determinadas ilhas, por exemplo.

Amaro também encontra mensageiros de Deus que auxiliam-no a chegar até o Paraíso; porém, diferentemente do que ocorre com São Brandão, o principal desses auxiliares é uma mulher, de nome “Valydes” ou “Bralijdes”. Valydes é uma mulher pia, de grande castidade, serva de Deus e da Virgem, natural do Monte Sinai. É um tipo de peregrina, e leiga, pois não pertence a nenhuma ordem ou mosteiro. Valydes aparece na narrativa pela primeira vez no

⁹⁹*Idem, ibidem*, p. 507; grifo meu.

¹⁰⁰*Idem, ibidem*, p. 507; grifo meu.

¹⁰¹*Idem, ibidem*, p. 508; grifo meu.

episódio de número 22, para consolar o frade Leomites. Leomites recebera a visita de Amaro em seu mosteiro (Val de Flores) e gozara da santidade de sua companhia durante quarenta dias. Quando Amaro parte, a conselho do próprio Leomites, este fica angustiado pela perda de tão prazerosa companhia. O velho frade cai num desespero inconsolável; em suas súplicas, pede consolo a Deus e à Virgem Maria:

“Valme, senhor gloriosa de gram virtude e de grãde humildade, amãssame este coyto e este desejo que me deste pois me tolheste meu amigo e meu conforto que me deste.”¹⁰²

Depois dessa oração e de mais pranto, quem acorre, vindo em socorro de Leomites, é Valydes. A peregrina já visitou o Paraíso Terreal e de lá Deus lhe deu ramos cujas folhas permanecem sempre verdes e formosas. Ela presenteia o frade Leomites com um ramo da árvore da consolação, um dos que trouxe como relíquia do Paraíso Terreal. O ramo transforma as angústias de Leomites em prazer e alegria; alguns dias depois o velho frade falece.

Os ramos sempre verdes de Valydes evocam os ramos também sempre verdes da árvore da vida celta, que de um lado verdeja e do outro arde. Também os ramos de macieira levados pelas fadas a seus amados, como Bran ou Condlé, permanecem sempre verdes e brilhantes. As maçãs ou seus ramos são característicos das fadas de Emain, terra das macieiras. Na narrativa sobre Condlé, o Belo, é lançada uma maçã ao herói e isso basta para que a fada prenda-o a ela. A personagem de Valydes, doando seus ramos para consolar os homens, demonstra parentesco com essas mulheres mágicas celtas. Além da peregrina carregar consigo ramos verdes, é ela quem conduzirá Amaro até o Paraíso Terreal. Embora a natureza feminina de Valydes não esteja investida do mesmo maravilhoso que constitui os seres feéricos, ela encontra-se num patamar superior ao dos homens comuns, pois sua figura é imersa em santidade. Assim como as fadas, ela possui dons sobre-humanos, que no seu caso são manifestações do miraculoso causado por Deus. Como no caso do *coracle* de Amaro, cujo maravilhoso é atribuído à autoria divina, os milagres promovidos por Valydes são somente a ação da Providência, que serve-se da peregrina para intervir no mundo dos homens. Leomites pede auxílio a Deus e à Virgem; Valydes vem consolá-lo, concretizando, na sua humanidade sagrada, os gestos do amor e providência divinos.

Leomites não é o único personagem do *Conto de Amaro* a ser consolado por Valydes. Também a tripulação do barco de Amaro o será em certa ocasião (episódios 28 e 36). Amaro atraca num porto onde deixa seus companheiros, despede-se deles e dirige-se só até a casa

¹⁰² *Idem, ibidem*, p. 512.

de dois ermitões. Estando sozinho, ele sente saudade de seus companheiros de navegação e ora a Deus:

“(…) mas senhor, tu padre que criaste océéo e a terra e ~euiaste oteuspiritu sobre os teus apostollos, tulhes [aos seus companheiros] tolhe asoydade que ham demym.”¹⁰³

Os ermitões confortam-no contando histórias de santos e de Valydes, a quem Deus mostrou o Paraíso Terreal. Nesse momento, a simples menção de Valydes e de sua visita ao Paraíso Terreal são suficientes para desviar as atenções de Amaro da saudade de seus companheiros para seu grande objetivo. E, mais tarde, Valydes vai até o porto onde ficaram os companheiros de Amaro e consola os homens que encontra roucos de tanto chorar. A dona peregrina saúda os homens em nome de Amaro e manda-lhes, dizendo ser ordem do mesmo, povoarem aquela terra. Mais uma vez, uma súplica dirigida a Deus é atendida e cumprida através da ação de Valydes.

Essa santa acaba por tornar-se uma personagem proeminente na história de Amaro, sobressaindo-se mais, por vezes, que o protagonista pois, se é Amaro - ou Leomites - quem roga a Deus pedindo auxílio, é Valydes quem vem trazer o consolo; é ela quem age sob a condução da Providência Divina; é ela quem promove, muitas vezes, os milagres. Sua figura adquire autonomia em relação à de Amaro; em última instância, é Amaro quem depende dela para encontrar o Paraíso Terreal. Efetivamente, tendo ouvido dos ermitões a notícia de que Valydes havia visto o Paraíso Terreal, Amaro apressa-se em perguntar-lhes a localização do Paraíso Terreal e recebe a seguinte resposta:

“Esse parayso quetu dizes em esta terra esta mas nō osabe n~ehu~u hu he, se nō aquella dona valijdes, e nō se mostra senō amuy sancto hom~e.”¹⁰⁴

Amaro toma conhecimento a partir dessa afirmação de que, realmente, o Paraíso Terreal está próximo mas nem tão acessível no que depende única e exclusivamente do próprio Amaro, porque, embora próximo, o Paraíso é invisível, ninguém sabe onde se encontra nem como chegar lá, afora Valydes. O tema da *Emain-Engloutie* da *Navegação de Bran*, ora próxima ora distante, escondida sob a reverberação das águas do oceano, reedita-se aqui sob a forma de um Paraíso próximo mas inacessível. O único ser que detém as pistas do caminho desse universo fechado sagrado é uma mulher, santa, reminiscência de alguma fada celta com seus ramos verdejantes. Amaro apercebe-se que precisa, para chegar ao Paraíso, encontrar primeiro Valydes, para que ela guie-o. Os ermitões revelam que o Paraíso Terreal não se mostra a qualquer homem,

¹⁰³ *A Vida de Sancto Amaro*, p. 513.

¹⁰⁴ *Idem, ibidem*, p. 513.

“senão a muito santo homem”. Valydes, entretanto, já esteve lá. Sua figura antecipa-se à de Amaro; sua “santidade” é maior ou, ao menos, mais visível nesse momento do que a de Amaro. E, por fim, se repararmos bem na frase dita pelos ermitões, encontraremos uma ambigüidade: não se pode afirmar com certeza se é o Paraíso que não se mostra senão aos santos ou a dona Valydes. Optamos pelo primeiro, sempre, pelo valor já pressuposto de que o Paraíso, mesmo o Terreal, é mais sagrado do que qualquer homem, mesmo os santos, e, quanto mais sagrado, mais oculto aos olhos humanos. No entanto, esse é um valor extratextual, que não é confirmado no texto. Essa ambigüidade leva a uma suposição: a da identificação de Valydes com o Paraíso Terreal. Ambos podem não ser visíveis, senão aos homens muito santos. Valydes fica, se não identificada, associada com o Paraíso Terreal porque só à sua pessoa o local sagrado foi franqueado; Valydes é a única que sabe ir e vir dali. Além disso, Valydes possui relíquias do Paraíso: os ramos verdes das árvores da consolação e dos doces amores, árvores estranhas à representação do Paraíso Terreal cristão-bíblico, mas presentes no visitado por Valydes. A estreita relação de Valydes com o Paraíso Terreal mais uma vez evoca a Emain Ablach celta onde Bran e Mael duin viveram as aventuras com a Rainha e suas fadas. Curiosamente, Amaro, ao chegar no Paraíso, contempla ali uma linda Dama cercada por companhias de donzéis e donzelas. Essas últimas, vestidas de branco e vermelho, traziam cada uma ramos com frutos. Elas ofereciam toalhas brancas e água para a Senhora lavar as mãos. A coincidência com a figura das fadas persiste na imagem dessa companhia de donzelas cercando a Dama vista por Amaro. Como Valydes, elas carregam ramos com frutos e, como as fadas de Emain, cercam sua Rainha, a mais bela dentre todas. Mael duin, por exemplo, ao aportar na Terra das Fadas, vê as dezessete adolescentes prepararem um banho para a Rainha, que vem do interior do país montada à cavalo:

“Seventeen grown-up girls were there, preparing a bath.”¹⁰⁵

Além disso, na sociedade celta o gesto de oferecer água para lavar as mãos simbolizava o pedido de casamento, constituído pela escolha feita pela mulher do homem que desejava como marido. No *Conto de Amaro* sabemos que a Dama vislumbrada é uma aparição da Virgem Maria, a *Regina Coeli*, a Amaro, seu devoto. Essa não é, inclusive, a única ocasião em que a Virgem concede a graça de sua presença a Amaro nas aventuras narradas no *Conto*. Por outro lado, a presença da Virgem e suas companhias de jovens donzéis e donzelas é uma peculiaridade do *Conto de Amaro*. Na *Navigatio*, São Brandão encontra no Paraíso apenas um jovem que lhe serve de guia, além dos anjos. O ritual do lavar as mãos assistido por Amaro parece representar a aliança da devoção que o santo nutre pela Virgem. Ela, por sua vez, acolhe-

¹⁰⁵ The Voyage of Mael duin. Stokes, W. (ed.), 1889, p. 62-63.

o, protegendo-o na sua viagem e recebendo-o no Paraíso, como a Rainha-fada celta recebera Bran ou Mael duin, tomando-os como esposos.

A Virgem Maria parece estar presente durante toda a viagem de Amaro. Além de Valydes, Amaro encontrará outras mulheres no seu percurso, como as donas de um mosteiro e Brysida, sobrinha de Valydes. Há, ainda, a voz celestial que o comanda que, ao que tudo indica, é feminina. Nos episódios 2 e 5, Amaro ouve uma voz que lhe dá conselhos, indicando-lhe como proceder. Nas ilhas em que há ermitães, esses também orientam e abastecem Amaro. O santo é praticamente conduzido por todos esses homens e mulheres que encontra nas ilhas percorridas. Além desses auxiliares “naturais”, instrumentos humanos do Divino, a Virgem intervém pessoalmente na navegação de Amaro, livrando-o, por exemplo, dos perigos do mar quoadhado (episódio 8 ss.). Essa intervenção pode ser estendida a outros episódios. Amaro é devoto da Virgem, por isso provavelmente é ela quem envia-lhe os mensageiros e as orientações na sua busca no mar, do mesmo modo que mandou-lhe inspiração para escapar do mar quoadhado. O texto, repleto de orações e súplicas à Virgem (cf. episódios 10, 11, 14 e 44), deixa pressuposto que também a voz que o santo ouve sobrenaturalmente, indicando-lhe o que, como e quando fazer, é a voz feminina da própria Virgem, soprando-lhe ao ouvido seus conselhos. Até mesmo Valydes, que conduz Amaro até o Paraíso, é uma serva da Virgem. Guiado na terra por Valydes e orientado desde os céus pela Virgem, Amaro é atraído e transportado por mulheres, fato que estreita as relações entre sua viagem ao Paraíso Terreal e o tema celta da *quête* da Terra das Fadas.

Podemos ver que o *Conto de Amaro*, que quase não apresenta coincidências pontuais com a *Navigatio Sancti Brandani Abbatis* ou com o *Imram Mael duin* especificamente, aproxima-se, contudo, dos *imrama* mais primitivos, particularmente da *Navegação de Bran* (que pode ser considerada a matriz desses outros textos), no que diz respeito aos expedientes utilizados na narrativa para promover o desenrolar da história. Amaro decide empreender viagem buscando o Paraíso depois de ouvir uma voz que assim recomenda-lhe. Bran ouve as quadras da fada; Mael duin segue os conselhos do druida; São Brandão ouve a narrativa de Barintus e os conselhos de São Enda. Todos esses heróis celtas e cristãos escolhem um número de companheiros e vão pelo oceano em busca de um lugar maravilhoso. A rota não é conhecida de antemão; eles são levados ao acaso nas suas respectivas embarcações. Todos eles, desfalcados, com tripulação completa ou sem tripulação, depois de muitas aventuras chegam ao lugar almejado. Bran e Mael duin encontram Emain Ablach, uma terra rica e fértil, onde são recebidos

pelas mulheres que acolhem-nos e não os deixam partir. Na narrativa sobre Bran, que é a mais antiga (sua história pertence ao ciclo mitológico da literatura irlandesa, integrando o grupo dos mitos fundantes dessa nação), o herói encontra uma Emain Ablach submersa, variação da *Ville Engloutie* dos celtas, tema no qual estão nitidamente presentes os prazeres sexuais e a fecundação. O texto da *Navegação de Bran* restringe-se à busca e temporada nessa Terra das Fadas, onde reina Manannan, o deus do mar. O oceano torna-se o lugar imprescindível para essa busca, uma vez que se trata de uma ilha submersa que é exibida, às vezes, pelo jogo de reverberação das ondas comandado por Manannan. Mael duin também encontra uma Terra das Fadas em meio ao oceano, também caracterizada pelos prazeres sexuais e alimentares. Mas sua viagem - assim como sua narrativa - não se detém por muito tempo nessa aventura. Ele ainda avista o moinho do Inferno, a fronteira entre o mundo dos vivos e dos mortos e várias outras maravilhas, até achar os assassinos de seu pai. Na narrativa sobre São Brandão, o Paraíso também é buscado no mar e, coerentemente, encontra-se em uma ilha, como a Emain Ablach de Mael duin e Bran. As mulheres e os prazeres físicos estão ausentes, como deve ser numa hagiografia cristã. Brandão, que em tantas aventuras aproxima-se de Mael duin, também visita outros lugares maravilhosos, como o Inferno, onde os monges aprendem como sofrem os danados. Curiosamente, Amaro não encontra o Paraíso em uma ilha. Ele navega pelo mar para buscá-lo, como os outros protagonistas citados; entretanto, atraca num último porto onde deixa seu barco e sua companhia para só, e caminhando, passar por uma ermida, um mosteiro de donas, uma serra e então chegar ao Paraíso Terreal, levado por Valydes. Não se trata mais de uma ilha que abarca, na sua completude, o Paraíso, formando um mundo sobrenatural isolado pela água que o cerca; mesmo assim, o tema da navegação em direção a esse mundo maravilhoso persiste. No tema da *quête* da Terra das Fadas, o Outro Mundo celta coexiste com o dos mortais e é possível encontrá-lo através de uma viagem sobre um *coracle* no mar. Esse mesmo dispositivo de acesso está presente também no *Conto de Amaro*, embora destituído de sua funcionalidade, uma vez que o Paraíso Terreal encontrado por Amaro, diferentemente dos *sídh*, não se constitui como uma ilha longínqua isolada da humanidade pelo oceano. Além disso, no Paraíso encontrado por Amaro as mulheres não estão mais ausentes; pelo contrário, ele vê surgir no Paraíso a Virgem rodeada por suas companhias de donzéis e donzelas. Quem conduz Amaro até o Paraíso é também uma mulher, Valydes, como as fadas instigaram Bran, ou Condlé, o Belo, a segui-las até seu *sídh*.

A viagem de Amaro, à semelhança da de Bran, fica maravilhosamente suspensa no tempo enquanto o herói usufrui das delícias do Outro Mundo. Amaro permanece 267 anos defronte o Paraíso Terreal, contemplando suas maravilhas, sem se dar conta do tempo transcorrido. Como para Bran, o tempo que passou no “Outro Mundo” não correspondeu ao tempo dos homens, pois um período que lhe pareceu tão efêmero foi, na verdade, a passagem de séculos; esses, contudo, não lhe deixaram marcas corporais enquanto permaneceu no recinto sagrado (cf. episódio 45). Amaro só descobre que passou um período verdadeiramente prolongado diante do Paraíso porque o porteiro encarrega-se de avisá-lo:

“[disse o porteiro a Amaro] ‘Eeu bem sei que tu nō uieste aquy se nō pello sp~u scō, ca tu nō comeste n~bebeste n~mudaste teus panos que som muy fremosos n~e enuelhesceste.’ Eamaro dysse: ‘oje em este dia aahora deterça comi(o) e beby ante que aqui chegasse.’ Eoporteiro lhe disse: ‘amigo cree uerdadeiram~ete que oje em este dia som passados duz~etos e seséentaesete años que tu estas aesta porta e n~uca te partiste della.’”¹⁰⁶

Já São Brandão e Mael duin não saíram do tempo humano enquanto estiveram no Paraíso ou Emain Ablach; apenas Amaro esteve, como os celtas Bran, Condlé, Oisín e outros que partiram para os *sídh*, mergulhado na atemporalidade do mundo sobrenatural. Quando retorna ao mundo dos homens, Amaro encontra-o modificado, como Bran ou Oisín. Ao invés de encontrar seus companheiros no porto em que os deixara, o santo encontra seus descendentes e uma grande cidade onde antes não havia. Os habitantes, naturalmente, não o reconhecem; e estranham sua aparência:

“Eachou jente doutra guisa, eas jentes ueerō ael porqueo uijam desasemelhado, e preg~utaronlhe: ‘amjgo que demãdas ou donde es’”¹⁰⁷

Bran e Oisín também regressam à sua terra natal e não são reconhecidos pelos descendentes de seus parentes. Os homens que estão na praia quando Bran chega dizem-lhe que o homem com o nome de Bran morreu há trezentos anos, mas que o relato de sua viagem tem sido difundido através dos tempos. Também no *Conto de Amaro*, quando o santo se nomeia, o sacerdote da cidade joga-se a seus pés, porque conhece a história de Amaro e sabe que ele esteve às portas do Paraíso Terreal. O tema da atemporalidade do Outro Mundo maravilhoso celta reaparece no *Conto de Amaro* após ter sido excluído das características do Paraíso Terreal descritas pelo narrador da *Navigatio Sancti Brendani*. São Brandão permanece com seus monges no Paraíso Terreal apenas quarenta dias para, depois do regresso à Irlanda, migrar para o Paraíso

¹⁰⁶ A *Vida de Sancto Amaro*, p. 517.

¹⁰⁷ *Idem, ibidem*, p. 517.

dos céus. A temporada arrastada no recinto sobrenatural, típica dos textos celtas, não tem mais razão de ser no textos cristãos, uma vez que o lugar definitivo das almas dos bem-aventurados é no Paraíso Celestial, alcançado após a morte. No entanto, Amaro passa os 267 anos - quase os 300 de Bran - contemplando o mundo sagrado e custa a acreditar que tenha permanecido ali mais de um dia. Bran também imaginou ter visitado Emain Ablach durante um período de apenas três semanas.

O santo do *Conto*, ao contrário de seus predecessores, adentra o espaço do maravilhoso desacompanhado. Na ocasião em que parte ao mar em demanda do Paraíso, Amaro escolhe para levar consigo dezesseis “mãcebos grandes e arryzados”¹⁰⁸. A menção do número de homens que compõem a tripulação da embarcação é feita nas quatro narrativas: Bran parte com três vezes nove homens, ou seja, 27; Mael duin, com dezessete; São Brandão, com duas vezes sete, catorze monges; e Amaro, com dezesseis jovens fortes. Embora Bran, Mael duin e São Brandão percam alguns de seus homens no desenrolar da viagem, todos esses navegantes chegam na Terra das Fadas ou no Paraíso Terreal acompanhados de sua tripulação. O mesmo não se dá com Amaro, que não perde nenhum de seus dezesseis companheiros no caminho mas vai só até o Paraíso. Apenas ele contemplará as maravilhas que gozam os bem-aventurados, a Virgem e sua companhia de donzéis. À tripulação de Amaro coube uma outra função: povoar a região onde por último atracaram a nave e pela última vez privaram da companhia de seu senhor. Conforme analisamos anteriormente, os números de tripulantes levados pelos heróis precedentes - 27, 17, 14 - aproximam-se bastante, bem como o número de homens de Amaro, 16, situa-se entre o 14 de Brandão e o 17 de Mael duin. Entretanto, o número de tripulantes que alcançam o espaço maravilhoso e suas graças é notadamente díspare no *Conto de Amaro* em relação aos outros textos. Todos esses navegantes escolhem os homens mais convenientes para comporem sua companhia. Entre os celtas, são levados os mais fortes e corajosos guerreiros; o melhor *file*. Nas hagiografias, é de se esperar que sejam selecionados os mais pios, mais caridosos, mais zelosos, em uma palavra: os mais santos, capacitados para suportar todas as tentações e livres de pecados. São Brandão, por exemplo, elege os catorze monges e adverte, logo na partida, os três retardatários intrometidos do desagradável desenlace que aguarda-os, pois estão em pecado e não poderão contemplar o Paraíso. Na hagiografia que narra a viagem de Amaro, o critério de seleção já não é mais a santidade dos homens: o santo leva consigo “dezaseis mãcebos *grandes* e

¹⁰⁸ *A Vida de Sancto Amaro*, p. 507.

arrayzados.”¹⁰⁹ Amaro parece levar mais em consideração a necessidade de bons marinheiros para lidarem com o mar e as intempéries naturais - como era, aliás, a necessidade dos navegantes celtas - do que bons cristãos que vençam as tentações e as provas de Deus. Seus homens, assim como sua pessoa, não são “de Ordem” nem quaisquer clérigos; eles nem ao menos conhecem os elevados objetivos de seu senhor, que não revelou a ninguém que partia em busca do Paraíso Terreal. Não é plausível, portanto, que possuam o desejo ardente de vislumbrar o recinto sagrado tal qual Amaro. O desejo e a busca concentram-se nesse texto apenas na pessoa de Amaro. Ele se individualiza como santo e toma a *quête* para si. De todos seus coadjuvantes, somente Valydes, também santa, vê o Paraíso. Seus companheiros, relegados à simples função de marinheiros, perdem em significação dentro do texto e em participação na viagem. Afinal, uma vez que Amaro vai só e por terra ao Paraíso, a única atribuição que resta à sua tripulação é tornar povoados lugares distantes ainda ermos, ou seja, espalhar civilização. Eles não vão até o Paraíso nem regressam à sua terra natal. Sob ordens de Valydes, permanecem no último porto e fundam uma cidade num local aprazível porém ainda deserto:

“Este porto -eque estauã era da mais freмосa jente dom~udo e demujtas auguas e demujtas fruytas e era terra muy saã e muy t~eperada pero nõ era bem pourada.”¹¹⁰

O sentido de peregrinação de um grupo de homens em busca não só do Paraíso, mais ainda de seu aperfeiçoamento espiritual, que se depreende da *Navigatio Sancti Brandani* - onde há um grupo de monges navegando sob o comando do abade, celebrando as festas da Igreja em ilhas estranhas e contemplando o Inferno e o Paraíso¹¹¹ - não pode ser reencontrado no *Conto de Amaro*. Na história de Amaro não há Inferno nem monges, apenas um santo guiado por seu desejo e auxiliado por homens que, ao final, estão muito longe de terem atingido o mesmo grau de espiritualização e perfeição que seu senhor alcançou. Também os monges de Brandão são muito menos santos, perfeitos ou aptos a verem o Paraíso que seu abade; entretanto, a visão de todas as maravilhas divinas da viagem é concedida a eles. A diferença mais radical de Amaro em relação a seus companheiros é fundada antes da partida (por isso a peregrinação - ou a *quête* - fica desde o início reservada apenas a ele): o que distancia o santo dos marinheiros é o ardente desejo do sagrado que o move, que não encontra correlato ou similar nem nos companheiros nem nos eremitas que visita ou em quaisquer outros homens. Nesse desejo sem fim do sagrado, a

¹⁰⁹ *Idem, ibidem*, p. 507; grifo meu.

¹¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 513.

¹¹¹ A respeito da projeção da vida da comunidade monástica nas aventuras de São Brandão, cf. Nascimento, Aires, A. *Navigatio Brandani: Aventura e Circularidade. A Imagem do Mundo na Idade Média: Actas do Colóquio Internacional*. Godinho, Helder (org.). Lisboa: ICALP/ME, 1992; p. 215-223.

finalidade do mundo cristão, parece ecoar a atração desmedida que os heróis celtas sentem pelo Outro Mundo. Essa carga de desejo assemelha-se ao apelo provocado pelas fadas (embora no *Conto de Amaro* o desejo possua um sentido e um objeto novos, remodelados em função do universo cristão). Condlé, o Belo, herói celta, não resiste ao apelo embora tenha lutado para não partir: “j’aime les miens par-dessus tout, mais je suis pris du regret de cette femme”¹¹². No *Conto*, somente Amaro é presa de tal sentimento e, somente ele, alcança o Paraíso, levado por Valydes.

Com esse gênero de transposição dos elementos do tema da *quête* da Terra das Fadas celta, o *Conto de Amaro* desliza muitas vezes dos objetivos hagiográficos para as representações celtas mal-remanejadas na sua nova roupagem cristã. Um indício de tais reminiscências pode ser encontrado no episódio de número sete da hagiografia. Nesse episódio, depois de atravessarem o Mar Vermelho, Amaro e sua companhia aportam em uma ilha muito grande e rica, denominada “Fonte Clara”. O narrador comenta algumas das características da ilha:

“... h~ua jnssoa muy grande e em muy rryqua terra e muy auondada detodallas cousas que deus no m~udo quis dar, eauya nome fonte clara (...)”¹¹³

“Eas jentes daly eram dasmais fermosas criaturas queauy[a] no m~udo n~e mais louçãas, n~e mais corteses, ~essynados detodo bem, efezerõlhe mujta honrra, edauãlhe todallas cousas que lhe faziam mester. Eera terra tam saborosa e tam sãa que n~uqua hy morya n~egu~u de n~eh~ua dóór que ouesse se nõ deuilhice, e uiuya hy ohom~e trez~etos años cõmunalm~ete.”¹¹⁴

O que chama atenção no episódio, primeiramente, é o nome da ilha, “Fonte Clara”. O topônimo recorda, de imediato, a famosa Fonte de Barenton, na Floresta de Paimpont-Brocéliande, palco de muitas narrativas celtas e européias (as várias narrativas concernentes a Merlim; *A Dama da Fonte*; *Le Chevalier au Lion* etc.). Essa fonte era outrora denominada “Fonte de Belenton”, ou seja “Bel-nemeton”, santuário dedicado ao deus celta Belenos, “o Brillhante”. Por isso, a denominação “Fonte de Barenton” pode ser comparada à “Fonte Clara, Brillhante”. O celticista Jean Markale observa que a raiz indo-européia de “Belenos” é a mesma de “Apolo” e significa “maçã”, o fruto característico das ilhas maravilhosas das fadas celtas que suscitou um

¹¹² *Aventures de Condlé, le beau*. Dottin, Georges. *Les Littératures Celtiques*, p. 100-102.

¹¹³ *A Vida de Sancto Amaro*, p. 508.

¹¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 508.

de seus nomes, “Avallon”¹¹⁵. A Fonte de Barenton é uma fonte mágica que faz chover, provocando verdadeiras tempestades. Essa crença originou-se a partir da narrativa galesa *A Dama da Fonte* e do romance de Chrétien de Troyes adaptado a partir dessa última, *Le Chevalier au Lion*. Nas duas narrativas, após a tempestade segue-se o casamento de Owein (protagonista de *A Dama da Fonte*) ou Ivain (*Le Chevalier au Lion*) com a Dama da Fonte, ajudado por uma donzela que tem poderes sobrenaturais. Na narrativa, tudo leva a crer que os domínios da Dama da Fonte pertencem ao Outro Mundo. Markale associa a tempestade desencadeada pela Fonte de Barenton seguida pelo casamento de Owein-Ivain com a Dama com a inundação fecundadora da *Ville d’Ys* ou *Ville Engloutie*. Segundo o celticista, o enredo essencial de *A Dama da Fonte* seria uma variação do tema da cidade submersa e da terra fecundada. O castelo da Dama da Fonte, assim que finda a tempestade, também é um rico e agradável local, como as terras maravilhosas da Emain Ablach submersa de Manannan. *A Dama da Fonte* apresenta em comum com o tema da *Ville Engloutie* a riqueza do local, a tempestade/inundação e o casamento/abuso sexual. Além das referências celtas que o topônimo “Fonte Clara” evoca, que não bastariam para tornar essa ilha uma revivescência das Ilhas das Fadas dos *imrama*, as características do local descritas pelo narrador do *Conto de Amaro* permitem recompor essas associações com mais segurança, autorizando as analogias a partir do topônimo. No trecho do *Conto* citado acima, podemos verificar que nessa ilha as criaturas eram as mais formosas e belas do mundo; a terra era tão saborosa e saudável que ali não havia dor e só se morria de velhice, depois dos homens viverem, naturalmente, cerca de trezentos anos. Se deslocássemos o trecho referido para um texto celta, ele poderia ser encaixado perfeitamente em uma descrição da Terra das Fadas. Encontramo-nos em plena tópica da Ilha da Juventude e da atemporalidade da Terra das Fadas. A ausência de dor e de envelhecimento estão entre as promessas das fadas para os convidados de Emain Ablach, como pode ser visto nos versos da *Navegação de Bran* que louvam Emain:

“Inconnues sont la douleur et la trahise,
ni chagrin, ni deuil, ni mort,
ni maladie, ni faiblesse,
voilà le signe d’Emain...”¹¹⁶

A Ilha Fonte Clara oferece os mesmos atrativos. Ela ainda evoca uma outra fonte famosa da literatura celta, a Fonte da Saúde, que encontramos no *Imram Mael duin*. Quem bebe da água dessa fonte, ou banha-se nela, permanece com saúde e isento de dores, sofrimentos e

¹¹⁵Cf. Markale, Jean. *Les Celtes*, p. 101-102.

¹¹⁶Markale, Jean (trad.). *Ancienne Poésie d’Irlande. Cahiers du Sud*, 335, p. 27 *apud idem Les Celtes*, p. 59.

envelhecimento. Ainda que a Ilha Fonte Clara não fosse uma sobrevivência da Terra das Fadas celta, não há como deixar de ver o aspecto maravilhoso dessa ilha que transparece no *Conto de Amaro*. A abundância, a beleza e a longevidade humana maravilhosas de Fonte Clara no contexto hagiográfico do *Conto de Amaro* levam a pensar que tratar-se-ia de um lugar santo, dentre as várias ilhas visitadas por Amaro; um protótipo do Paraíso Terreal. No entanto, diferentemente da grande maioria dos lugares percorridos pelo santo, nos quais ele encontra mosteiros masculinos e femininos, ermitães, peregrinas etc., na descrição de Fonte Clara não há qualquer alusão a instituições ou personagens de relevo cristão. As duas únicas atribuições à terra e sua população em que se poderia ver uma referência cristã são as afirmações de que a terra era “tam sãa” e de que a gente dali era “~essynados detodo bem”, qualificações que não indicam explicitamente valores cristãos. No final da temporada nesse lugar, quem aconselha Amaro a partir não é um monge, clérigo ou ancião, mas uma dona, de quem não se diz nem ao menos se é santa ou pia. Esses dados permitem supor que o maravilhoso, sempre atribuído ao sagrado e ao divino nas hagiografias, escapou de seu caráter sacro nesse episódio. A única referência claramente religiosa é relativa a Amaro (mas não à ilha) e ao momento de sua partida dali. A dona que aconselha Amaro a partir fá-lo porque sabe que ele está a serviço de Deus e que seus companheiros, ao se habituarem aos deleites de Fonte Clara, não mais quererão afastar-se dali com ele:

“... Eque depois que esta tua gente ouuer doyto esta terra e os deleitos della e viços nõ te querram sayr della, e querante desenparar, e consselhote que sayas daquy esta nocte”¹¹⁷, diz-lhe a dona.

Fonte Clara configura-se como um lugar de prazeres que, conquanto agradáveis aos navegantes, não são atividades pias; permitidos a Amaro e seus homens, que, afinal de contas, passam ali sete semanas sem sofrerem por isso qualquer penitência. Não encontramos nada semelhante a um episódio assim na *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*. Nessa outra hagiografia, todos os lugares prazerosos nos quais São Brandão e seus monges deleitam-se em permanecer são lugares santificados, com mosteiros, santos, anjos e servos de Deus que ocupam-se, o tempo todo, de atividades religiosas e espirituais. Fonte Clara mostra-se, a cada passagem do texto, uma breve imitação de Emain Ablach; imitação, porém, imperfeita, pois não lhe é atribuída uma das atrações principais de Emain: os prazeres sensuais proporcionados pelas fadas aos viajantes. O *Conto de Amaro*, na sua condição de hagiografia, não faz menção de nada que se possa equiparar ao acasalamento dos viajantes com fadas no episódio de Fonte Clara. Porém, a

¹¹⁷ *A Vida de Sancto Amaro*, p. 508.

última ilha em que a companhia de Amaro desembarcara antes da temporada em Fonte Clara possui uma descrição singular. Trata-se do episódio de número cinco:

“Eportarõ em h~ua jnsoa grande que era pouorada decinquo castellos. Eos hom~ees daly erã mujto longos e grandes, luxoryosos, e doutras maas condicções. Ealy esteuerõ bem sete somanas...”¹¹⁸

Amaro e sua tripulação permanecem nessa ilha as mesmas sete semanas que ficaram em Fonte Clara. Ao cabo desse tempo, Amaro escuta a voz sobrenatural que aconselha-o a sair dessa terra, maldita por Deus pelos pecados que aí são feitos. Ele atravessa o Mar Vermelho (episódio 6) e chega em Fonte Clara. Na *Navigatio* ou no *Imram Mael duin* não há episódio semelhante a esse dos homens luxuriosos, a não ser que o comparemos aos costumes de Emain Ablach descritos tanto no *imram* de Mael duin quanto no de Bran. Mas, então, nada é denominado pelos termos cristãos “luxurioso” ou “pecado”, como no *Conto de Amaro*. Embora essa narrativa denomine com essas expressões os costumes da ilha, atribuindo-lhes, com isso, valor moral e religioso, não se vêem ali os demônios, tão freqüentes na *Navigatio* e no *Imram*; nem Amaro e seus homens sofrem reprimendas por permanecerem entre os homens luxuriosos as mesmas sete semanas que ficaram em Fonte Clara. Essas duas ilhas parecem ser uma a contraparte da outra; ou, quem sabe, o narrador distribuiu os atributos da Terra das Fadas em dois espaços distintos e complementares. A Ilha Fonte Clara, que possui características sobrenaturais, não as apresenta, entretanto, vinculadas a figuras pias ou significados religiosos. Por outro lado, os “maus costumes” dos homens luxuriosos não atraem à sua ilha o maravilhoso infernal e as punições comuns aos pecados nas hagiografias medievais. Com isso, os episódios de Fonte Clara e da Ilha dos Homens Luxuriosos ficam desconexos do objetivo geral do texto hagiográfico, sem alcançarem produzir os efeitos edificantes sobre os leitores fiéis como conseguem-no, por exemplo, a contemplação das torturas do Inferno e dos suplícios de Judas ou o maravilhoso da ajuda providencial de Deus através dos mensageiros nas ameaças de fome ou perigos, nas aventuras de São Brandão e seus monges.

Nesse sentido, verdadeiramente edificante é a aventura vivida nos episódios de números 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14 e 15 do *Conto de Amaro* quando os viajantes, presos no mar quoaçado, recebem o auxílio de Deus através da intercessão da Virgem. Esta aparece a Amaro, sob a forma de uma linda donzela acompanhada de outras também formosas donzelas, coroadas de flores, e uma procissão de donzéis meninos, vestidos como anjos, que descem, todos, do céu. A Virgem consola Amaro, dizendo que fará com que ele saia daquele mar e livre-se das bestas

¹¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 508.

que o infestam e ameaçam os navegantes. Efetivamente, Amaro consegue tirar a nave do mar quoadhado e escapar das bestas, de maneira tão maravilhosa que o narrador acrescenta à passagem um protesto de verdade:

“Edesto nõ uos marauilhedes n~e otenhades por chufa que sabede que esto foy uerdade e ordenado por deus queos quise poer ~esaluo.”¹¹⁹

Nesta aventura, o maravilhoso é explicitamente atribuído à ação divina. O episódio, então, torna-se edificante porque em meio a um grande perigo os fiéis pedem auxílio a um intercessor divino e o santo, cuja fé é inabalável e superior à dos demais, alcança a solução inspirada pela Virgem. A ação da Providência Divina fica exemplificada nessa aventura. O episódio aproxima-se de alguns semelhantes da *Navigatio Sancti Brandani Abbatis*, quando os monges navegantes estão em perigo, diante de bestas monstruosas, e São Brandão roga auxílio a Deus, dando demonstrações de fé aos seus monges e conseguindo a ação da Providência, pontual, oportuna e infalível. Nessas passagens, o texto da *Navigatio* também é didático, pois demonstra aos leitores a necessidade de fé e oração (pedido de intervenção) e a tranqüilidade proporcionada pela confiança em Deus. O narrador da *Navigatio*, assim como o do *Conto de Amaro*, conclui todos esses valores para nós, dizendo-o explicitamente (cf. episódio 18 da *Navigatio* e 15 do *Conto de Amaro*¹²⁰).

Ao explicitar que o que há por trás das bestas monstruosas e seus combates ou de outros perigos e maravilhas é a ação de Deus, que prova a fé de seus fiéis e demonstra o quanto os ama, enviando outras bestas ou soluções maravilhosas para salvarem-nos, o narrador desvenda a significação sagrada do maravilhoso, que interessa, a partir daí, enquanto símbolo do sagrado e não por sua própria existência. O maravilhoso perde sua roupagem mágica ou pagã e adquire o estatuto de sagrado, servindo para a edificação. Tudo, então, é milagre; são sinais de Deus. Nessas aventuras, o narrador obtém os efeitos que o texto hagiográfico tem por objetivo buscar. Todos os acontecimentos prodigiosos não são mais maravilhosos ou inexplicáveis; são miraculosos, de um miraculoso benéfico para os homens de Deus.

O mar quoadhado enfrentado por Amaro encontra-se também nas aventuras da *Navigatio Sancti Brandani*. No episódio de número 13 os monges de São Brandão atravessam um mar quoadhado (*mare coagulatum*). Frequentemente interpreta-se por essa expressão um mar gelado, cheio de icebergs¹²¹, o que não vai em desacordo com as origens celtas das viagens

¹¹⁹*Idem, ibidem*, p. 509.

¹²⁰Respectivamente *The Lisbon Vita Sancti Brandani Abbatis*, p. 333 e *A Vida de Sancto Amaro*, p. 510.

¹²¹Mário Martins, ao comentar e parafrasear o *Conto de Amaro* nos seus *Estudos de Literatura Medieval*, fala em “aventura do navio preso nos mares gelados” (p. 25); “Feras ... comiam os

marítimas de Amaro e Brandão, uma vez que os antigos celtas são considerados hiperbóreos e navegavam nos mares gelados. Entretanto, o texto da *Navigatio* apresenta outra definição para o “mar qualhado”. Vejamos em que contexto encontra-se o *mare coagulatum* no texto da *Navigatio* cotejado por Selmer:

“Porro post tres dies et tres noctes cessauit uentus et cepit mare esse quasi coagulatum pre nimia tranquillitate. Sanctus pater dixit: ‘Mittite remiges in nauim et laxate uela. Vbicumque uult Deus enim gubernare illam, faciat.’”¹²²

O texto descreve um mar espesso, estagnado, de águas paradas. Os monges de São Brandão encontram-se nesse mar coagulado logo depois de terem desembarcado em uma ilha onde beberam da água soporífera de uma fonte. No texto do códice alcobacense os monges navegantes atravessam esse mar antes de aportarem na ilha da fonte soporífera, muito embora não seja utilizada a expressão *coagulatum* para qualificar o estado do mar:

“Antequam terram aliquam inuenerunt, defecit eis uentus similiter et cibus. Acutam patiebantur famem et ardentem sitim, et mare erat pacificum, quare laboriosum habuerunt cursum. Spissum erat ad modum paludis. Tales erant ibi intus, qui non sperant salutem.”¹²³

No texto alcobacense, a aventura vivida pelos monges semelha-se muito ao episódio do mar qualhado do *Conto de Amaro*. Amaro e sua nave aproximam-se das naus ancoradas pensando que elas estavam n’algum porto e se vêem presos no mar qualhado. Os homens dessas outras naus haviam morrido de fome e sede por não terem conseguido singrar aquele mar e agora serviam de pasto às bestas. Os monges de São Brandão também estão com fome e sede quando falta-lhes o vento e o mar apresenta-se denso como um pântano. Tão denso, que os navegantes acreditam que não poderão sair dali. A tripulação de Amaro, da mesma forma que a de São Brandão, também percebe que só escapará daquele mar em que estão presos por milagre¹²⁴. Em ambos os textos, os milagres realizam-se, e os navegantes escapam dali rendendo graças a Deus.

O episódio do mar qualhado e aparição da Virgem é um dos mais bem resolvidos no *Conto de Amaro*, no que se refere à transposição de temas pagãos para a narrativa

marinheiros mortos doutras naus, presas dos gelos” (p. 25); “preso no *mar coalhado* dos gelos nórdicos” (p. 19), ao se referir a esse episódio do *Conto de Amaro*.

¹²²*Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. 39.

¹²³The Lisbon *Vita Sancti Brandani*, p. 331.

¹²⁴ “e esteuerõ hy presos que nõ sabyã que fazer ; e jamais nõ poderom daly sayr se nõ por milagre dedeus.” (A *Vida de Sancto Amaro*, p. 508).

hagiográfica. Outros, como o da Ilha Fonte Clara, não são acompanhados das explicações necessárias para que os sinais sagrados que as aventuras representam fiquem claros para o leitor. É o caso dos episódios dos torneios de leões, serpentes e outras bestas no Dia de São João.

Amaro depara-se com essa maravilha por duas vezes, em duas ilhas diferentes que visita. Onze semanas depois que ele e sua companhia adentram o mar, aportam em uma ilha pequena na qual havia apenas um mosteiro de ermitães (episódio 4). Amaro é o único que vai explorar a terra, onde encontra um ermitão que dispõe-se a oferecer-lhe água doce e pão. Dirigem-se ambos ao mosteiro e, ao redor, deste Amaro viu

“gram cõpanha delyonees e outras bestas maas tantas que era marauilha.”¹²⁵

O ermitão esclarece-o de que há uma profusão espantosa daquelas bestas na ilha como não há em nenhum outro lugar e que, a cada Dia de São João, todos os anos, as bestas reúnem-se e fazem um torneio no qual morrem muitas delas. Depois das explicações e dadas as provisões, o ermitão aconselha Amaro a partir dali.

Mais tarde, assim que os navegantes livram-se dos perigos do mar quoaalhado com o auxílio da Virgem, encontram uma ilha na qual vêem uma grande abadia (episódio 16). A ilha era chamada “inssoa deserta”, porque, como a outra, era infestada de bestas que devoravam os homens. Por causa delas, a abadia, única habitação do local, era cercada com um muro alto. Amaro desce à ilha para buscar água doce e carne e, como ocorrera na outra ocasião, encontra um ermitão do mosteiro a quem pede as provisões. O bom homem dá-lhas e esclarece Amaro acerca da “inssoa deserta” nos mesmos termos da ilha referida acima:

“Amjgo ~e esta terra nō ha logar poborado se nō esta abbadya que tu uéés, por mujtos lyoões e serpentes e outras mujtas alimaryas, e mayorm~ete que nō poderas [114 vº] sofrer ofedor dellas que ora em dia desam johã bautista ouuerō antresy gram batalha, e morrerō hy mujtas dellas, e cadahu~u año lidam assy en aquell dia. Mas tu toma meu cõselho e começa singlar esta noyte”¹²⁶

O ermitão da “inssoa deserta” acrescenta, ainda, que Amaro deve ir na direção em que nasce o sol e no dia seguinte achará um terra rica e bela. Amaro obedece.

Nos dois episódios vemos que Amaro aporta em ilhas onde é abastecido por ermitães. São ilhas que, embora tenham os ermitães de um mosteiro como sua única população, não são locais tranquilos ou amenos, pois os habitantes vivem em meio a bestas ameaçadoras. Por causa delas e do perigo que elas representam, Amaro é aconselhado a partir após o

¹²⁵A *Vida de Sancto Amaro*, p. 507.

¹²⁶*Idem, ibidem*, p. 510.

abastecimento da nave. Efetivamente, faz-se necessário aos viajantes do mar as paradas em ilhas para abastecerem-se com provisões da terra. Na *Navigatio Sancti Brandani* e ainda no *Imram Mael duin* podemos ver esses mesmos desembarques e a conseguinte satisfação das necessidades básicas, muitas vezes de forma maravilhosa (banquetes em castelos desertos; maçãs que duram 40 dias; etc.) e outras vezes de maneira explicitamente miraculosa (como os mensageiros de Deus da *Navigatio*). Amaro também é provido por ermitães e mensageiros de Deus. O que há de excepcional nos episódios relatados acima são os combates entre as bestas, leões, serpentes e outras feras, que matam umas às outras, no Dia de São João Batista. O significado dos torneios não é explicado pelos ermitães; eles limitam-se a esclarecer que a quantidade de corpos de bestas que jazem ali deve-se ao combate empreendido por elas mesmas. No entanto, uma referência sagrada está presente: o Dia de São João Batista, ocasião única em que se dão os combates. Essa referência indica a existência de uma significação cristã do episódio, que o narrador, porém, não explicita. O hagiógrafo fica a dever aos leitores o valor moral dos torneios de leões, abandonando momentaneamente seu papel de intérprete dos sinais de Deus para os homens.

No episódio seguinte ao da “inssoa deserta”, quando Amaro e seus homens desembarcam na ilha prevista pelo ermitão (episódio 17), os leões novamente estão presentes como elementos significativos da cena. Os navegantes avistam uma ilha bela e abastada, na qual ergue-se um mosteiro de frades brancos ao pé de uma serra. É o mosteiro Val de Flores; nessa ilha há muitas fontes, rios, jardins e prados. Amaro desce da nave para conhecer o local e antes de chegar ao mosteiro encontra um frade muito idoso, coberto de cãs, chamado Leomites.

“Eofrade auya nome leomites porque os leões e as outras alimaryas uijnhã demãdar que os benzese e beijauõlhe as mãos e os pés mujto h-uildosam~ete...”¹²⁷

Leomites reconhece Amaro e recebe-o muito bem, abraçando-o e beijando-o. Logo, os dois discutem sobre quem benze quem primeiro; por fim, Leomites benze Amaro primeiramente em reverência à Ordem do frade. Então, acorrem ao local onde os dois santos se encontram cinco leões grandes, que aproximam-se cabisbaixos e humildes:

“Entõ chegarom os leoões e beyjarõ os pees e as mãos aamaro, e depois começarõ dejemer. Edisselhe aquell frade: ‘Sabes porque jem~e? por tal que lhes deites abençom.’ Eamaro ergeo amãao e béenzeos, e logo os lyoões forõ muy ledos e hyam trebelhando porque os b~eezera aquell hom~e sancto, e forõse parao mato.”¹²⁸

¹²⁷ *Idem, ibidem*, p. 510-511.

¹²⁸ *Idem, ibidem*, p. 511.

Nesse episódio presenciemos o que parece ser uma contrapartida dos torneios dos leões e outras feras. À volta do mosteiro Val de Flores, os leões não combatem, como nas outras ilhas; muito pelo contrário, eles pedem a benção aos santos e brincam pacificamente. No lugar da violência e morte dos “torneos”, Amaro encontra leões domesticados, que demonstram respeito ao sagrado. Em Val de Flores, entre os frades brancos ordenados, os leões são mansos e humildes. O mosteiro é um dos únicos do *Conto de Amaro* que pertence a uma Ordem oficial da Igreja. A presença da Igreja institucionalizada na ilha parece elevar o grau de civilização do local. Em Val de Flores os leões são domesticados, há prados, vergéis e fontes em detrimento das florestas. Leomites também é mais santo do que os ermitães que Amaro encontrou em outras ilhas. Ele conhece Amaro de antemão, antevendo, inclusive sua visita; além disso, Leomites tem domínio sobre os animais. É ele, com sua santidade, quem os domestica, pois é a ele que os leões costumam pedir a benção. Se pedem-na para Amaro, depois, é porque também Amaro é santo. À santidade oficializada do local atrela-se o grau de civilização do mesmo. Os homens de Val de Flores apenas oram e trabalham para sua subsistência, sem terem de se preocupar com os leões ferozes. A harmonia reina no ambiente, ao contrário do espaço selvagem das ilhas onde os ermitães - e não monges ordenados - sobrevivem entre animais ferozes.

O domínio sobre os animais selvagens exercido por Leomites é uma tópica recorrente na hagiografia celta. Jean Markale menciona vários santos de origem celta que possuíam domínio sobre os animais ou entendiam sua linguagem. A lenda de São Blaise, por exemplo, conta que, tendo o santo sido nomeado bispo na Armênia, retira-se para as florestas da Turquia. O governador envia caçadores à sua procura e estes encontram São Blaise sentado em uma caverna com uma multidão de animais selvagens à sua volta escutando sua pregação. Mais tarde, São Blaise, a pedido de uma mulher, consegue que um lobo deixe de devorar um porco. São Ederm também protege um cervo do lobo que queria devorá-lo; São Ronan, eremita bretão, ordena a um lobo que liberte uma ovelha que acabara de capturar, e o lobo obedece. Santo Hervé, patrono dos bardos, toma a seu serviço o lobo que devorou seu burro¹²⁹. E, além de todos esses santos celtas, não poderíamos deixar de lembrar da figura de São Francisco de Assis e do episódio de sua vida em que faz um acordo de paz com o lobo de Gubbio; sem falar da famosa amizade desse santo com todos os animais. A opinião de Jean Markale é a de que esse tema não é nada mais do que a reposição de um dos poderes dos druidas sobre a figura dos santos. Os

¹²⁹ A respeito das hagiografias dos santos celtas citados acima, confira-se em Markale, Jean. *Merlim, o Mago. O Senhor dos Mundos ou a Natureza Reconciliada*, p. 158-176.

druidas eram os senhores dos animais e vegetais; Merlim, protótipo dos druidas, aparece, em diferentes versões de sua lenda, vagando pelos bosques ao lado de um lobo, ou coberto com uma pele de lobo, ao sair da floresta. No *Didot-Percival* e n'*A Morte de Artur* de Thomas Malory (respectivamente dos séculos XIII e XV), Merlim é acompanhado por um eremita chamado Blaise. Além da coincidência com o nome do santo bretão, Markale esclarece que o galês *Beidd* ou o bretão *Bleiz* significam ambos “lobo”. Merlim e os druidas de um modo geral participam do tema do “homem selvagem” ou “homem dos bosques” que, segundo a tradição celta, é louco e sábio simultaneamente. Vemos esse mesmo tema, associado à figura de um leão, apresentar-se na narrativa galesa da história de Owein (*A Dama da Fonte*) e na versão análoga de Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au Lion*. Em ambos os textos, o herói enlouquece de dor após perder sua amada e penetra na floresta, abandonando a civilização e passando a viver como um homem selvagem. Um dia, Owein-Ivain, depois de ter sido curado de sua loucura e ter realizado algumas proezas, vê uma serpente lutando com um leão e decide ajudar esse último, que perdia a batalha. O personagem de Chrétien de Troyes reflete sobre qual dos dois animais ajudar:

“Em seu íntimo [Ivain] se perguntou qual dos dois ajudaria. Decidiu-se pelo leão, pensando que homem só deve fazer mal a bicho venenoso e traiçoeiro. Ora, a serpente é venenosa. Sai-lhe fogo pela boca e é cheia de traição. Por isso sire Ivain pensou que por primeiro a mataria.”¹³⁰

O texto galês não apresenta a valoração moral que o símbolo da serpente encerra. Em *A Dama da Fonte*, o leão é branco e Owein ajuda-o ao vê-lo ser ferido pela serpente. Depois de ver-se salvo por Ivain, o leão passa a segui-lo como um cão, brincando ao seu redor. No texto de Chrétien, depois de salvo, o leão

“Começou a agir como se estivesse se rendendo a Ivain: estendia as duas patas juntas, inclinava a cabeça para o chão, erguia-se sobre as patas traseiras, depois voltava a ajoelhar-se e por humildade molhava de lágrimas toda a face. Sire Ivain compreendeu que em verdade o leão estava agradecendo e se humilhando perante ele, que o salvara da morte despedaçando a serpente.”¹³¹

Depois dessa manifestação afetiva, o leão acompanha Ivain e passa a caçar para ele e protegê-lo. Jacques Le Goff, em estudo acerca desse episódio do *Le Chevalier au Lion*¹³², constata que não é difícil reconhecer no Ivain do bosque o tema celta do “homem selvagem”, que

¹³⁰ Ivain, o cavaleiro do leão. Troyes, Chrétien de. *Romances da Távola Redonda*. São Paulo: Martins Fontes, 1991; p. 244-245.

¹³¹ *Idem, ibidem*, p. 245.

¹³² Esboço de análise de um romance cortês. Le Goff, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Ed. Setenta, 1990; p. 107-150.

se despoja da cultura e parte para o deserto-floresta. A floresta, assim como o oceano, corresponde ao deserto oriental para os monges e eremitas ocidentais da Idade Média. Nela, Ivain adquire as características do selvagem: está nu ou veste-se apenas de peles, come alimentos crus, caça com arco. Quando Ivain retorna para a civilização, o leão desaparece da narrativa, sem nenhuma explicação. Para Le Goff, Ivain recupera-se de sua loucura através do embate com o mundo diabólico (representado pela serpente, o gigante e outros seres monstruosos que Ivain vence em combate) pois para retornar à civilização faz-se necessário proceder a uma cristianização do universo interior - e exterior. O leão que desaparece no retorno à civilização - e é assim nas duas versões, na galesa e na de Chrétien de Troyes - torna-se componente e símbolo do mundo selvagem, que Ivain abandona quando se reintegra na sociedade cortês¹³³. Mais uma vez, a civilização aparece vinculada ao processo de cristianização.

Voltando ao *Conto de Amaro*, a oposição entre mundo selvagem (as ilhas dos torneios de leões) e mundo civilizado (Val de Flores) permanece válida. Na ilha dos frades brancos, os leões domesticados pedem a benção; nas ilhas dos torneios de leões, serpentes e outras “alymarias”, o universo é selvagem; as lutas dos animais representam a barbárie; o espaço é a floresta, o local não-civilizado. A “abadia” que se encontra nessas ilhas é de ermitães, não de frades ordenados. Os ermitães e eremitas medievais refugiavam-se nas florestas para isolarem-se do mundo civilizado. Jacques Le Goff lista as características essenciais do eremita, a partir do protótipo cristão, São João Batista, o pregador do deserto. Esse protótipo funda-se no Novo Testamento, em que o deserto da Judéia onde vivia João Batista é um lugar perigoso, “lugar de tentações mais ainda que de provas”¹³⁴. Essa é a imagem de deserto veiculada nas hagiografias. O santo dirige-se a seu deserto particular, floresta ou oceano, em peregrinação para vencer as tentações às quais é submetido e, com isso, dar demonstrações de fé. São João Batista, figura associada ao eremitismo e ao deserto, é também um personagem bíblico pré-cristão. Curiosamente, é no dia de sua festa que acontecem as batalhas dos leões e outras feras no *Conto de Amaro*. Os dois textos hagiográficos que primeiramente difundiram no Ocidente o ideal ascético da vida no deserto foram a *Vida de Antão*, atribuída ao santo grego Atanásio, e a *Vida de*

¹³³Jacques Le Goff observa que o leão de Ivain não parece simbolizar a figura de Cristo, representação a que a figura do leão prestava-se freqüentemente no imaginário medieval. O medievalista observa que na *Queste del Saint Graal*, Perceval repete a aventura de Ivain com o leão, mas nessa narrativa é esclarecido que a serpente simboliza a sinagoga e o leão, o Cristo (Le Goff, J. *op. cit.*, p. 46 n. 83). Na *Queste*, cf. as páginas 94-104: *La Queste del Saint Graal: Roman du XIII^e Siècle*. Pauphilet, A. (ed.). Paris: Honoré Champion, 1984.

¹³⁴Le Goff, Jacques. O deserto-floresta no Ocidente Medieval. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*, p. 39.

Paulo de Tebas, Primeiro Eremita, redigida por São Jerônimo, ambas compostas no século IV. A figura de São Paulo, primeiro eremita, é resgatada desses textos e transposta, de maneira bastante fiel inclusive, na *Navigatio Sancti Brendani Abbatis. A Vida de Paulo de Tebas* também apresenta um episódio singular com leões. Nessa hagiografia, quando Paulo morre, dois leões surgem do fundo do deserto e acariciam o corpo do eremita com suas caudas enquanto emitem rugidos à guisa de orações fúnebres. Depois disso, escavam uma sepultura com suas unhas e nela enterram o santo. “Abanando as orelhas e com a cabeça baixa”¹³⁵ dirigem-se até Santo Antão, que havia ido até ali visitar São Paulo. Antão, admirado, abençoa os leões. Nessa hagiografia, tão matricial em relação ao *Conto de Amaro* ou à hagiografia medieval em geral, os leões já aparecem sucumbidos diante da santidade emanada pelo santo. A selvageria cede lugar à submissão diante do sagrado. No século VII, surge *O Caminho Espiritual*, em que João Mosco relata que São Gerásimo, abade palestino, retirou certa vez um espinho da pata de um leão que, a partir de então, passa a servir como criado na sua abadia. Quando Gerásimo vem a falecer, o leão fica tão triste que deita-se sobre a sepultura do santo e perece também. Certamente devido à confusão entre os nomes Gerásimo e Jerônimo, um leão passa a ser representado ao lado deste último santo na iconografia medieval¹³⁶.

O narrador do *Conto de Amaro*, no episódio da benção dos leões, retoma uma aventura recorrente nas narrativas hagiográficas, presente não só nas primeiras *Vidas* como na hagiografia celta; e que perdurou na literatura romanesca medieval. Ao mesmo tempo, o episódio serve como marco explicitamente cristão de um local civilizado que faz contraponto com o universo selvagem das ilhas dos torneios de leões visitadas por Amaro.

Entre as reminiscências celtas que podem ser resgatadas no *Conto de Amaro*, destaca-se ainda a figura de uma outra mulher, sobrinha de Valydes. A peregrina Valydes visita um mosteiro feminino de alta linhagem nas três principais festas cristãs: Natal, Páscoa e Pentecostes. É o mosteiro Flor de Donas (episódio 30). É nesse mosteiro que Amaro encontra Valydes e, partindo dali, ambos dirigem-se ao Paraíso Terreal. Em Flor de Donas, Valydes apresenta Brysida a Amaro e pede ao santo que ele tonsure e vista o hábito à sua sobrinha, pois

“queryaa poer em na hordem por seruir adeus, e querya doboa m-ete (...) e que
rrecebesse ella oauito datua mão sancta”¹³⁷

¹³⁵ *Idem, ibidem*, p. 40.

¹³⁶ A esse respeito e sobre a lenda de São Gerásimo veja-se em Attwater, Donald. *Dicionário dos Santos*. São Paulo: Círculo do Livro/Art Ed., s.d.; Gerásimo (Gerasmo), p. 133.

¹³⁷ *A Vida de Sancto Amaro*, p. 514.

Amaro realiza o desejo de Valydes; ele, que é santo, mas não é ordenado, veste o hábito à Brysida e faz-lhe o cercilho. Quando por sua vez Valydes cede aos rogos de Amaro e leva-o ao caminho que vai dar no Paraíso, ao despedir-se do santo homem presenteia-o com uma veste branca que fora de Brysida. A peregrina pede ao santo que se lembre da filha que ele ordenou e requere-lhe sua vestimenta para levar à menina, para “queselenbre dety”¹³⁸.

“Eel [Amaro] uestyo aquella uestidura chorando e béénzeoa. Edesy foyse pella rrybeira daquell rryo...”¹³⁹

O rio mencionado no trecho acima é aquele que sai do Paraíso, cheio de pomas e de flores. Amaro está nas imediações do Paraíso Terreal e dirige-se imediatamente para lá. Ele chega, portanto, ao portão do Paraíso vestindo as roupas de Brysida; passa ali os 267 anos sem comer nem beber, dentro daquelas vestes. No mosteiro Flor de Donas, Brysida recebe de Valydes as vestimentas de Amaro (cf. episódios 33, 34 e 35).

O episódio em si não chamaria tanta atenção não fosse Brysida a versão cristianizada de Brigitt, a mais importante e festejada deusa celta irlandesa. Os celticistas costumam frisar o fato de o Cristianismo ter se propagado fácil e rapidamente na Irlanda por ter-se infiltrado sem choques no seio do Druidismo, absorvendo-o e continuando-o. Os primeiros monges eram *filid*; as figuras dos eremitas cristãos e dos druidas que se retiravam para os bosques fundiram-se gradativamente. Antigos deuses e heróis transformaram-se em santos, e histórias pagãs mesclaram-se às hagiografias cristãs. Brigitt e Santa Brígida, Bran e São Brandão são os exemplos frequentemente citados dessa contaminação. Brigitt é, de fato, a única mulher presente no que se pode chamar de panteão celta irlandês, entre outros Tuatha Dé Dannan famosos, como Lug, Dagda etc. Ela é filha do Dagda, proprietário da harpa mágica e deus da vida e da morte; ela é a deusa das técnicas, dos ferreiros, da poesia e da cura; é protetora do fogo, da fecundidade e da sutileza intelectual. Historicamente, existiu uma Brigitt que funda, no século VI, o mosteiro feminino de Kildare. A Brigitt histórica torna-se célebre como abadessa desse mosteiro. Provavelmente a lembrança da deusa Brigitt no espírito popular auxiliou a divulgação da santidade da abadessa. Uma prova mais concreta da confusão entre a personagem da deusa e a abadessa de Kildare é o fato de a festa de Santa Brígida ser comemorada em 1º de fevereiro. Nessa mesma data era realizada a menor das quatro festas anuais celtas, o *Imbolc*. Era uma festa em homenagem à deusa Brigitt, por isso chamada, em gaélico, de *Féil Bridge*. A comemoração do *Imbolc* passou para o calendário cristão na forma de uma festa tripla: a 1º de fevereiro, festa

¹³⁸ *Idem, ibidem*, p. 515.

¹³⁹ *Idem, ibidem*, p. 515.

de Santa Brígida¹⁴⁰; no dia seguinte, festa da Candelária; e, a três de fevereiro, comemora-se Santa Blaise.

Se Amaro só alcança o Paraíso Terreal guiado por Valydes, peregrina cujos traços evocam as fadas celtas, é vestindo as roupas da donzela recém-ordenada por ele, que leva o nome da mais famosa deusa irlandesa, que ele contempla as glórias do local sagrado. Amaro passa 267 anos de maneira maravilhosa diante do Paraíso portando a indumentária de Brysida. As duas mulheres, conquanto santas e donas de boa vida cristã, têm ascendência celta, entrevista em alguns dos componentes de suas personagens. A visão do Paraíso Terreal por Amaro fica comprometidamente vinculada a essas duas parentas. Assim, embora o texto do *Conto* apresente-se repleto de referências cristãs, não deixa de revelar que trata-se de uma remodelação de um mito celta que vem à tona em alguns episódios e detalhes, como, por exemplo, na simples presença de Brysida. Essa contaminação, naturalmente, tem duas vias. Por um lado, as origens celtas latentes ofuscam uma desejável precisão ortodoxa da hagiografia; por outro, na direção oposta, há uma cristianização do que é pagão quando tais referências são alteradas em prol de uma retórica cristã. A cristianização é personificada na figura de Brysida, outrora deusa celta e doravante santa cristã, ordenada por Amaro. É ele quem corta-lhe os cabelos e veste-lhe o hábito; em outras palavras, é Amaro quem opera a transformação da deusa pagã na santa cristã. Pelas mãos de Amaro, Brysida torna-se integrante do universo religioso cristão; pelas mãos de Valydes, Amaro é introduzido num Outro Mundo maravilhoso.

Aliado à cristianização sucede o processo civilizatório. Nos episódios em que alternam-se leões lutando e leões domesticados, vimos que esses últimos adquirem um comportamento humilde e respeitoso no trato com o santo. A santidade doma as feras, civilizando o ambiente. Considerando o par cristianização/civilização que o *Conto de Amaro* expressa, compreende-se melhor a missão civilizatória delegada à tripulação de Amaro. Quando o santo volta do Paraíso Terreal, 267 anos mais tarde, encontra uma cidade grande e rica no porto em que deixara seus companheiros. Não bastasse o empenho da tripulação de Amaro, o santo escolheu trazer como relíquia do Paraíso um punhado de terra - a mais fragrante que já se encontrou no mundo. Valydes trouxe ramos mágicos de árvores; São Brandão apanhou pomas e pedras preciosas. Por que haveria Amaro de trazer terra quando lhe foram oferecidas pomas pelo porteiro? Trouxe-a com o simples intuito de “plantar” uma cidade. O santo, efetivamente, depois

¹⁴⁰A 1º de fevereiro comemora-se a festa da Santa Brígida irlandesa, abadessa de Kildare; há uma outra Santa Brígida - ou Brigitte - sueca, que viveu no século XIV e fundou a Ordem do Santíssimo Salvador, depois denominada Ordem Brigetina.

de passar algum tempo entre os descendentes de seus companheiros de navegação, escolhe um local, perto do mosteiro Flor de Donas, para povoar. Diz Amaro aos que o seguem:

“‘Amjgos euquerya aqui poborar, ajudademe:’ eentõ começou dedeitar daterra que trouxera doparayso terreal que cheiraua mais e melhor detodallas cousas do m~udo.”¹⁴¹

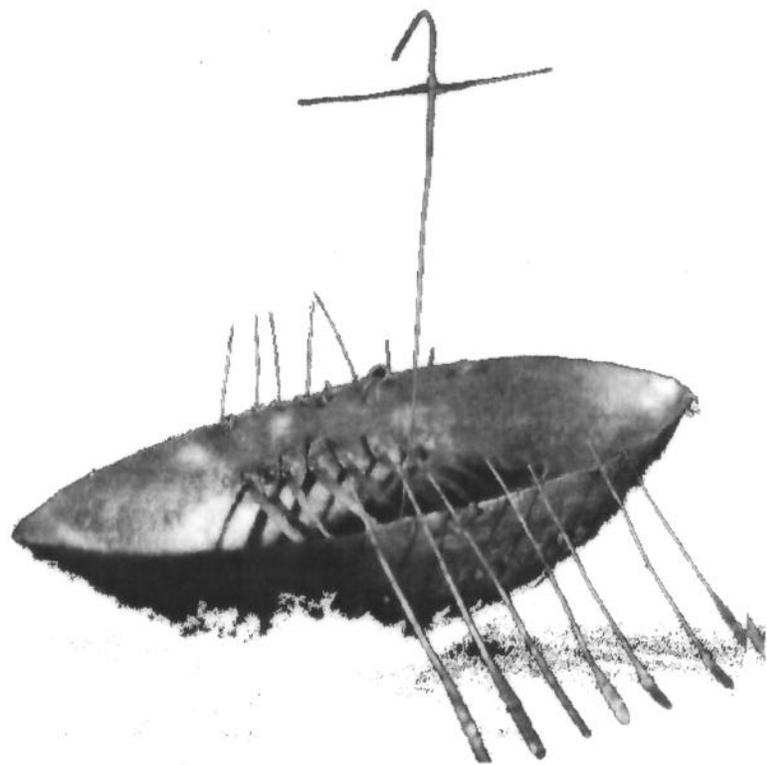
Dessa forma, Amaro também funda uma cidade, Trevilles. Só depois que a cidade foi povoada, a morte vem arrebatá-lo Amaro, provavelmente, então, com mais de trezentos anos. Embora seu grande objetivo fosse vislumbrar o Paraíso Terreal, o santo não morre logo após o contato com o universo sagrado, como seria de se esperar. Assim ocorre com Leomites, que depois de alguns dias em contato com o prazer proporcionado pelos ramos das árvores do Paraíso vem a falecer. Também São Brandão não demora muito a migrar para o Paraíso Celestial após ter contemplado as glórias divinas. Apenas Amaro ultrapassa seu objetivo inicial e, depois de passar 267 anos na contemplação do sagrado, permanece entre os homens, para cumprir uma outra missão: ajudar na civilização, construindo Trevilles, uma cidade melhor do que todas, porque foi assentada sobre a terra santa do Paraíso. Só então Amaro é enterrado junto de Valydes e Brysida, e a hagiografia finda.

As estratégias de absorção e cristianização de temas célticos refletem-se ao longo de todo o texto do *Conto de Amaro*. O mito da *quête* da Terra das Fadas é retomado no *Conto* em muitos de seus aspectos: a navegação, o barco condutor, as mulheres-guia, a atemporalidade do local maravilhoso, o apelo sentido pelo protagonista. A cristianização mais perfeita do mito ergue-se deslumbrante diante dos olhos de Amaro: o Paraíso Terreal, com suas portas franqueadas permitindo que se admirem inúmeras maravilhas. No centro de todas elas, a *Regina Coeli* cercada de donzéis e donzelas entoando cânticos da Igreja; à sua volta, aves formosas com penas de anjos cantam saborosamente. Culto mariano, Terra das Fadas celta e o mito bíblico do Paraíso Terreal surgem fusionados, entre outros arquétipos, na visão de Amaro descrita pelo hagiógrafo. Outros elementos celtas também encontram-se presentes no *Conto*, às vezes de um modo que, não recebendo tratamento cristão o bastante, parecem intrometidos numa narrativa que deveria ater-se ao que é próprio do gênero e tem serventia aos propósitos de edificação do leitor através das experiências do santo. Além disso, o *Conto de Amaro* cola ao cristianismo de seu protagonista um ideal de civilização. Ao fundar uma cidade com a terra colhida no Paraíso Terreal, Amaro constrói a cidade perfeita, onde a natureza é prodigiosa e a convivência humana é

¹⁴¹ *Idem, ibidem*, p. 518.

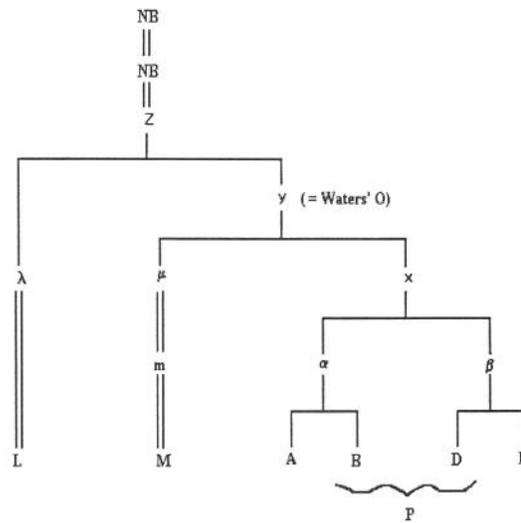
harmônica e santa. Amaro e seus companheiros abandonam sua terra natal disseminando Cristianismo e civilização.

Para uma noção dos elementos do *Conto* que podem ser associados aos *imrama* e à literatura mitológica céltica em geral e dos que são peculiares a esta narrativa hagiográfica, remeto aos quadros visuais de correspondências, no Apêndice da dissertação.



APÊNDICE

ESTEMA¹



LEGENDA: linha simples = anglo-normando (francês arcaico)
 linha dupla = latim

M = Ms. Alc. CCLVI/380 (latino)

P = Versão anglo-normanda de Benedeit

L = Ms. 3496 da Bodleian Library, Oxford (latino)

NB = Versão modificada da *Navigatio* (mss. latinos)

¹ Reprodução do estema elaborado por Selmer, Carl, in *The Lisbon Vita Sancti Brandani Abbatis - A Hitherto Unknown Navigatio-Text and Translation from Old French into Latin*. *Traditio*, t. 13, 1957, p. 313-344; cf. às páginas 321-322.

QUADROS VISUAIS DE CORRESPONDÊNCIAS

Coincidências entre a Navigatio e os imrama

<i>Navigatio Sancti Brendani Abbatis</i>	<i>Imram Mael duin</i>	<i>Outros textos</i>
1. São Brandão ouve a narrativa de Barintus a respeito da viagem de Mernoc à <i>Terra Repromissionis Sanctorum</i> .	3. Um guerreiro invejoso conta a Mael duin a verdade acerca de seu nascimento.	<i>Bran</i> 1. Bran escuta música. <i>Bran</i> 2. Na assembléia, uma mulher canta-lhe 50 quadras para louvar Emain Ablach.
2. Brandão, desejoso de ver a <i>Terra Repromissionis</i> , elege duas vezes sete monges para acompanhá-lo.	3. Mael duin decide partir à procura dos assassinos de seu pai. 4. Escolhe dezessete homens.	<i>Bran</i> 3. Bran parte à procura da Terra das Fadas com três vezes nove homens.
3. São Brandão procura São Enda e constrói seu barco.	4. Mael duin ouve os conselhos do druida Nuca e constrói seu barco.	
4. Na partida, três monges do mosteiro de São Brandão acrescentam-se à aventura.	5. Na partida, os três irmãos adotivos de Mael duin acrescentam-se à aventura.	
5. Os navegantes chegam à ilha deserta onde há um banquete para eles. Um cão guarda o castelo. 6. Um dos monges retardatários rouba um freio; o diabo sai de seu corpo e ele morre.	16. Chegam à ilha da fortaleza deserta, com um banquete servido. Um gato guarda a mansão. Um dos irmãos adotivos de Mael duin rouba um colar; o gato salta sobre ele e transforma-o em cinzas.	<i>Bran</i> 11. No regresso à Irlanda, o marinheiro que desce do navio transforma-se em cinzas.
7. Os navegantes recebem a visita de um mensageiro de Deus, que os abastece.		
8. Ilha das ovelhas enormes e brancas, onde os monges celebram a Ceia do Senhor.	17. Ilha dividida ao meio, com carneiros brancos de um lado e negros de outro. Ao trocarem de lado, trocam também de cor.	<i>Húi Corra</i> : Ilha dividida ao meio, com homens vivos de um lado e mortos de outro, que lamentavam-se: ali era o Inferno.
9. Os monges fazem a vigília do Sábado Santo sobre o dorso de um peixe, Jasconius.		
10. Chegam ao Paraíso dos Pássaros, onde as aves revelam a São Brandão que elas são anjos caídos. Celebram a Páscoa e Pentecostes nessa ilha.	23. No mar, eles ouvem alguém entoar salmos; chegam a uma ilha cheia de pássaros que gargalhavam e gritavam. 24. Em seguida encontram um ancião em outra ilha que revela que os pássaros são as almas das pessoas de sua família.	<i>Bran</i> : “Un viel arbre est là avec les fleurs, / sur lequel les oiseaux appellent aux heures”

<i>Navigatio</i>	<i>Imram Mael duin</i>	<i>Outros textos</i>
11. Chegam à Ilha de Ailbe, onde está o Mosteiro fundado por esse santo. Celebram aí o Natal.	38. Chegam à ilha onde encontram o último monge do Mosteiro de São Brandão de Birr.	<i>Húi Corra</i> : Os navegantes aportam na ilha do Mosteiro de São Ailbe; colhem pedras na praia que depois transformam-se em cristal, prata e ouro.
12. Bebem da água soporífera de uma fonte.	37. Ilha cujos frutos fornecem um suco embriagante, que faz com que Mael duin durma por 24 horas.	
13. Atravessam um mar coagulado devido à falta de vento.	27. Atravessam um mar transparente, semelhante ao vidro verde. 28. Atravessam um mar semelhante a uma nuvem, sob o qual vêem a <i>Ville Engloutie</i> .	<i>Amaro</i> 8. Os navegantes encontram-se presos no mar quoalhado. <i>Bran</i> : Manannan vê a <i>Ville Engloutie</i> sob o mar claro.
14. Os monges voltam à Ilha do Procurador, Jasconius e Paraíso dos Pássaros.		
15. Os navegantes presenciam um combate entre duas bestas marinhas.		<i>Amaro</i> 8. As bestas do mar quoalhado ameaçam-nos. <i>Amaro</i> 4 e 16. Torneios de leões.
16. Ilha dos Três Coros, onde vivem três grupos de homens; a ilha está cheia de <i>scaltis</i> , frutos revigorantes. Um dos monges retardatários fica nessa ilha.	37. Ilha dos frutos embriagantes, que fazem dormir. 40. Ilha dos Homens-que-Riem, onde fica um dos três irmãos adotivos de Mael duin.	<i>Bran</i> 5. Ilha dos Homens-que-Riem; perdem aí um tripulante. <i>Húi Corra</i> : Ilha dos quatro grupos distintos de homens, onde um dos navegantes desce e ri como os nativos. Ele é deixado na ilha.
17. Uma enorme ave voa sobre a nave dos monges e atira-lhes bagas vermelhas, com as quais os monges saciam a fome.	39. Os navegantes assistem ao rejuvenescimento de um grande pássaro que trazia um ramo com bagas vermelhas.	
18. Um grifo ameaça os monges; a ave das bagas vem ao socorro dos navegantes e mata o grifo.	39. Duas águias bicam o pássaro das bagas vermelhas, limpando-o, para procederem ao seu rejuvenescimento.	<i>Amaro</i> 4 e 16. Torneios de leões, serpentes etc.
19. São Brandão celebra novamente o Natal na Ilha de Ailbe.		
20. Atravessam um mar transparente, sob o qual vêem inúmeros peixes que circundam a nave enquanto São Brandão celebra a Festa de São Pedro.	27. Os navegantes atravessam o mar transparente. 28. Em seguida, cruzam um mar semelhante a uma nuvem, sob o qual vêem tetos de fortalezas e um belo país.	<i>Bran</i> : Manannan vê e descreve a <i>Ville Engloutie</i> sob o mar claro.

<i>Navigatio</i>	<i>Imram Mael duin</i>	<i>Outros textos</i>
21. Os monges encontram uma coluna de cristal coberta por um conopeu de prata no mar. São Brandão leva dali um cálice e uma pátena. (MS. ALC.: a coluna é sustentada por outras menores.)	31. Os navegantes encontram uma coluna de prata coberta por uma rede também de prata. Diurán corta um pedaço da rede para levar à Irlanda. 32. Em seguida vêem uma ilha sobre um pedestal.	<i>Bran</i> : “Il y a une île lointaine; / (...) / quatre pieds la supportent... / Des pieds de bronze blanc la supportent” <i>Húi Corra</i> : Os navegantes encontram a coluna de prata coberta por uma rede de prata e bronze branco; um dos homens leva um pedaço da rede.
22. Passam pela Ilha dos Ferreiros (Inferno), de onde um diabo-ferreiro lança-lhes uma massa de ferro incandescente.	26. Passam pela Ilha dos Ferreiros; um deles atira-lhes uma massa de ferro incandescente. 19. Os navegantes encontram a ilha do moinho onde são moídas todas as coisas más do mundo.	<i>Húi Corra</i> : Os navegantes encontram uma ilha com um moinho onde são moídas as coisas más; o moleiro admite que ele é o moleiro do Inferno.
23. Aportam em uma ilha escura, coberta de fuligem, onde os demônios carregam um dos monges retardatários.	20. Chegam à Ilha dos Homens-que-Choram, negros no corpo e nas vestes, onde perdem um dos irmãos de Mael duin.	<i>Húi Corra</i> : Os navegantes encontram a Ilha dos Homens-que-Choram, onde perdem um companheiro.
24. Encontram Judas Iscariotes sobre um rochedo no mar, que narra aos monges sua traição ao Cristo.	42. Encontram o cozinheiro orgulhoso sobre um rochedo no mar. Ele narra a Mael duin como foi parar ali para penitenciar-se de seus pecados.	<i>Húi Corra</i> : Há vários episódios com homens e mulheres pecadores que narram seus pecados e seus tormentos.
25. Chegam à ilha onde vive São Paulo, alimentando-se de maneira maravilhosa; ali há uma fonte que mata a fome e a sede.	25. Encontram uma ilha onde mora um clérigo que alimenta-se da água maravilhosa de uma fonte. 42. O cozinheiro orgulhoso também alimenta-se de maneira maravilhosa.	
26. São Brandão e os monges voltam à Ilha do Procurador, Jasconius e Paraíso dos Pássaros, para celebrarem as festas da Igreja.		
27. Atravessam um nevoeiro e chegam à <i>Terra Repromissionis Sanctorum</i> , onde ficam 40 dias. Brandão leva daí frutos e pedras preciosas.	(Episódios 33-36: Aventuras em Emain Ablach.)	(<i>Bran</i> 6-10: Aventuras em Emain Ablach: 300 anos.) <i>Amaro</i> 37-46: O santo chega ao Paraíso Terreal, onde permanece durante 267 anos. Ao partir, leva consigo uma escudela de terra.

<i>Navigatio</i>	<i>Imram Mael duin</i>	<i>Outros textos</i>
28. Vão para a Ilha das Delícias, onde ficam três dias.		
29. Voltam para a Irlanda, onde são recebidos pelos irmãos.	43. Voltam para a Irlanda, seguindo um falcão.	<i>Bran 10:</i> Voltam para a Irlanda, onde ninguém os reconhece. <i>Amaro 47:</i> Amaro volta para o porto onde deixou seus companheiros; há uma grande cidade ali e ninguém o reconhece.
30. Brandão narra as maravilhas que Deus mostrou-lhes no mar; depois de algum tempo, falece.	44. Mael duin encontra os assassinos de seu pai; perdoa-os e narra-lhes as maravilhas que Deus mostrou-lhe no mar. Depois volta para sua província.	<i>Bran 12.</i> Bran percebe que passou centenas de anos em Emain e narra suas aventuras às pessoas da praia; depois, adentra o mar novamente. <i>Amaro 48-51:</i> O santo funda uma cidade sobre a terra que trouxe do Paraíso; então, falece.

Episódios do Imram Mael duin que não têm correspondências na Navigatio

<i>Imram Mael duin</i>	<i>Outros textos celtas</i>
1. Concepção de Mael duin.	
2. Adoção e criação de Mael duin pela Rainha do país.	
6. O barco de Mael duin aproxima-se de duas ilhas onde se ouvem as vozes dos assassinos de seu pai; mas o vento empurra a nave para longe.	
7. Vêm uma multidão de formigas gigantes em uma ilha, avançando em sua direção.	
8. Aportam em uma ilha cheia de pássaros que tomam para satisfazerem sua fome.	
9. Vêm uma besta disforme em uma ilha, que prepara-se para devorá-los.	
10. Assistem à corrida dos cavalos demoníacos em uma ilha.	
11. Encontram uma ilha em cuja casa há uma porta para o mar, por onde as ondas introduzem um salmão.	
12. Aportam em uma ilha cheia de árvores, das quais Mael duin colhe uma varinha. Depois de três dias e três noites há três maçãs na vara, que alimentam a tripulação por muitos dias.	<p><i>Bran 1.</i> Bran adormece ao ouvir música; quando desperta, tem uma ramo de macieira ao seu lado.</p> <p><i>Bran 2.</i> Uma fada canta-lhe os méritos de Emain; ao partir, carrega consigo o ramo de macieira.</p> <p><i>Húi Corra:</i> Os navegantes encontram uma ilha em que há um bosque de maçãs perfumadas. Eles comem das maçãs e bebem o vinho de um rio.</p> <p><i>Condlé, le Beau:</i> Uma fada, ao partir para o <i>sídh</i>, lança-lhe uma maçã que o alimenta por muitos dias.</p>
13. Os navegantes avistam uma ilha onde uma besta enorme corria e revolvia-se dentro de sua própria pele.	Cûchulain, herói irlandês, quando enfurecido rodopia dentro da própria pele.
14. Vêm uma ilha onde animais semelhantes a cavalos mutilam-se uns aos outros.	
15. Aportam em uma ilha cujas árvores estão repletas de maçãs douradas, que os navegantes dividem com porcos ardentes e pássaros do mar.	
18. Chegam em uma ilha com rebanhos suínos e bovinos; mergulham uma espada em um rio que consome-a imediatamente.	

<i>Imram Mael duin</i>	<i>Outros textos celtas</i>
22. Os navegantes aportam em uma ilha onde há uma fortaleza cujo acesso se dá por uma ponte de vidro. Depois de dormirem durante três dias e três noites embalados por uma melodia, são alimentados maravilhosamente por uma bela donzela.	<i>Húi Corra</i> : Os navegantes encontram uma ilha cercada por muralha e rede; a música do vento tocando a rede faz com que adormeçam durante três dias e três noites. Depois disso, uma donzela distribui-lhes alimento maravilhoso.
28. Os navegantes atravessam um mar semelhante a uma nuvem, sob o qual avistam tetos de fortalezas e um belo país.	<i>Bran</i> : Manannan vê e descreve a <i>Ville Engloutie</i> sob o mar em que Bran navega.
29. Os navegantes avistam uma ilha onde os homens gritam e zombam com eles; uma mulher atira-lhes nozes, que lhes serve de alimento.	
30. Vêem um arco de água sobre uma ilha. Os homens perfuram-no e colhem os salmões que caem.	<i>Húi Corra</i> : Os navegantes encontram um rio na forma de um arco sobre o oceano, cuja água aparentava o sabor do mel em determinados dias.
33. São recebidos pela Rainha e suas filhas em Emain Ablach, tornando-se seus esposos.	<i>Bran 7</i> . Os navegantes chegam à Ilha das Fadas; a Rainha joga um novelo que se prende à mão de Bran e puxa a embarcação para a praia. <i>Bran 8</i> . Cada homem recebe uma fada como esposa; vivem com alimentos saborosos que se renovam sem cessar.
34. Com saudades da Irlanda, os companheiros de Mael duin querem deixar a ilha na ausência da Rainha.	<i>Bran 8</i> . Os companheiros de Bran sentem saudades da Irlanda e querem partir.
35. Na partida, a Rainha lança um novelo que se prende à mão de Mael duin; por esse fio recolhe o barco à praia novamente.	<i>Bran 9</i> . A Rainha precave-se e lança-lhes uma <i>geis</i> : nenhum dos homens deverá tocar o solo.
36. Os marinheiros tentam partir novamente. O novelo da Rainha prende-se à mão de um dos equipadores; cortam-lhe a mão e libertam o barco.	<i>Bran 10</i> . Os homens partem e regressam à Irlanda.
	<i>Bran 11</i> . Um companheiro de Bran desce do navio e, ao pisar o solo, transforma-se em cinzas.

Obs.: Para uma visão de todos os episódios do *Imram Mael duin* ou da *Navegação de Bran* na seqüência em que aparecem em seus respectivos textos, remeto ao Capítulo V da dissertação, onde os quatro textos comparados estão “desmontados” em seus episódios.

Coincidências entre o Conto de Amaro e os outros textos

<i>Conto de Amaro</i>	<i>Outros textos</i>
1. Amaro é um homem bom que pede a Deus para ver o Paraíso Terreal.	<i>Bran</i> 1 e 2. Bran não resiste ao apelo das fadas e parte em busca de Emain Ablach. <i>Navigatio</i> 2. Brandão tem desejo de ver a Terra Repromissionis Sanctorum.
2. O santo ouve uma voz que aconselha-o a ir para o mar numa nave em busca do Paraíso.	<i>Mael duin</i> 4. Mael duin procura os conselhos do druida Nuca. <i>Navigatio</i> : Brandão procura São Enda.
3. Dá seus bens aos pobres e parte com dezesseis jovens.	<i>Bran</i> 3. O herói parte com três vezes nove homens. <i>Mael duin</i> 4. Mael duin parte com dezessete homens. <i>Navigatio</i> 2. Brandão escolhe duas vezes sete monges e parte.
4. Chega a uma ilha pequena, onde há um mosteiro de ermitães e torneios de leões.	
5. Aporta em uma ilha com cinco castelos, onde os homens são luxuriosos, e permanece sete semanas no local.	Prazeres sensuais de Emain Ablach ou <i>Ville Engloutie</i> .
6. Amaro e seus homens atravessam o Mar Vermelho.	
7. Chegam em Fonte Clara, onde os homens vivem 300 anos, sem dores nem enfermidades. Permanecem sete semanas.	Fonte de Barenton-Belenton, “o Brilhante”, variação da <i>Ville Engloutie</i> , onde se vive mais de 300 anos sem dores ou enfermidades.
8. A nave se prende no mar quoadhado, infestado de bestas marinhas.	<i>Navigatio</i> 13. Atravessam um mar coagulado. <i>Navigatio</i> 15. Duas bestas marinhas combatem diante dos navegantes atemorizados.
9-15. Milagre da Virgem, que aparece depois das orações dos navegantes e inspira a Amaro a solução do problema.	
16. Os navegantes aportam na “inssoa deserta”, onde há apenas uma abadia cercada e seus ermitães. Ali as bestas fazem combates todos os Dias de São João.	
17. Chegam a Val de Flores, mosteiro onde mora Leomites.	<i>Mael duin</i> 38. Ilha onde encontram um monge da comunidade de Brandão de Birr. <i>Navigatio</i> 11 e 19. Ilha do Mosteiro de S. Ailbe.
18. Os dois santos benzem-se, reciprocamente.	

<i>Conto de Amaro</i>	<i>Outros textos</i>
19. Os leões pedem benção a Amaro.	<i>Vida de Paulo de Tebas</i> : Dois leões enterram o corpo do santo. <i>A Dama da Fonte/Le Chevalier au Lion</i> : Owein-Ivain tem um leão por companheiro.
20. Amaro parte, a conselho de Leomites.	
21. Leomites fica angustiado.	
22-24. Valydes vem consolar Leomites, com os ramos sempre verdes das árvores do Paraíso Terreal.	<i>Bran 1</i> . Bran adormece e desperta com um ramo argênteo com flores brancas do seu lado. <i>Bran 2</i> . Uma fada canta-lhe os méritos de Emain e leva o ramo de macieira, símbolo das fadas. <i>Mael duin 12</i> . O herói apanha um ramo no qual crescem três maçãs que alimentam a população durante quarenta dias. <i>Mael duin 17</i> . Na ilha dos carneiros, há uma árvore que cresce na fronteira entre os dois mundos; de um lado ela queima e do outro está sempre verde.
25. Poucos dias depois de confortado, Leomites morre.	
26. Amaro despede-se de seus companheiros, deixando-os em um porto.	
27. O santo dorme na casa de ermitães que lhe falam de Valydes, que já viu o Paraíso Terreal.	
28-31. Amaro chega a Flor de Donas, mosteiro feminino, onde encontra Valydes.	
32. Amaro tem hábitos santos.	
33. Amaro ordena Brysida, sobrinha de Valydes.	Brigitt é a deusa irlandesa mais importante da mitologia céltica. É filha do deus da vida e da morte irlandês, Dagda.
34-35. Valydes mostra a Amaro o caminho do Paraíso Terreal e troca a vestimenta do santo com uma de Brysida.	A personagem da deusa Brigitt foi cristianizada tornando-se a Santa Brígida irlandesa. No tema da <i>quête</i> da Terra das Fadas celta é comum a fada guiar o amado até o <i>sidh</i> . <i>Bran 6</i> . É a Rainha das Fadas quem puxa a embarcação de Bran para a praia de Emain.
36. Valydes vai consolar a companhia de Amaro e manda-os povoarem aquela região.	
37-44. Amaro contempla o Paraíso Terreal. Entre outras maravilhas, ele vê a Virgem Maria, cercada de donzéis e donzelas que oferecem-lhe toalhas e água para lavar as mãos.	<i>Bran 7</i> . Os navegantes vêm na ilha a Rainha cercada por suas fadas. <i>Mael duin 33</i> . Os navegantes vêm as dezessete adolescentes prepararem o banho da Rainha; depois são recebidos por essas mulheres.

<i>Conto de Amaro</i>	<i>Outros textos</i>
45. Amaro pede ao porteiro do Paraíso para entrar e este nega, esclarecendo-o de que está há 267 anos contemplando o Paraíso.	<p><i>Bran</i> 12. Bran percebe que passou 300 anos na Terra das Fadas.</p> <p><i>Navigatio</i> 27. Brandão e os monges exploram o Paraíso Terreal durante quarenta dias, admirando as maravilhas. Chegam, então, diante de um rio; um jovem vem ao seu encontro e interdita-lhes a passagem a partir daquele ponto.</p>
46. Amaro toma para si uma escudela de terra do Paraíso.	<p><i>Navigatio</i> 27. O jovem do Paraíso oferece-lhes pomos e pedras preciosas como relíquias.</p>
47. O santo regressa ao porto onde deixou seus companheiros e encontra uma grande cidade, onde ninguém o reconhece.	<p><i>Bran</i> 12. Ninguém reconhece os navegantes quando eles chegam à Irlanda.</p> <p><i>Oisín</i> retorna à Irlanda, onde lhe dizem que Finn (seu pai) e toda sua geração morreram há 300 anos.</p>
48-49. Amaro funda uma cidade perto do Mosteiro Flor de Donas assentada sobre a terra do Paraíso.	
50-51. Depois de povoada a cidade, Amaro falece e é enterrado junto de Valydes e Brysida. Depois de sua morte, Deus fez por ele muitos milagres.	<p><i>Navigatio</i> 30. Pouco tempo depois de ter voltado do Paraíso e ter relatado as maravilhas vistas no oceano, São Brandão falece.</p>

SUMMARY

Conto de Amaro (Tale of Amaro), a text in medieval prose, written in XIV century Portuguese, has been related to two distinct literary traditions: 1. the medieval hagiographical tradition and 2. the navigation narratives of Celtic culture. The objective of the present dissertation is to identify elements in *Conto de Amaro* that provide evidence of this double relationship. For that reason, several works dealing with hagiography as a distinct literary sub-genre were studied in order to reconstruct the figure of this medieval saint. On the basis of the study of these works, *Conto de Amaro* was subsequently analyzed as an expression of the hagiographical literature. In a second phase of project, research efforts concentrated on the study of Celtic navigation narratives, more specifically the *imrama*, as well as other texts that focus on Celtic culture in a more general manner, in order to trace possible connections and relationships between these epopees and hagiographies *Conto de Amaro* and *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* (both of which are medieval narratives of journeys to the Terrestrial Paradise). The two *imrama* that are most frequently associated with the above mentioned hagiographies, *Navigation of Bran* and *Imram Mael duin* were selected to elaborate a comparative study of the four texts. The results show that, within the context, of medieval hagiographies, *Conto de Amaro* presents a saint whose figure is built upon the wish to see the Terrestrial Paradise, which he is able to accomplish “polla graça e esforço queem deus tomou”. In other words, he attains his objectives through the miracle of the grace granted by God and through his own personal virtues or efforts. On the other hand, *Conto de Amaro* proved to be indebted to the *imrama*, as well as to *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, since it developed, in an only slightly altered way, the Celtic Quest of Fairyland-theme, in which the heroes set out in search of a marvellous Other World beneath the waters of the ocean.

KEYWORDS

Middle Ages Literature - Compared Literature - Portuguese Literature - Hagiography
Celtic Philology - Geographic Myths

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. História e Imaginário Medieval

- ARIÈS, Ph. *História da Morte no Ocidente - Da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.
- ARIÈS, Ph.; DUBY, G. *História da Vida Privada - 2: Da Europa feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- BÁRCIA, Paula. *As "Religiões da Lusitânia" de J. Leite de Vasconcelos: contribuições para o seu estudo; alguns comentários e índices gerais*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982.
- BLOCH, M. *Os Reis Taumaturgos : O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- BONNASSIE, Pierre. *Dicionário de História Medieval*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.
- CURTIUS, Ernst R. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Rio de Janeiro: MEC/INL, 1957.
- DUARTE, D. *Leal Conselheiro*. In: ----- *Obras dos Príncipes de Avis* (M. Lopes de Almeida - rev.). Porto: Lello & Irmão, 1981.
- DUBY, G. *Guilherme Marechal - ou O Melhor Cavaleiro do Mundo*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.
- *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- *As Três Ordens ou O Imaginário do Feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1982.
- FIINAZZI-AGRÒ, Ettore. A Invenção da Ilha. Tópica literária e topologia imaginária na descoberta do Brasil. *Remate de Males* Campinas, t. 13, p. 93-103, 1993.
- FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, s.n.
- FRANCO JR., Hilário. *A Eva Barbada: Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- *As Utopias Medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do Maravilhoso: O Novo Mundo*. São Paulo: Companhia das

- Letras, 1992.
- HEERS, J. *História Medieval*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- INÁCIO, I. C.; LUCA, T. R. de. *O Pensamento Medieval*. São Paulo: Ática, 1991.
- INVENTÁRIO dos Códices Alcobacenses*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1930, 5 vol.
- LANCINI, G.; TAVANI, G. (orgs.) *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Ed. Caminho, 1993.
- LE GOFF, J. *O Apogeu da cidade Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- *A Civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Estampa, 2 vol., 1983-84.
- (dir.) *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989.
- *L'imaginaire médiéval: Essais*. Paris: Gallimard, 1985.
- *Os Intelectuais na Idade Média*. Lisboa: Gradiva, 1984.
- *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Ed. Setenta, 1990.
- As Mentalidades - uma história ambígua. In: ----- ; NORA, Pierre (dir.). *História: Novos Objetos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Taurus Ed., 1981.
- MAGNE, A., S.J. *Glossário da Demanda do Santo Graal*. Rio de Janeiro: MEC-INL, 1967.
- MARTINS, Mário, S.J. *Estudos de Cultura Medieval*. Lisboa: Editorial Verbo, 1969.
- MARTINS, Mário. *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1956.
- Viagens ao Paraíso Terreal. In: *Brotéria*, Lisboa, t. XLVIII, 1949.
- *Introdução Histórica à Vidência do Tempo e da Morte - I : Da destemporalização medieval até ao Cancioneiro Geral e a Gil Vicente*. Braga: Cruz, 1969.
- MATTOSO, J. (coord.) *História de Portugal - primeiro volume: Antes de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- *Portugal Medieval - Novas Interpretações*. Lousã: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.
- *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982.
- NELLI, René et LAVAUD, René (texte et traduction). *Les Troubadours - II : Le trésor poétique de l'Occitanie*. Bruges: Desclée de Brouwer, 1966.
- POIRON, Daniel (dir.). *Précis de Littérature Française du Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- PEDROSO, C. *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.

- ROUGEMONT, Denis de. *El amor y Occidente*. 3. ed. Barcelona: Kairós, 1984.
- SARAIVA, José Hermano. *História Concisa de Portugal*. 12. ed. Mem Martins: Europa-América, 1988.
- SILVA NETO, Serafim da. *Textos Medievais Portugueses e seus Problemas*. Rio de Janeiro: MEC/Casa de Cultura Rui Barbosa, 1956.
- SPINA, Segismundo. *Introdução à Edótica (crítica textual)*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1977.
- VASCONCELOS, José Leite de. *Religiões da Lusitânia*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1981, 3 vol.
- ZUMTHOR, Paul. *Éssai de Poétique Médiévale*. Paris: Éd. du Seuil, 1972.

II. Civilização, Cultura e Literatura Celta

- BARROS, Maria Nazareth Alvim de. *Uma Luz sobre Avallon - Celtas & Druidas*. São Paulo: Mercuryo, 1994.
- BOSER, César. Die handschriftlichen Gestaltungen der lateinischen *Navigatio Brendani*, von Carl STEINWEG (*Romanische Forschungen*, vol. VII., pp. I-48) - *La Navigatio Sancti Brendani* in antico veneziano, edita ed illustrata da Francesco NOVATI. Bergamo, 1892.(Comptes Rendus) *In: Romania*, Paris, t. XXII, p. 578-590, 1893.
- CELTS, The: sacred symbols*. London: Thames and Hudson, 1995.
- CÉSAR. *Guerre des Gaules (De Bello Gallico)*. CONSTANS (texte et Trad.). 7. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1962, 2 vol.
- DOTTIN, G. *Les Littératures Celtiques*. Paris: Payot, 1924.
- DUCHESNE, L. La Vie de Saint Malo - Étude Critique. *Revue Celtique*, Paris, t. XI, 1890, p. 1-22.
- ESPOSITO, Mario. Sur la *Navigatio Sancti Brendani* et sur ses versions italiennes. *In: Romania*, Paris, t. LXIV, p. 328-346, 1938.
- FRANCIA, Maria de. *Lais* (edición bilingüe preparada por Luis Alberto de Cuenca). Madrid: Ed. Nacional, 1975.
- HUBERT, Henri. *Los Celtas: desde la época de la Tène y - La Civilización Céltica*. Barcelona: Ed. Cervantes, 1942.
- KRUTA, Venceslas. *Os Celtas*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

- LEMARCHAND, Marie-José. Prólogo. In: Benedeit. *El Viaje de San Brandán*. Madrid: Siruela, 1986.
- LOOMIS, Roger Sherman. Irish *Imrama* in the *Conte del Graal*. In: *Romania*, Paris, t. LIX, p. 557-564, 1933.
- LOT, Ferdinand. *Celtica*. *Romania*, Paris, t. XXIV, 1895, p. 321-338.
- LUCAN. *The Civil War (Pharsalia)*. DUFF, J. D., M.A. (trad). Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1988.
- MARKALE, Jean. *Les Celtes et la Civilisation Celtique*. Paris: Payot, 1985.
- *L'épopée celtique d'Irlande*. Paris: Payot, 1971.
- *Merlim, o Mago*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- *Merlin l'Enchanteur: ou l'éternelle quête magique*. Paris: Retz, 1981.
- La Poesie de Anciens Bardes Gallois. *Cahiers du Sud*, Paris, n. 319, p. 355-384.
- MARX, Jean. *Las Literaturas Celticas*. Buenos Aires: EUDEBA, 1964.
- MEYER, Paul. Satire en Vers Rythmiques sur la Légende de Saint Bréndan. In: *Romania*, Paris, t. XXXI, p. 376-379, 1902.
- MORALEJO, Serafín. Las Islas del Sol. Sobre el Mapamundi del Beato del Burgo de Osma (1086). In: Godinho, Helder (org.). *A Imagem do Mundo na Idade Média: Actas do Colóquio Internacional Lisboa: ME/ICALP*, p. 41-61, 1992.
- NASCIMENTO, Aires A. *Navigatio Brandani: Aventura e Circularidade*. In: Godinho, Helder (org.). *A Imagem do Mundo na Idade Média: Actas do Colóquio Internacional Lisboa: ME/ICALP*, p. 215-223, 1992.
- PARIS, Gaston. La Chanson D'Antioche Provençale et la Gran Conquista de Ultramar. In: *Romania*, Paris, t. XIX, p. 562-591, 1890.
- POWELL, T. G. E. *Os Celtas*. Lisboa: Editorial Verbo, 1965.
- ROLLESTON, T. W. *Mitologia Céltica: Guia Ilustrado*. Lisboa: Estampa/Círculo de Leitores, 1993.
- SELMER, Carl (ed.). *Navigatio Sancti Brendani Abbatis: from Early Lation Manuscripts*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1959.
- *The Lisbon Vita Sancti Brandani Abbatis: A Hitherto Unknown Navigatio-Text and Translation from Old French into Latin*. In: *Traditio*, t. 13, p. 313-344, 1957.
- STOKES, Whitley. Mythological Notes. *Revue Celtique*, Paris, t. II, 1873, p. 197-203.
- VENDRYES, J. *Foscél ar Brennain (Trois historiettes irlandaises.)*. *Revue Celtique*, Paris, t. XXXI, 1910, p. 309-311.

III. Espiritualidade Medieval: Doutrina Cristã, Monaquismo e Hagiografia

- ATTWATER, D. *Dicionário dos Santos*. São Paulo: Art Ed./Círculo do Livro, 1993.
- BÍBLIA Sagrada*. 41. ed. São Paulo: Ave Maria, 1982.
- BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- *The cult of the saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- *The Saint as Exemplar in Late Antiquity*. In: HAWLEY, John S. (ed.). *Saints and Virtues*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1987, p. 3-14.
- DÉMOUGIN, J. (org.) Hagiographie. In: ----- *Dictionnaire Historique, Thématique et Technique des Littératures*. Paris: Larousse, 1985.
- GILSON, Étienne. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. Paris: J. Vrin, 1983.
- GILSON, Étienne; BOEHNER, P. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- GRADOWICZ-PANCER, Nira. Papa, maman, l'abbé et moi: *Conversio morum* et pathologie familiale d'après les sources hagiographiques du haut Moyen Age. *Le Moyen-Age: Revue d'Histoire et de Philologie*, Louvain-la-Neuve (Belgique), t. CII, n. 1, 1996, p. 7-25.
- HÄRING, B. *Ética cristã - para um tempo de secularização*. São Paulo: Paulinas, 1976.
- LUCAS, Maria Clara de Almeida. *Hagiografia Medieval Portuguesa*. Lisboa: ICALP/ME, 1984.
- MICCOLI, Giovanni. Os monges. In: Le Goff, J. (dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 33-54.
- MURPHY, James J. *La Retórica en la Edad Media: Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- MURRAY, Bruno. *Les Ordres Monastiques et Religieux*. Paris: MA, 1986.
- NASCIMENTO, Aires A. Hagiografia. In: LANCINI, G.; TAVANI, G. (orgs.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993.
- NIGG, W.; LOOSE, H. N. *Bento de Nursia - Pai do Monaquismo Ocidental*. São Paulo/Braga: Loyola/AO, 1979.
- PENIDO, Dom Basílio, OSB. *A Regra de São Bento*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- SILVEIRA, Ildefonso, OFM. *São Francisco de Assis - Ensaio de Leitura das Fontes*. Petrópolis:

Vozes/Cefepal, 1990.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental - séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

----- Santidade. *Enciclopédia Einaudi: Mythos/Logos - Sagrado/Profano* (vol. 12). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987.

----- O Santo. In: Le Goff, J. (dir.) *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 211-230.

WOODWARD, Kenneth L. *A Fábrica de Santos*. São Paulo: Siciliano, 1992.

IV. Edições dos Textos

BENEDEIT. *El Viaje de San Brandán*. Madrid: Siruela, 1986.

BORON, Robert de. *Merlim: Romance do século XIII*. (Trad., texto e glossário: Heitor Megale). Rio de Janeiro: Imago, 1993.

CHRÉTIEN DE TROYES. *Romances da Távola Redonda*. FOUCHER, Jean-Pierre (Pref. e texto). São Paulo: Martins Fontes, 1991.

A DEMANDA do Santo Graal: manuscrito do século XIII. MEGALE, Heitor (ed.). São Paulo: T.A. Queiroz/EDUSP, 1988.

A DEMANDA do Santo Graal. PIEL, J.-M.; NUNES, I. F. (edits.). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988.

ESCHENBACH, Wolfram von. *Parsifal*. (Trad. Alberto Ricardo S. Patier). Brasília: Thot, 1989.

HISTORIA da vida de sam Mauro, ou Amaro, como vulgarmente se chama, discipulo de sam Bento, segundo a escreve sam Gregorio nio segundo livro dos Dialogos, & santo Antonino na segunda parte. In: *Ho flos sanctorum em lingoajem portugues*. Lisboa, 1513, fls. 54v-55v.

THE LISBON *Vita Sancti Brandani Abbatis*: A Hitherto Unknown Navigatio-Text and Translation from Old French into Latin. SELMER, Carl (ed.). In: *Traditio*, t. 13, p. 313-344, 1957.

MABINOION. CIRLOT, Victoria (ed. e trad.). Madrid: Siruela, 1988.

NAVIGATIO Sancti Brendani Abbatis: from Early Latin Manuscripts. SELMER, Carl (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1959.

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.

L'ODYSSÉE: "Poésie Homérique" - Tome I: Chants I-VII. BÉRARD, Victor (texte e trad.). 8. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

LA QUESTE del Saint Graal: Roman du XIII^e Siècle. PAUPHILET, Albert (ed.). 2. ed. Paris: Honoré Champion, 1984.

TASSO, Torquato. *La Gerusalemme Liberata*. (NARDI, Piero: introd. e comm.). Verona: Mondadori, 1968.

A VIDA de Sancto Amaro - Texte Portugais du XIV^e Siècle. Klob, Otto (ed.). In: *Romania*, Paris, t. XXX, p. 504-518, 1901.

VORÁGINE, Santiago de la. *La leyenda dorada*. (Trad. de Fray José Manuel Macías) 7. ed. Madrid: Alianza Ed., 1995, 2 vol.

THE VOYAGE of Mael Duin. STOKES, Whitley (ed. e trad.). *Revue Celtique*, Paris, t. IX, 1888, p. 447-495.

THE VOYAGE of Mael Duin. (Suite). STOKES, Whitley (ed. e trad.). *Revue Celtique*, Paris, t. X, 1889, p. 50-95.

THE VOYAGE of Snedgus and Mac Riagla. STOKES, Whitley (ed. e trad.). *Revue Celtique*, Paris, t. IX, 1888, p. 14-25.

THE VOYAGE of The Húi Corra. STOKES, Whitley (ed. e trad.). *Revue Celtique*, Paris, t. XIV, 1893, p. 22-69.

Obras Gerais

AUERBACH, Erich. *Mimesis*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dictionnaire des Symboles*. Paris: Robert Laffont/Jupiter, 1982.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

PERELMAN, Chaïm. Analogia e Metáfora. In: *Enciclopédia Einaudi - vol. 11. Oral/Escrito-Argumentação*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, p. 207-217.

----- Argumentação. In: *Enciclopédia Einaudi - vol. 11. Oral/Escrito-Argumentação*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, p. 234-265.

----- Une Théorie Philosophique de l'Argumentation. In: *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, p. 13-23.

TODOROV, Tzvetan. A Demanda da Narrativa. In: ----- *As Estruturas Narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 167-190 .

----- *Introdução à Literatura Fantástica*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

WIMSATT Jr., Willian; BROOKS, Cleanth. *Crítica Literária - Breve História*. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1980.



A ilustração das divisões foi elaborada a partir do escaneamento da foto reproduzida em *The Celts: Sacred Symbols*. London: Thames and Hudson, 1995, p. 57. A miniatura celta de barco, em ouro, é do século I a. C. e foi encontrada em Brough, condado de Derry. Trata-se, provavelmente, de uma oferenda a Manannan. O objeto é conservado no National Museum of Ireland (Dublin). Cf. também Rolleston, T. W. *Mitologia Céltica: Guia Ilustrado*. Lisboa: Estampa/Círculo de Leitores, 1993, p. 58.