

ACTAS DEL I CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL

Santiago de Compostela, 2 al 6 de Diciembre de 1985

*Edición a cargo de
Vicente Beltrán*

**PPU
1988**

Portada: Motivo inspirado en la *matière de Bretagne*. Detalle de una columna procedente de la *Porta Francigena* de la Catedral de Santiago de Compostela. Comienzos del s. XII. Dibujo: S. Moralejo.

Primera edición, 1988

No podrá reproducirse total o parcialmente el contenido de esta obra, sin la autorización escrita de PPU.

© Vicente Beltrán

© PPU

Promociones y Publicaciones Universitarias, S.A.
Marqués de Campo Sagrado, 16
08015 Barcelona

I.S.B.N.: 84-7665-251-8

D.L.: B-14206-88

Imprime: Limpergraf, S.A. Calle del Río, 17 Nave 3. Ripollet (Barcelona)

Marginalidade e integração: o projecto codicológico como indício da recepção do texto

Aires Augusto Nascimento
Faculdade de Letras/Universidade de Lisboa

Se a recepção de um texto tem algo a ver com a maneira como ele é apresentado, não será certamente desprezível interrogarmo-nos sobre o significado do lugar que ele ocupa num códice medieval.

Sabemos bem como a reprodução de uma obra acrescida de introdução de editor situa e marca uma relação específica com o texto em causa. Por isso, que na tradição hispânica dos *Moralia in Iob* se tenha constituído uma introdução formada por várias peças de raiz peninsular¹ tal facto não pode ser considerado como elemento anódino, mas há-de ser tomado como indicativo de uma relação particularmente significativa. Que esses mesmos textos sejam retomados e assumidos numa única unidade discursiva, tal como acontece no Alc. 349, estaremos, não perante o obnubilamento das fontes, pois há indícios fortes de que elas foram tidas em conta, mas perante um novo empenhamento no assumir dessa tradição.²

Ora, se o esquema de introdução ou prólogo é por si mesmo suficientemente marcante da relação que se estabelece com o texto principal, essa mesma relação não aparece tão manifesta quando os textos se encontram já no interior do corpo de um códice.

Não será certamente necessário sublinhar que a moderna concepção do livro como uma unidade material coincidente com uma unidade de conteúdo não parece ajustar-se senão em escala reduzida a grande parte dos manuscritos medievais, onde frequentemente deparamos com mais de uma obra de mais de um autor. Porém, se não há que atribuir tal multiplicidade a simples factores materiais (não

há efectivamente razões para delimitar um número específico de fólios por códice) e se, por outro lado, a acumulação não corresponde a indiferença perante o conteúdo, e se também não é raro depararmos com desvios relativamente a modelos, teremos, se não obrigatoriamente, ao menos como hipótese, de admitir a existência de um projecto codicológico que justifique a escolha que presidiu à associação real de determinados textos num códice concreto.

Se tal projecto é acessível ou recuperável, ele tem de ser tomado como indício de uma proposta de leitura, ou, ao menos, como sintoma de valoração de um texto num momento concreto e num ambiente determinado.

Por outro lado, tal projecto tem de pressupor-se tanto mais individualizado quanto a elaboração de um manuscrito medieval não se improvisa, pois está condicionado por decisões que têm a ver com o planeamento de uma vida comunitária, com a destinação de materiais, com a disponibilidade de meios e de pessoas, com a integração de uso do códice nos comportamentos comunitários previstos na ordenação da vida em comum.

Por outro lado ainda, tal projecto parece de ter de considerar-se tanto mais actuante e motivado quanto não há coincidência, ao menos absoluta, nem de pessoas nem de lugares, na execução de práticas tão diversas como a escrita / cópia e leitura.

Ou seja, a noção de projecto codicológico leva-nos a entender a edição / cópia de um texto dentro de uma relação de destinador e destinatário, ao mesmo tempo que a distinguimos de intervenções secundárias fundamentalmente individuais, procedentes de um leitor eventual ou de um manuseio inconsequente do livro.

De resto, não afecta a operacionalidade dessa noção que num mesmo manuscrito, no estado final de recepção, tenhamos de reconhecer que se foram sucedendo e sobrepondo vários projectos codicológicos, contanto que cada um deles tenha sido assumido coerentemente.

Trate-se, pois, de núcleos primitivos ou de conjuntos alterados ao longo do tempo, haverá razões para procurarmos indagar do sentido de correlação instaurada pela associação de determinados textos dentro do mesmo códice. Não se entenda, evidentemente, que a existência autónoma de um texto não tem um valor por si quanto à relação com ele instituída por uma comunidade. O que quereríamos questionar é se a coexistência de dois textos num mesmo códice orienta e expressa uma proposta de leitura.

Cingindo-me ao Fundo de Alcobaça, hoje na Biblioteca Nacional de Lisboa, e sabendo muito embora por experiência que não é o facto de o ter maneado com alguma frequência que gera a familiaridade necessária para o abarcar na sua diversidade, pergunto-me se determinadas associações são puramente casuais, ou se, pelo contrário, não terão sido certas leituras ou situações de alguns textos que

determinaram a sua integração nos contextos codicológicos que lhes conhecemos.

Um dos casos mais simples será talvez o do Alc. 1, cujo conteúdo parece derivar de um projecto codicológico de resposta às exigências da *meditatio* monástica, com uma proposta de textos doutrinais tomados de vários autores (Agostinho, Cesário, Paulino, Jerónimo, Macário, Basílio, Hugo). Não se trata de mera compilação por autor, como se pode deduzir do facto de Hugo aparecer representado no princípio e no fim da série. É o planeamento temático que parece poder explicar a presença, no final, da *Vita S. Euphrosyne*.³ Muito provavelmente, ter-se-á querido apresentar em forma de *exemplum* aquilo que ficava anteriormente exposto em textos doutrinais quanto aos valores básicos da vida monástica.

Não deixará de causar alguma estranheza que para tanto se tenha recorrido a uma legenda que em si mesma continha uma advertência quanto aos perigos que a transgressão de Eufrosina, ao fazer-se admitir numa comunidade de monges disfarçada de homem, veio a constituir para essa mesma comunidade. A resposta, aliás, era dada na própria legenda: a consciência desses perigos leva Eufrosina a afastar-se para uma vida eremítica onde continuou a sua experiência espiritual. Mas a valorização da legenda e a sua integração no contexto codicológico em que a recebemos não serão possivelmente alheias à permanência na memória cisterciense de figuras femininas como a de Santa Hildegunda, cuja experiência monástica na abadia cisterciense de Schoenau, em finais do séc. XII, se assemelhava à de Eufrosina.⁴ Deste modo, um elemento marginal integra-se numa série de elementos principais e é orientado como parte discursiva de um conjunto que, agora alargado, tem possibilidades de ser mais eficaz e de actuar eventualmente sobre os próprios *illitterati*, os irmãos conversos,⁵ a quem mais facilmente o *exemplum* pode ser acessível e suprir o acesso directo ao livro.⁶

Não entra num esquema tão homogéneo o acrescentamento da *Passio Sanctae Barbarae* no Alc. 352, muito embora tal acrescentamento seja de mão muito próxima daquela que encontrou motivos para colocar uma *epistola* de Bruno de Aste a servir de introdução ao comentário deste bispo de Segni ao Pentateuco. Talvez num caso destes tenha sido predominante um outro factor cultural: a interferência de um culto que se estabelece e se desenvolve, com acontece com o culto de Santa Bárbara na Península, no séc. XII;⁷ a presença do texto terá a ver não com o projecto global, mas com a coincidência de interesses diversos em momento de inclusão da epístola a servir de introdução à obra de um autor. Tratar-se-á, pois, de um fenómeno secundário, não faz prever uma leitura, mas nem por isso deixa de marcar um momento e uma atitude.

A relação de complementaridade poderá certamente reconhecer-se entre a *Vita S. Alexis*⁸ que aparece no Alc. 176, logo após o *Liber Dialogorum* do Papa Gregório. A associação significa aqui, muito provavelmente, prolongamento de mensagem central do texto anterior.

Interpretação semelhante nos parece poder admitir para o *Liber viginti quatuor miraculorum beate Marie Virginis*⁹ que se segue à *Legenda Aurea* no Alc. 39.

Não custa admiti-la ainda para a inserção final, neste mesmo códice, de um texto que dá pelo título *De Solistitionis insula magna* e cujo antecedente imediato se encontra no Alc. 37, onde foi incluído por acrescentamento tardio.¹⁰ Trata-se de uma narrativa fantástica, organizada em primeira pessoa por um tal Trezenzónio, e situada numa ilha maravilhosa a ocidente da Galiza, a cujo conhecimento o autor chega por revelação divina e onde pode disfrutar das delícias celestiais. Tanto num códice como noutro, a presença deste texto pode ser explicada como supondo não certamente um primitivo projecto codicológico, mas sim uma proposta de *meditatio*. Prolongaria assim no Alc. 37 as *orationes speculatiuae siue meditationes* de S. Anselmo e a exposição do *De anima* de Cassiodoro. Isso não impede que o contexto de origem possa ter sido bastante diferente como fosse o de um simples caderno escolar, tanto mais que ainda agora deparamos a preceder este texto um outro com o título «nomina secundum usum cisterciensium accentuata».

A integração codicológica, e simultaneamente discursiva, de elementos possivelmente erráticos, ou seja não apoiados em testemunhos consistentes de tradição conhecida, pode ser exemplificada num outro texto lançado no final de um dos códices pelos quais se repartia o leccionário de matinas de que faz parte o Alc. 414. Em data que não é possível precisar, mas talvez só no séc. XVI (a julgar por uma adenda) foi acrescentado a este códice um caderno inicial com a *Vita S. Rudesindi*.¹¹ Já anteriormente, porém, nos últimos fólios, primitivamente deixados em branco, e logo após o cólofon, uma segunda mão com hábitos gráficos e codicológicos diferentes dos da principal, lançou, em momento talvez não muito distante da principal, um pequeno texto bastante singular.¹²

Trata-se de uma narrativa em torno de um cavaleiro inglês, de nome Guino (que não será talvez descabido aproximar de Owen), o qual, alguns dias após o casamento com a filha do conde de Barwic, resolve abandonar tudo e, com o consentimento da esposa, entregar-se à vida eremítica.

O pequeno conto desenvolve-se em vários momentos e quadros, sem preocupação de que todos os elementos se resolvam plenamente. Como ponto de partida, temos Guino às portas da morte, vítima de uma paixão amorosa, não confessada, pela filha do conde; subitamente, recupera o vigor, logo que a confissão lhe obtém da amada a promessa de que terá assegurada a correspondência necessária se os seus feitos conseguirem obter a concordância de seu pai. Assim acontece, mas, inesperadamente, quarenta dias após o casamento, Guino resolve entregar-se à vida eremítica e parte para longe, refazendo agora como peregrino a vida anterior de aventuras. Sua esposa fica grávida e o filho, ao chegar à idade adulta, resolve ir em busca do pai. Porque este se lhe não dá a conhecer, enfrenta-o e quase lhe

provoca a morte. Anos depois Guino volta à sua terra, enfileira no grupo de pobres que recebem esmola junto do palácio, certifica-se da fidelidade da esposa, e sem se identificar obtém dela o necessário para fundar uma pequena ermida onde permanece entregue à vida de oração. Entretanto, o inimigo invade um dia a Inglaterra; o rei não tem ninguém para opor a um gigante que o desafia para um duelo; por revelação divina, Guino é apontado ao rei como o único capaz de vencer. Numa luta singular, em vários tempos, Guino mata o adversário; nem por isso aceita qualquer honraria e só muito instado e sob promessa de sigilo concorda em revelar ao rei o seu nome.

Numa narrativa como esta, em que os vários motivos não apresentam completo desenvolvimento (o anel dividido entre marido e esposa não encontra funcionalidade, o reconhecimento do pai pelo filho é adiado, mas não resolvido) apenas um objectivo se mantém: a busca e preservação da vida eremítica, longe de todos. Teremos aí o ponto de passagem para a aceitação desta narrativa e sua integração ao lado da *lectio* que alimenta a *oratio*? Quando se pensa na interpelação de Bernardo aos cavaleiros do seu tempo e particularmente na sua exortação aos cavaleiros do Templo ¹³ não pode considera-se acto casual a aceitação num leccionário cisterciense desta *historia latine exarata* (como se indica no final).

A aceitação explicar-se-á, neste caso, pela relação que o texto apresenta com um protótipo de referência, e a sua inclusão num códice concreto como este terá a ver com a inserção funcional do seu conteúdo na vida de uma comunidade monástica.

Assim, o manuscrito medieval não é uma unidade cerrada, mas funciona como uma constelação, assumindo e reajustando projectos codicológicos que se vão sobrepondo. A presença de um texto chama outro por necessidade complementar das relações instituídas com esse mesmo códice no uso quotidiano. Ou seja, também o projecto de leitura interfere no projecto codicológico.

No Alc. 380, a *Navigatio Sancti Brandani Abbatis* serve de charneira entre o *De vilitate conditionis humanae* do Papa Inocêncio (texto que se segue às *Collationes* de Cassiano) e a carta do Prestes João a Manuel, imperador de Constantinopla, conhecida pelo título de *De India et de eius mirabilibus*, a qual, por sua vez, poderá talvez explicar a presença, logo a seguir, da carta de Bernardo Silvestre *De regimine domus*.

No Alc. 415, a articulação entre textos de Fulgêncio de Ruspe e as *Historiae* de Paulo Orósio poderá talvez ser explicado pela presença do *Rescriptum de Aethiopsis baptisate*. A associação, nesse mesmo códice, da obra de Orósio com o relato da tomada de Santarém pelo rei D. Afonso Henriques e o carme sobre a conquista de Alcácer do Sal, que imediatamente se lhe seguem, não deixa dúvidas quanto a uma provável intencionalidade.

É sem dúvida um risco generalizar situações que são fundamentalmente

particulares e singulares. As propostas que acabamos de enunciar terão, por outro lado, de ser julgadas mais pela coerência interna que pelo contraste com uma experiência da qual não temos registo explícito. Raras vezes também teremos indicações relativas ao planeamento de uma biblioteca concreta, para podermos aquilatar do esquema de base e das respostas às intenções programáticas. A verdade, porém, é que num projecto monástico como o cisterciense, a alternância entre a *lectio* e a *meditatio*, o *studium* e a *quies* tinha um sentido preciso e procurava um suporte nos textos. Se ao monge se pretendia garantir a necessária liberdade interior para acolher a acção de Deus, o único a quem ele deve obediência total na adoração e no louvor (*discerne libere, magistrante Deo*, na expressão de Jerónimo, abade de Pomposa, ao projectar a livraria do seu mosteiro)¹⁵ os textos derivavam desse mesmo objectivo fundamental.

O códice medieval resulta assim da convergência de um projecto singular, que o delimita como livro único, com um projecto mais global, onde a actividade programada, o exercício analítico, e a fruição contemplativa se cruzam com um terceiro elemento, a sua funcionalidade de uso e referência. Na verdade, o acesso ao conteúdo desses códices, sobretudo na ausência de catálogos de consulta ou de estabelecimento de índices, requeria naturalmente uma racionalidade interna na ordem sequencial. Esse factor não deixaria de acentuar a articulação dos textos entre si e de gerar um sentido de leitura.

Tal facto não deixou certamente de provocar consequências das mais diversas. Sem essa integração nascida no reajustamento de sucessivos projectos codicológicos, provavelmente teríamos ficado privados de boa parte dos textos que pertenceram originariamente a outros conjuntos.

O códice tem assim, como elemento estruturado, uma dimensão que passa pelo seu projecto inicial de elaboração, mas também pelo projecto concreto de utilização ou leitura. Por um e por outro passa, senão em exclusivo, pelo menos em grande parte, o índice de recepção do texto medieval.

Aires Augusto Nascimento

(Fac. Letras-Univ. de Lisboa)

Notas

1. São elas: 1) uma carta de Taião de Saragoça a Eugénio de Toledo (apenas conservada neste contexto); 2) a *Visio Talonis*, tomada do cap. XXIII da *Chronica Muzarabica* de 754; 3) um índice das obras de Gregório Magno; d) o cap.

XXVII do *Liber de uiris illustribus* de Isídoro de Sevilha. Cf. M. Díaz y Díaz, *Libros y Librerías en la Rioja Altomedieval*, Logroño, 1979, pp. 33-350.

O PROJECTO CODICOLÓGICO COMO INDÍCO DA RECEPÇÃO DO TEXTO

2. A apresentação deste aspecto, até hoje inédito, é feita por nós em «Um testemunho da tradição hispânica dos *Moralia in Iob*: Lisboa, B.N., Alc. 349 -Subsídios para o seu enquadramento», *Archivos Leoneses*, 79-80, 1986, 313-331.

3. Para abreviar, e porque não está em causa justificar desenvolvidamente a unidade codicológica ou a sua diversidade, caso a caso, seja-nos permitido remeter liminarmente para as informações que, neste aspecto, se podem recolher do *Inventário dos Códices Alcobacenses*, Lisboa, 1930 (*Índice*, 1978); se bem que envelhecido continua a ser elemento de trabalho sem substituto actualizado.

4. Tal aproximação é, muito a propósito, salientada pelo comentário à legenda de Sta. Eufrosina incluído em *Vida dos Santos de Butler*, ed. organizada, revista e ampliada por H. J. Thurston e Donald Attwater, em trad. port. de H. Francischetti, Petrópolis, 1984, pp. 34-35.

5. Também designados por «rudes, simplices, idiotae» nos próprios textos cistercienses.

6. *Usus Conversorum VIII*, ed. Ph. Guignard, *Les monuments primitifs de la Règle Cistercienne*, Dijon, 1878, p. 147; cf. José Maria de la Torre, «Los hermanos conversos» in *Obras Completas de San Bernardo*, I, Madrid, BAC, 1983, pp. 23-25.

7. Cf. Lamberto de Echeverría, «Santa Bárbara», in *Año Cristiano*, IV, Madrid, 1966, pp. 479-482.

8. A versão deste texto apresenta o incipit: «Temporibus Archadii et Honorii magnorum imperatorum fuit Rome quidam uir magnus et nobilis Eufemianus nomine»; cf. Vincenzo Minervini, «Sul testo latino della Vita di Sant'Alessio del codice Alcobacense XXXVI», *Studi Mediolatini e Volgari*, 15-16, 1968, 101-119.

9. Constitui um texto sem parentesco conhecido, onde há a assinalar um pequeno conjunto de milagres atribuídos a Nossa Senhora de Rocamadour. Dele se ocupou Mário Martins, «O Livro dos Milagres da Bem-aventurada Virgem Maria», *Brotéria*, 70, 1960, 517-532. A ele esperamos voltar, em momento oportuno, com a edição do texto que temos preparada.

10. Este texto publicado primeiramente por Pedro d'Azevedo, «Viagem à ilha de Solistitionis (Ms do século XI)», *Boletim da Classe de Letras da Academia das Ciências de Lisboa*, 12, 1918, 622-629, teve o aproveitamento merecido na obra do Prof. Manuel C. Díaz y Díaz, *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1985, pp. 95-119.

11. Trata-se de um dos testemunhos conhecidos deste texto hagiográfico publicado por diversas vezes e mais recentemente pela Prof.^a Maria Helena da Rocha Pereira, *Vida e Milagres de S. Rosendo*, Porto, 1970; prepara nova edição o Prof. M. C. Díaz y Díaz.

12. Permaneceu até agora totalmente esquecido, tanto quanto sabemos; dele esperamos ocupar-nos, com a edição que merece, em data oportuna.

13. Cf. *Liber ad milites templi de laude novae militiae*, in *Obras Completas de San Bernardo*, Madrid, 1983, pp. 496-542 (= ed. Leclercq, 213 ss.).

14. Cf. Carl Selmer, «The Lisbon Vita Sancti Brandani Abbatis -A hitherto unknown Navigatio- text and translation from old-french into latin», *Traditio*, 13, 1957, 313-344.

15. Cf. Jean Leclercq, *Espiritualidad occidental - Testigos*, Salamanca, 1967, cap. 5, «Dos testimonios sobre la función de los libros», pp. 175 ss.