

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

RACHEL MEYRELLES GONÇALVES LIMA

**EM BUSCA DO PARAÍSO:
O CONTEXTO MONÁSTICO DAS NARRATIVAS DE SÃO BRANDÃO,
SANTO AMARO E TREZENZÓNIO (SÉCULOS XIII A XV).**

**MANAUS
2024**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

RACHEL MEYRELLES GONÇALVES LIMA

**EM BUSCA DO PARAÍSO:
O CONTEXTO MONÁSTICO DAS NARRATIVAS DE SÃO BRANDÃO,
SANTO AMARO E TREZENZÓNIO (SÉCULOS XIII A XV).**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de Doutor(a) em História. Área de Concentração História Social. Linha de Pesquisa Cultura e Representação.

Orientador: Prof. Dr. Síval Carlos Mello Gonçalves

**MANAUS
2024**

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

L732b Lima, Rachel Meyrelles Gonçalves
Em Busca do Paraíso : o contexto monástico das narrativas de
São Brandão, Santo Amaro e Trezenzónio (séculos XIII a XV) /
Rachel Meyrelles Gonçalves Lima . 2024
216 f.: il.; 31 cm.

Orientador: Síval Carlos Mello Gonçalves
Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do
Amazonas.

1. Narrativas de viagem. 2. Monasticismo. 3. Literatura. 4.
Imaginário. 5. Paraíso. I. Gonçalves, Síval Carlos Mello. II.
Universidade Federal do Amazonas III. Título

RACHEL MEYRELLES GONÇALVES LIMA

**EM BUSCA DO PARAÍSO:
O CONTEXTO MONÁSTICO DAS NARRATIVAS DE SÃO BRANDÃO,
SANTO AMARO E TREZENZÓNIO (SÉCULOS XIII A XV).**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de Doutor(a) em História. Área de Concentração História Social. Linha de Pesquisa Cultura e Representação.

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Síval Carlos de Mello Gonçalves – UFAM
Presidente

Professora Doutora Vânia Leite Fróes – UFF
Membro externo

Professora Doutora Joana Campos Clímaco – UFAM
Membro interno

Professor Doutor Átila Augusto Vilar de Almeida – UFAM
Membro externo

Manaus, 29 de Julho de 2024

Para Cristiano,
Letícia e Manuela.
Minha Família.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por sua bondade e fidelidade.

Agradeço a minha família: Cristiano, Letícia e Manuela. Vocês são minhas inspirações.

Em especial, minha gratidão ao meu marido por seu constante apoio e incentivo.

Muito obrigada também por sempre se preocupar em oferecer as condições materiais necessárias para que meus sonhos se realizem.

Ao professor Síval Carlos Mello Gonçalves, pela disponibilidade em me orientar mais uma vez. As suas observações, contribuições foram muito importantes para o resultado final.

Muito obrigada por sua leitura sempre generosa.

À Universidade Federal do Amazonas e ao Programa de Pós-Graduação em História, por esta grande oportunidade.

À FAPEAM pela bolsa de estudos.

Aos colegas do curso de doutorado da UFAM, particularmente, aos alunos da turma de 2019 que conseguiram concluir as suas pesquisas. Obrigada por não desistir.

*“Para o homem (e a mulher) da Idade Média,
a eternidade está a dois passos”.*

Jacques Le Goff

RESUMO

Dentre as produções eclesiásticas mais comuns da Idade Média, contam-se as chamadas narrativas de viagens imaginárias, em que se registram histórias de pessoas que percorrem localidades longínquas, onde as paisagens terrestres se misturam com os lugares do Além. Os relatos de viagens imaginárias de Brandão, Amaro e Trezenzónio fazem parte dessa literatura fascinante, que explora as fronteiras entre o mundo terreno e o espiritual. Elas foram importantes fontes de inspiração, que forneciam noções de vivência e modelos de comportamento no contexto monástico alcobacense, entre os séculos XIII a XV. As histórias de Brandão, Amaro e Trezenzónio descrevem a busca cristã medieval pela salvação, representada pela chegada num lugar de felicidade, denominado de Paraíso e serviam perfeitamente à pedagogia monástica, na medida em que refletiam as preocupações e as práticas da vida monástica, especialmente, os ideais monásticos de perfeição e salvação individual. Além disso, esses textos fazem um elogio ao monasticismo, reafirmando duas dimensões fundamentais da ideologia monástica cisterciense: a dimensão eremítica (o retorno ao “deserto”) e a dimensão escatológica (a busca do Paraíso).

Palavras-chave: Narrativas de viagem – Monasticismo – Literatura – Imaginário – Paraíso

ABSTRACT

Among the most common ecclesiastical productions of the Middle Ages are the so-called imaginary travel narratives, in which stories of people traveling to distant locations are recorded, where terrestrial landscapes mix with places beyond. The imaginary travel accounts of Brandão, Amaro and Trezenzônio are part of this fascinating literature, which explores the borders between the earthly and spiritual worlds. They were important sources of inspiration, providing notions of experience and models of behavior in the monastic context of Alcobaça, between the 13th and 15th centuries. The stories of Brandão, Amaro and Trezenzônio describe the medieval Christian search for salvation, represented by the arrival in a place of happiness, called Paradise, and perfectly served monastic pedagogy, as they reflected the concerns and practices of monastic life, especially, the monastic ideals of perfection and individual salvation. Furthermore, these texts praise monasticism, reaffirming two fundamental dimensions of Cistercian monastic ideology: the eremitic dimension (the return to the “desert”) and the eschatological dimension (the search for Paradise).

Keywords: Travel narratives – Monasticism – Literature – Imaginary – Paradise

LISTA DE IMAGENS

Título	Referência	Página
Figura 1: Folha de rosto do Códice BNP – Alc. 380	Captura realiza pela pesquisadora a partir do documento digital. Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal\BNDigital (disponível em https://purl.pt/24161)	109
Figura 2: Folha de rosto do Códice BNP – Alc. 462	Captura realiza pela pesquisadora a partir do documento digital. Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal\BNDigital (disponível em https://purl.pt/24161)	126
Figura 3: Folha de rosto do Códice BNP – Alc. 39	Captura realiza pela pesquisadora a partir do documento digital. Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal\BNDigital (disponível em https://purl.pt/24120)	139

SUMÁRIO

RESUMO	07
ABSTRACT	08
LISTA DE IMAGENS	09
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – A LITERATURA DE VIAGENS AO ALÉM: TIPOLOGIA E APRESENTAÇÃO DAS FONTES	14
1.1 – A literatura visionária medieval	14
1.2 – Os relatos de viagem ao Além na cultura eclesiástica medieval	19
1.3 – Apresentação das fontes	21
a) A Navegação de São Brandão	22
b) O Conto de Amaro	28
c) A Viagem de Trezenzónio ao Paraíso, na ilha Solstício	33
CAPÍTULO 2 – AS NARRATIVAS DE VIAGENS AO ALÉM, BALANÇO E PERSPECTIVAS HISTORIOGRÁFICA	41
2.1 Breve balanço historiográfico sobre as fontes da pesquisa	41
2.2 Novas perspectivas para o exame dos relatos de viagem ao Além	58
CAPÍTULO 3 – O MOSTEIRO DE SANTA MARIA DE ALCOBAÇA (séculos XIII a XV)	60
3.1 – O modelo monástico de Alcobaca	62
3.2 – Alcobaca, filha de Claraval	67
3.3 – Os códices de Alcobaca	76
3.4 – Alcobaca, uma “comunidade textual”	85
3.5 – Livros e leitura no claustro de Alcobaca	91
3.6 – Livros e vida espiritual	98
CAPÍTULO 4 – TRÊS MANUSCRITOS DE ALCOBAÇA	108
4.1 – O Códice Alcobacense 380	109
4.2 – O Códice Alcobacense 462	126
4.3 – O Códice Alcobacense 39	139
CAPÍTULO 5 – A BUSCA DO PARAÍSO NAS NARRATIVAS DE BRANDÃO, AMARO E TREZENZÓNIO	144
5.1 – A narrativa de São Brandão	145
5.2 – A narrativa de Amaro	160
5.3 – A narrativa de Trezenzónio	173
5.5 – Em busca de um ideal	178
CONSIDERAÇÕES FINAIS	182
REFERÊNCIAS	186
APÊNDICE A	213
APÊNDICE B	214
APÊNDICE C	215
APÊNDICE D	216

INTRODUÇÃO

A busca do Paraíso é um dos temas mais emblemáticos da literatura cristã medieval. Dentre as produções eclesásticas mais comuns da época, contam-se as chamadas narrativas de viagens imaginárias, em que se registram histórias de pessoas vivas que percorrem localidades longínquas, onde as paisagens terrestres se misturam com os lugares do Além. Uma literatura que explora as fronteiras entre o mundo terreno e o espiritual através de vários temas relacionados com a vida após a morte (jornada da alma pós-morte, julgamento divino, Paraíso, Inferno, etc.).

O nosso primeiro contato com essa literatura foi em nossa pesquisa de mestrado, intitulada “A vida como viagem: a Navegação de São Brandão e a busca do Paraíso”. Na época, estudamos a narrativa conhecida como a Navegação de São Brandão, buscando discutir como a viagem de São Brandão ao paraíso poderia ser vista como uma representação do percurso do cristão medieval em busca da salvação. Algum tempo depois do mestrado, nosso interesse por essa literatura de viagem imaginária se renovou, quando tivemos acesso a uma narrativa portuguesa denominada de *O Conto de Amaro*. Dessa forma, propomos realizar a análise das narrativas de Brandão e Amaro no doutorado. O objetivo inicial era investigar as representações do tempo presentes nesses textos, refletindo sobre o papel dessa literatura na racionalização cristã do tempo. Entretanto, no transcorrer da pesquisa fomos percebendo a necessidade de realizar algumas mudanças no nosso projeto inicial. A primeira mudança que realizamos foi a inclusão de mais uma fonte à pesquisa, a narrativa da *Viagem de Trezenzónio ao Paraíso, na Ilha do Solstício*. Essa ampliação das fontes, além de nos possibilitar mais material de análise para o estudo, também nos permitiu um maior conhecimento dessa literatura. A segunda mudança importante foi no nosso objeto e, em consequência, na questão que iria nortear toda a nossa análise. A medida em que progredíamos no exame das três narrativas, notamos que elas estavam agregadas em códices compósitos, juntamente com textos espirituais muito diversificados recepcionados pelos monges do mosteiro português de Santa Maria de Alcobaça. O que nos levou a perguntar: o que os monges poderiam aprender com essas narrativas? Que uso esses textos propõe? O que ensinam? Como essas narrativas se relacionam com os outros textos do mesmo códice?

Diante dessas questões, o foco da nossa análise passou a ser examinar as narrativas de Brandão, Amaro e Trezenzónio como manuais pedagógicos, que forneciam noções e modelos de comportamento para os monges, no contexto monástico alcobacense, entre os séculos XIII a XV. Para tanto, dividimos e desenvolvemos nosso estudo em cinco capítulos, onde buscamos

explorar ao máximo a análise das fontes. No primeiro, faremos uma análise tipológica e a apresentação das fontes da pesquisa. Nossa intenção é fornecer um quadro geral que possibilite uma maior compreensão da natureza das fontes desse estudo e demonstrar como elas estão ligados pela temática de viagem ao Além e chamada demanda do paraíso terreal¹. No segundo capítulo, faremos um balanço historiográfico com as mais recentes pesquisas, que já analisaram pelo menos uma de nossas três fontes. Nosso intuito é destacar como a produção científica mais recente tem trabalhado com os relatos de viagem ao Além medievais e os resultados obtidos por essas pesquisas. Dessa forma, situaremos o ponto do qual estamos partindo para a análise de nossas fontes e apresentaremos uma nova perspectiva de pesquisa para a análise dessa literatura de viagens medieval. No terceiro capítulo, fazemos uma incursão no mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, especialmente, à sua biblioteca e seu *scriptorium*. Buscamos pontuar os principais textos que integravam o repertório cultural e espiritual deste cenóbio, entre os séculos XIII e XV, e também contextualizar o local de origem das nossas fontes, fornecendo subsídios para a nossa leitura. No quarto capítulo, nos debruçaremos sobre o conjunto textual de três manuscritos alcobacenses (os códices 380, 462 e 39). Nosso interesse é oferecer uma visão geral e uma análise do conjunto textual de cada códice e refletir sobre sua organização interna. Tal procedimento é importantíssimo, na medida em que, nos possibilita buscar depreender a presença de alguma proposta de leitura, ou de algum um tema que possa ter orientado a composição de cada manuscrito, pontuando os sentidos criados em cada composição textual. Por último, no capítulo quinto, examinaremos detalhadamente as narrativas de Brandão, Amaro e Trezenzónio. Buscaremos relacionar os elementos de cada percurso fictício com as características da sociedade medieval, particularmente, a ordem monástica cisterciense e a comunidade monástica situada no mosteiro de Alcobaça dos séculos XIII a XV. Votados ao afastamento, os monges cistercienses em geral buscaram no abrigo de seu mosteiro, sob a liderança de um abade, sua salvação individual. Para tanto, eles precisavam de livros espirituais e piedosos, que forma instrumentos da prática monástica e fontes de inspiração. Nossa hipótese é que esses textos podem e devem ser estudados como fontes de inspiração espiritual para os monges, pois refletiam os altos ideais de perfeição prosseguidos pelo monasticismo cristão. Especialmente, a busca incessante pela proximidade com Deus, grande alvo da prática monástica.

¹ Embora o relato de Trezenzónio não identifique desde o início a ilha Solstício ao Paraíso, muitos dos traços atribuídos ao lugar remetem a um espaço paradisíaco: a abundância de flores, frutos e fragrâncias, a amenidade do clima, a ausência de obscuridade, a inacessibilidade aos não eleitos, os coros de anjos, a saciedade e a suspensão do tempo.

Ao longo de todo estudo, veremos que os relatos de viagens imaginárias de Brandão, Amaro e Trezenzônio são legítimas produções medievais, produzidas e preservadas durante séculos em ambiente monástico. Esses textos, que descrevem três itinerários literários fictícios, protagonizados por três personagens diferentes, apresentam alguns pontos de contato e refletem tanto uma certa curiosidade medieval sobre o Além e o destino das almas após a morte, como também uma constante preocupação cristã medieval com a salvação individual. Assim, veremos, enfim, que esses textos serviam perfeitamente aos objetivos da pedagogia monástica, na medida em que, mostrava bem suas preocupações e práticas, além de ajudar na assimilação e difusão de suas noções religiosas.

CAPÍTULO 1

A LITERATURA DE VIAGEM AO ALÉM: TIPOLOGIA E APRESENTAÇÃO DAS FONTES.

“Tudo que o homem diz ou escreve, tudo que fabrica, tudo que toca pode e deve informar sobre ele”.

Marc Bloch

As fontes são parte intrínseca do trabalho dos historiadores. Elas são os testemunhos de onde retiramos os dados e as informações, que analisadas, indicam as respostas para as nossas questões, a comprovação ou não de nossas hipóteses. Todavia, a utilização de qualquer material como fonte histórica, seja ele qual for, deve necessariamente ser acompanhada por uma abordagem e um tratamento adequado. Nesse sentido, queremos fazer uma reflexão sobre as fontes desse estudo, os chamados relatos medievais de viagem ao Além, e fornecer uma tipologia geral dessa literatura. Nossa intenção é apresentar um quadro geral que responda questões sobre origem, conteúdo, influências e gênero literário de nossas fontes. Dessa forma, no primeiro momento, apresentarei alguns traços e características gerais dessa literatura que ficou conhecida como visionária, com foco nos relatos de viagem ao Além. No segundo momento, passei para a apresentação das três narrativas que constituem as fontes principais de nossa pesquisa.

A literatura visionária medieval

Sabe-se que os relatos medievais de viagem ao Além são fontes manuscritas bastante utilizadas na historiografia medieval. Porém, narrativas imaginárias de visita extra mundo, seja à espaços de felicidade e/ou de tormentos, podem ser encontradas em várias culturas desde a Antiguidade. Falando da Idade Média Ocidental, este tipo de relato foi extremamente popular e até comum, especialmente, nos meios monásticos, grandes responsáveis pela produção e reprodução desses textos.

De modo geral, a literatura cristã de visões se apresenta sobre duas formas: relatos de visões e relatos de viagem maravilhosa. Existem inúmeros exemplos de visões (“*visio*”) que foram registradas por religiosos, como: a Visão de Sunniulf, abade de Randau, contida na

História dos Francos (século VI) de Gregório de Tours; ou a Visão do monge de Wenlock, escrita por São Bonifácio, cognominado de apóstolo dos Germanos, na *Epistola 10* (século VIII) para a Eadburge, abadessa de Thane; ou ainda, a Visão do Santo Fursy e a Visão de Drythelm relatadas pelo monge anglo-saxão Bede, em sua *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (século VIII). No entanto, existe uma outra parte dessa literatura cristã visionária, que se apresenta com uma estrutura textual diferente, recebendo a forma de uma narrativa de viagem. Infelizmente, apesar desses textos serem bastante conhecidos pela historiografia medieval, ainda não há um catálogo que nos possibilite ter uma dimensão quantitativa dessa literatura visionária. O que, porém, não impossibilita um exame qualitativo dessa literatura.

Em seu conteúdo, tanto as visões, quanto os relatos de viagens imaginárias, descrevem a visita de pessoas aos lugares que compõem o Além cristão (seja o paraíso terrestre, o inferno e até mesmo o purgatório). Todavia, existem uma diferença fundamental entre as visões e as narrativas de viagens. As primeiras contêm o relato da experiência de pessoas (monges ou leigos, homens ou mulheres), que durante o sono ou no leito de enfermidade, tiveram as suas almas conduzidas aos lugares do Além. Dessa maneira, a visão é a descrição de um sonho ou de uma visão, que foi disponível a alguém fora do estado normal de vigília. Geralmente, a visão é entendida como uma exortação aos fiéis² e uma forma de mostrar os espaços do Além, com o intuito de incentivar aos cristãos desejassem atingir somente o Paraíso. Segundo Peter Dinzelbacher³, existem dois tipos de visões: a visão estática, onde a pessoa visionária visita algum espaço do Além uma única vez e passa por uma transformação de comportamento após retornar (por exemplo, as viagens imaginárias de Túndalo, Baronto, Fursy e Drythelm); e a aparição, ou a “visão espiritual”, que algumas pessoas com alta espiritualidade afirmavam ver (por exemplo, Hildegard de Bingen e Elizabeth Schönau). Diferentemente das visões, as narrativas de viagem ao Além apresentam uma outra lógica, pois elas contêm uma experiência que é física e espiritual ao mesmo tempo, pois descrevem a viagem física de pessoas vivas, que se aventuraram na busca aos lugares do outro mundo através de uma viagem real.

Por seu conteúdo, com grande concentração de elementos simbólicos, tanto as visões, como os relatos de viagens ao Além oferecem uma ampla e rica possibilidades de estudo. Sabe-se que essas narrativas medievais são fruto do entrecruzamento de várias influências culturais. Jacques Le Goff⁴ já destacou a presença de três principais tradições: a tradição greco-romana, com as descrições de descida aos infernos (como na descida de Enéias ao Hades, narrada no

² Cf. PATCH, 1983, p. 98.

³ Cf. Dinzelbacher, 1981, apud CAROZI, 1985.

⁴ Cf. LE GOFF, 1994.

VIº livro da *Eneida* de Virgílio); a tradição judaico-cristã, com a literatura apocalíptica baseada nas histórias bíblicas (como as visões de Esdras, Isaías e o Apocalipse de Paulo) que se desenvolveram no Ocidente latino a partir do século VII; e a tradição céltica-irlandesa, com os mitos irlandeses (como, *El viaje de Bran*, século VIII, *El viaje de Mael Dúin*, século IX ou XI, *El viaje de Snédgus*, século IX ou X, e *El viaje de Uí chorra*, século XI). Le Goff chama nossa atenção para o papel relevante das tradições romanas e judaico-cristãs, que, mais que precedentes, funcionaram como verdadeiras fontes das descrições medievais. Logicamente, que não se deseja, com isso, menosprezar o papel da tradição céltica-irlandesa. Se pensarmos no caso das nossas fontes, as narrativas de viagem de São Brandão, Amaro e Trezenzónio, veremos, por exemplo, que elas apresentam uma proximidade com temas presentes e compartilhados na literatura céltica-irlandesa. Entretanto, é importante pontuar que a presença de quaisquer elementos de uma tradição cultural, não indica, necessariamente, uma filiação direta entre os textos, mas, mostra a variedade de relações culturais presentes nesses textos.

Essa variada relação cultural pode ser compreendida em parte pelo percurso cultural que muitas dessas histórias passaram. De modo geral, os relatos medievais de viagem ao Além passavam por um processo de transmissão que geralmente partiu da oralidade até a narrativa escrita. Jacques Le Goff (1994) nos apresenta um estudo interessante, onde identificou e detalhou um modelo de esquema de transmissão desses textos de viagem ao Além. Le Goff dividiu o processo de transmissão em quatro fases contínuas: (1) tradição oral; (2) um *litteratus* (um clérigo erudito); (3) um *illiteratus*; e, finalmente, (4) um escritor (*scriptor* anônimo). Logicamente, é impossível dizer se todas as histórias desse gênero tenham seguido exatamente essas mesmas etapas. Todavia, isso não invalida o esquema demonstrado por Le Goff, que teve o papel de revelar a variedade de etapas que podem estar envolvidas até a produção escrita de um texto. É certo que as narrativas de viagem ao Além provenientes de fontes monásticas passaram por algum processo de transmissão e formulação anterior, e que, na sua maioria, essas histórias que descrevem saíram da tradição oral, sendo modificadas e adaptadas até a forma que conhecemos. E, mesmo que não possamos conhecer em detalhe o progresso particular de cada uma dessas narrativas, podemos asseverar que cada relato de viagem ao Além é um produto cultural resultante de um processo que fundiu elementos de várias tradições presentes no Ocidente Medieval (orais e eruditas).

Sabe-se que, com a ascensão do Cristianismo, a cultura eclesiástica tornou-se predominante, vindo a monopolizar as formas escritas de cultura até o século XIII. Porém, grande parte do que chamamos de cultura medieval se construiu através das relações estabelecidas entre a cultura eclesiástica e outras tradições culturais. Em seu estudo sobre as

relações entre a cultura clerical e as tradições populares no contexto da França merovíngia, Jacques Le Goff⁵ destacou três principais atitudes da cultura clerical frente às outras tradições culturais da época: destruição (destruição de locais de culto, dos ídolos e também, na literatura, a proscrição dos temas propriamente folclóricos), obliteração (encobrimento, ocultamento e abolimento da cultura folclórica por temas, práticas e personagens cristãos) e desnaturação (substituição dos temas folclóricos por substitutos cristãos). Para Le Goff, essas atitudes teriam sido responsáveis pela estratificação relativamente estanque entre esses dois níveis culturais, o clerical e o chamado popular.

Acredito que apesar dessa imagem de estratificação entre os níveis culturais (clerical e popular), pensada por Le Goff, queira demonstrar uma relação de ordem e não de hierarquia, devemos ter sempre em mente que a circularidade⁶ dos produtos culturais de uma sociedade faz com que estes se interpenetrem, ressignifiquem e reconfigurem. Isso pode ser visto, por exemplo, no conteúdo das narrativas de viagem ao Além. Vários elementos presentes nestes textos são partilhados entre a chamada cultura erudita clerical e a cultura oral popular (temas, geografia, natureza, localização e acesso ao outro mundo, por exemplo). Esses elementos compartilhados apontam para a presença de um repertório comum entre o clerical e outras tradições, demonstrando outras relações de interação entre eles. É verdade que, o debate sobre as relações culturais entre as várias tradições que conviveram na sociedade medieval ocidental é muito mais complexo e heterogêneo, do que apenas uma lista de temas compartilhados. E não se pode esquecer, que o tratamento e as formas de assimilação, reapropriação e adaptação de outras tradições pela cultura eclesiástica também variou ao longo dos séculos. Desse modo, os relatos de viagem ao Além se destacam enquanto produto dessas relações. De certa forma, a história desses textos se mistura com história das relações estabelecidas pela cultura eclesiástica com outras tradições culturais.

Em suas pesquisas, Jacques Le Goff ainda apresentou um esboço de uma história sociocultural das viagens ao Além na Idade Média, onde nos fornece a seguinte periodização: a) Até o século VII, a atitude da Igreja em ocultar outras culturas, assimiladas a religiosidades pagãs, fez praticamente desaparecer as viagens ao Além; b) Do século VII até ao século X, constitui-se a grande época das visões ao Além, e isto graças especialmente ao movimento do monaquismo; c) Nos séculos XI e XII, principalmente no último, nota-se o grande ímpeto do “folclore”, ligado à promoção dos leigos; d) Nos séculos seguintes houve um chamado contra-ataque da cultura erudita, acarretando entre outras coisas na racionalização do Além. Seguindo

⁵ LE GOFF, 1993.

⁶ BAKTHIN, 2013; GINZBURG, 2006.

os dados apresentados por Le Goff, podemos perceber que os relatos de viagens ao Além estão presentes no Ocidente Medieval desde bem cedo (século VII). Porém, a recepção da cultura religiosa em relação a esse tipo de histórias sofreu algumas variações ao longo do tempo. Mas, segundo Le Goff, em quatro séculos (do século VII até ao X) há um aumento dessa literatura, em decorrência do desenvolvimento do monaquismo. Assim, a literatura visionária floresceu graças ao movimento monástico. Exemplo disso é o caso da narrativa da viagem de São Brandão, *Naugatio Sancti Brendanni*, uma das mais antigas histórias de tradição monástica, com muitos elementos de diversas tradições que circulavam nos mosteiros por séculos. Ao longo dos séculos, está narrativa ganhou várias versões e tornando-se um modelo deste tipo de literatura cristã medieval que combina o místico com o maravilhoso.

Neste sentido, não podemos concluir esse quadro geral sobre os relatos de viagem ao Além sem mencionar a relação do monasticismo com a literatura de visões ao Além. Procedentes de comunidades monásticas, essas narrativas apresentam uma lógica de produção própria. Escritas em sua maioria em Latim, e com muitas referências textuais oriundas da literatura apocalíptica judaico-cristã, essas histórias foram copiadas, traduzidas e reproduzidas muitas vezes nos *scriptoria*⁷ dos mosteiros medievais, os centros de produção, preservação e circulação de cultura eclesiástica. O que mostra que a literatura de viagem ao Além cristã tem caráter erudito, sendo destinada, principalmente, para o público eclesiástico.

Por último, é preciso mencionar o papel dos monges no processo de (re)produção, conservação e difusão dessa literatura. Referência dentro da cultura religiosa medieval, o monge tinha a função social de manter uma série de celebrações litúrgicas⁸. Dentre essas, destaca-se o quase monopólio das orações, que se destinavam tanto para vivos, como para os moribundos e os mortos. Os monges eram responsáveis por muitas práticas e atividades relacionadas entre os vivos e os mortos (preces dos vivos para os mortos, por exemplo). Não é difícil entender o motivo do sucesso que esses relatos obtiveram em meio monástico. Veremos que o conteúdo dessas narrativas reforçava importantes valores e ideais monásticos. Certamente que a análise interna dos relatos, como também de seus respectivos manuscritos, nos ajudará a pensar sobre a relação entre a comunidade monástica e essa literatura, indicando possíveis explicações para compreendermos os motivos que fizeram com que esses textos tivessem um espaço cativo nas bibliotecas monásticas por séculos.

⁷ As oficinas onde os livros manuscritos eram produzidos na Europa durante a Idade Média.

⁸ O modelo monástico que se desenvolve no Ocidente a partir da época carolíngia, que teve como característica determinante a função litúrgica. Cf. LITTLE, 2006, p. 225-241.

Os relatos de viagem ao Além na cultura eclesiástica medieval

Pensar sobre o lugar desses textos dentro da cultura eclesiástica medieval é com certeza uma questão desafiadora. Haja vista que, automaticamente, já circunscrevemos estes textos na esfera do religioso (ou místico) ou da narrativa fantástica. Todavia, a nossa perspectiva e a maneira que classificamos esses textos não é a mesma que as comunidades monásticas medievais. Atualmente, podemos inserir os relatos de viagem ao Além em três grupos: como literatura de viagens ao Além, juntamente com textos da tradição irlandesa, (*immram* e *echtraí*, por exemplo); como literatura visionária cristã, juntamente com as Visões (*Visio*) do outro mundo (como a *Visão de Túndalo* e o *Purgatório de São Patrício*, por exemplo); ou ainda, como literatura hagiográfica, juntamente com tantas outras vidas de santos e santas. Essa tripla classificação é possível graças ao conteúdo e as características internas dessa literatura. Assim, dependendo do aspecto em relevo, seja sua estrutura ou sua forma textual (relato de viagem ao outro mundo), passando por sua temática (a demanda Paradisiaca) até o fato de seu personagem principal ser um santo, é possível denominar esses textos como literatura de viagem, literatura visionária ou hagiografia. As duas primeiras classificações são mais comuns e utilizadas por historiadores. A maioria das pesquisas históricas sobre relatos de viagem ao Além, utilizam a denominação literatura de viagem ao Além ou literatura visionária para se referir a essas fontes. Todavia, existem ainda vários outros estudos que denominam essa literatura como um tipo de narrativa hagiográfica.

Mas, o que permite classificar esses relatos de viagem ao Além como narrativas hagiográficas? Por natureza, sabemos que o texto hagiográfico tem o objetivo de descrever a trajetória de vida de religiosos ou religiosas, estimados como santos ou santas. A hagiografia é uma biografia, onde há a descrição das características, das virtudes e dos feitos ilustres do santo (especialmente dos milagres). É justamente isto que se encontra nos relatos de viagem ao Além. Essas narrativas de viagem ao Além giram em torno da vida de um santo, descrendo seus feitos importantes e as virtudes. Ela descreve a história de alguém realiza em vida a maior das ambições que um cristão medieval poderia ter, que é conhecer o Paraíso. Desse modo, todos os elementos do relato (o desejo, a viagem, os preparativos, os percalços, os milagres, as virtudes, o Paraíso etc.) se juntam para conferir e comprovar a dignidade do personagem principal.

Enquanto gênero textual, a hagiografia apresenta algumas características particulares. O texto hagiográfico em sua estrutura narrativa apresenta uma dependência com o(a) santo(a), que é a razão do texto hagiográfico. Entretanto, se a narrativa hagiográfica trata necessariamente da vida de um santo ou de uma santa, seu conteúdo não está preso a uma única

forma, podendo receber diferentes tipos textuais. Maria Clara de Almeida Lucas⁹, que estuda sobre as hagiografias medievais ibéricas, apresenta uma divisão dos textos hagiográficos em dois tipos: cronológicos e imaginários. O primeiro tipo de hagiografias são as cronológicas, mais conhecido, é composto por textos onde encontra-se uma lista de datas (data de nascimento, morte, etc.) e acontecimentos mais naturais. A narrativa hagiográfica cronológica, também chamados de crônica hagiográfica, tem uma presença forte do narrador, incumbido de relatar a “verdade” os fatos que assistiu. O segundo tipo de hagiografias, chamadas de imaginárias, recebem esse nome por serem narrativas que privilegiam mais os elementos do maravilhoso fantástico (*mirabilia*), com abundância de imagética e fantasia. Além disso, Lucas pontua também que podemos notar uma diferença entre os tipos de narrativas hagiográficas, cronológicas e imaginárias, pelo modo como o sujeito-personagem é tratado no texto. Nas hagiografias imaginárias, o santo tem um tratamento acentuadamente poético, revestido de uma grande carga simbólica. Somado a isso, nas narrativas imaginárias, o discurso não é tão linear quanto na crônica, com mais espaço para a imaginação.

As observações de Lucas apontam para a diversidade que o texto hagiográfico pode apresentar. Contudo, na prática, muitas vezes não é tão simples enxergarmos os limites entre esses dois tipos de hagiografia. Pode-se ainda perguntar, se não seria equivocado classificar as hagiografias a partir da categoria do maravilhoso, na medida em que, uma das características primordiais do texto hagiográfico é descrever os feitos que tornam aquele(a) de quem se descreve um(a) santo(a)? Precisamente o que se espera do texto hagiográfico é que descreva os feitos do(a) santo(a), os quais se espera que sejam maravilhosos (milagres, etc.). Contudo, Lucas não chama nossa atenção para a ausência ou a presença de elementos maravilhosos ou cronológicos, mas, para a ênfase que estes elementos têm no texto. Acredito que a tipologia proposta por Lucas pode ser perfeitamente aplicada. Porém, demarcar esta fronteira não é uma tarefa tão fácil. Mário Martins¹⁰, por exemplo, utiliza outras expressões para distinguir as diferentes hagiografias: “hagiografia autêntica” e “novela” em torno de um santo. Assim, o autor também aponta uma diferenciação no texto hagiográfico, entretanto, dividi-o com outras categorias: hagiografias cronísticas e “romance religioso”, estes últimos com textos de caráter mais imaginário e ficcional.

Contudo, Lucas e Martins apontam para a diversidade do texto hagiográfico, concordando em que, dependendo do seu conteúdo e da forma de tratamento dados elementos internos, podemos encontrar dois tipos de hagiografias diferentes: as crônicas hagiográficas,

⁹ Cf. LUCAS, 1984.

¹⁰ Cf. MARTINS, 1956.

um relato mais linear e com dados cronológicos; e as hagiografias imaginárias, onde os dados biográficos tem menor importância, estando muitas vezes incompletos ou ausentes, e com uma presença importante de elementos de um maravilhoso fantástico. Este maravilhoso, por sua vez, apresenta como característica principal uma forte intertextualidade com a Bíblia e a influência de outros intertextos oriundos de outras tradições (literatura céltica, por exemplo).

Vê-se assim que as narrativas imaginárias de viagem ao Além se revelam uma interessante fonte de pesquisa. Esses textos demonstram a capacidade monástica de adaptar temas e elementos culturalmente diversos em um texto erudito com grande difusão entre clérigos e leigos. A diversidade dos elementos contidos nesta literatura revela também as conexões com um grupo grande de tradições culturais diferentes: literatura de viagens ao Além (como a irlandesa/céltica), literatura visionária judaico-cristã e literatura hagiográfica medieval. Esta última, a tradição hagiográfica monástica medieval, com significativa penetração em várias regiões do Ocidente Medieval. Na Península Ibérica, particularmente em Portugal, nota-se o grande interesse por esses textos, provenientes de mosteiros. O interesse monástico por trás da produção e/ou reprodução de relatos hagiográficos é bem conhecido. As vidas dos(as) santos(as), esses religiosos exemplares, serviram por muito tempo como modelo para os demais cristãos. O fundamental papel didático/pedagógico dessa literatura não deve ser ignorado, porém, a leitura dessa literatura não deve estar única e exclusivamente vinculada a via espiritual, moralizadora e edificante. É possível e necessário realizar interpretações que apontem outras relações existentes entre essas fontes e os possíveis usos dessas narrativas.

Apresentação das fontes

Após esta visão geral sobre os relatos medievais de viagem ao Além, vamos agora à apresentação dos três relatos que compõem as fontes principais dessa pesquisa: a *Navegação de São Brandão*, *Conto de Santo Amaro* e a *Viagem de Trezenzónio ao Paraíso, na ilha de Solstício*. No primeiro momento, apresentaremos cada um dos três relatos, analisado individualmente e apresentando as informações referentes ao conteúdo e dados sobre os textos (origem, datação, versões, etc.). Depois disso, faremos algumas reflexões sobre o conjunto das fontes, destacando especialmente os pontos de contato e as divergências entre as três narrativas em análise.

a) A Navegação de São Brandão

A Navegação de São Brandão¹¹ está entre as narrativas mais conhecidas do gênero, com grande circulação e difusão no Ocidente Medieval. Atualmente, a narrativa conta com largo número de manuscritos (cerca de 120 manuscritos) e apresenta várias traduções para línguas romances¹², compreendendo um período que vai do século X até o XVII¹³. Inserido neste imenso corpus documental, está o manuscrito proveniente do mosteiro de Alcobaça (Lisboa, BN, Alc. 380). O testemunho alcobacense, datado do século XIII, é intitulado *Vita S. cti Brandani abbatis*¹⁴. Mas apesar deste título, o texto descreve o relato da viagem ao paraíso de São Brandão, segundo a versão de Benedeit¹⁵. Por este motivo, nos referimos a versão sempre como Navegação e não como *Vita*. Além dessa versão alcobacense que estudamos, a história de São Brandão também foi acolhida em fundos portugueses por outros três testemunhos distintos: dois originários do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e outra versão originária do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça.

Brandão de Clonfert é uma personalidade monástica irlandesa, com traços históricos relativamente bem definidos. Ele teria nascido no último quartel do século V, no condado de Kerry, onde se deduz que teria se tornado monge, vindo ingressar posteriormente no mosteiro de Lancavar, no País de Galles, onde foi consagrado abade. Em sua maioria, as informações sobre a vida de Brandão são deduzidas de alguns dados espaços e oriundas da oralidade. Dessa forma, deduz-se que Brandão teve contato com o Cristianismo ainda na infância, primeiramente através de sua madrinha Ita, uma monja que o criou até cinco anos de idade, e depois com um bispo chamado Erco, que dirigiu a sua educação. Este mesmo bispo Erco também teria sido responsável pela ordenação de Brandão ao sacerdócio, pois Erco aparece como uma espécie de

¹¹ A *Navigatio Sancti Brandani Abbatis* foi publicada pela primeira vez por Achille Jubinal, *La légende latine de Saint Brandaines* (1836). Depois dessa edição, Cal Selmer publicou uma nova edição intitulada *Navigatio Sancti Brendani abbatis* (1959). Sobre a divulgação da legenda bradaniana fora dos limites da Irlanda e sua difusão na Idade Média ver o estudo de Mário Esposito, “*Sur la ‘Navigatio Sancti Brendani’ et sur ses versions italiennes*”. *Romania*, 64, p. 328-364, 1938.

¹² Aires Augusto Nascimento aponta vários estudos que registram a existência de traduções da legenda para o anglo-normando, francês, italiano, alemão, neerlandês, inglês e norueguês, como também, alguns fragmentos em catalão. Cf. NASCIMENTO, 1998, p.7.

¹³ Segundo Fremiot Hernández González, “*haciendo una breve datación por siglos solo de los manuscritos em latín descubiertos hasta ahora, tenemos que três fueron escritos em el s. X o em paso del X al XI, catorce em el XI, vientitrés em XII, veintinueve em el XIII, diecinueve em el XIV e cuantro em el XVII*” (GONZÁLEZ, 1992, p.294).

¹⁴ A versão que utilizamos foi editada por Aires Augusto Nascimento a partir de um texto alcobacense, publicada em NASCIMENTO, Aires A. Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

¹⁵ Uma reelaboração do texto da *Nauigatio* feita na corte de Henrique de Inglaterra (1100-1135), intitulada *Navigatio Brendani*.

diretor espiritual de muitos santos de Kerry. A história individual de Brandão pode ser inserida no contexto da expansão do Cristianismo na Irlanda a partir do século V. As informações indicam que São Brandão fez parte dos primeiros grupos de cristãos irlandeses, formado com a chegada de São Patrício, responsável pelos primeiros passos para a organização da Igreja na Irlanda por volta de 432. Sabe-se que, ao longo dos séculos VI e VII, a Igreja se estabiliza no território irlandês, chegando a constituir uma força cultural dominante, devido principalmente à rede de mosteiros. Brandão teria participado do primeiro grupo de cristãos, tendo um papel fundamental na propagação da fé cristã na Irlanda. Esses homens, tidos como santos, viajavam por diversos pontos da Irlanda e outras localidades, estabelecendo contatos com as comunidades cristãs de outras regiões e inspirando o desenvolvimento de comunidades de monges na Irlanda a partir do século VI. Assim, entre os séculos V e IX, os mosteiros irlandeses aparecem como um importante centro missionário, de onde partiram muitos monges que se espalharam por diversos lugares da Inglaterra e da Escócia, como também para a Alemanha, França, Bélgica, entre outros, onde fundaram mosteiros. Seguindo o costume desses monges irlandeses, São Brandão teria empreendido várias viagens marítimas, ficando conhecido no mundo literário e histórico como “o navegador”. Em suas incursões, na primeira metade do século VI, Brandão fundou vários mosteiros na Irlanda, especialmente na região de Leinster, realizando missões também na Grã-Bretanha, Escócia, País de Gales e em outras ilhas ocidentais. Sua fama de “santo” é espalhada por todas as ilhas Britânicas, sobretudo, na costa sudoeste da Irlanda, onde existem inúmeros topônimos nos arredores de Trallee (Brandon Hill, baía Brandon, ponta Brandon, cabo Brandon, poço Brandon, etc.), indícios de uma devoção de longa data a este santo. Em linhas gerais, este é o personagem que está por trás da lenda da *Nauigatio*, que relata, em detalhes, aquela que veio a ser a viagem mais famosa do santo navegador.

A *Nauigatio* fala da viagem de São Brandão e mais dezessete frades em busca do paraíso terrestre, a chamada terra da promessa. O texto traz uma breve apresentação de Brandão, falando de suas origens, virtudes e também da comunidade de monges que ele liderava. A narrativa enfatiza o profundo desejo de São Brandão em conhecer o paraíso terrestre e fala de seu encontro com Barinto, um outro abade que lhe relata sobre a visita que acabara de fazer à ilha do paraíso. Após a conversa com Barinto, Brandão então se reúne com outros frades e juntos decidem viajar em busca da terra. Passados todos os preparativos materiais e espirituais para viagem, que incluíram orações, jejuns e a construção de uma embarcação, Brandão e seus companheiros partem. Neste momento, antes de embarcarem, chegam outros três monges que desejam se juntar ao grupo. Os três monges retardatários são aceitos ao grupo, contudo, é dito que o destino de cada um deles será diferente dos demais. Na continuação da história, temos a

descrição de todo o percurso da viagem, que durou sete anos, durante os quais, Brandão e seus monges visitam várias ilhas, sendo que em quatro dessas retornam anualmente durante sete anos. A viagem de Brandão e seus companheiros é cheia de dificuldades e provações. Eles passam um bom tempo navegando no mar, onde conhecem muitos lugares diferentes (o mar translúcido e a coluna de cristal, por exemplo). Durante todo o percurso, eles conseguem superar todos os inúmeros perigos do trajeto, sempre com a ajuda divina. Brandão e seus companheiros cumprem um percurso anual obrigatório, composto por quatro lugares (ilha das ovelhas, o jascônio, a ilha das aves e a ilha da comunidade de Albeo), onde celebraram respectivamente: a Ceia do Senhor, o domingo de Páscoa, o Pentecostes e o Natal. No sétimo ano de viagem, eles chegam ao destino com a ajuda de um guia, o provedor, um personagem que durante toda a viagem forneceu por várias vezes provisões aos viajantes. Ao avistar o paraíso, Brandão se depara com uma muralha e grande extensão e de altura que atingia o céu. A construção era feita de um material brilhoso, um único bloco sem qualquer interstício e cheia de pedras preciosas embutidas. Brandão e seus companheiros se dirigem à porta do paraíso que é protegida por uma espada, que impedia o acesso ao interior da muralha. A ilha do paraíso é descrita como uma terra extremamente fecunda e bela, de clima ameno, cheia de árvores, flores e frutos. A descrição do paraíso é breve, assim como o tempo de permanência dos visitantes na ilha. O guia logo revela a Brandão que ele deveria partir, pois ele não poderia avançar naquele momento. Brandão obedece à orientação do guia, levando consigo apenas algumas pedras preciosas. Após seu retorno, Brandão relata a sua experiência e, pouco tempo depois, morre.

Muito provavelmente, esta lenda em torno de Brandão e sua viagem ao Paraíso tenha surgido na oralidade, entre o final do século V e início do VI, levando talvez dois ou três séculos para ganhar sua primeira forma escrita. Fremiot Hernández González¹⁶ situa a primeira redação da lenda de Brandão num período largo, de meados do século VII até meados do século XI. Aires Augusto Nascimento¹⁷ fala da hipótese de a *Navuigatio* ser o resultado da reelaboração de um autor de origem irlandesa, alguém que, em contato com centros de produção hagiográfica, teria transportado a lenda para o continente no século IX. Assim, Nascimento defende que a “*Navuigatio Brendani* é fruto da *peregrinatio scottorum*”¹⁸ em dois sentidos: no seu conteúdo e pelo processo de elaboração. O primeiro sentido é evidente, a *Navuigatio* é um relato de experiência de peregrinação. Sabe-se que durante o período de seu primeiro fulgor da conversão ao Cristianismo, a Irlanda enviou muitos mensageiros da fé para diversos pontos do continente

¹⁶ GONZÁLEZ, 2006.

¹⁷ NASCIMENTO, 1998.

¹⁸ *Ibid*, p. 15.

e regiões do mar. Ao longo dos séculos VI e VII, a Igreja se estabilizou no território irlandês, com uma rede de mosteiros e fundações eclesíásticas importantes. Muitos monges irlandeses, tidos como santos, tiveram um papel fundamental na propagação da fé cristã, sendo responsáveis pela evangelização de várias localidades. O movimento do monaquismo irlandês neste período deu origem à chamada *peregrinatio scottorum* que além da Nortúmbria, Escócia e Inglaterra, chegou também ao continente europeu, onde fundou mosteiros na Alemanha, França, Bélgica, entre outros lugares. Os monges irlandeses não apresentavam em seu espírito nada em comum com a moderação beneditina, sendo mais parecido com o ascetismo oriental, pois nele junta-se: o jejum, o estudo, a oração e as práticas ascéticas. O texto mais antigo da lenda de Brandão, a *Navigatio Sancti Brendanni Abbatis*, é atribuído a um desses monges irlandeses do século X, que fazia parte de um grupo chamado de *Scotti Literati*. Assim, em seu conteúdo, a Navegação de Brandão descreve a prática de *peregrinatio* entre ilhas de muitos santos irlandeses.

Todavia, o segundo sentido apontado por Nascimento é problemático, na medida em que, não temos informações suficientes que comprovem e demonstrem o processo de transmissão da lenda até o continente e mesmo dentro deste. Sabe-se que existiram muitas versões, traduções e cópias da história, porém, os dados conhecidos são ainda incompletos e fragmentários. Não obstante a isso, a ideia de que a narrativa da viagem de São Brandão ao paraíso seja resultado de uma peregrinação monástica é perfeitamente aceita.

Assim, mesmo com as limitações de informações, podemos, através dos dados conhecidos, ao menos indicar alguns caminhos possíveis que nos ajudem a refletir sobre o processo de transmissão da narrativa. Para a identificação de uma origem textual da *Nauigatio*, questão bastante complexa, parte-se geralmente da análise interna da narrativa. Os elementos textuais presentes revelam a presença de vários pontos de convergência entre a *Navigatio* e as narrativas tradicionais irlandesas da chamada demanda da terra da felicidade (*os echtraí e immrama*). Este fato fez com que alguns estudos apontassem para uma relação de dependência entre a *Nauigatio* e um dos mais conhecidos *immrama*, a história intitulada de *Viagem de Maéle Dúin*. Muitos estudiosos celtistas tem defendido que a narrativa de Brandão seria um relato irlandês/céltico adaptado. Contudo, outros estudiosos, como o Aires Nascimento, afirmam que a ligação entre a *Nauigatio* com a tradição irlandesa não deve ser concebida de forma linear. Para Nascimento, é o relato de Mael Duin, que apresenta certa dependência com a *Nauigatio*. Esta possibilidade de que a *Viagem de Maéle Dúin* seja uma adaptação da *Nauigatio*, mostra um pouco das controversas existentes em torno da origem do texto da *Nauigatio*. Seja como for, as semelhanças de motivos ou de temas entre a *Nauigatio* e nas narrativas de origem célticas

não são por si só suficientes para definir a origem. Isto porque mesmo que a procedência de alguns elementos textuais possam ser localizáveis, a semelhança pode ser resultado de outras influências. Exemplo disso é a crença céltica em um Além (provisório ou definitivo) situado no oceano, presente também em outras culturas, como a greco-romana.

Desse modo, não é possível restituir o processo de transmissão da narrativa de Brandão contanto apenas com as informações atuais. A análise interna do texto nos permite até o momento afirmar que a *Nauigatio* é um produto monástico, proveniente de terras irlandesas, de onde foi transmitida para o continente, sofrendo adaptações e outras influências ao longo do tempo. Dos manuscritos que conservam da lenda brandaniana, temos duas tradições distintas: a *Vita Brendani* e a *Nauigatio Sancti Brendani*. A *Vita Brendani*, mais antiga, teria servido de base para a confecção da *Nauigatio*. Infelizmente, todos os manuscritos da *Vita* que chegaram a nós estão fragmentados e abreviados. Aires Nascimento aponta para a existência de uma possível preferência pela *Nauigatio*, devido a maior diversidade de elementos e a estruturação textual do relato. Isto teria conferido a *Nauigatio* um estatuto literário superior em relação a *Vita*. Dentre as principais diferenças entre a *Vita* e a *Nauigatio* destacam-se a apresentação de alguns dados e a diversidade de episódios. Na *Nauigatio*, os dados biográficos são resumidos e restritos, ocupando apenas um espaço muito pequeno no prólogo e epílogo. Além disso, os incidentes, episódios e elementos são muito mais abundantes e mais diversificados na *Nauigatio* que na *Vita* (diversidade de personagens, os objetos, os lugares de passagem e a atuação do protagonista). Nascimento aponta que as diferenças entre a *Nauigatio* e a *Vita* obrigam a reconhecer uma operação de reorganização na primeira, onde muitos elementos da *Vita* foram adaptados, fundidos e unificados com elementos de outras tradições. Assim, as mudanças realizadas na elaboração da *Nauigatio* teriam favorecido o texto, que veio a torna-se a tradição mais difundida no Ocidente.

Falando agora especificamente da *Nauigatio*, a versão conhecida mais antiga é a *Nauigatio Sancti Brendanni Abbatis*, escrita em latim por um monge do grupo dos *Scotti Literarti* no século X. Depois desta, no século XII, é escrita outra versão em anglo-normando pelo arcebispo Benedeit, dedicada a Rainha Matilde, esposa de Enrique I, da Inglaterra. Essa versão anglo-normanda, embora traga o nome de Benedeit como autor, não fornece maiores informações sobre ele. Atribui-lhe apenas os títulos de *apostoiles* e *danz* (apostólico e dom), o que nos indica que Benedeit seria um eclesiástico, que pertence aos círculos da corte. Nascimento destaca que o projeto de Benedeit englobava duas versões, uma em latim e outra em vernáculo (anglo-normando). Contudo, não existe nenhum testemunho da versão latina explicitamente assinado por Benedeit ou pelo menos atribuída a ele. O que conhecemos

atualmente são três versões, duas em prosa e uma em verso, que apresentam um conteúdo muito próximo da versão anglo-normanda de Benedeit. Desses três testemunhos, apenas as duas traduções em prosa estão completas, a única versão em verso está mutilada.

O testemunho alcobacense (Lisboa, BN, Alc. 380) é um desses testemunhos em prosa que está completo. Percebe-se, com isso, a complexidade do processo de transmissão por trás de um texto medieval. Um processo longo, do qual, na maioria das vezes, conhecemos muito pouco. Por exemplo, não sabemos qual a origem do texto da versão de Benedeit que serviu de base para o exemplar de Alcobaça. Sabe-se que os manuscritos eram emprestados para cópia por algum outro centro monástico, mas, não há indicações conclusivas sobre a origem. Existe a possibilidade de que venha das correspondências do *scriptorium* de Alcobaça com outra abadia cisterciense (talvez Claraval). Além disso, sabemos que o texto de Benedeit, mesmo seguindo com muita fidelidade o desenvolvimento narrativo da versão latina tradicional¹⁹, foi menos difundido e que existem algumas diferenças entre o testemunho alcobacense e a versão tradicional de Benedeit (como por exemplo, algumas omissões como a ausência da dedicatória do prólogo, a alteração das formas de relacionamento do protagonista com os outros companheiros e a mudança do nome do cetáceo, de *jascoines* para *piscis*). Essas alterações e omissões apontam para uma reelaboração do texto no momento de sua tradução em Alcobaça. Por último, sabemos ainda que a aventura do abade São Brandão está documentada em Portugal desde fins do século XII. Além do testemunho alcobacense (Lisboa, BN, Alc. 380), existem em fundos documentais portugueses outros dois testemunhos, ambos originários de Santa Cruz de Coimbra, datáveis do século XII e XIII, e que atualmente estão na Biblioteca Municipal do Porto. Contudo, o códice alcobacense que estudamos se constitui o único manuscrito de uma versão latina do texto de Benedeit, os dois testemunhos conimbricenses são de uma tradição diferente²⁰. Isto indica que os testemunhos oriundos do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra vieram de uma origem diferente do testemunho encontrado no Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça.

Como já foi dito, o testemunho alcobacense da legenda de São Brandão, intitulado *Vita Sancti Brandani abbatis*, está inserido no códice Alc. 380 (Lisboa, BN, f.56 – f.87), juntamente com outros quatro textos: a segunda parte da obra *Collationes Patrum* de João Cassiano; o *De miseria conditionis humanae* de Inocêncio III; *Epistola Iohannis Presbyteri Regis Indiae*; e

¹⁹ A comparação entre a versão tradicional da *Nauigatio* e a versão de Benedeit demonstra que, mesmo havendo diferenças entre elas, as semelhanças se sobrepõem, tornando os textos quase homogêneos.

²⁰ Ambos correspondem à versão da *Nauigatio Sancti Brendani*, testemunhada por alguns manuscritos, como: Madrid, B. Real Acad. Hist., S. Millán, 10, século XII; Oxford, Laud. Misc. 315, século XV; e Paris, BN, lat.2444, século XIII.

Epistola de regimine domus de Bernardus Silvestris. Porém, o códice 380 não é paleograficamente unitário, seu conteúdo foi organizado em dois núcleos: o primeiro núcleo, formado por *Collationes* de Cassiano e *De uilitate humanae* de Inocêncio III, em escrita francesa ou gótica monástica, e o segundo núcleo, formado por *Vita Sancti Brandani*, *Epistola Iohannis presbyteri regis Indiae* e *Epistola de regimine domus*, escrita em gótica quadrada. Quanto à pessoa por trás do códice, não há dados que nos garantam identificá-la. Segundo Nascimento, o primeiro grupo de textos do códice apresenta uma subscrição final de “Alfonsus de Tomerio”, todavia, não há mais nenhum elemento que permita identificá-lo. Já quando ao segundo grupo, as características paleográficas demonstram que, muito provavelmente, seria obra realizada por pessoa diferente do primeiro, mas cronologicamente próxima.

Aires Nascimento indica que o testemunho alcobacense da Navegação é um texto assumido e associado intencionalmente, não se tratando de um elemento agregado posteriormente ao corpo textual pré-existente. O autor não exclui a possibilidade de haver uma unidade de leitura, na qual o valor intencional de cada texto se aproxime de um todo a que a *Nauigatio* servisse de referência maior. Entretanto, o autor não apresenta uma demonstração dessa possível ligação entre os textos. Entendemos que analisar uma possível relação entre os textos, passa necessariamente por questões acerca dos motivos e das intenções por trás da incorporação dos textos em um mesmo códice. Para nós, a presença da lenda bradaniana no códice 380 não é casual, mas intencional. Entre os textos que compõe o códice, percebemos que a *Nauigatio* aparece agregado à autores importantes do monasticismo medieval: João Cassiano e o Papa Inocêncio III, por exemplo. Veremos no quarto capítulo, que, no geral, os textos que compõem o códice 380 tratam de temas fundamentais para a vivência monástica: vida ascética, o *contemptus mundi* (“desprezo do mundo”) e a busca do paraíso.

b) *O Conto de Amaro*

Nossa segunda fonte é o relato de viagem ao Além que denominado de o *Conto de Amaro*²¹, testemunhado por um manuscrito alcobacense²² (BNL – Alc. 462, fls. 111v – 123v).

²¹ Utilizados a edição de Elsa Maria Branco da Silva, o Conto de Amaro, publicada em NASCIMENTO, Aires A. Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais. Lisboa: Edições Colibri, 1998, p.243-281.

²² Conhecido sob a denominação tardia de *Collecção Mystica de Frei Hilário da Lourinhã, Monge Cisterciense de Alcobaça*, é uma compilação composta de um conjunto de textos de caráter hagiográfico e devocionais. O Conto foi publicado em outras duas edições: de Otto Klob, “La vida de sancto Amaro, texte portugais Du XIV e siècle”, Romania, 30, 1901, pp.504-518; e de Eugen Heinen, “Die Altportugiesische Amaro” – Legende. Kritische Ausgabe der Altesten Fassung, Münster, ed. Do aut.,1973, pp.96-148.

O códice alcobacense, datado da primeira metade do século XV, é conhecido sob a denominação tardia de *Collecção Mystica de Frei Hilário da Lourinhã*. Este título indica o nome do responsável pela compilação do códice, frei Hilário de Lourinha, monge cisterciense de Alcobaça.

A origem da legenda de Amaro é bastante discutida. A semelhança temática entre a narrativa de Amaro e a *Nauigatio Sancti Brendani* motivou alguns estudiosos a defenderem a hipótese de uma influência direta da *Nauigatio*. Outros ainda atribuem as semelhanças entre ambas as narrativas à influência da literatura céltica (*immrama*). Entretanto, devido a escassez de dados sobre a origem dos textos ainda é grande, fica difícil responder à questão da origem do texto de Amaro com segurança. No âmbito da elaboração do relato do Conto de Amaro, as semelhanças temáticas com outras narrativas do paraíso terreal não são suficientes para determinarmos uma ligação ou uma dependência. É importante ressaltar que para além das semelhanças, existem diferenças importantes entre os textos de Amaro e Brandão. Por mais que possam ser elencados no mesmo grupo, as diferenças revelam o caráter próprio de cada história. Além da comparação com a *Nauigatio*, tentou-se também uma identificação da narrativa do Conto de Amaro com outro exemplar similar, um manuscrito fragmentado datável do século XV, pertencente à Biblioteca da Universidade de Salamanca. Porém, em decorrência de algumas divergências e variações textuais que não puderam ser explicadas entre os dois, as evidências de identidade com este texto não se confirmaram.

A existência de duas tradições textuais da legenda de Amaro, uma portuguesa e outra castelhana, aponta para uma difusão maior do texto dentro da Península Ibérica. De modo geral, as duas tradições apresentam muitas semelhanças no seu conteúdo, o que pode indicar a possibilidade de uma filiação comum. A opinião mais aceita é a de que as versões atuais da legenda de Amaro, a portuguesa e a castelhana, remontem a um texto anterior desconhecido, que tendo se dividido em duas tradições textuais que desenvolveram o relato de maneiras diferentes. Dentre as diferenças entre as duas tradições, destaca-se que na versão portuguesa, as informações sobre a vida de Amaro, anteriores à viagem, estão quase ausentes. Somado a isso, existem outras ausências e omissões menores. Por exemplo, na versão espanhola, não aparece o episódio da primeira ilha dos ermitões e o número de companheiros de viagem é indeterminado; enquanto que na versão portuguesa, a oração à Virgem Maria e o lamento de Leomites é mais extenso. Em Portugal, encontramos dois testemunhos da narrativa amariana: *A vida do bienaventurado Santo Amaro*, publicada numa coletânea portuguesa de vidas de

santos, o *Ho Flos Sanctorum* de 1513, segue a versão castelhana; e o *Conto de Amaro*²³, disponível no manuscrito alcobacense (Lisboa, BN – Alc. 462). Já em fundos documentais espanhóis encontramos outros três testemunhos: um de Toledo, intitulada *Vida de San Amaro* (1520), outro de Burgos, *La Vida del bienaventurado Sant Amaro e de los pelignos que passo hasta que llego ao Paraiso Terreal*; e outro inserida no texto da *Legenda Aurea* de Jacobo de Vorágine, datada do século XV e conhecido por vários nomes: *Flos Sanctorum*, *Leyenda de los Santos*, etc.

A versão alcobacense, intitulada de *Conto de Amaro*, datada do século XV, é a versão mais antiga e também mais conhecida. O texto inicia apresentando Amaro como um homem bom e piedoso, que desejava muito conhecer o paraíso terreal. O seu desejo era tão grande, que ele rogava sempre para Deus, pedindo que o permitisse realizar seu intento. Certo dia, Amaro ouve uma voz dizendo que sua oração havia sido respondida. No dia seguinte, ele se desfaz de seus bens, doando parte aos pobres e separando apenas o necessário para a viagem, e embarca, juntamente com dezesseis companheiros, em busca do Paraíso terrestre. A tripulação viaja por onze semanas até chegarem a primeira ilha, onde recebem provisões e a orientação de que deveriam ir embora, por causa dos animais perigosos. Eles seguem viagem, visitam diversas ilhas diferentes, passam pelo Mar Vermelho, ficam presos nas águas do “mar coalhado”, são socorridos pela virgem Maria e enfrentam diversos percalços. Contudo, ao aproximar-se de seu objetivo, Amaro precisa se despedir de seus companheiros de viagem e seguir sozinho. Ele vai até a casa de dois ermitões, que o recebem com muita hospitalidade. No dia seguinte, parte e chega a um nobre mosteiro feminino, chamado de Flor das Donas, onde residiam muitas mulheres de linhagem nobre e também onde estavam enterradas várias pessoas nobres e de vida santa (10 imperadores, 13 reis, príncipes, condes, arcebispos, bispos, senhores, bons cavaleiros, virgens e mulheres de vida santa). Em Flor de Donas, Amaro se encontra com a dona Bralides, que o mostra o caminho até o Paraíso. Amaro chega até uma terra grande e alta, onde havia um castelo, muito grande, alto e mais belo de todos, edificado ao redor de cinco lagos e com cinco torres de mármore e pedras (brancas, verdes, vermelhas e pretas), muito altas, de onde saíam cinco rios que iam até o mar. Antes do castelo, Amaro experimenta um estado de felicidade plena, grande saúde (bem-estar) e prazer. Quando chega à porta do castelo, ele é avisado que sua entrada não era permitida. O porteiro lhe diz que aquele lugar era o Paraíso terreal, mas,

²³ Este título pertence ao próprio manuscrito alcobacense. Porém, no fôlio de rosto, que data do século XVIII, existe um título mais longo, *Hystoria de certo homem pio chamado Mauro, o qual depois de perigosos e quazi impraticaveis trances conseguiu o desejo que tinha de ver o paraizo terrestre*. Para Elsa Silva (1998), não é possível averiguar a responsabilidade desse título.

Amaro poderia apenas possa olhar dentro do lugar. Dentro do castelo haviam “tantos prazeres e tantos sabores e tantos viços, quantos no poderia contar nenhum homem do mudo”²⁴. Amaro pede ao porteiro que o deixe adentrar, mas, este explica que não é seu tempo de entrar no paraíso, revelando também que Amaro estava ali graças ao Santo Espírito, que desde a sua chegada Amaro não havia comido, nem bebido e nem envelhecido. Amaro não entende e replica “hoje neste dia até a hora de terça comi e bebi antes que aqui chegasse”²⁵. O porteiro lhe responde “amigo, crê verdadeiramente que hoje neste dia som passados duzentos e sessenta e sete anos que tu estás a esta porta e nunca partisse dela”²⁶. Depois disso, Amaro volta, levando consigo um punhado de terra, até o porto onde havia deixado seus companheiros de viagem. A cidade tinha se desenvolvido, tornando-se uma grande cidade. Depois de dois meses de seu regresso, ele funda outra cidade com a terra que trouxe do paraíso. Esta nova cidade se tornou um grande centro, recebendo o nome de Trevilles. Depois de um tempo, Amaro morre.

Vemos que o *Conto de Amaro* apresenta muitas semelhanças com a *Nauigatio*. Ambos descrevem a viagem física de homens, que percorrem um percurso marítimo, passando por várias ilhas, para chegar ao paraíso. Entretanto, quando comparamos as duas histórias, vemos que o texto de Amaro apresenta uma simplicidade maior de temas e uma menor variedade e riqueza de elementos. O número dos locais visitados por Amaro e o cenário destes são mais restritos. Além disso, os protagonistas têm uma posição social diferente, Brandão é um abade, líder de uma comunidade de monges, enquanto Amaro é um leigo. É verdade que o estatuto de Amaro apresenta uma certa ambiguidade no texto. Pois, mesmo que algumas características e atitudes dele remetam a uma pessoa de vida santa (homem bom, doação de bens, etc.) e o tratamento que ele recebe de outros personagens religiosos (ermitões, eremitas, frades, etc.) aponte para um estatuto religioso, Amaro não é denominado explicitamente como um monge, bispo, ou quaisquer outro título eclesiástico. Esta diferença de função entre Brandão e Amaro, parece inclusive refletir nas relações que estes estabelecem com os companheiros de viagem estabelecidas. Na Navegação, as relações hierárquicas entre Brandão e seus frades são próprias da vida monástica (líder e liderados). Além disso, há ainda outras duas diferenças entre as narrativas de Amaro e Brandão: a direção da viagem, pois Brandão viaja em direção ao Ocidente e Amaro para Oriente; e a temporalidade que estrutura o percurso. Enquanto na Navegação, o tempo da viagem é marcado pelo tempo litúrgico, no *Conto de Amaro*, encontramos uma repetição de temas, que retornam por todo o percurso do protagonista. Esta repetição de temas

²⁴ NASCIMENTO, 1998, p. 278.

²⁵ *Ibid.*, p. 279.

²⁶ *Ibid.*, *loc. cit.*

(como por exemplo, a vida eremítica) aparece como um traço característico do texto, dando ao tempo um ritmo circular e repetitivo, de retorno constante ao mesmo tema.

Sem dúvidas que essas diferenças entre as narrativas de Brandão é algo que não deve ser negligenciado, em nome de uma relação de afinidade entre as narrativas. Entendemos que tanto as semelhanças, quanto as diferenças são extremamente importantes. Os elementos semelhantes ou coexistentes constituem motivo para acentuar possíveis influências, ou até filiações entre os dois textos, apontando para a possibilidade de que o relato de Brandão possa ter servido de modelo para o de Amaro. Por sua vez, os elementos diferentes deixam evidente que, mesmo que a *Nauigatio* tenha servido como referência ou modelo, isso não significa que o *Conto* seja um mero reflexo dela. Além disso, precisamos sempre lembrar que muitos temas presentes no *Conto* também permitem a associação com outros textos, como os de origem irlandesa dos *immram e echtrai*. Um bom exemplo disso é o tema do perigo dos animais ferozes como prova que os viajantes precisam enfrentar, um tema comum a estes textos. Além disso, mesmo que as semelhanças indiquem aproximações com a *Nauigatio* ou mesmo com a tradição irlandesa/céltica, não é possível comprovar uma relação direta com nenhum deles, apenas com base em elementos semelhantes. Isto porque, como dissemos antes no caso da *Nauigatio*, muitos dos elementos semelhantes entre o *Conto de Amaro*, a *Nauigatio* e a literatura irlandesa/céltica, também são compartilhados com outras tradições culturais. Nesse sentido, é válido ter em mente que as semelhanças não sempre são suficientes para comprovar uma influência direta e nem mesmo uma influência exclusiva entre estes textos.

Por hora, o que sabemos é que o texto denominado de *Conto de Amaro* é uma criação monástica medieval, resultante de um processo completo que mesclou, incorporou e adaptou elementos de várias origens num mesmo texto de origem cisterciense. O *Conto de Amaro* ocupada os fólhos 111r -123v do códice 462 (Lisboa, BN, Alc.462), datável da primeira metade do século XV. Ao todo, o códice 462 tem 171 fólhos, escrito em linguagem Português e inclui os seguintes textos: *Vida do Infante Josapha: filho de Avenir Rey Indiatico* (uma versão da história de Balaão de Josafá), *Vida de Santa Eufrosina*, *Vida Santa Maria Egípcíaca*, *Vida Santa Tarsis*, *Vida Santo Aleixo*, *Vida de hua Santa Monja*, *a Vida Santa Pelágia*, explicação dos dez preceitos do Decálogo, *Morte de São Jerônimo* (incompleto), meditações de S. Bernardo sobre as 7 horas canónicas, *Conto de Amaro*, *Hystoria do cavaleiro Tungullo* (a Visão de Túndalo), *Tratado de Devoção* e o texto do Símbolo "*Quicumque vult salvus esse*" (Quem quiser ser salvo). Nota-se que a maior parte dos textos do códice 462 é composto por vidas de santos. São oito narrativas hagiográficas, cujo conteúdo descreve os feitos e as virtudes de algum homem ou mulher de vida santa. Além desses, há outros textos de conteúdo diverso: a

medicação sobre horas canônicas, a explicação do Decálogo, o Tratado de Devoção, uma narrativa de Visão do Além, um credo ou confissão de fé. De modo geral, esses textos tratam das doutrinas, dogmas e costumes da igreja.

c) *A Viagem de Trezenzónio ao Paraíso, na ilha de Solstício*

Nossa terceira fonte é o relato intitulado, *Trezenzonii, De Solistitionis Insula Magna*, traduzido para o português como a *Viagem de Trezenzónio ao Paraíso, na ilha de Solstício*²⁷. A narrativa é transmitida por três testemunhos de procedência ibérica, dois manuscritos do fundo alcobacense (Lisboa, BN, Alc. 37 e Alc. 39), localizados na Biblioteca Nacional de Portugal, e uma versão espanhola (BN 2763, fol. 215v-216v), pertencente a Biblioteca Nacional de Madri, um texto ainda pouco conhecido e estudado. As informações que temos do relato de Trezenzónio vêm, principalmente, da análise interna do texto e de aproximações com dados coincidentes com outras fontes. A narrativa é escrita em primeira pessoa e traz a descrição da experiência de um certo Trezenzónio, de quem não sabemos nada. O relato pode ser dividido em quatro momentos: uma breve introdução, onde encontramos algumas informações sobre o objetivo do texto e o contexto que antecede a viagem; a preparação para viagem, que consiste na construção do barco e em uma oração; a viagem e permanência de Trezenzónio na ilha de Solstício; e por último, temos a descrição da saída do personagem da ilha e sua volta para a cidade de Tui. A narrativa de Trezenzónio é curta, o percurso da viagem se limita às informações de partida e chegada, sem intercorrências ou informações adicionais no trajeto até o destino. Ao contrário das viagens de Brandão e Amaro, o percurso de Trezenzónio é simples e rápido. Ele parte do Farol Brigantino, onde recebeu a visão da ilha de Solstício, viaja pela embocadura do rio Bervecária até uma ilha, a ilha Solstício, sem dificuldades ou outras paradas, e permanece na ilha por sete anos.

Em comparação com as outras narrativas deste estudo, veremos que além de breve o relato de Trezenzónio é escasso de elementos textuais (episódios, personagens, elementos simbólicos, etc.). Isto não chega a ser surpresa para o leitor ouvinte da narrativa, pois o próprio autor explica na introdução de seu texto, que apresentará apenas “escassas notas de entre muitas

²⁷ A narrativa foi publicada pela primeira vez em 1918 por Pedro D'Azevedo, “Viagem à ilha de ‘Solistitionis’ (MS. Do século XIV)”. Na década de 1980, foi alvo de duas edições críticas e traduções elaboradas por Díaz y Díaz e por Aires Nascimento. Em 2008, Chet Van Duzer também publicou uma tradução para o inglês. Seguimos a edição crítica de Aires Augusto Nascimento, publicada em NASCIMENTO, Aires A. Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais. Lisboa: Edições Colibri, 1998, p.212-240.

sobre a grande ilha, que é do Solstício”²⁸. O narrador\protagonista nos adverte do caráter sintético de seu relato, explicando que tal brevidade seria em decorrência de falta de tempo e da vastidão do assunto. Trezenzónio afirma que a sua intenção não é “fazer menção de toda e cada uma das coisas, tal qual se encontram”²⁹, mas fazer uma seleção, um relato resumido e um assunto muito vasto. A brevidade do relato é uma escolha deliberada do autor, que assume a objetivo de fazer uma síntese. Além disso, Trezenzónio ainda dá outra razão para a brevidade do relato. Ele diz que faz algumas notas sobre a ilha Solstício, “confiando na memória, em forma sucinta, e recortando, com brevidade engenhosa, tanto a fertilidade da terra, quanto a amenidade da fragrância paradisíaca ou também a bem-aventurança da estância”³⁰. Assim, narrador\protagonista aponta para dois motivos que explicam o motivo de seu relato ser breve: primeiro, o seu relato tem como fonte a sua memória, ou seja, de sua capacidade de captar, lembrar e transmitir a riqueza da experiência; e segundo, que seu relato é resultado do que chama de “brevidade engenhosa”, uma espécie de seleção das informações transmitidas. Desse modo, o autor assume que seu relato é um resultado de duas operações de seleção: da memória e da escolha do autor, que operam juntas na engenharia do texto.

Trezenzónio inicia o relato de sua viagem num contexto inicial de devastação da Galiza, em decorrência da ação dos “infieis ismaelitas”. Trezenzónio descreve-se andando nas solidões da Galiza por um longo tempo, sem rumo e sem encontrar ninguém até que chega, por acaso, ao Farol Brigantino. Trezenzónio sobe até o topo do farol, onde encontra um espelho de extrema grandeza e brilho, através do qual viu uma vasta ilha, decidindo de imediato visitá-la. Depois de alguns dias preparando a embarcação e alimentando-se apenas com ervas silvestres e carne de caça, Trezenzónio parte sozinho para alcançar a tal ilha. Como falamos, o percurso até a ilha é rápido, sem nenhuma dificuldade ou empecilhos. Trezenzónio desembarca e anda por oito dias pela ilha até encontrar uma Basílica de dimensões extraordinárias (medindo 300 estádios, cerca de 51km), onde havia um altar a Santa Tecla³¹, que estava sepultada ali. Trezenzónio

²⁸ NASCIMENTO, 1998, p.227

²⁹ *Ibid.*, p. 127

³⁰ NASCIMENTO, 1998, p.227

³¹ Não há um consenso a respeito de quem efetivamente foi Tecla. Alguns estudos, defendem que pode ser Santa Tecla de Icônio, discípula do apóstolo Paulo, considerada a primeira pregadora cristã, que foi martirizada em Selêucia Traqueota, na Ásia Menor. Porém, não há uma explicação sobre o fato de o corpo da santa ter sido levado até Roma. De acordo com um texto intitulado *Atos de Paulo e Tecla*, que integra o evangelho apócrifo *Atos de Paulo*, a Santa teria sido enterrada em Selêucida, onde posteriormente se construiu uma igreja em sua homenagem. Outros estudos afirmam que Santa Tecla foi uma senhora romana martirizada durante a perseguição de Diocleciano no início do século IV, de quem nada mais se sabe. Existem poucos indícios monumentais que fazem referência à Santa Tecla, um deles é a inscrição localizada numa catacumba romana (*Catacumba de Comodila*), na qual se diz que uma fiel cristã morreu no *dies natalis* de Tecla, ou seja, o dia de Santa Tecla. Porém, infelizmente, a inscrição não menciona qual foi a data. Existe ainda uma outra catacumba romana, vizinha a de Comodila, denominada de *Catacumba de Santa Tecla*. Essa catacumba é mencionada nos itinerários para peregrinos da Alta Idade Média.

permanece sozinho por longo tempo, alimentando-se de carnes de aves e ovelhas e também de mel de abelhas. A ilha é um lugar com muitas fragrâncias, frutos inumeráveis, clima ameno e agradável. Além disso, na ilha, nem a noite era muito escura, nem a claridade muito luminosa, mas, ao redor dela havia um “manto de escuridão” por toda parte. Enquanto permanece na ilha de Solstício, Trezenzónio diz que não sentiu fome, tristeza, angústia e nem tem pensamentos sórdidos. Ao fim do sétimo ano, ele foi orientado pelos anjos que deveria partir. Ao se recusar a atender a orientação, Trezenzónio acaba atingido por lepra e cegueira, como punição a sua desobediência. Tendo sido admoestado por três vezes, o visitante enfim inclina-se a ordem e tem sua saúde restaurada. Neste momento, aparece um pequeno navio, que o conduzirá na viagem de volta. Mais uma vez, o percurso é rápido e sem intercorrências. Trezenzónio consegue voltar sem dificuldades, mas, tão logo aporta em terra, as carnes que trazia da ilha apodrecem. Trezenzónio passa então a caminhar em direção ao oriente até retornar ao Farol Brigantino, local de onde havia partido. Ele encontra novamente o Farol, que agora está em parte destruído, e depois se dirige a cidade de Tui, em busca do bispo Adélfio.

Seguindo as referências internas do texto, podemos tirar algumas informações sobre a narrativa. Como já foi dito, o texto indica o nome de Trezenzónio, narrador e protagonista da ação. Além disso, Trezenzónio também informa que o seu relato estava inserido no “livro de Euquério”. Não há dados biográficos sobre Trezenzónio e nem tampouco informações sobre o mencionado livro de Euquério. Quanto a autoria do texto, Manuel Díaz y Díaz³² defende a possibilidade de que tenha sido um monge, com conhecimentos de retórica, literatura, e de cartografia. Todavia, como não há nenhuma indicação da existência histórica de Trezenzónio, a hipótese mais provável é que se trate de um personagem fictício. Outra questão importante é a datação do relato. Se seguirmos as informações textuais veremos que essas projetam a legenda de Trezenzónio há um tempo que vai da invasão árabe da cidade de Tui (716) até a recuperação das consequências derivadas da invasão, com a retomada das terras e o repovoamento. Outro dado interno corrobora com essa datação antiga, a menção ao bispo Adélfio, pastor da diocese de Tui ao tempo da invasão. Se aceitarmos unicamente esses dados, teríamos que situar a narrativa no século VIII. Além disso, teríamos que aceitar que, entre a partida e o retorno de Trezenzónio da ilha, teriam se passado apenas sete anos, conforme o texto indica. Contudo, este arco de tempo é considerado muito pouco plausível e sólido. Sendo mais provável que a

Além disso, existem alguns rastros do culto a Santa Tecla se encontram em algumas regiões do ocidente, especialmente, em Itália, Portugal e Espanha. (Ver verbete “Sts. Thecla” in Enciclopédia Católica *New Advent*, disponível em: <https://www.newadvent.org/cathen/14564a.htm> acesso 03 Jun 2024).

³² DÍAZ Y DÍAZ, 1993.

referência ao número sete seja mais simbólica que real³³. Díaz y Díaz³⁴ acredita que a datação mais razoável para o relato seja o século XI, por volta do ano 1100. Para isso, o autor uniu as informações internas ao relato de Trezenzónio com outras referências externas, particularmente dois documentos: a doação de Ordoño II (datada de 915) e a doação de Vermudo II (datada de inícios do século XI), em que se faz a adjudicação de terras. Días y Días acredita que haveria uma relação temporal entre o relato de Trezenzónio e a questão de conflitos de terras na cidade de Tui. Aires A. Nascimento³⁵ também questiona a plausibilidade da teoria da cronologia mais tardia do texto, defendendo a datação do texto para inícios do século XI. Ele ressalta a suspeita de uma perda textual, que teria resultado na ausência de dados que expressassem uma cronologia típica desse gênero textual. Contudo, Nascimento adverte sobre o risco de se retirar significação à narrativa de Trezenzónio ao reduzi-la ao conflito de terras. Para o autor, isso iria contra a própria natureza do texto, que apresenta uma projeção para o futuro, visto no espelho do Farol, e não para o passado. A discussão da datação do relato de Trezenzónio é uma questão problemática e que permanece em aberto. A hipótese mais provável, entretanto, é a de uma datação posterior ao tempo referido pela narrativa. Os estudos do texto, como Díaz y Díaz e Nascimento, demonstram que além dos dados históricos e cronológicos presentes no relato, precisa-se levar em consideração ainda outras questões, como o próprio modo de narrar e o conteúdo ideológico do relato, que situam o texto a uma época posterior ao século VIII.

Entretanto, se as análises dos dados históricos e cronológicos não são conclusivas sobre a data concreta da composição do relato, elas possibilitam perceber o tempo referido no texto, demonstrado através dos eventos que contextualizam a experiência (a invasão árabe da cidade de Tui e a figura do bispo Adelfio) e da toponímia utilizada (Farol Brigantino corresponderia à Torre de Hércules, na Corunha, por exemplo). Claramente, o escritor do texto assume uma história e uma geografia, que apresentam uma identidade credível a história. Essa verossimilhança entre o tempo narrado e o tempo referido é uma característica importante do texto de Trezenzónio. Nascimento chama atenção ainda para outro dado que reforça essa verossimilhança, o fato de o texto ser narrado em primeira pessoa (*ego*, eu, Trezenzónio), o que enquadra o relato no eremitismo praticado na região bracarense e galaica, naquele mesmo período³⁶.

³³ Alguns estudos apontam que entre a ida e a volta da ilha do Paraíso, devem-se passar um arco temporal maior, provavelmente, algo em torno de 300 anos. Cf. NASCIMENTO, 1998, p. 219; RODRIGUES, 2016, p. 255.

³⁴ Cf. DÍAZ Y DÍAZ, 1985.

³⁵ Cf. NASCIMENTO, 1998.

³⁶ Cf. MATTOSO, 1970.

Sobre a origem ou a filiação do texto de Trezenzónio, muita coisa permanece ainda desconhecida. Nota-se que o relato de Trezenzónio contém também alguns elementos que apontam para uma possível influência da *Nauigatio* e/ou da literatura irlandesa/céltica. Assim como os heróis dos *immrama* célticos, Trezenzónio parte em busca da solidão de uma ilha distante. Chet Van Duzer acredita que “é bem possível que seja nesses contos irlandeses (*immrama*) que o germe da história de Trezenzónio deve ser buscado”³⁷. Já as semelhanças da narrativa de Trezenzónio e a *Nauigatio* está a direção da viagem (ambos navegam para oeste no Atlântico) e a descrição de nuvens escuras em volta da ilha do paraíso. Contudo, existem também diferenças entre o relato da viagem de Trezenzónio, a *Nauigatio* e as narrativas de origem irlandesa/céltica. Entre as principais diferenças destacam-se: Trezenzónio viaja sozinho, a motivação da viagem não obedece a uma necessidade, desejo ou propósito religioso explícito, a viagem é rápida e sem provações e a narrativa é curta. Desse modo, as informações atuais indicam apenas que o relato de Trezenzónio foi composto na região entre Braga e o rio Minho, por alguém com bons conhecimentos de retórica e literários, provavelmente um monge que se dá o pseudônimo de Trezenzónio.

A análise paleográfica dos dois testemunhos alcobacenses (Lisboa, BN, Alc.37 e Alc. 39) demonstrou que são versões oriundas de fonte comum alterada da original. O primeiro testemunho (Alc.37, fl.118v-120) foi recolhido no mosteiro por volta do século XIII, originalmente redigido em latim e em prosa, sendo copiado novamente pouco tempo depois. Para Aires Nascimento, a disposição dos materiais nos testemunhos codicológicos alcobacenses indica que o texto se trata de um elemento avulso, agregado posteriormente. O autor ainda pontua que o estado atual dos testemunhos dificulta a recuperação de um estatuto do relato de Trezenzónio. Para Nascimento, não é visível que a agregação do texto aos códices (Alc.37 e Alc. 39) tenha sido motivada por uma relação com os demais elementos existentes neles. A unidade primitiva do códice Alc. 37 era formada fundamentalmente por dois textos: *Orationes siue meditationes domini Anselmi Cantuariensis archiepiscopi* (Orações e Meditações de Santo Anselmo de Cantuária) e o *De anima*, de Marco Aurélio Cassiodoro. A estes foi agregado posteriormente outro caderno com elementos heterogêneos: *Nomina secundum usum Cisterciensium accent[u]ata* (Acentuação de nomes), *Homilia LXX – De exaltatione sancte crucis* de Rabanus Maurus e *De Solistionis insule magne* de Pseudo-Trezenzónio. Já a unidade primitiva do códice Alc. 39 era composta por três textos: *Legenda Aurea* de Jacobus de

³⁷ DUZER, 2008, p. 338.

Voragine, *Milagres da Virgem* do Pseudo-Jacobus de Voragine e Calendário. A estes foi acrescido o texto *De solisticionis insule magne*, posteriormente agregado ao códice.

Assim, os dois testemunhos alcobacenses do relato de Trezenzónio foram inserções posteriores, feitas num conjunto textual primitivo anterior e composto por textos bastantes heterogêneos. Para Nascimento, este dado indicaria que estamos “possivelmente perante decisões que se assumem sem preocupação de formar conjuntos orgânicos”³⁸. Em outras palavras, a inserção posterior num conjunto textual heterogêneo apontaria para uma falta de preocupação com o conteúdo dos textos que compõem o códice, isto é, a ausência de um projeto codicológico primitivo. Nascimento ainda levanta a hipótese de que a presença do relato de Trezenzónio em ambos códices decorreria de uma proposta de *meditatio* posterior. O que significa que o *De solistitionis insula magna* teria sido integrado ao códice alcobacense 37 com a intenção de ocupar uma espécie de prolongamento de dois textos, as *Orationes speculatiuae siue meditationes* de S. Anselmo e a exposição do *De anima* de Cassiodoro. Contudo, não existem dados suficientes para indicar que as mudanças no projeto codicológico primitivo do códice 37, oriundas de incorporações e reajustamentos ao longo do tempo, poderiam assinalar um programa de leitura para uso quotidiano. No entanto, não se pode negligenciar, que o interesse pelo o relato de Trezenzónio na comunidade monástica de Alcobaça tenha por trás alguma intenção e utilização prática. Numa primeira análise dos conjuntos textuais (Alc. 37 e Alc. 39), percebe-se que ambos conjuntos são heterogêneos, apresentando no mesmo conjunto textos com os seguintes temas: orações, meditações, homilia, vida de santos, milagres, calendário, acentuação de nomes e narrativa maravilhosa.

Assim, vimos que as três fontes desse estudo, os relatos de Brandão, Amaro e Trezenzónio, estão ligados pela temática de viagem ao Além e chamada demanda do paraíso terreal³⁹. Desse modo, as aventuras dos protagonistas descrevem três itinerários literários fictícios, com alguns pontos de contato e também diferenças. Destaco primeiro os pontos de contatos que unem os três relatos: os três descrevem a viagem física de pessoas ao paraíso terrestre, o personagem principal nos três relatos é um santo (ou alguém que se torna santo),

³⁸ NASCIMENTO, 1998, p.214.

³⁹ Embora o relato de Trezenzónio não identifique desde o início a ilha Solstício ao Paraíso, muitos dos traços atribuídos ao lugar remetem a um espaço paradisíaco: a abundância de flores, frutos e fragrâncias, a amenidade do clima, a ausência de obscuridade, a inacessibilidade aos não eleitos, os coros de anjos, a saciedade e a suspensão do tempo.

forte presença de elementos do maravilhoso medieval (*mirabilis*⁴⁰), influência de temas da literatura irlandesa\céltica (*immram*), o mar como a fronteira limite entre dois mundos e, por último, os três relatos integraram o mesmo fundo documental, a biblioteca do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça em Portugal. Além desses aspectos, existem também outros elementos, que apesar de semelhantes, recebem um tratamento particular em cada texto. O primeiro exemplo está na estrutura circular dos relatos, vemos que a circularidade se organiza com uma estrutura diferente nos textos: na Navegação, os acontecimentos estão atrelados ao ritmo temporal do percurso anual obrigatório, que é fundamentalmente dominado pelo tempo litúrgico; no Conto de Amaro, o itinerário é marcado por uma repetição de temas e elementos no texto (o tema da vida eremítica, por exemplo); e na Viagem de Trezenzónio, a articulação entre os mundos (paradisiaco e terrestre) é feita por meio de um arco temporal entre dois momentos (devastação\destruição e renovação). Outro exemplo são as descrições do paraíso presentes nos três textos: Brandão descreve o paraíso terrestre como um espaço cercado por uma nuvem escura e por uma muralha que chega até o céu, Amaro descreve um castelo com cinco torres e Trezenzónio fala de uma Basílica grandiosa. Porém, ambos descrevem o paraíso como uma terra ampla, fecunda, de clima ameno, cheia de delícias e riquezas, um lugar de plena felicidade e prazer. Nota-se assim que as descrições do paraíso dos três relatos, mesmo apresentando variações, estão em consonância com as concepções cristãs. É importante lembrar, que a concepção cristã de Além sofreu algumas adaptações e mudanças ao longo do período medieval. O Além cristão acolheu elementos de diversas heranças culturais, desde dos paganismos greco-romano, das religiões orientais, do Antigo Testamento e do judaísmo, até do Novo Testamento. Não obstante isso, percebe-se que um atributo permanece fundamental ao modelo cristão: a separação do mundo dos vivos e mundo dos mortos, entre o aqui e o Além, este último concebido como um lugar afastado, localizado fora dos limites do mundo conhecido. Nos três relatos estudados, o Além é descrito como um lugar afastado e separado por uma barreira líquida, que precisa ser superada.

Falando agora das diferenças entre os relatos de Brandão, Amaro e Trezenzónio, percebe-se que logo a diferença na quantidade e na diversidade dos episódios de cada narrativa. A narrativa de Brandão é mais rica em episódios e personagens, seguida pela de Amaro e depois a de Trezenzónio. Além disso, percebe-se a presença de certos elementos textuais singulares em

⁴⁰ De modo geral, podemos dizer que a principal característica do maravilhoso medieval, *mirabilis*, é, primordialmente, dois aspectos: seu caráter incomum (raro) e a capacidade de provocar uma reação de admiração. Nas palavras de Le Goff, “o maravilhoso medieval caracteriza-se pela raridade e pelo espanto que suscita em geral admirativo” (LE GOFF, 2006, p. 106).

cada texto: no Conto de Amaro, destaca-se, por exemplo, a importante presença feminina desempenhando funções fundamentais no percurso do protagonista. Já nas narrativas de Trezenzônio e de Amaro não encontramos uma descrição do inferno, presente apenas no relato de Brandão. Enquanto a viagem de Trezenzônio é descrita como um empreendimento solitário e sem dificuldade, paradas, percalços ou quaisquer perigos no percurso. Além disso, Trezenzônio consegue entrar e permanecer no paraíso, gozando por algum tempo das delícias do lugar. Enquanto Brandão e Amaro, estes conseguem apenas ter um vislumbre do paraíso. É interessante que, justamente Trezenzônio, o único que não expressa uma motivação inicial ou desejo ardente de conhecer o paraíso, seja aquele que de fato conseguiu. Há ainda outra diferença que queremos destacar, Amaro é o único dos três protagonistas que, após a sua viagem, não retorna ao ponto de partida. Depois de sair das portas do paraíso, Amaro, fazendo uso da escudela de terra que trouxe, fundou uma nova cidade, a cidade de Treviles, onde vive os seus últimos dias.

Tanto as semelhanças, como as diferenças entre os relatos de Brandão, Amaro e Trezenzônio são importantes. Uma vez que nos mostram que cada narrativa tem uma história singular e uma maneira única de narrar e apresentar os elementos. Sabe-se que muitos elementos textuais presentes nestas histórias, especialmente as representações do paraíso, tem relação com vários *topoi*⁴¹, lugares comuns das literaturas visionárias anteriores. Como exemplo podemos destacar: o *topos* da paisagem ideal, representado pelo *locus amoenus*, um tema que une os relatos medievais aos textos antigos de diversas culturas; e o *topos* do inexprimível, representado pela incapacidade de narrar alguma coisa. Nestes textos, a beleza do paraíso é assinalada pela exageração, verificada por uma linguagem claramente hiperbólica.

Nesse sentido, cada relato faz uma refundação do tema da demanda paradisíaca, resignificando um vasto conjunto de tradições diversas e anteriores. Mas, temos que tomar cuidado na análise dessa literatura, pois mesmo que as semelhanças e equivalências existentes entre os relatos nos levem a aproximá-los de modo bastante simples, estabelecendo uma relação direta entre eles, é necessário ir além da ideia de imitação. Antes, é preciso que os relatos aqui apresentados sejam entendidos como reformulações, onde se utilizam tanto um repertório cultural comum (elementos comuns e compartilhados), como um repertório próprio, com elementos renovados.

⁴¹ Seguimos as reflexões de Ernst Robert Curtius (1979). Para Curtius, o *topos* ou o lugar-comum é proveniente da literatura antiga, principalmente da lírica, sendo comumente visitados por poetas de várias épocas. Os lugares comuns são clichês fixos ou esquemas do pensar e do expressar.

CAPÍTULO 2

AS NARRATIVAS DE VIAGEM AO ALÉM: BALANÇO E PERSPECTIVAS HISTORIOGRÁFICA

Os relatos medievais de viagem ao Além são fontes bastante conhecidas e utilizadas na historiografia medieval, especialmente, em estudos na área da História Cultural e do Imaginário. Muitas pesquisas que tratam sobre crenças, sensibilidades e práticas religiosas na Idade Média utilizam essa literatura como fonte em seus estudos. Entretanto, acreditamos que a versatilidade dessa fonte vai além e as possibilidades de leituras não devem ser condicionadas somente à esfera das práticas religiosas e crenças. Como veremos adiante, algumas pesquisas já demonstraram que a literatura visionária cristã, particularmente as narrativas medievais de viagens imaginárias podem fornecer dados que nos ajudam a pensar uma variedade de questões, como, por exemplo, sobre as influências históricas que estão por trás dessas narrativas e as pressões que conformam cada texto.

Assim, faremos neste capítulo uma apresentação de um conjunto de estudos científicos que já utilizaram os relatos de viagem medievais, com destaque para aquelas produções mais recentes que já examinaram uma de nossas três fontes.

Breve balanço historiográfico sobre as fontes da pesquisa

Entre as pesquisas que deram visibilidade a esse tipo de fonte, se destacam os trabalhos de Jacques Le Goff, um dos primeiros a se interessar por um conjunto de textos medievais, que ficaram conhecidos com o nome de *exempla* (narrativas curtas, concebidas como verídicas e utilizadas para fins didáticos e moral). Le Goff dedicou uma parte importante de sua vida acadêmica ao estudo dos *exempla*, ajudando, juntamente com alguns colaboradores, na difusão dessas narrativas e incentivando a utilização dessas fontes em pesquisas históricas. Entre o grande repertório de narrativas exemplares explorado por Le Goff em seus trabalhos, encontramos as narrativas de viagem ao Além. Na obra *O Nascimento do Purgatório* (1995), o medievalista francês utilizou essa literatura para analisar as representações dos espaços do Além, demonstrando a evolução dessas representações na sociedade medieval a partir do século XII. Estas mudanças acarretaram transformações na visão do Além: a visão bipolar do Além

cristão de Paraíso (lugar de felicidade e paz, destinado aos eleitos) e Inferno (caracterizado pelo fogo, um mundo de trevas, gritos e fedor), foi alterada para uma visão mais complexa dos três lugares (Céu, Inferno e Purgatório). Le Goff assinala que a racionalização cristã do Além, não ficou restrita a noção espacial, circunscrita apenas a geografia do Além, incluiu, sobretudo, a temporalidade, pois a noção cristã do tempo também sofreu mudanças. Exemplo disso são as modificações viabilizadas pela construção teológica do Purgatório, que abre lugar no Além para um tempo mensurável⁴². Em outro livro, “*O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*” (2010), onde Le Goff fez uma reflexão sobre a noção de maravilhoso no medievo ocidental, os relatos de viagens ao Além são apresentados como uma das principais vias e instrumentos do maravilhoso (*mirabilia*).

Outro importante medievalista francês que utilizou desse tipo de fontes em suas pesquisas foi Jean-Claude Schmitt. Em seu livro *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval* (2014), Schmitt apresentou um estudo sobre as transformações de um relato de viagem ao Além (o conto tipo 470), onde demonstrou o duplo processo de cristianização e de construção erudita que o texto passou. Neste estudo, o autor buscou abranger os polos de oposição, as tensões e os desafios ideológicos presentes na sociedade feudal nos séculos XII e XIII, evidenciando uma relação dinâmica entre duas tradições culturais, os clérigos\religiosos (*litterati*) e os leigos (*illitterati*), e mostrando que o campo das representações se constitui um sistema único, que estava submetido ao trabalho (clivagem) e ao controle ideológico daqueles que tinham o monopólio da escrita, no caso os clérigos, pelo menos até o século XIII.

As produções de Le Goff e Schmitt são excelentes exemplos das possibilidades de pesquisa que essas narrativas medievais já suscitaram. Para os fins que interessam a nossa pesquisa, destacaremos apenas as principais e mais recentes pesquisas sobre alguma das três fontes que estudamos: a Navegação de São Brandão, o Conto de Amaro (ou Vida de Santo Amaro) e a Viagem de Trezenzônio ao Paraíso, na ilha de Solstício. Neste momento, queremos apenas demonstrar como essa literatura tem sido utilizada e apontar também alguns dados e informações úteis para entendimento nestes textos.

No panorama da literatura latina medieval, a história da viagem de São Brandão à ilha *repromissionis*, amplamente copiado e reproduzido⁴³, talvez seja a narrativa do gênero que mais recebeu a atenção de pesquisadores de diversas áreas, sendo igualmente um dos textos

⁴² Cf. LE GOFF, 1995, p.272

⁴³ Cerca de 120 manuscritos sobreviventes. Cf. GONZÁLEZ, 1992.

medievais de viagens mais estudados e mencionados nas pesquisas de historiadores medievalistas.

Contudo, a imensa maioria das pesquisas sobre o relato de Brandão focalizam a sua análise nos elementos internos do texto. Geralmente, o objetivo desses trabalhos é destacar um ou mais elementos textuais, examinando os seus sentidos e significados. É o caso, por exemplo, do estudo de Dolores Corbella, *El Viaje de San Brandán: una aventura de iniciación* (1991), onde a autora reflete sobre os tópicos míticos e os arquétipos presentes no texto de Brandão. Para Corbella, a narrativa de Brandão se baseia em dois elementos estruturais e inseparáveis: a viagem e a iniciação. A autora assinala uma série de tópicos recorrentes e constantes em outras tradições, materiais preexistentes, cujas as raízes remontam a mitologia oriental e a clássica. Já Lía Galán, no artigo intitulado *La Navigatio Sancti Brendani Abbatis: observações acerca del viaje a la tierra de promisión* (1994), apresenta uma série de observações gerais sobre a obra, não se interessando por nenhuma questão particular. Na primeira parte do estudo, Galán apresenta informações sobre o texto, especialmente sobre as suas influências. A autora destaca que a narrativa brandaniana é organizada seguindo as premissas da vida monástica, com forte presença das prescrições da regra beneditina, que, segundo ela, forma a base doutrinal do texto. Na segunda parte do texto, Galán chama a atenção para os diversos elementos simbólicos do texto e as relações complexas que o texto traz com variadas expressões, como as visões do outro mundo, a literatura celta, as viagens de peregrinação e iniciação, as descrições cristãs sobre o Paraíso e as viagens da antiguidade grega e latina. Lían Galán pontua que a lenda de Brandão apresenta uma viagem comunitária, constituída organicamente a partir da eleição, cujo o percurso, que traz “*quattuor loca per quattuor tempora*” (quatro lugares para quatro tempos), se constitui como uma marca que diferencia o texto de outros relatos de viagens, tanto os antigos (Eneida e Odisseia, por exemplo), como os posteriores. Isabel Farias também se interessou em analisar a trajetória de Brandão em seu artigo “*A Viagem de São Brandão do in-vio ao ób-vio*” (1995). A autora analisa a Navegação como um discurso exemplar, destacando que, ao estabelecer uma rota preestabelecida, a narrativa visa, principalmente, à conversão de fiéis através da divulgação de uma verdade estabelecida previamente. Farias defende que o relato da Viagem de São Brandão apresenta uma trajetória que parte do caminho impraticável, intransitável (in-vio), para o caminho pré-disposto, acessível (ób-vio).

É preciso destacar três estudos de Aires Nascimento sobre a lenda brandaniana. No primeiro artigo, “*Navigatio Brandani: aventura e circularidade*” (1992), o autor chama a nossa atenção para a funcionalidade do texto de Brandão, através da análise de alguns elementos narrativos que constitui a sua estrutura textual, a saber: a linearidade, o percurso, o tempo e a

figura do herói. Nascimento destaca que a aventura de Brandão fornece “(...) a imagem de um mundo estruturalmente marcado pela tensão escatológica”⁴⁴. Já na obra “*Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais*” (1998), Nascimento fornece valiosas informações e reflexões referentes à origem, autoria, datação, influências, versões e manuscritos da legenda brandaniana e também sobre a figura de São Brandão. Nascimento pontua que *Navegação de São Brandão* é um texto representativo de tradições que se alargaram por todo espaço cultural europeu. Ele também destaca os traços que indicam uma aproximação estreita entre a legenda brandaniana e as narrativas tradicionais irlandesas (os *echtraí* e os *immrama*). Entretanto, para Nascimento, o estabelecimento de uma relação semelhante entre a navegação e a literatura céltica não é suficiente para comprovar a gênese do relato de Brandão. O autor defende que a *Navegação de São Brandão* é um produto específico de um meio monástico. Além disso, Nascimento nos apresenta um confronto entre a versão tradicional da *Nauigatio*, a *Vita Brendani* e a versão anglo-normanda elaborada por Benedeit, onde destaca algumas semelhanças e diferenças entre os textos e fornecendo dados importantes sobre as três versões da legenda de Brandão. O autor pontua que a estrutura narrativa da versão tradicional, *Nauigatio*, com maior diversidade de elementos narrativos, acabou superando a *Vita*, se tornando a versão mais difundida no período medieval. Sobre a versão de Benedeit, o autor afirma que o texto, mesmo apresentando algumas diferenças, seguiu com muita fidelidade o texto tradicional da *Nauigatio*. Por último, Nascimento se interessa em apresentar algumas reflexões sobre o papel da viagem de Brandão no imaginário medieval, destacando que a legenda brandaniana contribuiu de forma decisiva para alimentar um imaginário geográfico (do oceano e das ilhas). Isto pode ser evidenciado pela presença prolongada de uma ilha de S. Brandão nas representações cartográficas desde o século XIII até à segunda metade do século XIX. Em outro artigo, “*Navitatio S. Brendani, de Benedeit: originais e traduções, em situação de leitura e recepção*” (1999), Nascimento se debruça exclusivamente sobre a versão da legenda brandaniana de Benedeit, que recebeu o título tardio de *Voyage de Saint Brandan*. Um dos três testemunhos analisados pelo autor é o registrado no códice BNP- Alc. 380, considerado uma versão muito próxima ao texto vernáculo que Benedeit elaborou a pedido da rainha Matilde, esposa de Henrique I, rei da Inglaterra. Com esses estudos, Nascimento chama a nossa atenção para a riqueza do conteúdo da *Navegação*, destacando o seu valor simbólico e nos fornecendo importantes contribuições para análise dessa fonte.

⁴⁴ NASCIMENTO, 1992c, p. 222.

Ainda entre as pesquisas sobre a Navegação é preciso destacar algumas importantes publicações. O artigo de Wanessa Colares Asfora, “*A ideia de Peregrinatio na Navigatio Sancti Brendani*” (2003), que faz uma análise do texto a partir do conceito\ideia de *peregrinatio*. Asfora enfatiza que a Navegação é uma peregrinação, mas, no sentido de viagem-peregrinação, isto é, como um exílio voluntário e pessoal em busca de salvação. Os livros “*The Brendan Legend: Texts and Versions*” (2006), editado por Glyn S. Burgees e Clara Strijbosch, e “*The Legend of St Brendan: a comparative study of the Latin and Anglo-Norman versions*” (2008), escrito por Jude S. Mackley, são obras bastante interessantes para o estudo da Navegação de São Brandão. O livro de Mackey nos ajuda a entender como a narrativa foi transmitida e adaptada em diferentes contextos linguísticos e culturais durante a Idade Média. Enquanto a obra, “*The Brendan Legend: Texts and Versions*”, oferece uma ampla gama de artigos que ilustram a evolução e a influência duradoura da lenda de São Brandão. Exemplo disso é o artigo “*Oriental Eremitical Motifs in the Navigatio sancti Brendani*” (2006) de Anna Maria Fagnoni, que mostra que a lenda de Brandão segue tendências diversas, que foram reunidas e relacionadas a duas correntes principais: por um lado, o gosto pela aventura, ligada às tradições literárias de textos de viagem (céltica, por exemplo); por outro, a prática de vida monástica e o ideal de ascetismo, ligada à atmosfera do meio monástico ao qual o texto pertence. Para Fagnoni, a mistura dessas duas correntes principais teria dado ao texto o seu tom típico, ao mesmo tempo fabuloso e edificante. A autora concentra a sua pesquisa na segunda corrente, analisando as influências da literatura monástica oriental na narrativa brandaniana.

Além desses estudos, existem outras pesquisas que vão além da análise dos elementos intratextuais, focando a sua análise em questões mais gerais. É o caso, por exemplo, do estudo de Aline Gadelha Kuhner, “*São Brandão e os Cistercienses*” (2006), que foca sua atenção em pensar sobre os motivos que estariam por trás da cópia e tradução do texto da Navegação pelo mosteiro cisterciense de Alcobaça. Kuhner aponta que, não obstante a existência de certas restrições ao culto de São Brandão na ordem de Cister, encontramos a presença da lenda de Brandão nos fundos documentais alcobacenses. Como hipótese para a presença do texto da Navegação em Alcobaça, a autora ressalta uma certa autonomia do mosteiro português de Alcobaça em relação à ordem. Neste mesmo caminho, fugindo das análises focadas nos elementos internos do texto, o artigo de Maria Eugênia Bertarelli, “*São Brandão, a visão de Túndalo e o Purgatório de São Patrício: o paraíso perdido nas narrativas de viagens ao Além*” (2009\2010), se examina o caráter ambíguo que o Paraíso terrestre assumiu dentro da cultura ocidental durante a Baixa Idade Média, defendendo que as narrativas de viagens imaginárias funcionaram como meios privilegiados para comunicar esses espaços do pós-morte,

principalmente, o Paraíso, que assumiu um caráter impreciso de passagem entre o mundo dos vivos e dos mortos. Enquanto Kathelline Souza Santos no artigo, “*Imaginar o texto, narrar a imagem: a Viagem de São Brandão e a experiência medieval da leitura (1360)*” (2014), analisa as ilustrações e imagens medievais da viagem de São Brandão. Usando a noção de performance cultural, Santos estuda duas fontes da Navegação, um texto narrativo e um acervo de imagens manuscritas, visando com isso recuperar a dimensão de performance da experiência de leitura através da integração entre texto e imagens. E Elva Johnston no artigo, “*A viagem de São Brandão, paisagem e paraíso na Irlanda Antiga*” (2019), explora a geografia espiritual da narrativa de São Brandão, fazendo uma conexão com ideais monásticos da Irlanda medieval antiga. Johnston defende a importância da paisagem para as percepções humanas do mundo e enfatiza que a viagem de São Brandão apresenta uma variedade de paisagens, reais e imaginárias. Para a autora, a narrativa de Brandão “é uma combinação de realismo com temas teológicos e fantásticos que tornam o texto tão especial e tão influente”⁴⁵.

Continuando nas pesquisas sobre a Navegação, encontramos ainda um terceiro grupo de estudos que focam a análise em algum elemento textual do relato, porém, para tanto, recorrem à comparação com outros textos do mesmo gênero. O artigo de Hernández Dias González intitulado, “*Algunas diferencias entre La Vita Sancti Brendani y La Navigatio Sancti Brendani*” (1992), faz uma comparação entre as duas tradições de manuscritos da lenda: *Vita Sanctis Brendani* e a *Nauigatio Sanctis Brendani Abbatis*, apontando algumas similitudes e diferenças entre as duas tradições de textos e fornecendo importantes informações. Nesta mesma linha de pesquisa está o artigo de Ana Ramil, “*El problema de las fuentes em las navegaciones al Más Allá de los scotti: Imram Maelduim Navigatio Sancti Brendani Abbatis*” (1994), onde a autora reflete sobre o problema das fontes das narrativas medievais ao Além, através da comparação dos dados retirados de um relato da literatura irlandesa antiga, o *immram Maelduim*, e o relato da *Nauigatio*. Ramil assinala que mesmo que exista a presença de motivos\temas que ligam a tradição céltica e a latina, os conjuntos de textos medievais de viagens ao Além apresentam outros elementos e influências oriundas de tradições diferentes. É preciso destacar também o texto de Adriana Zierer, “*Modelos da Salvação Medieval: São Brandão e Santo Amaro*” (2001), um estudo sobre a noção medieval de salvação, através dos exemplos de Brandão e Amaro. Zierer compara os elementos das duas narrativas, concluindo que, no contexto religioso da época, a conduta dos protagonistas funciona como exemplos salutares, que visavam conduzir outros à salvação. Já o artigo, “*La Nauigatio Sancti brendani Abbatis: Eneas em el Medioevo*”

⁴⁵ JOHNSTON, 2019, p. 33

(2019), escrito por Lía M. Galán, foca nas questões centrais do relato de Eneas e de São Brandão, analisando os aspectos que aproximam a *Nauigatio* com a *Eneida* de Virgílio. Galán utiliza dois elementos principais para expor as relações análogas entre as duas narrativas: a função do líder (*dux*), como condutor que lidera e conduz seu grupo em concordância com a vontade divina, e o itinerário simbólico. A autora defende, por meio de uma leitura simbólica, que esses dois elementos superariam as diferenças entre os textos, possibilitando observar profundas semelhanças entre as trajetórias simbólicas descritas na *Eneida* e na *Nauigatio*. O último estudo que destacamos é o artigo “*De ilha em ilha rumo ao Paraíso, ensaio comparativo entre Brandão e Amaro*” (2022) de Hilário Franco Júnior. O autor analisa as divergências e convergências entre as narrativas de São Brandão e de Santo Amaro, procurando fornecer pistas de reflexão interessantes no plano da visão de mundo de cada relato. Para Franco Júnior, apesar da presença de episódios em comum, não podemos extrapolar a influência do texto de Brandão sobre o de Amaro. O autor atribui as semelhanças entre os dois textos a fato de ambos virem de um “fundo cristão e folclórico” comum. Já quanto às diferenças entre os dois textos, o autor fala que elas derivariam de seus locais, datas e autores específicos.

A segunda fonte de nosso estudo é uma narrativa medieval portuguesa denominada Conto de Amaro, que por muito tempo, não obteve a devida atenção dos historiadores. Como veremos, os estudos mais antigos sobre a lenda de Amaro foram produzidos fora dos domínios da História. Todavia, recentemente, a narrativa de Amaro despertou mais interesse de parte de historiografia medieval, especialmente, de historiadores brasileiros.

Um dos primeiros estudos sobre o texto de Amaro é a obra realizada por Carlos Vega, “*Hagiografia e Literatura: la vida del Santo Amaro*” (1987). Vega apresenta um importante e detalhado estudo monográfico sobre a lenda amariana, especialmente, sobre a tradição espanhola do texto. Analisando os elementos intertextuais da narrativa o autor defende que o relato de Amaro é um produto de criação coletiva com influências, inspirações e contribuições variadas: literatura de viagem céltica (*immram* e *echtrai*), literatura artúrica (a demanda do Graal) e a literatura visionária e hagiográfica cristã. Vega não acredita que a lenda de Amaro tenha uma filiação única, mas, que o texto como conhecemos, seja resultado de uma fusão de elementos da cultura oral, que passando por uma série de ampliações, foi codificado em latim e, posteriormente, traduzido para o português e o castelhano. Desse modo, Carlos Vega argumenta que por trás da narrativa de Amaro estaria um processo de aquisição de conhecimento atualizado, que resultou na visão do paraíso.

A questão da possível filiação do texto de Amaro é também foco da dissertação de Tereza Candolo Câmara, “*Viagens medievais ao paraíso terreal – que os homens, àquela época, ainda encontravam n’alguma ilha*” (1996). A autora analisa os elementos que justifiquem a dupla filiação do texto de Amaro: como produção hagiográfica medieval e como relato de navegação da literatura céltica. Para tanto, Candolo Câmara recorreu à análise de outras obras, desde hagiografias até testemunhos de relatos de navegação célticos e outras obras que tratam da cultura céltica. O objetivo da autora foi verificar as possíveis relações entre essas obras e o Conto de Amaro. Primeiramente, a autora chama nossa atenção para a existência de semelhanças e diferenças entre os textos analisados. Em seguida, ela demonstra uma variada e complexa rede de referências presentes na narrativa do Conto de Amaro. Candolo Câmara defende que o Conto de Amaro, não obstante as inúmeras referências cristãs, é, na verdade uma “remodelação de um mito celta”. Esta afirmação, porém, não é corroborada por Carlos Vega, que diz que o Conto de Amaro não tem uma única filiação.

Diferente das pesquisas de Carlos Vega e Tereza Candolo Câmara, outras pesquisas se exploraram apenas por algum dos elementos internos do relato de Amaro. O artigo de Ana Paula P. Dias, “*Vida de Sancto Amaro: a representação do Paraíso no imaginário clerical medieval*” (1997), por exemplo, utiliza a lenda de Amaro para fazer uma reflexão sobre o imaginário literário clerical. A autora seleciona dois elementos internos do relato: o mar e as ilhas, dois símbolos muito frequentes na literatura medieval visionária. Ana Paula P. Dias defende que a presença de carga simbólica em narrativas como a de Amaro não é ingênua, mas, na verdade é um elemento estruturante fundamental da diegese. Dessa forma, é compreensível que a representação do Paraíso apresente tantos elementos fortemente simbólicos, na medida em que, estes elementos conferem uma realidade própria à narrativa, ou seja, uma dimensão ficcional ao texto. A autora ressalta que essa dimensão é muitas vezes delineada através do exagero ou da inversão das características do mundo real.

Na mesma linha, a tese de Norma Leonor Freire, “*Interstícios, colaboração para os estudos semióticos dos textos de memória própria: análise do Conto de Amaro*” (2013), foca sua análise nas temporalidades distintas que convivem na narrativa. A autora utiliza o método comparativo, analisando o relato juntamente com um conjunto de quatorze textos de apoio. Freire destaca o que chama de “aspecto mosaicado” do texto de Amaro, ou seja, a presença de diversas tradições que convivem dentro do mesmo espaço textual. Essa característica indicaria um esforço de ressignificação, um modo operacional, uma estética de bricolagem presente no relato. Dessa forma, Freire aponta para um elemento silencioso por trás da organização da narrativa, um elemento responsável por ligar o Conto de Amaro a uma tradição literária de

textos que, na construção de sentido, fazem uso de figuras da linguagem que agem por anacronia (como exemplo ela menciona: a *Iliada*, a *Odisseia* e os *Lusíadas*). Freire acredita que o parentesco entre esses é demonstrado especificamente pelo emprego da analepse, uma figura retórica muito antiga, que age na composição da narrativa do Conto de Amaro, permitindo a transposição de uma temporalidade para outra. É assim que, ao investigar o Conto de Amaro, a autora apresenta a viagem de Amaro como um rito de passagem, que aproxima temporalidades distintas no mesmo espaço narrativo.

Ainda destacamos o artigo de João Carlos Vitorino Pereira, “*Du Conto de Amaro au Tratado das Ilhas Novas ou de l’île de Saint-Brendan à l’île des Sept Cités: la représentation du monde au Moyen Âge et à la Renaissance entre mythe et réalité*” (2014). O autor utiliza o relato do Conto de Amaro para mostrar a influência de uma história “mítica” medieval sobre outro documento, o tratado das Ilhas Novas, um texto de cunho mais científico. Pereira focaliza seu olhar sobre o caráter oscilante da representação geográfica do mundo no século XVI, entre mito e realidade, apontando a influência do medievo no período das grandes descobertas. Assim, o autor destaca que a crença em ilhas utópicas alimentou o espírito das descobertas, que, por sua vez, acabou reforçando a crença. Este imaginário da ilha, do qual fazem parte as ilhas afortunadas, continuou a trabalhar no imaginário europeu muito depois do período medieval, sendo progressivamente alterado e metamorfoseado.

Néri de Almeida Souza escreveu dois artigos, “*Peregrinação, conquista e povoamento. Mito e ‘realismo desencantado’ numa hagiografia medieval*” (2001) e “*Tradition légendaire et narration écrite. Dimensions temporelles et politiques de la Vida de Santo Amaro (xiiiie-xve siècle)*” (2008), onde apresenta duas análises interessantes e bastante originais do Conto de Amaro. A autora buscou interpretar a narrativa à luz da história portuguesa entre os séculos XIII e XV. Entre outras coisas, Souza aponta as relações existentes entre pensamento histórico e pensamento mítico na passagem do processo de Reconquista para os Descobrimentos e propõe uma nova leitura do texto hagiográfico, uma leitura que ultrapasse seu papel espiritual, moralizador e edificante. A autora defende que a análise do relato de Amaro deve levar em consideração dois aspectos: a tradição temporal e geograficamente ampla do texto (contexto amplo) e as oscilações internas de seu conteúdo, graças à intertextualidade e aos fatores conjunturais (contexto restrito). A partir da análise desses indícios e sinais de intertextualidades atuantes na composição do texto, a autora argumenta que o relato de Amaro pode ser entendido como produto do encontro da ética cisterciense com os desígnios da monarquia portuguesa. Neste sentido, o relato apresentaria uma operância religiosa e política ampla. Assim, além de apresentar várias considerações gerais a respeito das especificidades da lenda de Amaro em

relação à tradição de viagens ao Além e suas razões conjunturais, Néri Souza defende que a narrativa de Amaro nos coloca nos primórdios do “realismo desencantado” português. Para ela, o Conto de Amaro, enquanto relato da experiência conquistadora, forneceu modelo político, moral e econômico para as grandes aventuras marítimas e para a Reconquista.

Já Mariana Osue Ide Sales, em sua dissertação intitulada “*Imagens do mar a partir dos textos galego-Portugueses – séculos XIII a XV*” (2003), analisa o relato de Amaro objetivando refletir sobre as imagens do mar em narrativas de caráter moralizante e em romances hagiográficos produzidos em Portugal na Baixa Idade Média. Sales destaca que a literatura analisada é fruto da convergência de múltiplas tradições (greco-latinas, judaicas, muçulmanas, hindus e cristãs) presentes nos reinos do Ocidente Medieval. A autora afirma que as representações que o mar adquire nestes textos são muito parecidas e recorrentes. De modo geral, há uma valorização negativa do elemento marítimo, que aparece como um local desconhecido e habitado por monstros. Falando especificamente sobre o Conto de Amaro, Sales pontua que o mar é descrito com características negativas, algumas recorrentes (desconhecido, monstros, perigos) e outras particulares do relato (local de desorientação, mistério, fome e sede). Esses aspectos negativos atribuídos ao mar estão em consonância com as imagens marítimas em outros reinos do Ocidente. Porém, elas não são as únicas imagens presentes no relato de Amaro, há também aspectos positivos. O mar também aparece como o local de milagre e de experiências agradáveis. Sales destaca a existência de uma descrição tradicional do mar, baseadas em características formuladas pelo longo período no qual as pessoas não conheciam de fato, mas, só o imaginavam. Esse imaginário marítimo foi responsável por despertar o medo do mar, como um ambiente regido por forças desconhecidas. Em relação especificamente aos relatos portugueses que estudou, Sales enfatiza que não há como afirmar que neles haja uma preclusão da curiosidade que levou a promoção das viagens marítimas portuguesas. As representações do mar contidas nesses textos eram comuns a outros locais do Ocidente Medieval, não sendo exclusivas de Portugal.

Queremos também destacar dois artigos escritos por Adriana Zierer, “*A Vida de Sancto Amaro um conto português e seus elementos célticos (século XV)*” (2009) e “*Conto de Amaro: percurso do eleito e auxílio feminino na busca do Paraíso Terreal*” (2013), que nos apresentam importantes questões sobre as influências, fontes e origens culturais do texto de Amaro. No primeiro artigo, Zierer reflete sobre os elementos oriundos da cultura céltica presente no Conto de Amaro, especialmente, os *imranna*, as antigas narrativas de viagens célticas. A autora destaca dois elementos compartilhados pelo Conto de Amaro e os *imranna*: a temporalidade e o papel da mulher. No segundo artigo, Zierer aprofunda a análise desse último elemento,

demonstrando que o papel feminino é um elemento fundamental e diferenciador no relato de Amaro. Em suas reflexões, Adriana Zierer defende que o Conto de Amaro tem singularidades importantes e não deve ser concebido como uma adaptação direta de outros textos, apesar de suas influências, da semelhança temática e dos pontos de contatos com outros textos (como a *Nauigatio*, por exemplo). Ela relaciona o contexto de produção da narrativa de Amaro com o período de preocupação com o pós-morte (em decorrência da Peste Negra), a ascensão da Dinastia de Avis ao poder (entre o final do século XIV e início do XV) e as Grandes Navegações. Este contexto, de muita inquietação e preocupações de todos os lados, teria resultado na produção e circulação de obras relacionadas à espiritualidade, salvação e busca do paraíso. Zierer defende, assim, que a circulação de relatos de viagens imaginárias em Portugal, muitos deles escritos no mosteiro de Alcobaça, objetivaram ao mesmo tempo fornecer conforto e diretrizes de comportamento, e também ajudaram a alicerçar as bases do poder político, provendo elementos religiosos que amparavam as pretensões políticas dos novos grupos, como a Dinastia de Avis.

A narrativa amariana também despertou o interesse de Hilário Franco Júnior, que escreveu dois artigos sobre a lenda. No primeiro artigo, intitulado *O Conto de Amaro, uma utopia medieval?* (2012), o autor utiliza o relato de Amaro para demonstrar a existência de utopias na Europa medieval. Franco Júnior aponta alguns traços utópicos no texto, a saber: pureza, fraternidade, ordem e prosperidade. Para o autor, o Conto de Amaro, apesar de ter origem cisterciense e procedência alcobacense, é um produto da criação coletiva popular da Idade Média. Franco Júnior evidencia os elementos do Conto que apresentam conexões com a terra utópica de Preste João e com a demanda do Santo Graal. Ele menciona a existência de uma cópia do Graal, feita no mosteiro de Alcobaça, paralelamente, à elaboração do Conto de Amaro. Para Franco Júnior, a conexão entre esses textos não é mera coincidência, mas, ao contrário, diz que o relato alcobacense do Conto de Amaro teria um “discurso de fundo utópico”, elaborado numa época de fenômenos profundamente entrecruzados (demanda do Paraíso, demanda do Graal e demanda de Preste João) e que foi utilizado para um fim específico. Nesse sentido, Franco Júnior levanta a questão de que com as crescentes dificuldades e a crise econômica da ordem Cisterciense em Portugal (especialmente com a retração geral da mão-de-obra resultante da inversão da tendência demográfica nas últimas décadas do século XIII, acentuada ainda mais pela Peste Negra), o relato de Amaro, escrito em vernáculo ou invés de em Latim, teria servido como estímulo no recrutamento de *conversi*, uma categoria de servidores de baixo custo, para o mosteiro. Assim, Franco Júnior sugere que pensamos o Conto de Amaro como expressão ficcional da utopia cisterciense em geral e

alcobacense em particular. O segundo artigo de Franco Júnior, “*Concepts of time in medieval Portugal: temporalities and simultaneities in the Conto de Amaro*” (2014), é um ensaio onde o autor analisa a concepção de tempo presente no relato do Conto de Amaro, destacando a presença de diferentes ritmos de temporalidades no texto. Para o Franco Júnior, o Conto de Amaro reflete novas preocupações com o tempo, revelando uma tentativa de capturar o quantitativamente o tempo, ainda que de forma simbólica. Assim, o autor afirma que o espaço-temporal de Amaro apresenta características próprias e distintas de outros textos do mesmo gênero (como os relatos de Brandão e Trezenzónio, por exemplo). O autor identifica três níveis ou camadas de temporalidades no texto de Amaro: linear, cíclica e duradoura ou bastante duradoura, onde o tempo se detém, renunciando a eternidade. Essas dimensões ou modalidades temporais não se sucederiam, mas, estariam sobrepostas e simultâneas no texto. Para Franco Júnior, esta concepção de tempo expressa em o Conto de Amaro, tanto no plano imaginário quanto no concreto, tem relação com suas origens cistercienses. O autor defende que o Conto de Amaro é um produto social cisterciense e elenca alguns aspectos internos do texto, que revelam isso: o tema do tempo suspenso, o ato de caridade ou a doação dos bens materiais de Amaro, as vestes brancas dos monges de Val das Flores, a importância da Eucaristia (Amaro recebe a comunhão duas vezes no relato) e a papel central da Virgem Maria. Dessa maneira, as reflexões de Franco Júnior contribuem significativamente para evidenciar a riqueza de elementos contidos e a importância de se pensar sobre as representações do tempo presentes nesses relatos, pois ele não só identificou a existência de uma estrutura temporal na narrativa, mas, buscou compreender seu funcionamento. Através dos elementos linguísticos do texto de Amaro, Franco Júnior observa que os níveis ou camadas temporais aparecem de forma simultânea no texto. Ele faz uma breve comparação entre os relatos de Amaro, Brandão e Trezenzónio, afirmando que mesmo que esses compartilhem noções espaço-temporais semelhantes, cada texto apresenta um arranjo ou uma estrutura temporal própria.

Por último, é preciso mencionar o artigo “*Desejar o paraíso terreal: construções do espaço marítimo no Conto de Amaro*” (2019) de Ana Paiva Morais. O texto tem o objetivo de estudar a viagem de Amaro, incidindo na relação entre a visão e o desejo como motores da demanda por mar. Morais destaca os elementos textuais que contribuem para a construção (e desconstrução) do espaço marítimo, com atenção especial a “espacialização horizontal” presente na literatura religiosa, em contraponto com a noção vertical da salvação (o imaginário da Escada Celeste, por exemplo). Além disso, a autora observa que, diferente das visões estáticas, ocorridas geralmente em meio ao sono, a modalidade da viagem marítima, tal qual empreendida por Amaro, manifesta uma relação dinâmica com os espaços do Além.

Nossa terceira e última fonte é a narrativa da viagem de Trezenzónio. Essa legenda é, certamente, a menos conhecida e a que recebeu menos atenção da historiografia. Mesmo assim, existem alguns bons e importantes estudos. A primeira grande análise do relato de Trezenzónio foi produzida por Manuel Cecílio Díaz y Díaz, que publicou o livro *Visiones del Más Allá em Galicia durante la alta Edad Média* (1985). O livro de Díaz y Díaz é uma referência obrigatória para todos que querem estudar o texto de Trezenzónio. No livro, o autor disponibiliza uma coleção de narrativas latinas, anteriormente dispersas, originárias da região Galiza, desde finais do século VII até final do século XII. O relato da viagem de Trezenzónio é acompanhado de algumas reflexões sobre questões de autoria, datação e lugar de composição. Díaz y Díaz defende que o texto visionário seria um gênero entre o literário e o folclórico, pois, ao mesmo tempo em que traz em si as transcrições de muitas lendas locais (orais), sua estrutura textual pertence ao mundo do escrito, entre a voz e a escritura. Dentro desse gênero visionário, o autor destaca quatro subgêneros: a visão da partida da alma em direção ao outro mundo; a visão de um santo, portador de uma mensagem do céu; a aparição de falecidos e, por último, a visão escatológica do outro mundo (Paraíso ou Inferno). Para ele, o último subgênero é o mais textualmente estruturado, apresentando uma sequência fixa de elementos, como: a viagem, o encontro com o guia sobrenatural, a descrição do Paraíso, a contração ou dilatação do tempo, a mensagem divina, a visita ao Inferno, o regresso e a conversão. O texto de Trezenzónio é enquadrado dentro desse grupo de visões escatológicas. Díaz y Díaz se interessa não só em fornecer o texto, mas também em apontar respostas para questões complexas, como por exemplo, a discussão sobre datação do texto. A partir da análise dos dados internos ao texto e das informações de outros dois documentos de doação do século X, o autor defende a hipótese de que o relato foi escrito no século XI, na região ao sul do Minho, e, provavelmente, estaria ligado aos conflitos entre as dioceses de Tui e Iria. Díaz y Díaz ainda destaca que o relato de Trezenzónio está relacionado com textos da literatura irlandesa e com o relato de Brandão, apresentando muitos tópicos comuns com eles. Além desse texto, o autor também escreve um pequeno verbete intitulado *Trezenzónio* para o Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa (1993). O verbete é bem curto e reafirma algumas informações sobre a datação e o local de composição do texto, defendendo que o escritor do texto deveria ser um monge com bons conhecimentos retóricos e literários.

Percebemos que, de modo geral, a maioria dos artigos que examinaram o relato de Trezenzónio focam a análise sobre a representação geográfica contida no relato. É o caso, por exemplo, do artigo “*Las Islas del Sol em mapamundi del Beato Burgo de Osma [1086]*” (1992) de Serafín Moralejo Alvarez. O autor analisa algumas características do mapa do Comentário

do Apocalipse atribuído a Beato de Liébana, conservado na Catedral de Burgo de Osma, fazendo uma comparação entre as informações geográficas contidas no relato de viagem de Trezenzónio. Moralejo destaca que a presença da ilha “*Solititio Magna*” nos dois documentos indica que ambos compartilhem a mesma cultura geográfica. Em outras palavras, o autor defende que a geografia do mapa de Osma e do relato de Trezenzónio teriam um modelo cartográfico comum. No referido mapa, a ilha de Tule segue precedida de um letreiro indicando que ali se produzia o solstício de verão. De acordo com Moralejo, esta legenda explicativa teria sido entendida de modo equivocado por algum copista ou um leitor, que interpretaram a legenda como a indicação de uma ilha. Outro autor que se interessou pela geografia do relato de Trezenzónio foi Chet Van Duzer, que escreveu texto, “*The Voyage of Trezenzonio the Great Island of the Solstice*” (2008) e “*Storia Delle Azzore Quali insulae solis o isole del sole nella Cartografia del XVI secolo*” (2010). No primeiro artigo, Duzer apresenta algumas informações e reflexões sobre a narrativa de Trezenzónio e publica a tradução inglesa do texto. O objetivo principal do artigo era difundir a história de Trezenzónio e sua viagem à mítica ilha paradisíaca, ampliando o conhecimento do texto fora da Península Ibérica. Duzer aponta que a legenda de Trezenzónio faz parte de duas grandes tradições: a tradição medieval de viagens ao outro mundo e a tradição antiga das ilhas paradisíacas no Atlântico. Ele ainda destaca algumas características internas do texto, comparando-o com outras narrativas, especialmente, com o relato de Brandão e a literatura irlandesa (*immrama*). Duzer ressalta que o relato de Trezenzónio contrasta com outras narrativas medievais de viagens às ilhas míticas no Atlântico e, também, com outros contos de aventuras marítimas. Dentre as diferenças destacadas pelo autor estão: solidão do personagem, motivação da viagem, tempo do percurso, ausência de provações na viagem, brevidade do relato, etc. Contudo, o autor também relaciona algumas semelhanças, como: direção da viagem, características da ilha, entre outros. O artigo de Duzer nos mostra que enquanto alguns aspectos do texto são particulares, outros estão arraigados a uma tradição maior e mais antiga. Duzer assinala a possibilidade de que o germe da história de Trezenzónio seja procurado na literatura irlandesa e na história da viagem de São Brandão. Por último, o autor aponta para a existência de uma conexão do relato de Trezenzónio com a história da Ilha das Setes Cidades, uma legenda registrada no mais antigo globo terrestre sobrevivente, o de Martin Behaim datado de 1492. Duzer sugere que a história de Trezenzónio seria, pelo menos, um análogo anterior da lenda da Ilha das Sete Cidades. Para o autor, ambas as histórias seriam respostas utópicas a uma mesma situação, à conquista mulçumana da Península. Já em seu segundo artigo, ele examina um episódio da história da toponímia dos Açores, através de uma série de documentos do século XVI, que indicam os Açores como *insulae Solis* (Ilhas do Sol).

O autor menciona vários exemplos na literatura ocidental, desde a Antiguidade até a Idade Média, onde a denominação “Ilha do Sol” foi utilizada, e também analisa alguns mapas medievais do século XII, onde a mesma denominação aparece, e defende que a fonte de onde se origina a ilha do sol ocidental seria o relato de Trezenzónio. Duzer afirma que a fonte plausível para a designação dos Açores como *insulae solis* nos mapas do século XVI é a mítica ilha de Trezenzónio. O autor sugere a hipótese de que algum cartógrafo anônimo, após ter contato com o relato ou com a carta de Busgo de Osma, teria atribuindo ao arquipélago a denominação *insulae solis*. Desse modo, se levanta a possibilidade de uma conexão entre o texto de Trezenzónio e a tradição das ilhas do sol, conexão que teve lugar na Península Ibérica.

O artigo de Joel Varela Rodrigues, “*I viaje de Trezenzonio a la isla de Solistición: refacción de material y distintos niveles de sentido*” (2016), apresenta uma visão geral do texto e se propõe a desenvolver temas presentes no relato, que na sua avaliação não tinham recebido muita atenção. O autor fornece um resumo das avaliações e comentários produzidos sobre a narrativa de Trezenzónio, especialmente, sobre datação do texto. Para Rodrigues, a teoria da datação antiga, baseada nas informações do texto, não parece sólida. Dessa forma, à semelhança do que defende Díaz y Díaz, Rodrigues defende que o relato de Trezenzónio deve ser interpretado dentro do contexto de reivindicação de terras de Tui⁴⁶, por volta dos inícios do século XI. Contudo, para Rodrigues, o texto de Trezenzónio contém muito mais que a referência de um momento histórico, sua ideologia se dirige muito mais a uma solidão de cunho místico e as tendências rigoristas. Rodrigues afirma que uma característica importante do texto, demonstrada pelo comportamento de Trezenzónio, são as práticas ascéticas, que remontam as práticas hispanas que se iniciam no século VI. O que leva ao autor a relacionar o relato de Trezenzónio com os movimentos ascéticos do noroeste hispânico, que tem início com São Frutuoso (c. 610-665)⁴⁷. Além disso, Rodrigues assinala que o texto de Trezenzónio está circunscrito ao tópico de busca do paraíso, que confere ao texto sua linha narrativa básica. O autor faz uma breve comparação do relato de Trezenzónio com a *Nauigatio* e com outra legenda, *Lebor Gabála Érenn* (conhecido também como Livro das invasões da Irlanda), uma recopilção

⁴⁶ Rodrigues segue as reflexões de Manuel C. Díaz y Díaz, que defende que o Farol estava situado em uma comarca que, no século X, pertencia a Tui. Em 1024, o rei Afonso V de Leão anexa à diocese de Tui à de Iria-Santiago, uma situação que se prolongou até cerca de 1270. Díaz y Díaz, utilizando dois documentos de doação de terras do século XI (doação de Ordoño II e de Vermudo II), interpreta o relato de Trezenzónio, que vincula o Farol e o bispado de Tui, como um instrumento de reivindicação da área pelo bispo tudense quando da restauração à diocese de Tui de seus territórios ao norte.

⁴⁷ São Frutuoso foi um bispo que viveu no século VII, entre os anos de 610 e 665. Frutuoso foi consagrado bispo em Dume e depois em Braga em 656. Ele é uma figura importante para se compreender a espiritualidade da Hispânia visigótica, pois é considerado pai do monasticismo hispânico. Frutuoso fez muitas viagens, fundou inúmeros mosteiros e compôs duas regras monásticas, a *Regra Monachorum* e a *Regra Monastica Communis*, consideradas as mais difundidas do monasticismo peninsular.

de poemas e histórias reunidas no século XI por um autor anônimo, que contém alguns elementos verossimilhantes com o texto de Trezenzónio (o texto fala de uma visão que Ith de Irlanda tem através da 'Torre Breogán', provavelmente o farol Brigantino). Desse modo, Rodrigues acredita que o texto de Trezenzónio emerge de uma zona de contato com a cultura insular, um canal de penetração de interferência mútua entre a ilha e a Península Ibérica. Rodrigues também aponta que os pontos de contato entre o texto de Trezenzónio e outros textos, seja pela temática paradisíaca (com os relatos de Brandão e Amaro), seja pela presença de elementos textuais similares (o autor menciona a alienação dos bens paradisíacos, elemento presente no relato de Brandão e Trezenzónio, por exemplo). Por último, Rodrigues afirma a história de Trezenzónio se configura a partir de elementos narrativos, cuja formulação literária se baseia numa origem hibérnica.

Destacamos também a contribuição de Lorena Pazos Romero com o artigo, *“Trezenzonio, el mar y la isla del Solstício: un viaje medieval hacia el Paraíso”* (2019). A autora reflete sobre as figuras do mar e da ilha na viagem de Trezenzónio, analisando as representações e a simbologia transmitida por esses espaços. Paralelamente, Romero ainda apresenta uma comparação do relato de Trezenzónio com outros textos medievais relativos à temática do Paraíso insular, a fim de explorar o imaginário marítimo religioso. A autora não se detém sobre questões de origem e datação do texto. Ela aponta que o maior problema da datação do relato de Trezenzónio é a escassez de informações, uma vez que só se pode contar com os dados do texto ou com suposições de alguns elementos coincidentes. Dessa forma, Romero se limita a apresentar esse assunto através das contribuições de Manuel Cecilio Díaz y Díaz e Aires Augusto Nascimento. Ambos defendem a impossibilidade de uma datação antiga, mais recuada para o texto (por volta do século VIII). Díaz y Díaz, como vimos a pouco, defende que o momento da escritura do texto seja projetado para o século XI. Nascimento acredita, que mesmo que haja referências textuais em seu favor da datação antiga (ele destaca a evocação da figura do bispo Adélfio e a experiência do protagonista, que se enquadra no eremitismo praticado na região), esta é pouco plausível, pois iria contra a natureza do texto, com uma clara projeção de futuro. Depois de abordar essa questão, Romero assinala que durante os séculos XII e XIII, houve uma transformação da concepção do mundo na cristandade latina, com as navegações e as rotas mediterrâneas em águas Atlânticas, o oceano se transformou num espaço de comunicações, de interesses e de conflitos. A autora aponta ainda que neste momento voltam a aparecer as ilhas maravilhosas, com características positivas. Para Romero, o entendimento da ilha como um elemento idealizado está relacionado intimamente neste momento com uma mudança no imaginário do mar, que em Portugal se fomenta através de uma relação mais

positiva com o mar desde o século XIII. É neste pano de fundo, que Romero analisa o relato de Trezenzónio, copiado em Alcobaça no século XIII, num contexto marcado pela inclusão do mar como espaço benigno e também pela imagem arquetípica da ilha, como um espaço paradisíaco de repouso, paz e pureza. A autora põe em destaque as características do relato de Trezenzónio que estão em consonância com a representação positiva do mar, defendendo que no relato, o mar representa, principalmente, uma fronteira, um limite que separa o mundo natural do sobrenatural. Além disso, Romero assinala que a ausência da descrição da viagem de Trezenzónio até a ilha, passaria uma visão positiva do mar. Ao contrário dos casos de Brandão e Amaro, onde o mar aparece como um lugar de penitência, cheio de perigos e inúmeros percalços, a viagem de Trezenzónio é rápida e não oferece perigo. Desse modo, Romero defende que o relato de Trezenzónio traz uma imagem do mar como fronteira, um espaço benigno, calmo e a ser explorado, uma imagem alinhada com o momento de abertura ao mar em Portugal.

O último artigo em destaque, “*Algumas considerações sobre a obra de Solistitionis Insula Magna*” (2013), é escrito Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva. Como o título deixa claro, o texto objetiva apresentar algumas reflexões, considerações e questionamentos a partir da análise do texto de Trezenzónio. Silva apresenta resumidamente algumas considerações gerais sobre o texto, dando ênfase as questões relativas à datação e autoria do relato. A autora apresenta resumidamente as hipóteses de Manuel Díaz y Díaz, pontuando também algumas questões e possibilidades de leituras do texto. Para Silva, o relato de Trezenzónio é um texto hagiográfico, de autoria desconhecida, transmitido por dois manuscritos alcobacenses, datados entre os séculos XIII e XIV. Quanto ao local da redação do relato original, Silva defende a possibilidade da narrativa ser originária de uma comunidade monástica, onde foi escrito por um monge ou um clérigo residente. Silva também destaca o fato que a representação dos espaços presentes no relato de Trezenzónio coincidam com o mapa-múndi do Beato de Osma (datado do século XI). Na opinião da autora, este fato permite ao menos supor que tanto o mapa como a narrativa compartilhem as mesmas referências culturais, ligadas às tradições da igreja hispano-visigoda, da monarquia astur-leonesa⁴⁸ e dos moçárabes.

⁴⁸ No contexto do combate a ocupação árabe na Península Ibérica, desde o século VIII, os reinos cristãos da região começaram a insurgir-se contra o domínio muçulmano, sobretudo com a formação e consolidação do Reino Astur-leonês (Reino das Astúrias). A monarquia asturiana alcançou seu momento político mais relevante com a figura de Alfonso III (866-909), que, favorecido pelo primeiro grande racha do Emirado de Córdoba, avança até a linha do Duero, convertida em fronteira no trecho castelhano-leonês, repovoando uma ampla faixa que se estendia desde Burgos até Porto e se aprofundando pelo sul até Coimbra. Com o avanço dos novos territórios, o reino muda a capital do reino das Astúrias de Oviedo para Leão.

Novas perspectivas para o exame dos relatos de viagem ao Além

Todos os estudos citados acima representam bem a produção mais recente sobre os relatos de viagem ao Além medievais que são as fontes de nossa pesquisa. Até aqui, destacamos as principais questões levantadas, assim como os resultados ou conclusões obtidas por essas pesquisas. Como falamos no início do capítulo, nossa intenção era apresentar um balanço do que já foi dito sobre nossas fontes. O que nos permite, primeiramente, situar o ponto do qual estamos partindo para nossa análise. Esse é um procedimento bastante comum em pesquisas históricas e parte fundamental do trabalho historiográfico. No entanto, este balanço historiográfico não tem somente a finalidade de justificar ou fornecer informações para a nossa pesquisa, mas, tem ainda a intenção de demonstrar como essas fontes tem sido utilizadas e demarcar a problemática específica sobre a qual se debruçará este estudo.

Como se pôde notar, uma característica das pesquisas mencionadas por nós é que grande parte delas não são oriundas da História, mas da Filologia ou de alguma área de Letras. Isto não chega a ser uma surpresa, tendo em vista que, a Filologia tem como objetivo o estudo de textos antigos, sua linguagem e seus aspectos literários, através da análise histórica. Dessa forma, é compreensível que essa documentação desperte uma grande atenção nos filólogos, que buscam recuperar a história externa e interna dessas narrativas medievais de viagens imaginárias. Os estudos dos filólogos têm fornecido um valioso material de referência aos historiadores, pois se ocupam de questões sobre as fontes ou influências desses textos, informações bastante utilizadas para a leitura e compreensão dessas fontes. Para nós, o interesse da filologia pelos relatos medievais de viagem ao Além possibilita uma oportunidade de diálogos interdisciplinares interessantes entre áreas (História, Filologia e Linguística Histórica).

Além disso, outra característica que percebemos nas pesquisas sobre os relatos de Brandão, Amaro e Trezenzónio é o fato de que parte significativa das análises focam apenas em algum elemento isolado da narrativa (mar, ilhas, viagem, temporalidade, etc.). Porém, há também um pequeno grupo que busca estudar estes textos através da comparação, semelhança e/ou diferença, com outros textos do gênero, a fim de entender ou pôr em destaque alguma questão (influências culturais, representações, imaginário, etc.). Como por exemplo, a questão do tema da suspensão do fluxo do tempo, um elemento comum aos relatos de Brandão, Amaro e Trezenzónio. Os pesquisadores concebem a presença do tema do tempo suspenso como uma marca de influência comum, compartilhada entre os textos, e não como uma mera coincidência. Carlos Vega, por exemplo, que analisa o Conto de Amaro, atribuiu a presença da alteração ou

suspensão do tempo à influência das literaturas que apresentam o mesmo tema, a saber, a literatura irlandesa e a literatura artúrica.

Entretanto, notamos que há algumas pesquisas que fogem do lugar comum e demonstram novas possibilidades de análise dessas fontes. Os artigos de Hilário Franco Júnior, Adriana Zierer e Néri Souza são ótimos exemplos disso tipo de estudos. Suas análises indicam novas leituras dessas fontes, esboçando possibilidades interpretativas que ultrapassam os limites do seu papel espiritual, moralizador e edificante dessa literatura medieval.

Contudo, apesar disso, todas as pesquisas acima citadas analisam as narrativas de Brandão, Amaro e Trezenzónio isoladamente, separadas de seus respectivos manuscritos. Sabe-se que, geralmente, um manuscrito medieval reúne um conjunto único de textos. Assim, nossa proposta é retornar aos manuscritos e estudar as narrativas não apenas como textos ou histórias individualizadas, mas, como partes de unidades textuais mais amplas e singulares. Nossa proposta metodológica alinha-se bem com o movimento denominado de “retorno aos manuscritos”⁴⁹, uma prática bastante interessante e tem possibilitado novas e relevantes abordagens investigativas⁵⁰.

Dessa forma, nossa proposta é ir além do exame dos elementos textuais internos de cada relato individual e retornar aos manuscritos, visando refletir sobre as relações e associações internas entre os textos de um mesmo códice. Acreditamos que isso é fundamental e pode nos levar à novas leituras dessas fontes. Além disso, esse retorno aos manuscritos, ainda pode revelar os seus usos, isto é, a existência de propostas de leitura, ou ao menos algum indício de algum tipo de projeto codicológico por trás da associação entre textos de um mesmo códice. Por fim, como nossas fontes são oriundos de um mesmo mosteiro, buscamos refletir sobre a relação entre essa literatura e o ambiente que o recebeu, no caso é o mosteiro de português de Santa Maria de Alcobaça.

⁴⁹ Marcelo Cândido da Silva (2013) destaca que o chamado movimento de “retorno aos manuscritos” surgiu juntamente com a crítica contemporânea às edições modernas de textos medievais, que muitas vezes acabaram, durante o processo de edição, “privilegiando certas famílias de manuscritos em detrimento de outras, reconstruindo alguns manuscritos a partir da supressão deliberada das diferenças entre as suas diferentes famílias” (p. 97). O autor destaca como um bom exemplo desse retorno aos manuscritos o livro “Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição” (2010), organizado por Monique Zerner, onde “os autores optaram por retornar aos textos, narrativos, normativos e polêmicos escritos antes da criação dos tribunais da Inquisição”.

⁵⁰ Por exemplo, o artigo “Do Perceval de Chrétien de Troyes ao Perceval dos Manuscritos: um percurso imprevisto” (2013) de Síval Carlos Mello Gonçalves.

CAPÍTULO 3

O MOSTEIRO DE SANTA MARIA DE ALCobaça

(séculos XIII a XV)

“Sim, verdadeiramente o claustro é um paraíso (...)”.

S. Bernardo de Claraval⁵¹

Dentro do mosteiro, no isolamento, silêncio e quietude do claustro, o monge deveria percorrer um caminho espiritual. Muito mais que um edifício, os mosteiros medievais foram casas de oração, escolas do serviço divino, lugares de vida comunitária⁵², de estudo e também de trabalho. Numa dimensão física, fechado num território e delimitado por seus muros, o mosteiro era a cidadela, onde vivem aqueles que, despojando-se dos bens desse mundo, abraçam um modo de vida separado do resto da sociedade. Numa dimensão espiritual, o mosteiro é a “antecâmara do paraíso”⁵³, um ambiente de adoração e contemplação. É certo, que os mosteiros abrigaram uma pluralidade de formas e práticas religiosas, mas, entretanto, todas partiram de ideal em comum, a chamada “*fuga mundi*”⁵⁴, tema maior do monasticismo ocidental. Entre os séculos IV e XII⁵⁵, a ideia de renúncia das coisas do mundo foi capaz de mobilizar um grande número de homens e mulheres, que abdicando de seus modos de vida,

⁵¹ DE CLARAVAL, 2023, p. 202.

⁵² Cf. LAUWERS, 2014, p.5.

⁵³ LE GOFF, 1989, p. 16

⁵⁴ No monasticismo medieval, a “*fuga mundi*” designa um exílio voluntário do convívio imediato em sociedade. A ideia tem matriz estoica e foi concebida, pelos filósofos daquela escola, como uma forma de defesa contra as ilusões e frustrações próprias da vida em sociedade. Na tradição monástica medieval, o monge se afastava do mundo, com suas tentações, distrações e vícios, para melhor responder ao chamado à perfeição que Cristo faz a todo ser humano. Na prática, isso se caracterizou na maior parte das vezes em isolamentos parciais. Ver: LE GOFF, 2005, p. 179-183.

⁵⁵ O monasticismo cristão tem suas raízes nas tradições eremíticas e cenobíticas do deserto do Egito, com figuras como Santo Antônio ou Antão (c. 250-356), considerado o primeiro cristão a si entregar a vida ascética no deserto, e São Pacômio (c. 292-346), discípulo de Antão, que fundou o primeiro mosteiro conhecido em Tebaida (Tabenníse), por volta de 323 d.C. No período dos séculos X a XII, contudo, ocorre um grande desenvolvimento monástico, com a criação e estruturação de novas ordens monásticas (Cistercienses, Premonstratenses, Cartusianos, por exemplo). Durante a Idade Média, vários religiosos como João Cassiano, Paulinho de Nola, Ambrósio de Milão, Agostinho de Hipona, Martinho de Tours, entre outros, fundaram comunidades semieremíticas ou cenobíticas. Os primeiros mosteiros da cristandade ocidental foram: Marmoutier, Lérin, Saint-Vitor de Marseille. (Cf. MICCOLI, 1989; BERLIOZ, 1994; BASCHET, 2006, p.184-193; DEFLOU-LECA, 2013, p. 292-294).

passaram a viver num claustro, em busca de uma experiência espiritual intensa, considerada verdadeira e perfeita⁵⁶.

Dentre tantos espaços de vida religiosa comunitária que se multiplicaram por todo Ocidente está o mosteiro de Santa Maria de Alcobaça. Constituído por carta de doação do rei D. Afonso Henrique⁵⁷, datada de 8 de abril de 1153⁵⁸, o mosteiro de Alcobaça tornou-se uma poderosa instituição e um importante centro de cultura monástica em Portugal. A abadia alcobacense é considerada hoje uma das mais importantes construções cistercienses da Península Ibérica e da Europa, tendo sido tombada, em 1989, como Patrimônio Mundial da Humanidade pela UNESCO. Entretanto, além de sua arquitetura, Alcobaça guarda ainda outras riquezas. Por muito tempo, este mosteiro foi guardião de uma vasta documentação, constituída por cerca de 464 códices⁵⁹, com datas compreendidas entre os séculos XII e XVIII⁶⁰. É preciso desde já deixar claro quais são nossas intenções ao resgatar a história desse prestigiado mosteiro português. Nosso objetivo não é (re)escrever a história de Alcobaça, mas contextualizar o local de origem das narrativas de Brandão, Amaro e Trezenzónio e fornecer subsídios para a nossa leitura desses textos, que fizeram parte do repertório cultural da comunidade monástica alcobacense. As chamadas narrativas de viagem ao Além que integravam às livrarias de muitos mosteiros por toda Europa, tendo lugar cativo juntamente com outros livros e manuais de conteúdo muito variado.

Utilizamos para nossa reflexão uma vasta e recente historiografia sobre o mosteiro de Alcobaça, em especial, as pesquisas que examinam a biblioteca e o *scriptorium* alcobacenses.

⁵⁶ Sobre o monasticismo: Vauchez, 1995; Little, 2006; Berlioz, 1994; Miccoli, 1989; Lauwers, 2014; Dun, 2000, entre outros.

⁵⁷ Um original da “*Carta de doação feita pelo Rei D. Afonso Henriques e Rainha D. Mafalda a D. Bernardo, abade de claraval, de uma herdade entre Leiria e Óbidos*” encontra-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Corporações religiosas, mosteiro de Alcobaça (C.R., M. Ale), Documentos Reais*, m.l, nº1. Além disso, há uma publicação da carta feita por Rui Pinto de Azevedo em *Documentos medievais portugueses. Documentos régios*. Vol. I. Tomo II. Lisboa, 1962

⁵⁸ Cf. Gomes, 2000, p. 27-72; Gomes, 2002, p.187-256; Gomes, 2013, p. 137-150;

⁵⁹ Sobre a quantidade exata de códices que compõe o espólio alcobacense da Biblioteca Nacional de Portugal encontramos as seguintes informações: o *Inventário dos Códices Alcobacenses* da Biblioteca Nacional de Lisboa (BNP) de 1930/32, haviam 456 códices na BNP. A esse número, Aires Nascimento (1979, p. 205-206) afirma que se somou, em 1996, outros 8 códices, que estavam na Torre do Tombo, totalizando assim 464 códices. Contudo, Nascimento informa que dois códices (Alc. 64 e 132) desapareceram da BNP na década de quarenta (Nascimento, 1979), ficando assim um total de 462. Todavia, o site da BNP informa que existem 461 códices na coleção de códices medievais provenientes de Alcobaça. Permanecendo assim a dúvida sobre a quantidade exata de códices do acervo da BNP. Além disso, fora deste acervo, sabe-se que existem ainda cinco outros códices alcobacenses dispersos: três na British Library (Nascimento, 1992, p. 151) e dois outros códices documentados, um *Ordinário do Ofício Divino*, localizado na Biblioteca Nacional da Austrália (Barreira 2015c: 136), e um *Ritual*, que está localizado na Paróquia de Salzedas (Barreira e Rêpas, 2016; Rêpas e Barreira, 2016). Este último, trata-se de um documento inédito, que até pouco tempo não era conhecido no meio acadêmico.

⁶⁰ Atualmente este acervo está na Biblioteca Nacional de Portugal, uma das mais ricas coleções de códices medievais de valor histórico, literário e artístico.

Estas pesquisas nos permitiram demonstrar quais tipologias textuais estavam presentes no acervo monástico de Alcobaça. Além disso, recorreremos, sempre que foi possível, aos inventários disponíveis e também à documentação do acervo alcobacense, seja a impressa ou digital. Nossa análise está focada entre o século XIII e o século XV. A razão deste recorte é pelo fato de que ele compreende o período em que as narrativas fontes desse estudo, foram copiadas no *scriptorium* alcobacense: a *De solisticionis insula magna* ou a Viagem de Trezenzónio a ilha de Solstício (BNP – Alc. 37 e 39) é datada do século XIII; a *Vita Sancti Brandani abbatis* ou Navegação de São Brandão (BNL – Alc. 380) é datada do século XIII/XIV; e o Conto de Amaro (BNP – Alc. 462) é datado do início do século XV. Assim, buscamos apresentar um panorama da comunidade monástica de Alcobaça, entre os séculos XIII e XV, priorizando os aspectos relacionados com a formação monástica. Nosso interesse principal é a biblioteca e o *scriptorium* alcobacenses, buscando pontuar os principais textos desse acervo e as inspirações que integravam o repertório cultural e espiritual deste cenóbio. Veremos que a comunidade de monges sediada em Alcobaça foi uma comunidade textual⁶¹, que tinha em sua biblioteca, a maior de todas as bibliotecas cistercienses em território português, uma variedade de leituras e textos de natureza e tradições diferentes, mas que estavam relacionados com os ideais monásticos perseguidos por ela. Todavia, antes de adentrarmos propriamente no mosteiro Alcobaça e nos seus textos, primeiro pontuaremos as linhas gerais do modelo monástico de Alcobaça: a Ordem de Cister a qual ela pertencia.

O modelo monástico de Alcobaça

O monaquismo cristão que se desenvolveu no Ocidente ao longo dos séculos VIII a XII foi um monasticismo marcadamente litúrgico. Os monges eram vistos como os mediadores do sagrado, responsáveis por interceder junto a Deus e manter um conjunto de celebrações no seio da sociedade. A vida dos monges consistia, principal e primordialmente, na prática regular de

⁶¹ A expressão “*textual communities*” foi utilizada por Brian Stock em seu estudo, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, publicado em 1983. O autor concebe a comunidade textual enquanto uma comunidade interpretativa e, ao mesmo tempo, como entidade social. A comunidade textual seria como uma microssociedade organizada em torno do entendimento comum de um texto. Stock argumenta que não é necessário que todos os membros do grupo soubessem ler, para que a comunicação dentro do grupo funcionasse. Isso porque a comunicação era predominantemente oral, contudo, essa oralidade será estruturada pelo texto. Este modelo de comunidade textual é, segundo Stock, partilhado tanto por hereges como por reformadores, que diferiam apenas em suas atitudes em relação à autoridade e à igreja oficial, mas em sua organização textual eram bastante semelhantes.

celebrações, e o essencial de toda atividade monástica esteve, por muito tempo, quase que exclusivamente relacionada com orações, leituras, salmódias, ofícios e ritos sagrados.

No século X e primeira metade do XI, ocorre um grande desenvolvimento do movimento monástico por todo Ocidente. O monastério de Cluny, fundado em 910, atinge “em 1109, (...) uma vasta rede de 1180 estabelecimentos, espalhada nas dimensões da cristandade”⁶². Depois de Cluny, outros projetos monásticos aparecem no fim do século XI e durante o século XII. Porém, as novas ordens buscam uma vida monástica mais comprometida com as origens, buscando resgatar à pureza original do Cristianismo (a *Eclesiae primitiva forma*⁶³) e a dimensão eremítica do ideal monástico. Era o momento da chamada "Reforma Gregoriana"⁶⁴, quando se passa a exigir dos eclesiásticos determinados comportamentos para diferenciá-los dos laicos e consolidar a posição da Igreja como instituição dominante na sociedade.

É exatamente neste contexto que a Ordem de Cister surge. Fundada por Roberto de Molesme em 1098 e desenvolvida com grande sucesso por São Bernardo a partir de 1112, a escola monástica de Cister aparece com um projeto monástico que buscava a renovação da vida religiosa, através de uma espiritualidade original, mais austera e voltada para o claustro. Vauchez diz que Cister não pretendia inovar, mas, “retornar à tradição, a regra primitiva de São Bento, deformada pelos costumes”⁶⁵. Os cistercienses visavam renovar e reformar a vida monástica restituindo-lhe a antiga observância ao modelo beneditino. Georges Duby diz que os cistercienses integram um “(...) largo movimento espiritual que, desde o triunfo do cristianismo e do desmoronamento de Roma, procurara a via de salvação numa recusa do mundo”⁶⁶. Condenando a antiga interpretação cluniacense da regra beneditina, os primeiros cistercienses apregoavam uma reforma, uma renovação do monaquismo⁶⁷.

⁶² BASCHET, 1006, p. 187.

⁶³ O desejo de retorno às origens, levou que antigas formas da vida cristã (modelos bíblicos, patrísticos e romanos) surgissem como o modelo para renovar o cristianismo ou como ferramenta para reformar a Igreja. André Vauchez afirma que “esse desejo de recuperar a perfeição da Igreja primitiva expressou-se no ideal da *vita apostolica*”, que via na comunidade primitiva de Jerusalém, apresentada no livro dos Atos dos Apóstolos. Ideal religioso defendia a ideia de que a comunidade primitiva de Jerusalém, como é apresentada no livro de Atos dos Apóstolos (Atos 2:42-47), constituía um modelo para Igreja e o seu estilo de vida era a tipificação de vida cristã perfeita. (Ver VAUCHEZ, 1995, p. 80-87).

⁶⁴ Jérôme Baschet assinala que “o processo que os historiadores se habituaram a nomear ‘reforma gregoriana’ (...) não pode ser reduzido a seus aspectos mais factuais e mais ruidosos: a luta entre o papa e o imperador e a reforma moral do clero”. O autor afirma que a Reforma Gregoriana foi um “movimento muito mais profundo e de mais ampla duração” e que visava “uma reestruturação global da sociedade cristã, sob a firme condução da instituição eclesial”. De acordo com Baschet, dois eixos principais da “Reforma Gregoriana” são: “a reforma da hierarquia secular sob a autoridade centralizadora do papado e o reforço da separação entre laicos e clérigos” (Cf. BASCHET, 2006, p. 190).

⁶⁵ VAUCHEZ, 1995, p. 99-100.

⁶⁶ DUBY, 1993, p. 121.

⁶⁷ Cf. DUBY, 1993, p. 122.

Georges Duby fala que o grande êxito de Cister foi ter sido uma fórmula de vida monástica “(...) menos duramente oposta às de Cluny e que se dedicavam a conciliar a prescrição beneditina de vida comum e o ascetismo”⁶⁸. Os primeiros cistercienses defendiam a necessidade de uma vida monástica pobre, austera e retirada. Sua concepção de vida religiosa estava baseada na simplicidade evangélica e na imitação do próprio Cristo. Adotando um hábito branco e um estilo de vida de oração e trabalho, eles obtiveram bastante sucesso, com centenas de casas espalhadas por todo Ocidente.

Para garantir que os seus preceitos fossem observados, os cistercienses utilizaram muito de textos normativos e litúrgicos, como o *Exordium paruum ou Exórdio de Cister, a Carta Caritatis, o Ecclesiastica Officia, o Usus Conversorum, os Statuta, o Livro de Usos da ordem, os Ordinários*, entre outros. No geral, o conteúdo desses documentos fornecia instruções administrativas e orientações sobre a vida e as práticas religiosas dentro dos mosteiros. A *Carta Caritatis*, por exemplo, considerada documento fundacional da ordem, apresentava o quadro das obrigações da abadia-mãe em relação às abadias-filhas. Seu conteúdo visava elucidar, estatuir e transmitir à comunidade as “(...) informações que permitam (...) um pacto de amizade, por qual modo de vida, ou antes por que tipo de caridade se deviam unir indissolúvelmente em espírito, os seus monges, corporalmente espalhados pelas abadias (...)”⁶⁹. Já nos *Ecclesiastica Officia* ou *Liber Usuum* (equivalente ao *Costumeiro*), por sua vez, se definiam os dias em que os monges laboram e não laboram, ou diziam o que fazer na Vigília da Páscoa, ou sob que ordem se dizem as *colectas* (orações) para a comemoração dos defuntos. Estes são apenas alguns exemplos de textos produzidos pelos cistercienses e difundidos em suas casas, com o objetivo de uma maior unanimidade e homogeneização das práticas litúrgicas dentro da ordem.

Assim, desde sua origem, Cister demonstra uma preocupação com a manutenção das exigências monástica fundamentais: oração, leitura meditativa e trabalho manual. André Vauchez afirma que “todas estas exigências visavam não só reencontrar a letra da regra, mas também o próprio espírito beneditino”⁷⁰. O autor pontua que “os cistercienses estavam convencidos de que a observância das suas prescrições fundamentais podia conduzir, partindo da vida terrena, à perfeição da caridade”⁷¹. Os cistercienses acreditavam que no claustro, longe do mundo e no convívio de uma comunidade religiosa, sob a liderança de um abade, vivendo diariamente um ritual de oração, silêncio e trabalho manual, o monge poderia se salvar e

⁶⁸ DUBBY, 1993, p. 122.

⁶⁹ Os Cistercienses, 1997. p. 73.

⁷⁰ VAUCHEZ, 1995, p.101

⁷¹ *Ibid, loc. cit.*

cumprir seu papel na sociedade. E, com isso, a ordem não só cria um ideal de santidade baseada na pobreza, despojamento e austeridade, como também, acaba contribuindo para conferir dignidade à atividade laboriosa, que passou a ser vista como um meio de expiação e um remédio contra a ociosidade.

Para Vauchez, “(...)a originalidade da reforma cisterciense reporta-se sobretudo ao facto de as observâncias monásticas tradicionais serem interpretadas com um espírito ascético”⁷². De fato, os cistercienses colocaram a tônica da vida monástica na ascese e na mortificação, principais vias de união com Deus. Com isso, eles deram novas perspectivas para a espiritualidade cristã medieval, impondo uma maior severidade à vida monástica. Além disso, esses monges forneceram à igreja algumas transformações litúrgicas e doutrinárias, especialmente, as que diziam respeito à morte (os sufrágios, doutrina do purgatório, rituais de unção dos enfermos e das exéquias, por exemplo). Em relação ao culto dos mortos, a principal contribuição dos cistercienses foi no campo das ideias, com “(...) o fortalecimento do conteúdo teológico do culto, a elaboração de doutrinas, a explicação da ideia de um ‘fogo purificador’, trazendo de certa forma, um maior otimismo para a população (...)”⁷³. Neste aspecto, destaca-se também que “(...) a crença na intervenção da Virgem em relação ao destino dos mortos foi fortalecida no Ocidente a partir da pregação cisterciense”⁷⁴. Em resumo: os cistercienses acreditavam que no isolamento do claustro, por meio de uma vida simples de oração, trabalho e silêncio, em obediência absoluta a um abade e à regra, o ser humano poderia ser conduzido à humildade, caracterizada pela tomada de consciência da condição humana diante de Deus, e contemplar o amor divino, único capaz de restaurar no homem a imagem de Deus, deformada pelo pecado.

Desse modo, para o Ocidente Medieval dos séculos XI|XII, a ordem de Cister representou uma verdadeira renovação de antigos ideais cristãos e uma nova tentativa de responder aos antigos anseios espirituais, especialmente, daqueles que buscavam a perfeição e para os quais tal perfeição era sinônimo de vida religiosa afastada do resto da sociedade. Caroline Walter Bynum⁷⁵ pontua que os cistercienses desenvolveram de fato uma nova concepção de comunidade, que ela chama de “comunidade de clausura”. Nesta tipo de comunidade, que combinava solidão com vida coletiva, a ênfase estava no monge individual e não nas relações interpessoais, que eram concebidas como um incentivo para a prática da

⁷² VAUCHEZ, 1995, p.101

⁷³ PESSOA, 2016, p. 31.

⁷⁴ *Ibid, loc. cit.*

⁷⁵ Cf. BYNUM, 1984.

virtude, uma oportunidade para o crescimento e a salvação individual. Bynum ressalta que, apesar dos autores cistercienses sempre demonstrarem certa atração por um ideal de serviço, eles acabaram rejeitando “conscientemente a incorporação deste ideal na sua concepção da vocação monástica”⁷⁶. Assim, para a autora, apesar de sua atração pelo serviço e amor ao próximo, os cistercienses permanecem fiéis à concepção monástica tradicional, derivada da regra beneditina, que se concentrava na salvação individual, ou seja, na condição espiritual do indivíduo em vez das implicações com os outros.

Na perspectiva cisterciense, a vocação monástica era a busca e o serviço a Deus, a vida monástica um treinamento, a comunidade uma escola para o serviço de Deus e cada membro um aprendiz iniciante, responsável pela sua jornada espiritual. Os monges de Cister pretendiam fugir do mundo e se voltarem, voluntariamente, à humildade, através da oração e do trabalho. Entretanto, não demorou muito para a Ordem se desviar dos seus ideais originais de pobreza, simplicidade e trabalho manual. Giovanni Miccoli afirma que “a congregação cisterciense, meio século depois da sua constituição, tende já a organizar-se segundo modos de vida e com uma abundância de bens que tinha censurado asperamente a Cluny”⁷⁷. Em pelo menos três séculos (XI a XIII), a nova Ordem de Cister se consolidou, alcançando um número expressivo de casas (Jérôme Baschet assinala que em 1153, “a ordem tem 343 estabelecimentos por toda Cristandade e perto de seiscentos no final do século XII”⁷⁸) e um surpreendente êxito no plano material. Porém, a medida em que cresceu, os cistercienses tiveram que lidar com as consequências de seu próprio sucesso. Os Cistercienses obtiveram uma admirável zona de expansão e influência e se passaram a ser uma Ordem monástica grande, materialmente rica e poderosa. É verdade que a partir da segunda metade do século XIII a organização apresenta sinais de abatimento: com a diminuição significativa de novas fundações⁷⁹, o recrutamento de membros em baixa, dificuldades financeiras e disciplinares, enfraquecimento de importantes centros de decisão cistercienses (Claraval, por exemplo), diminuição da autoridade do Capítulo Geral da Ordem e expansão do regime de comendas⁸⁰. Entretanto, apesar dessas dificuldades e do advento das ordens mendicantes, muitas casas cistercienses não só sobreviveram, como também prosperaram. Na Espanha, por exemplo, a ordem cisterciense reformada desfrutou uma

⁷⁶ “Despite the fact that Cistercian authors are personally drawn toward an ideal of service, they consciously reject the incorporation of this ideal into their conception of the monastic vocation”. BYNUM, 1984, p. 69.

⁷⁷ MICCOLI, 1983. p. 53

⁷⁸ BASCHET, 2006, p. 190.

⁷⁹ Sobre a diminuição do número de fundações, Adeline Rucquoi adverte que é preciso diferenciar as comunidades masculinas das femininas. Nestas últimas, o ritmo das fundações foi mais sustentado que nas masculinas. Ver: RUCQUOI, 2000.

⁸⁰ Cf. MARQUES, 2006. p. 123-138.

proliferação de fundações, especialmente femininas, e realizou um trabalho de expansão e embelezamento dos mosteiros nos séculos XVI e XVII⁸¹. Já em Portugal, o mosteiro de Santa Maria Alcobaça, fundado no século XII, um período de pleno crescimento e desenvolvimento de Cister na Península Ibérica, conseguiu se destacar e, no século XVI, veio a ser uma grande e independente congregação que englobou outras comunidades cistercienses masculinas e femininas até a extinção das Ordens Religiosas em 1834⁸².

Alcobaça, filha de Claraval

Quando D. Afonso Henrique concedeu, por carta de doação de 8 de abril de 1153⁸³, aos monges de cistercienses a região que se tornaria o famoso mosteiro de Alcobaça, a Ordem de Cister já tinha chegado em terras portuguesas pelo menos a mais uma década (por volta de 1130 a 1144). A questão do estabelecimento da ordem de Cister em Portugal é um tema que ainda suscita muitas discussões e não é nosso objetivo adentrar neste assunto. Todavia, pontuaremos as algumas informações que consideramos importantes. De modo geral, a exemplo do que aconteceu em outros reinos peninsulares, a Ordem de Cister obteve um generoso patrocínio por parte da elite nobiliárquica portuguesa⁸⁴. Sabe-se que a implantação Cisterciense em Portugal, que ocorreu no período do abaciado de São Bernardo, grande responsável pelo desenvolvimento da ordem, teve o apoio de Afonso Henriques, o primeiro rei português. D. Afonso tinha uma boa relação com Cister através de monges do mosteiro de Claraval. Maria Alegria Fernandes Marques assinala que, ao todo, Afonso Henriques favoreceu a Ordem cisterciense com “(...)10 doações e 18 cartas de couto”, fazendo dela “(...) a mais beneficiada pelo primeiro rei de Portugal”⁸⁵. Entretanto, Marques não atribui unicamente à D. Afonso a obra de introdução e primeira expansão dos usos de Cister em Portugal, haveriam pelo menos mais dois personagens que teriam contribuído favoravelmente para isso: os religiosos João Cirita e João Peculiar. Para Marques, esses dois personagens protagonizaram, juntamente com D. Afonso, um verdadeiro “triângulo virtuoso” da entrada e do sucesso de Cister em Portugal: D. João Peculiar, o mentor;

⁸¹ Cf. RUCQUOI, 2000.

⁸² GONÇALVES, 1989

⁸³ Cf. Gomes, 2000, p. 27-72; Gomes, 2002, p.187-256; Gomes, 2013, p. 137-150;

⁸⁴ Além da enorme doação de Alcobaça, Afonso Henriques concedeu carta de couto a todas as casas que, então, se acolheram à sombra da nova corrente monástica: São Cristóvão de Lafões, São João de Tarouca, São Pedro de Águias, São Pedro de Mouraz, Salzedas, Bouro, Tomarães, Maceira Dão, Seça, por exemplo.

⁸⁵ MARQUES, 2019, p. 105.

Afonso Henriques, o protetor; e João Cirita, o executor⁸⁶. O que nos faz pensar que a questão da chegada da Ordem de Cister em terras portuguesas deva ser pensado num conjunto maior e mais complexo de relações entre a Ordem e os poderes já instalados no território.

Seja como for, o fato é que muitos aspectos relacionados à chegada de Cister em Portugal continuam em aberto. A cronologia é uma prova disso, Maur Cocheril assinala que é difícil se pronunciar com absoluta certeza sobre a origem de Cister em Portugal, visto que os dados das fontes históricas disponíveis sobre as abadias da ordem (crônicas ou memórias) não são totalmente seguros. Cocheril revela que o balanço não é animador, na medida em que, por existirem muitas lendas, que nasceram e se difundiram muito cedo, muitos manuscritos não teriam valor real e outros documentos estariam desaparecidos. Mesmo assim, utilizando-se de outras documentações, Cocheril afirma que, para a Galiza e Portugal, “é muito grande a atividade da Ordem Cisterciense ao terminar a primeira metade do século XII”⁸⁷. O autor aponta duas datas extremas das atividades da ordem na região: o ano de 1141, como a primeira manifestação de atividades dos claravalenses na Península, e o ano de 1153, como a primeira atestação da presença de monges de Claraval em Alcobaça. Para Cocheril, nestes 12 anos, de 1141-1153, “(...)Claraval agrega 8 mosteiros, 5 dos quais na Galiza”⁸⁸. Na esteira do frei Maur Cocheril, muitos outros historiadores aceitam a década de 1140 – mais precisamente no ano de 1144 – como o ano do início da presença cisterciense em Portugal. Entretanto, Maria Alegria Fernandes Marques, que levantou novas questões sobre o início dos cistercienses em Portugal, defendeu que a chegada dos primeiros cistercienses em solo português teria ocorrido por volta do final da década 1130, num contexto de abertura de Portugal à Europa de além-Pirinéus⁸⁹.

Todavia em uma coisa os estudos são unânimes: o cenário de implantação da Ordem cisterciense em Portugal foi certamente bastante favorável. Ao longo dos séculos XII e XIII, a Ordem, concentrada inicialmente na zona das Beiras, conseguiu se expandir para outras regiões rapidamente. Essa expansão de Cister em território português se deu tanto pela conversão de comunidades religiosas já existentes, sobretudo no vale do Douro, como também pela fundação de novos mosteiros. Dentre os motivos para o desenvolvimento rápido da ordem em Portugal destaca-se: as condições sociais, políticas e econômicas favoráveis, especialmente com o êxito dos movimentos de expansão da Cristandade Latina (Reconquista e as chamadas Cruzadas); o ideal cisterciense de afastamento, de retorno ao “deserto”, que foi ao encontro tanto das

⁸⁶ Cf. MARQUES, 2019.

⁸⁷ COCHERIL, Maur. Abadias Cistercienses portuguesas. Lusitania Sacra, 1959, p. 70.

⁸⁸ Ibidem

⁸⁹ Cf. MARQUES, 2019.

necessidades de povoamento e de ocupação territorial dos reinos peninsulares, como também de grande parte dos eremitas portugueses, que escolheram à observância cisterciense⁹⁰; e a estrutura organizativa da ordem, que adotou um governo que mesclava autonomia e organização centralizadora.

Assim, ao mesmo tempo que dava autonomia e independência econômica aos mosteiros em seus domínios, a legislação de Cister estabelecia também uma ligação, um elo regular entre suas casas (mãe-filhas) por meio das visitas e obrigava seus abades a reunirem-se nos Capítulos Gerais da Ordem⁹¹. José Francisco Meirinhos pontua que essas duas medidas administrativas foram muito importantes para manter viva uma ligação de filiação dos mosteiros portugueses com Claraval, pelo menos, “até à fundação da Congregação Portuguesa, com cabeça em Alcobaça, reconhecida pelo papa em 1567, que torna os mosteiros independentes daquela ligação que provinha das origens”⁹². A criação da Congregação Portuguesa, com os mosteiros cistercienses portugueses de Alcobaça, Seiça, Tarouca e Salzedas, instituída pela bula *Pastoralis officii* de Pio V, de 26 de outubro de 1567, veio a oficializar um processo longo de separação dos mosteiros cistercienses portugueses. Porém, até pelo menos o século XV, a Ordem de Cister conseguiu manter uma maior ligação de dependência com seus mosteiros em Portugal⁹³. José Meirinhos aponta que

(...) essa dependência explica não só a comunidade de costumes dos mosteiros cistercienses portugueses, como também da tradição litúrgica e rituais quotidianos, bem assim como das preferências de leitura, que se refletem num conjunto bem identificado de títulos e autores com preferência pelas autoridades patrísticas⁹⁴.

Alcobaça integrava, portanto, um modelo monástico de extraordinária expressão em todo Ocidente Medieval. Falando especificamente da Península Ibérica, Adeline Rucquoi aponta que durante o século que se seguiu à morte de São Bernardo, ocorrida em agosto de 1153, os cistercienses saem de catorze comunidades para noventa mosteiros cistercienses⁹⁵. Vê-

⁹⁰ Os estudos de Maria Alegria Marques mostram que um dos núcleos originários de instalação cisterciense em Portugal encontrar-se na Beira, ligado às comunidades de origens eremíticas. Segundo a autora, tanto o mosteiro de Lafões como Tarouca e Sever, mosteiros que disputam entre si a anterioridade da entrada cisterciense em território português, poderão ter sido originalmente comunidades eremíticas e não beneditinas. Assim, além da fundação de novos mosteiros, a mensagem cisterciense, que teria entrado em Portugal por volta do final da década de 30 ou nos primeiros anos da década de 40 do século XII, teria se imposto, no primeiro momento, também a partir da adesão de comunidades eremíticas já existentes.

⁹¹ Entre 1237 e 1257, as codificações da Ordem estipulam que os abades da Galiza e de Portugal estavam obrigados a ir ao Capítulo Geral em Cister uma vez de quatro em quatro anos.

⁹² MEIRINHOS, 2014, p. 100

⁹³ Apenas, no século XVI, as relações são cada vez mais esparsas, havendo mesmo décadas sem qualquer nota de relacionamento através do capítulo geral (ver MARQUES, 2001).

⁹⁴ MEIRINHOS, 2014, p. 106.

⁹⁵ Cf. RUCQUOI, 2000.

se que, quando da fundação de Alcobaça, Cister tanto já estava presente na Península, como está um pleno desenvolvimento pela região. Em Portugal, os Cistercienses chegaram a atingir o número de 16 casas masculinas e 7 femininas, totalizando 23 mosteiros⁹⁶.

O mosteiro de Alcobaça conseguiu se destacar neste conjunto vindo a se tornar “(...)a mais importante abadia cisterciense portuguesa e uma das mais notáveis da Ordem (...)”⁹⁷. As razões para isso são certamente diversas, porém, vale destacar duas importantes: o desenvolvimento econômico e cultural de Alcobaça. Dentre os expedientes econômicos que mais contribuíram para o desenvolvimento de Cister em Portugal foram as chamadas granjas, unidades agrícolas autônomas de exploração direta dos religiosos e sob a administração do abade do mosteiro⁹⁸. Adeline Rucquoi afirma que “as fundações cistercienses se tornaram muito rapidamente grandes proprietárias de terras, *villae* ou *hereditates*, com os homens que as trabalhavam quando necessário e sobre os quais os mosteiros criavam as granjas”⁹⁹. A autora assinala ainda que, na busca por locais mais adequados para as suas atividades, muitas comunidades da Península Ibérica hesitavam na escolha da localização definitiva do mosteiro. Isso porque a localização escolhida teria que ter certas características propícias afim de garantir a autossuficiência ou sustentabilidade material de cada abadia. O *Exórdio de Cister* dizia que, no momento da fundação da casa monástica, deveria já existir um complexo edificado que satisfizesse as necessidades básicas da comunidade¹⁰⁰. Virgulino Ferreira Jorge destaca três exigências básicas para a escolha da localização do assentamento monástico: “água, pedra e isolamento”¹⁰¹. Mas não devemos nos iludir, a história de Cister demonstra que as condições podiam variar, na medida em que a fundação de novos mosteiros resultava, principalmente, de doações ou da adesão de comunidades pré-existentes, que muitas vezes não correspondiam totalmente às exigências da Ordem. Por exemplo, a exigência de isolamento não significava

⁹⁶ Cf. FONTES et al, 2020, p. 15. Alguns dos mosteiros portugueses cistercienses: S. Cristóvão de Lafões (1138); S. João de Tarouca (1144); Santiago de Sever (1141); St^a M^a do Bouro (1153-63); St^a M^a de Maceira-Dão (1154-1161); St^a M^a de Salzeda (1156-59); S. Pedro das Águias (c.1170); St^a M^a de Aguiar (1170-76); St^a M^a de Tomarães (1172); St^a M^a de Seiça (1175); St^a M^a de Fiães (1173-94); Freires de Évora (1176-1186); St^a M^a da Estrela (1220); S. Paulo de Almaziva (1221); St^a M^a das Júnias (1247-48); St^a M^a de Ermelo (a.1271). Femininos: S. Mamede de Lorvão (1211); St^a M^a de Celas (c.1215); S. Pedro de Arouca (1224); St^a M^a de Cós (a.1241); S. Salvador de Bouças (1249); S. Bento de Castris (post 1278); St^a M^a de Almoester (1287-1310); S. Dinis de Odivelas (post 1294) (Ver: MARQUES, 2008, p.48-49)

⁹⁷ MARQUES, 2008, p. 49.

⁹⁸ Sobre o sistema das granjas dos cistercienses, Henry Pirenne afirma que “compreendiam uma superfície considerável, em geral de duzentos a trezentos hectares, que, em vez de ser dividida em dependências, era explorada sob a vigilância dum monge (*grangiaris*), pelos conversos ou mesmo por forasteiros empregados como operários agrícolas” (PIRENNE, 1968, p.75).

⁹⁹ “*Celeirosles fondations cisterciennes se convertirent très vite en grands propriétaires de terres, villae ou hereditates, avec les hommes qui les travaillaient le cas échéant et sur lesquelles les monastères créèrent des granges*”. RUCQUOI, 2000. p. 12.

¹⁰⁰ Cf. NASCIMENTO, 1999, p. 57.

¹⁰¹ JORGE, 1999, p. 1.

necessariamente que o mosteiro ficasse em regiões completamente desertas, mas, em zonas fracamente povoadas ou semidesérticas¹⁰².

De acordo com a cronologia mais atual sobre Alcobaça, entre a carta de fundação, em 1153, e o início das obras do edifício definitivo de Alcobaça, em 1178, houve um intervalo de vinte e cinco anos. Nesse período, a comunidade de monges teria ficado em acomodações provisórias¹⁰³, até que, por volta de 1223, as novas instalações estivessem aptas para receber seus primeiros moradores¹⁰⁴. Assim, transcorreram quarenta e cinco anos de decurso da obra (1178-1223) até que os monges se mudassem para a nova e definitiva abadia. Mesmo assim, a igreja alcobacense só veio a ser sagrada em 1252. Falando do território escolhido para construção do mosteiro, esse apresentava inúmeros atrativos. Localizada na Estremadura portuguesa, na convergência dos rios Alcoa e Baça, a região escolhida para a fundação de Alcobaça era “uma área isolada, mas muito fértil, rica em água e em terras à espera de serem exploradas”¹⁰⁵. Além disso, essa extensa faixa do território, tinha uma forte influência eremítica e um elevado potencial agrícola, que os cistercienses souberam aproveitar, sobretudo, sobre o ponto de vista econômico. Os monges de Alcobaça construíram um vasto e bem sucedido domínio agrícola, sobre o qual cobravam rendas e exerciam jurisdição. Iria Gonçalves assinala que o domínio alcobacense abrangia todas as possibilidades econômicas conhecidas pela Idade Média¹⁰⁶. A autora afirma que “a abadia pontuou de vinhas, hortas, pomares todo espaço peri-urbano de todos os núcleos populacionais que ia encontrando no caminho de sua expansão

¹⁰² A questão do despovoamento, ou do ermamento das terras que dos Coutos de Alcobaça tem sido debatida. Há faz bastante tempo, José Mattoso (1910, p.118-119) já chamou atenção para o fato de que alguns eremitas se preocuparem em escolher locais não muito distantes das principais vias de comunicação, como forma de manter laços com caminhantes devotos, a quem poderiam oferecer hospedagem, e mesmo com as populações da vizinhança, na expectativa de dela poderem receber alguma assistência. Já Manuel Luiz Real (2013, p. 78) assinala que as casas de Cister tinham como que “*impulsos gregários de duplo sentido*”, por um lado, os monges procuram fechar-se em comunidade para o exercício da oração e do trabalho; por outro, necessitavam de criar condições de exploração dos seus domínios com mão de obra adicional. Nesta mesma direção, Pedro Gomes Barbosa defende que a região de Alcobaça não se encontrava despovoada (Ver: BARBOSA, 1992, 1999 e 2006)

¹⁰³ A data da criação do Mosteiro de Alcobaça, bem como as causas que lhe estariam subjacentes suscitaram algumas polêmicas. Os cronistas colocaram o ano de 1148, mas, a crítica histórica contrapôs e defende 1153 como o ano da fundação do Mosteiro. Também não aceita a explicação de que o mosteiro tivesse sido criado como cumprimento de um voto de D. Afonso Henriques, porém, que a fundação de Alcobaça deveu-se a uma intenção do soberano de valorização do terreno doado (Cf. Cocheril, 1989)

¹⁰⁴ Maria Alegria Fernandes Marques revela que as *Actas dos Capítulos Gerais* registram, em 1227, um pedido do abade de Alcobaça ao Capítulo Geral para mudar a abadia, que seria a mudança das provisórias para as novas instalações (ver Marques, 2008, p. 53). Historiadores, como Artur Nobre de Gusmão, Mário Barroca e Saul Gomes, defendem que a mudança deva ter ocorrido alguns anos antes, em 1223 (Gusmão, 1992, p. 23; Barroca 2000: 90, 130 e 157; Gomes 2002: 208 e 233). De acordo com o site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, as obras de construção do cenóbio teriam sofrido interrupções em dois momentos, em 1184 e 1195, por causa de incursões árabes (<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=1458834>)

¹⁰⁵ FONTES et al., 2020, p. 14

¹⁰⁶ GONÇALVES, 1989.

dominial”¹⁰⁷. Gonçalves assinala ainda que o período áureo do florescimento de Alcobaça ocorre por volta da segunda metade do século XIII e princípio do século XIV, com a expansão dos coutos, especialmente, na área circunvizinha do mosteiro¹⁰⁸.

Os monges de Alcobaça não se limitaram às terras doadas inicialmente por Afonso Henriques, mas, alargaram paulatinamente as suas possessões. Por volta 1227, os coutos de Alcobaça já contavam com 27 granjas¹⁰⁹, todas elas “(...)estabeleceram-se e mantiveram-se ligadas à actividade agrária, porventura disseminando as práticas agrícolas da economia feudal, revelando capacidade técnica e uma gestão invulgares noutros territórios agrícolas”¹¹⁰. Celso Fonseca assinala que as granjas alcobacenses eram muito mais que unidades produtoras, foram também “(...)pólos de irradiação e confirmação da ascendência política dos abades de Alcobaça”¹¹¹. Fonseca ressalta que depois de dois séculos da concessão da carta de couto, existiam dentro do território alcobacense o total de treze povoações em desenvolvimento¹¹². Joaquim Vieira Natividade afirma que, no século XIV, as terras da abadia alcobacense figuravam “(...) entre as mais bem povoadas e agricultadas do reino”¹¹³. Natividade aponta que na fase da sua maior expansão, o couto alcobacense abrangeu uma área de cerca de 44.460 hectares, compreendendo 3 portos de mar e as 14 vilas ¹¹⁴.

Neste extenso território, graças ao trabalho desenvolvido especialmente por conversos e colonos, a abadia alcobacense conseguiu prosperar economicamente, alargando seu domínio progressivamente e alcançando grande volume de excedentes¹¹⁵, sobretudo de cereais (trigo, milho, cevada e centeio). A obra agrária dos monges de Alcobaça é ressaltada por muitas pesquisas. Alguns defendem que o estabelecimento dos cistercienses e a sistematização de suas unidades econômicas contribuíram no processo de formação e consolidação daquela região¹¹⁶. Os monges alcobacenses não só detinham técnicas e saberes agrícolas fundamentais, mas ainda desenvolveram uma economia de produção e trocas, organizando transportes, meios de conservação de produtos e adquirindo terras¹¹⁷. Assim, Leonel Fadigas afirma que o estabelecimento do mosteiro de Alcobaça representou mais que a instalação de uma comunidade monástica, senão também de um “novo modelo de ocupação do território ao qual

¹⁰⁷ GONÇALVES, 1987, p. 93.

¹⁰⁸ GONÇALVES, 1989.

¹⁰⁹ BARBOSA, 1992, p. 141.

¹¹⁰ CUSTÓDIO, 2020. p. 882

¹¹¹ FONSECA, 1994. p. 136

¹¹² *Ibid.*, p. 133

¹¹³ NATIVIDADE, 1944, p.6. *apud* GONÇALVES, 1997, p. 114

¹¹⁴ NATIVIDADE, s\d, p. 8.

¹¹⁵ GONÇALVES, 1987. p.92

¹¹⁶ Cf. NATIVIDADE, 1944; GONÇALVES, 1989; FONSECA, 1994; BARBOSA, 1992; CUSTÓDIO, 2020.

¹¹⁷ Cf. MATTOSO, 1985, p.194.

se ajustava uma forma diferente e nova de exercício do poder sobre as terras, os recursos e as gentes que nelas habitavam ou às quais se acolhiam”¹¹⁸.

Porém, além da próspera administração agrícola em seus coutos e de seu grande patrimônio material, o mosteiro de Alcobaça destacou-se também em outros aspectos. Alcobaça teve uma vasta e conhecida produção literária, com cópias de obras de grande valor cultural. Teremos mais à frente uma amostra da riqueza e diversidade do acervo textual que compôs a biblioteca alcobacense entre os séculos XIII e XV. Veremos que Alcobaça teve uma significativa quantidade e diversidade de textos, muitos deles produzidos em seu *scriptorium*. Acreditamos que a produção textual de Alcobaça foi deveras favorecida por sua prosperidade material, uma vez que o processo de produção do livro manuscrito era algo caro. Além disso, a prosperidade material do mosteiro teria contribuído igualmente para fazer de Alcobaça “(...) o impulsionador de muitas novas casas cistercienses”¹¹⁹. De fato, Alcobaça não foi apenas a abadia cisterciense mais rica em Portugal, Manuel Luís Real afirma que “Alcobaça foi a abadia que gerou mais filiais, pois no primeiro quartel do séc. XIII já tutelava seis mosteiros masculinos, além do vínculo que com ela passaram a ter as casas femininas fundadas em Portugal.”¹²⁰. De sua fundação no século XII ao século XV, o mosteiro alcobacense se torna uma instituição religiosa poderosa. Alcobaça deteve um vasto patrimônio na região da diocese de Coimbra, capital de Portugal no período de 1128 a 1248¹²¹. As dioceses de Coimbra, de Lamego e de Lisboa ficavam na região central de implantação das casas conventuais dos cistercienses em território português¹²² e onde a ordem tinha o maior número de casas e também as mais prósperas.

Alcobaça estendeu muito seu patrimônio e influência, inclusive em vários territórios diocesanos. É fato que algumas abadias tinham uma grande área de influência, com bens dispersos em várias partes do território português¹²³. Alcobaça também foi padroeira de

¹¹⁸ FADIGAS, 2019, P.75

¹¹⁹ FONTES et. al, 2020, p. 14

¹²⁰ REAL, 2013, p. 87.

¹²¹ Cf. NOGUEIRA, 2000, p. 169.

¹²² Entre o último quartel do século VII e meados do século XIII, a Igreja tinha dividido o espaço territorial português em nove territórios diocesanos: Braga, Coimbra, Porto, Lamego, Viseu, Lisboa, Évora, Algarve (Silves) e Guarda. Bernardo de Sá Nogueira assinala que apenas alguns espaços situados nas franjas fronteiriças de Portugal não entravam nesta organização diocesana, “o entre Minho e Lima (administração de Valença), primeiro pertencente à diocese de Tui, depois autónomo e temporariamente ligado à novel diocese de Ceuta e, finalmente, integrado na arquidiocese de Braga no princípio do século XVI; o quase-enclave de São Pedro de Tourém, pertencente ao arcediagado de Lima da diocese de Orense – pelo menos até ao século XIV; as terras de Ribacoa (...) e, por fim, Campo Maior, Ouguela e Olivença, até ao início do reinado de D. João I freguesias da diocese de Badajoz para, após período de administração autónoma, os seus rendimentos serem atribuídos à diocese de Ceuta (...)” (NOGUEIRA, 2000, p. 193-194). Já em finais dos quatrocentos, havia em Portugal as nove dioceses metropolitanas e mais três ultramarinas (Ceuta, Tânger e Safim) (Cf. GOMES, 2014, p. 146)

¹²³ Ver o caso do mosteiro de S. João de Tarouca, por exemplo, que possuía grande número de bens (campos de cultivo, terrenos silvícolas, pastagens para criação de gado, casas, moinhos, lagares, embarcadouros, pesqueiros e salinas) nos distritos de Viseu, Guarda, Vila Real, Lisboa e Porto. (Cf. REAL, 2013, p. 98).

numerosas igrejas na diocese de Coimbra, onde gozou de jurisdição eclesiástica plena em cinco das dez paróquias do priorado de Leiria. Na diocese de Lisboa, onde havia a maior e mais diversificada quantidade de instituições religiosas (Cistercienses, Regrantes de Santo Agostinho, Ordens mendicantes, etc.), o mosteiro alcobacense teve o padroado da Igreja de Muge¹²⁴. Na diocese de Évora, Alcobaça marcou presença como proprietário e senhor de domínios em Elvas, Montemor e Beja¹²⁵ – mas sem peso direto no eclesiástico da diocese. Por volta do século XVI, o patrimônio alcobacense se estendia dos Coutos de Alcobaça à região oeste, ao Ribatejo e ao Alentejo e a um conjunto vasto de propriedades urbanas em Lisboa¹²⁶. Alcobaça manteve relativa autonomia em seus territórios e na gestão do mosteiro até que, em 1475, D. Afonso V estabeleceu a instituição do regime comendatário para o cargo de abade, substituindo o sistema eleitoral de designação pelo de nomeação régia¹²⁷.

Até aqui vimos em relance alguns dos aspectos que fizeram do mosteiro cisterciense de Santa Maria de Alcobaça uma poderosa e relevante instituição monástica em Portugal. Não é nada fácil resumir o que foi Alcobaça, haja visto o grande volume de pesquisas que tratam sobre o mosteiro e a sua história ao longo dos séculos de sua existência. Saul Gomes diz que “Alcobaça comunga de uma identidade cisterciense espiritual, litúrgica e cultural”¹²⁸. Isso pode ser visto tanto na arquitetura gótica da abadia, que tem parentesco com o modelo arquitetônico de Claraval III¹²⁹, como em sua biblioteca, que “acompanhou a de Claraval sobretudo no que diz respeito a obras de patrística e espiritualidade”¹³⁰. Gomes aponta que não é apenas nos títulos das obras que a identidade cisterciense pode ser notada em Alcobaça, mas também nos conteúdos e nas formas dos manuscritos alcobacenses, mormente as ornamentais, que “(...) permitem verificar a ‘unanimidade’ cisterciense transversal a fronteiras e a nacionalidades”¹³¹.

São Bernardo, ao referir-se à Abadia de Claraval, na Epístola 64¹³², desejava que esta fosse para os monges a possível “Jerusalém Celeste” na terra. Ele também afirma que “quem abraça a vida monástica, enraizado pelo voto e alicerçado pela profissão, se parece com a árvore

¹²⁴ Cf. NOGUEIRA, 2000, p. 183.

¹²⁵ Cf. NOGUEIRA, 2000, p. 190-191

¹²⁶ FADIGAS, 2019, p.77.

¹²⁷ Leonel Fadigas assinala que tal intervenção fez parte de um movimento de centralização do poder real, onde houve “a necessidade de reforço do poder como condição de consolidação do reino como entidade coletiva, unificada e coerente, capaz de defrontar os desafios internos e externos numa afirmação de força credível face a todas as ameaças, veio progressivamente a afirmar-se no quadro das relações com a nobreza e os grandes senhores dominiais, como era o caso do Mosteiro de Alcobaça” (Cf. FADIGAS, 2019, p. 77)

¹²⁸ GOMES, 2013, p. 428

¹²⁹ Cf. MIRANDA e MELO, 2016, p. 147

¹³⁰ *Ibid.*, *loc. cit.*

¹³¹ GOMES, 2013, p. 428

¹³² BERNARDO DE CLARAVAL, 1984.

plantada no meio do Paraíso, o único submetido à lei, sujeito a qualquer disposição”¹³³. Desse modo, o claustro cisterciense, segundo Bernardo, era mais que um ideal de vida, mas, o lugar em que o homem reencontra a harmonia, perdida pelo pecado e o afastamento de Deus. Ana Maria Tavares Martins destaca que esse sistema de valores, que a tudo organiza, vai “exercer um papel decisivo na escolha dos locais de edificação de cada mosteiro da Ordem de Cister”¹³⁴. Assim, declara a autora, “o mosteiro não é apenas um paraíso na terra, também os locais escolhidos pelos cistercienses se tornaram, através da sua domesticação, paraísos terrestres”¹³⁵. Maria Alegria Fernandes Marques, por sua vez, nos diz que um mosteiro cisterciense “deveria ser a imagem da cidade ideal, dotado de todos os requisitos necessários à vida da comunidade que o habitava”¹³⁶. Marques elenca pelo menos três requisitos fundamentais da organização cisterciense, a saber: “(...) obrigatoriedade de compreensão e observação da regra por todos, de uma única maneira; obrigatoriedade do uso dos mesmos livros litúrgicos e observância dos mesmos usos e costumes em todos os mosteiros”¹³⁷. Já Saul Gomes afirma que “a comunidade monástica alcobacense observou, entre as primeiras gerações dos seus religiosos, os preceitos estatutários fundacionais”¹³⁸. Ele diz ainda que os

Valores essenciais da vida monástica como a comunhão do silêncio, da oração contínua, da celebração da missa e dos ofícios das horas, da comemoração dos santos e dos mortos, da leitura sacra, de uma vida em comunidade também valorizadora do trabalho manual, introduzindo um equilíbrio na economia da vivência claustral diária do monge, de uma vida quotidiana pautada por momentos assinalados pelo toque de sinos, apelando à contemplação dos mistérios divinos, pelas procissões cerimoniais, pelas "lições" no claustro e pelo entoar de cânticos no coro da igreja, permanecerão, todavia, como elementos essenciais de uma vida que se devia orientar pela vocação voluntária para o celibato, pela obediência à autoridade do abade, pela observância da regra de S. Bento, pela humildade e pela caridade, pelo despojamento absoluto de bens e de prazeres, pela recusa do maligno e pelo milagre da partilha do tesouro espiritual do “amor de Deus”.¹³⁹

Esta é uma bela e viva descrição das práticas que integravam o estilo de vida monástico dos monges cistercienses de Alcobaça. É claro que, ao longo dos séculos e das gerações de monges, houveram mudanças e adaptações, períodos de maior ou menor observância dos ideais tradicionais. Contudo, para o período que nos interessa, entre os séculos XIII a XV, Catarina Fernandes Barreira¹⁴⁰ defende que a comunidade de Alcobaça esteve em conformidade com os

¹³³ *Ibid.*, p. 253.

¹³⁴ MARTINS et al., 2000, p. 214.

¹³⁵ *Ibid.*, *loc. cit.*

¹³⁶ MARQUES, 2016, p. 135.

¹³⁷ MARQUES, 2016, p. 137.

¹³⁸ GOMES, 2013, p. 426.

¹³⁹ *Ibid.*, *loc. cit.*

¹⁴⁰ BARREIRA, 2016b.

textos e os costumes litúrgicos em vigor em Cister. Após a análise de alguns manuscritos, nomeadamente os de uso litúrgico (como os breviários) e outros códices de apoio à liturgia (como Ordinários do Ofício e Livro de Usos), Barreira constata que não há nada que sinalize um desvio no campo litúrgico na comunidade, entre os séculos XIII e XV.

A questão da uniformidade litúrgica cisterciense no contexto alcobacense é muito interessante e levanta muita discussão. Em sua análise, Barreira verifica certas especificidades litúrgicas locais, como devoções regionais, cultos particulares e outras pequenas variações (por exemplo, na escolha dos excertos de cada *Lectio* do noturno e a introdução de uma ladainha diferente) na documentação litúrgica de Alcobaça. Contudo, para autora, essas especificidades seriam mais sinais de permeabilidade e dinâmica interna comuns a toda abadia. Assim, Barreira mostra que mesmo que Alcobaça tivesse uma forte identidade cisterciense, seguindo fielmente os ritos da ordem, havia espaço para variações litúrgicas, pequenas adaptações e adições em textos litúrgicos, que, dependendo do caso, não chegava a ser necessariamente um problema

141

Os códices de Alcobaça

O acervo alcobacense da BNL é constituído por mais de quatrocentos códices sobreviventes, textos datados entre os séculos XII ao XVIII. Não temos a ilusão de contemplar aqui todos os códices alcobacenses, um a um. Sabemos que isto está muito acima de nosso propósito, tempo e condições atuais. A nossa proposta se limita a apresentar uma visão geral da biblioteca manuscrita de Alcobaça, destacando os códices datados entre o século XII e XV. Para isso, utilizamos vários estudos e pesquisas científicas que tiveram como fonte os códices de Alcobaça. Queremos fornecer uma visão de conjunto e destacar as principais tipologias textuais presentes no acervo.

De modo geral, os códices oriundos das bibliotecas monásticas medievais estavam alinhados com os costumes e práticas em vigor em cada casa religiosa. No caso de Cister, o zelo com suas práticas, os levou a produzir muitos e variados textos a fim de buscar garantir uma maior uniformização litúrgica em suas casas. Os Cistercienses procuraram determinar inclusive quais os livros que deveriam constituir a base das bibliotecas monásticas em suas comunidades. Nos *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis*, que descreve as prescrições dos Capítulos Gerais da Ordem, encontramos a seguinte prescrição: “*Quais livros*

¹⁴¹ Sobre o tema ver: BARREIRA, 2022, 2019, 2018 e 2016.

não é permitido ter diferentes. O missal, a epístola, o texto, o coletâneo, o gradual, o antifonário, a regra, o saltério, o lecionário, o calendário, deveriam estar uniformemente em todos os lugares”¹⁴². Os *Statuta* também diziam que o provimento desses livros era uma das obrigações do abade da abadia-mãe: “VIII. (...) Um novo abade deveria ser enviado para um novo lugar sem pelo menos doze monges, nem sem estes livros: saltério, hinário, coletâneo, antifonário, gradal, regra, missal”¹⁴³. Vê-se que o essencial das duas listas de livros indispensáveis era composto por livros litúrgicos.

Falando do mosteiro de Alcobaça, Catarina Fernandes Barreira¹⁴⁴ pontua que não existe até hoje nenhum testemunho, datado de meados do século XII, que possa comprovar o recebimento desta lista de livros indispensáveis de Claraval. Aires Nascimento, que defende que boa parte dos códices portugueses, pertencentes aos séculos XII e XIII, teriam origem estrangeira¹⁴⁵, não rejeita a possibilidade de que os primeiros códices de Alcobaça, àqueles necessários à vida da comunidade, teriam sido trazidos de Claraval pelos monges fundadores. O autor admite a existência de empréstimos de cópia de manuscritos entre Claraval e Alcobaça em tempos posteriores à fundação do mosteiro¹⁴⁶. Enquanto Manuel Pedro Ferreira¹⁴⁷, demonstra a existência de traços paleográficos associados a modelos de Claraval no prefácio de um Missal Alcobacense do século XII (BNP – Alc. 167).

Seja como for, até que pudessem ser produzidos e\ou reproduzidos em Alcobaça, os primeiros códices do mosteiro precisavam vir de fora. Catarina Fernandes Barreira¹⁴⁸ pontua que os livros alcobacenses vinham, principalmente, por aquisição ou por empréstimos para cópia. Já Aires Augusto Nascimento¹⁴⁹ garante que a maior parte dos códices alcobacenses sobreviventes foram produzidos em seu próprio *scriptorium*. Nascimento também atesta o funcionamento do *scriptorium* alcobacense, através de um conjunto de cerca de 80 manuscritos, que apresentam aspetos codicológicos como encadernação original¹⁵⁰ e outros sinais deixados

¹⁴² “*Quos libros non licet habere diversos. Missale, epistolare, textus, collectaneum, graduale, antiphonarium, regula, psalterium, lectionarium, kalendarium, ubique uniformiter habeantur*”. CANIVEZ, Joseph-Marie (ed.) – “*Statuta Capitulum...I*, p. 13 e WADDELL, Crysogonus. *Twelfth-century Statutes from the Cistercian General Chapter. Cîteaux: Commentarii cistercienses*. 2002, p. 513 apud BARREIRA, 2022a, p. 158

¹⁴³ “*Nom mittendum esse abbatem nouum in locum nouellum sine monachis ad minus XIIcim, nec sine libris istis: psalterio, hymnario, collectane, antifonario, gradali, regula, missali*”. WADDELL, Crysogonus. *Twelfth-century Statutes from the Cistercian General Chapter. Cîteaux: Commentarii cistercienses*. 2002 apud BARREIRAS, 2022a, p. 159.

¹⁴⁴ BARREIRA, 2022a, p. 159.

¹⁴⁵ NASCIMENTO, 1988, p. 62

¹⁴⁶ NASCIMENTO, 2018, p. 129

¹⁴⁷ FERREIRA e ARAÚJO, 2013, p. 197.

¹⁴⁸ BARREIRA, 2018, p. 151-168.

¹⁴⁹ Cf. Nascimento e Diogo, 1984; Nascimento 1992b; Nascimento, 2012.

¹⁵⁰ NASCIMENTO, 1992, p. 154.

nos manuscritos pelos copistas¹⁵¹. Mas, além de sua produção local, o acervo de Alcobaça também recebeu alguns manuscritos de origem exterior, como: o códice BNP – Alc. 143, *Martírio e Milagres de S. Tomás de Cantuária*, datado de 1185, oriundo da abadia de S. Mamede do Lorvão; o BNP – Alc. 162, um *Pontifical* para uso dos bispos, dos inícios do século XIII, originário de Braga; os códices BNP – Alc. 458, Alc. 205 e Alc. 455, três Bíblias francesas, datadas do século XIII; o BNP – Alc. 235, um *Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo de fins do século XII inícios do XIII, de origem italiana, por exemplo.

Falando da tipologia, Saul Gomes afirma que “a biblioteca do Mosteiro de Alcobaça revela-se particularmente rica em manuscritos litúrgicos e para o ofício eclesiástico dos monges”¹⁵². Esta informação de fato não surpreende, tendo em vista a natureza da comunidade em questão. Os manuscritos litúrgicos eram textos de apoio e orientações para a vida nas comunidades monásticas. Contudo, por trás do rótulo, “manuscritos litúrgicos”, existem textos variados para fins diversos: missais, breviários, colectários, legendários, saltérios, antifonários, gradual, etc. De modo geral, os manuscritos litúrgicos contêm as celebrações para todo o ano, iniciando no primeiro domingo do Advento (celebrado entre o final de novembro e o início de dezembro), passando pelo Natal, Epifania, Quaresma, pelo ciclo pascal e pelas festas dependentes da data da Páscoa, quer as festas que a antecedem, quer as que lhe sucedem, e terminando novamente com o Advento. Todo este conjunto de celebrações da vida e da morte de Cristo recebeu o nome de Temporal ou Próprio do Tempo. A este primeiro conjunto, foi somado um outro conjunto de celebrações sobre a vida da Virgem e dos Santos, que recebeu o nome de Santoral ou Próprio dos Santos. Como haviam muitas festas, os manuscritos litúrgicos acabaram ficando muito volumosos. Desse modo, alguns *scriptoria* arranjam uma solução: partir o Temporal e o Santoral em duas partes e fazer manuscritos menores, com apenas uma parte das celebrações do ano litúrgico (os que contêm do primeiro domingo do Advento até à Páscoa, quer no Temporal, quer no Santoral são designados como de Inverno; e os com a outra parte do ano, designados de Verão.). Havia também outra variante, com apenas os textos das festas mais importantes (os missais festivos, por exemplo).

Alguns manuscritos trazem informações para uso em uma celebração: orações, bênçãos, hinos, antifonas, leituras, responsórios, versículos e salmos que deveriam ser usados no momento da celebração de algum ofício ou rito. O *breviário*, por exemplo, era um livro utilizado ao longo do dia, durante a celebração diária da liturgia das horas (Matinas, Laudes, Prima,

¹⁵¹ Como se pode ver, por exemplo, no códice Alc. 376. Cf.: BARREIRA, 2014b, p 105-129.

¹⁵² GOMES, 2013. p. 432

Tercia, Sexta, Nona, Vésperas e Completas). Já o *Colectário*, que contém as orações (*colectas*) e fórmulas textuais, era para ser usado durante algum rito (o *Ordo ad inungendum infirmum* ou sacramento da unção dos enfermos e o *Ordo ad inhumandum fratrem mortuum* ou ritual dos defuntos, por exemplo). Além disso, muitos manuscritos litúrgicos traziam um calendário, importante instrumento de organização do culto, onde estavam assinaladas as festas autorizadas pelos Capítulos Gerais, de modo hierarquizado e com indicações para a sua celebração. Mas, existiam ainda outros tipos de livros litúrgicos: o *Ordinário do Ofício divino*, que continha o modo como se celebra os ofícios, e o *Livro de Usos da ordem de Cister*, que fornecia orientações pormenorizadas sobre a abadia e o quotidiano dos monges. Estes últimos, funcionam como verdadeiros manuais de instrução, que serviam de apoio a vida interna das abadias. Do *corpus* documental oriundo de Alcobaça, entre os séculos XII ao XV, temos quatro Ordinários do Ofício Divino, datados do século XV (BNP – Alc.209, Alc. 62, Alc. 63 e NLA ms. 4346), e dois Livros dos Usos, ambos datados do século XV (BNP – Alc.208 de 1415 e o Alc. 278 de 1444).

Juntamente com esta literatura litúrgica, Alcobaça também dispunha de alguns exemplares de obras destinadas ao ensino teológico dos monges. A presença de manuscritos universitários¹⁵³ na livraria alcobacense foi documentada pela primeira vez por Isaías da Rosa Pereira¹⁵⁴, que encontrou três textos destinados ao estudo de Teologia entre os códices alcobacenses: *Comentário ao IV livro das Sentenças*, de Tomás de Aquino (BNP- Alc. 261), *Expositio in Evangelium Matthei*, de Nicolau Gorranus (BNP – Alc. 264) e *Comentário ao III livro das Sentenças*, de Tomás de Aquino (BNP – Alc. 265). Catarina Barreira¹⁵⁵ ampliou esta lista de manuscritos universitários documentados por Rosa Pereira com mais três manuscritos: *Sententiarum Liber* de Pedro Lombardo (BNP – Alc. 417), *Summa Theologica I* de Tomás de Aquino (BNP – Alc. 269), *Summa Theologica II*, 1ª parte, de Tomás de Aquino (BNP – Alc. 266). Partindo das informações codicológicas (características da decoração iluminada e iniciais de cor filigranadas), Barreira defende que estes textos foram produzidos entre o final do século XIII e os inícios do século XIV. Além disso, a autora diz que os mesmos textos não têm origem local, mas, teriam vindo de algum centro de produção livreiro ligado às escolas de Paris. Catarina Barreira revela que esses textos, encontrados na livraria de Alcobaça, faziam parte das listas de obras teológicas da Universidade de Paris, onde haviam textos de especulação

¹⁵³ A designação contemporânea, “manuscritos universitários”, é usada por Catarina Fernandes Barreira (BARREIRA, 2016a) para todos os textos que circulavam entre os alunos que frequentavam os diversos graus de ensino da universidade de Paris, no período entre a segunda metade do séc. XIII e os inícios do XIV, até 1320. A autora foca o seu estudo apenas nos manuscritos destinados ao estudo da Teologia, os *libri speculativae theologiae*.

¹⁵⁴ PEREIRA, 1973, p. 245-267.

¹⁵⁵ BARREIRA, 2016a, p. 99-128.

teológica, comentários bíblicos e de obras, como o comentário ao livro IV das *Sentenças* de Tomás de Aquino (BNP – Alc. 261). Já mencionamos anteriormente, quando comentamos a presença de textos de origem externa entre os códices de Alcobaça, que a origem desse comentário das *Sentenças* é francesa. Catarina Barreira mostra que, no fl. 269 deste códice, no final do índice, há uma inscrição onde se lê: “Este livro é o livro de Frei Petri da Espanha, monge de Clar[eval], aluno de São Bernardo de Par[ísio] (...)”¹⁵⁶. Para Barreira, tudo indica, que Pedro Espanha tenha adquirido o livro durante seus estudos em Paris e, posteriormente, o mesmo tenha sido integrado na livraria de Alcobaça. Neste mesmo conjunto de manuscritos, também encontramos a *Legenda Dourada* de Jacopo Voragine, que tem um conteúdo diferente dos textos de especulação teológica. A *Legenda*, escrita no século XIII, traz em seu conteúdo além de uma coletânea de vida de santos, textos bíblicos, comentários litúrgicos, tratados sobre a doutrina, textos de autores não cristãos (Plínio, Macróbio, Cornélio, Filo, Josefo, Rabino Moisés, Alcorão) e histórias. Com características enciclopédicas, a obra obteve muito valor para a época, especialmente, por seu significado litúrgico¹⁵⁷. Em Alcobaça havia dois manuscritos da *Legenda*, um dos finais do séc. XIII e inícios do XIV (BNP – Alc. 40) e outro exemplar, datado dos finais do XIV (BNP – Alc. 39).

Esses manuscritos de origem francesa em Alcobaça demonstram a existência de contatos entre Alcobaça e o centro universitário parisiense da segunda metade do séc. XIII, nomeadamente com o Colégio de S. Bernardo. A ideia de que os monges alcobacenses foram estudar em Paris foi registrada em 1710, pelo cronista cisterciense Frei Manuel dos Santos, na obra *Alcobaça Ilustrada*, onde afirma: “quanto os estudos não sei que os nossos Monges Portugueses fossem estudar a Navarra nem a Salamanca, mas iam a Paris os que se haviam de graduar”¹⁵⁸. Não se sabe de onde o Frei Manuel Santos tirou essa informação. Mas, sabe-se que em Paris ficavam os mais prestigiados centros de estudos, que atraíam muitos estudantes de todos os cantos da Cristandade ocidental. Somado à presença de textos de origem francesa, existem indícios de influência francesa em três manuscritos produzidos em Alcobaça na primeira metade do século XIII: um missal (BNP- Alc. 26); um *Compendium Theologicae Veritatis* (o BNP - Alc.376); e um breviário (BNP - Alc. 54)¹⁵⁹.

¹⁵⁶ “*Iste liber est fratris Petri de Hispania monachi Clar[evallis] studentis apud sanctum Ber[nardum] Par[isius]*”. BNL - Alc. 261, fl. 269. Apud BARREIRA, 2016a, p. 110.

¹⁵⁷ LE GOFF, 2014, p. 16.

¹⁵⁸ Frei Manuel dos Santos, *Alcobaça Ilustrada*, apud NASCIMENTO, 1995, p.249 n.53.

¹⁵⁹ Cf. BARREIRA, 2016a, p. 126.

A presença dessa literatura de fundo teológico em Alcobaça também é evidenciada por Aires Augusto do Nascimento¹⁶⁰. O autor forneceu uma lista de livros, que não só integram os códices do mosteiro, mas, que também foram produzidos em meio alcobacense: os *Commentários aristotélicos* de Adão Anglico (BNP – Alc. 179), o *Commentarium in Epistulas Pauli* de Pedro Lombardo (BNP – Alc. 401), *Commentarium in Concordantias Evangélicas* de Zacarias Crisopolitano (BNP – Alc. 407), a *Expositio super Mathaeum*, de Guilherme de Paris (BNP – Alc. 341). Nascimento destaca ainda que, mesmo não havendo indicação concreta do percurso de boa parte desses textos, a sua presença em Alcobaça aponta para as intenções e os usos desses textos pelos monges alcobacenses. O autor revela ainda a presença de obras de outras áreas do conhecimento na biblioteca de Alcobaça: o *Notitiae super librum Topicorum Aristotelis* (BNL – Alc. 175) do dominicano inglês Roberto Kilwardby, a 2ª parte do *Organon* aristotélico (BNL – Alc. 77) ou *Ethica, Politica, Oeconomica* do mesmo corpus aristotélico (BNL – Alc.284), o *De geometria speculativa* de Thomas Bradwardine (BNL – Alc.285), o *Deproprietatibus rerum* de Bartolomeu Anglico (BNL – Alc. 383) e o *De vita et moribus philosophorum* de Walter Burley (BNL – Alc. 71). Para Nascimento, a chegada dessas obras não é resultado de uma ação aleatória e fortuita, mas, fruto de “uma opção motivada e empenhada”¹⁶¹. Assim, os livros que integram a biblioteca do mosteiro de Alcobaça devem ser interpretados como resultado de uma vontade, manifestada no envolvimento da instituição em obter, reproduzir e conservar os livros de que precisa. Aires Nascimento relaciona a presença dessa literatura em Alcobaça e a ida de seus monges para estudar nas escolas de Paris com o contexto de abertura cultural e de renovação intelectual que caracterizam a Ordem de Cister no século XIII. Outros indícios que comprovam que Alcobaça não teria ficado indiferente, mas, que participa dessa renovação intelectual e abertura cultural podem ser vistos: em 1269, o abade D. Estevão Martins funda um *Studium* em Alcobaça para a instrução dos monges; entre 1288 e 1290, o mosteiro apoia o rei D. Dinis na fundação da Universidade em Lisboa ou *Studium generale*; e em 1294, o mesmo rei formula um pedido de autorização ao Capítulo Geral de Cister para fundar um *studium ordinis*, ou seja, um colégio cisterciense em Portugal. Tudo isto, pode muito bem ter motivado a aquisição de vários textos necessários à formação dos monges.

Prosseguindo em nosso levantamento, os códices do acervo bibliográfico alcobacense ainda contemplam outra literatura bem famosa: as Vidas de Santos e Santas, textos sempre presente nas bibliotecas monacais de toda Cristandade. Esparsas por entre os códices alcobacenses, existe uma numerosa coleção de hagiografias: a *Vita Sanctae Euphrosinae* (BNP

¹⁶⁰ NASCIMENTO, 1995.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 250

– Alc. 1), datada do século XIV; a Vida e Milagres de S. Domingos e S. Rosendo (BNP – Alc.24), datada do século XIV; fragmentos das Vidas de Sta Cecília, S. Clemente papa, S. Sartunino, S. André, Santa Eulália e as vidas de Santo António de Lisboa e São Frutuoso de Braga (BNP – Alc. 38); o *Flores seu Legendae sanctorum* de Jacob Voragine (BNP – Alc. 39 e 40); a *Vita Sancti Malachiae episcopi* (BNP – Alc. 152), do século XII; o *Martírio e Milagres de S. Tomás de Cantuária* (BNP – Alc.172), datado do século XIII; a *Vida de S. Aleixo* (BNP – Alc. 176), do século XIII; outra *Vita de S. Aleixo* e a *Vida do cativo monge confesso* (BNP – Alc. 181), datados do século XV; a *Vida de S. Bernardo* (BNP – Alc. 200) e a *Vida de S. João Clímaco* (BNP – Alc. 213), ambas datadas do século XV; as vidas de São Martinho de Tours e de São Brício (BNP – Alc. 302); a *Vita Sancti Martini* e *Vita Sancti Bricii* (BNP – Alc. 334), dos fins do século XII e início do XIII; a *Passio Sanctae Barbarae virginis et martiris* (BNP – Alc. 352), datada do século XV; a *Vita S. Brandani Abbatis* (BNP – Alc. 380), datado do século XIII; a vida de S. Nicolau bispo, Sta Pelágia e Sta Maria Egipcíaca (BNP – Alc. 454), datados de século XIII; e as vidas de S. Estevão, Sta Catarina (BNP – Alc. 447) S. Silvestre e S. Isidoro de Sevilha. Estes são apenas alguns exemplos, a coleção hagiográfica alcobacense é extensa e muitas vidas aparecem em mais de um códice.

Sabe-se que o texto hagiográfico teve grande popularidade na Idade Média, especialmente, dentro de ambiente eclesiásticos. A exemplaridade da vida de alguns homens e mulheres, considerados santos e santas, foi usada para o ensino de muitos religiosos. A função didática é primordial e, em alguns casos, juntamente com exposição da vida e dos milagres, esses textos também ofereciam uma antevisão do Além, seja do paraíso, o lugar da recompensa que aguardava os fiéis, ou do inferno, o lugar de punição que aguardava os infiéis.

Por último, entre os códices alcobacense há ainda um conjunto de textos, copiados entre os séculos XIII e XV, que receberam o nome de relatos de viagem. Alguns deles, além das representações do paraíso e\ou inferno, também tem carácter hagiográfico. São quatro textos em Latim: a *Vita Sancti Brandani* (BNP – Alc. 380), o *Solistitionis insula magna* (BNP – Alc. 37 e Alc. 39), a *Epistola Iohannis Presbyteri Regis Indiae* (BNP – Alc. 380) e o *In anglia comes baruic* (BNP – Alc. 414). Além desses, há ainda quatro traduções de textos conhecidos: Visão de Túndalo (BNP – Alc. 211 e Alc. 465), Barlaão e Josafá (BNP – Alc. 465), Conto de Amaro (BNP – Alc. 462) e o livro do “Desprezo do Mundo” de Isaac de Nínive, uma versão do Purgatório de São Patrício (BNP – Alc. 461). Todos estes oito textos apresentam em comum a temática da viagem ao Paraíso. Catarina Barreira e Mário Farelo afirmam que

Todos estes textos podem definir-se como relatos de viagem, nos quais se inclui a narração de *mirabilia*, de elementos insólitos, mas reais, legados ao sobrenatural (presença de monstros, por exemplo), ao natural (montanhas, fenómenos atmosféricos e geográficos que ajudam a ação ou constituem o pano de fundo da mesma) ou a elementos físicos construídos pela ação humana¹⁶².

Esses relatos de viagem maravilhosas de Alcobaça encontram-se, geralmente, agregados em códices compósitos, juntamente com outros textos de conteúdo mais teórico. Barreira e Farelo afirmam que “não é possível, por ora, perceber com maior profundidade critérios subjacentes a esta junção de textos, pelo que permanece em aberto a possibilidade de existência de critérios distintos para tais agregações, em função das épocas”¹⁶³. No entanto, os autores apontam que a característica evidente desse *corpus* é que são “textos ilustrativos do maravilhoso, de cariz moralista”¹⁶⁴. Num contexto monástico, como do cenóbio alcobacense, a presença dessa literatura estaria ligada a preocupação dos monges em recolher e preservar em sua biblioteca, textos úteis para o uso catequético e edificante. Para os autores, os relatos de viagem do acervo de Alcobaça teriam a função de elucidar, através da história que contam, importantes noções e ideias da vivência monacal (paraíso, inferno, milagres, por exemplo). Além disso, ao usarem o espaço marítimo como base de sua alegoria, “a vida monástica passava a ser vista na perspectiva de uma aventura marítima”¹⁶⁵. Desse modo, o valor deste tipo de literatura de viagem ao Além estaria não apenas na história que contam, mas, também nas noções e ideias que representam. Nos próximos capítulos, nos aprofundaremos no exame das narrativas de Brandão, Amaro e Trezenzónio e também nos manuscritos que as contém, buscando verificar possíveis relações dentro de cada um dos três códices.

Reconheçamos: seria necessário muito mais tempo e muito mais páginas para descrever, com justeza, o conteúdo dos códices sobreviventes de Alcobaça entre os séculos XIII ao XV. No entanto, conseguimos mostrar uma boa amostra do que pode ser encontrado nessa biblioteca. O fundo de Alcobaça, especialmente o mais antigo é composto por textos de literatura patrística, mística e espiritual. Livros de liturgia, textos normativos, comentários e dicionários bíblicos, glosas, obras de teologia e muitas hagiografias. De longe, tudo parece um conjunto igual, mas, ao olharmos de perto, vemos que os monges de Alcobaça tinham um conjunto variado de obras: livros fundamentais (como a Bíblia e a Regra de São Bento), obras de leitura diária e administrativa (como o Costumeiro, Livro de Usos, etc.), uma diversidade de

¹⁶² BARREIRA e FARELO, 2020, p.196.

¹⁶³ *Ibid.*, p.197.

¹⁶⁴ *Ibid.*, *loc. cit*

¹⁶⁵ BARREIRA e FARELO, 2020, p.196.

livros de uso litúrgico (como os Colectários, Missais, Leccionários, Breviários, Calendários, Antifonários, etc.), obras de discussão teológica (como o livro das *Sentenças* de Pedro Lombardo, considerado um verdadeiro best-seller nesta época¹⁶⁶), além de uma coleção volumosa de Vidas de Santos e algumas narrativas de viagens maravilhosas. Infelizmente, não há conhecimento que existisse um inventário medieval da biblioteca de Alcobaça, à semelhança do que redigiu, em 1472, o abade de Claraval Pierre de Virey das obras da biblioteca da sua abadia¹⁶⁷. As informações que temos sobre o acervo medieval de Alcobaça vem de duas fontes principais: os inventários tardios, elaborados a partir do século XVII¹⁶⁸, e os próprios códices sobreviventes.

Por caminhos muitas vezes desconhecidos, Alcobaça acolheu livros de vários locais. Mário Martins afirma que “à biblioteca de Alcobaça iam parar livros sem conta, cheios de temas comuns a toda a Europa (...)”¹⁶⁹. O autor destaca que entre os testemunhos alcobacenses “há códices com nomes de autores nórdicos (flamengos, escandinavos e alemães) e não faltam as famosas *Orationes devotissime XV divae Brigittae, de passione domini*, atribuídas a Santa Brígida (...)”¹⁷⁰. Segundo Martins, Alcobaça recebia livros da Inglaterra, da Escócia e da Irlanda, além da Espanha e da França, “que mais generosamente contribuiu para o recheio da famosa biblioteca monacal (...)”¹⁷¹. Aires A. Nascimento¹⁷² acredita que o acervo alcobacense fosse superior aos 464 códices que conhecemos hoje. O *Index Codicum*, de 1775, por exemplo, enumerava 476 exemplares na biblioteca alcobacense. Muito provavelmente, alguns códices foram perdidos e já não se encontravam no mosteiro no momento em que em seu acervo foi colocado aos cuidados institucionais da Biblioteca Nacional de Lisboa.

É preciso assinalar, entretanto, que mais importante que o número de códices alcobacenses preservados na Biblioteca Nacional de Lisboa é o número de obras que neles se registram. Geralmente, cada códice contém mais de uma obra e uma obra também pode aparecer em mais de um códice. Carolina Chaves Ferro aponta que na biblioteca de Alcobaça, entre os códices alcobacenses datados do século XII ao XVI, existe o número surpreendente de 802

¹⁶⁶ BARREIRA, 2015b.

¹⁶⁷ Em 1472, o abade de Claraval Pierre de Virey fez um inventário da biblioteca de Claraval, contabilizando o número de obras. Cf. VERNET, 1979.

¹⁶⁸ Dos catálogos recentes que se produziram até hoje, existem dois anteriores à extinção das ordens religiosas em Portugal em 1834, o *Index codicum bibliotbecae alcobatiae* (1775) e o *Commentariorum de alcobacensi mstorum bibliotbeca* (1827), e dois posteriores à transferência, o *Inventário dos códices alcobacenses* (1930-1932,1978) e *The Fundo Alcobaça of the Biblioteca Nacional*, Lisbon (1988-1990).

¹⁶⁹ MARTINS, 1956, p. 260.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 258.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 260.

¹⁷² Cf. NASCIMENTO, 1979.

exemplares de obras completas e incompletas¹⁷³. Um número realmente impressionante quando comparamos, por exemplo, com a biblioteca de outro mosteiro, de Santa Cruz de Coimbra que tem apenas 192 obras completas e incompletas. Entre as obras registradas em Alcobaça há autores renomados, como: Santo Agostinho, São Gregório Magno, Orígenes, Beda, São João Clímaco, São Jerônimo, Santo Ambrósio, Pedro Lombardo, João Cassiano, São Bento, São Bernardo, Isidoro de Sevilha, Rabano Mauro, Ricardo de São Vitor, São Tomás de Aquino¹⁷⁴, entre muitos outros.

Em 1956, Mário Martins afirmou que seria “impossível traçar um itinerário para nos guiar através desta vasta e intrincada floresta, em que se levantam, altos como robles seculares, os Santos Padres do Oriente e do Ocidente, ao lado de místicos como S. Bernardo e Hugo de S. Vitor”¹⁷⁵. Martins evoca uma imagem pertinente. Ele compara os códices alcobacenses a uma floresta, vasta e intrincada, cheia de árvores de todo tipo. Todavia, graças ao desenvolvimento das pesquisas, hoje podemos conhecer mais e nos localizar melhor nesta “floresta” de códices.

Alcobaça, uma “comunidade textual”

No panorama medieval português, o mosteiro de Santa Maria de Alcobaça se destaca como um centro de cultura escrita voltado para a formação religiosa. Aires Nascimento, que ressalta a importante contribuição das instituições religiosas como centros de promoção e dinamização da cultura do texto em Portugal medieval, destaca os mosteiros de Santa Cruz de Coimbra, S. Vicente de Lisboa, Alcobaça e de Lorvão como as instituições eclesiásticas portuguesas que mais apresentam uma continuidade na cultura do livro¹⁷⁶. Assim, graças a preocupação de copiar, recolher e preservar em sua biblioteca um número variado e elevado de obras, os monges que residiram em Alcobaça contribuíram para a história cultural de Portugal Medieval, especialmente, para a manutenção da cultura do livro manuscrito ao longo dos séculos.

Sabe-se que os livros eram objetos fundamentais para a vida da maioria das comunidades monásticas no Ocidente. Jacques Le Goff afirma que, de modo geral, “o

¹⁷³ FERRO, 2018, p. 10.

¹⁷⁴ Este último foi muito bem representado na biblioteca de Alcobaça. Dos códices sobreviventes há um conjunto de opúsculos e questões (BNP – Alc. 262); o *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium* (BNP - Alc. 268); um *Comentário ao IV livro das Sentenças* (BNP- Alc. 261); a *Summa Theologica I* (BNP – Alc. 269) e a primeira parte da *Summa Theologica II* (BNP – Alc. 266).

¹⁷⁵ MARTINS, 1956, p. 261.

¹⁷⁶ NASCIMENTO, 2005. p.8.

monasticismo cristão ocidental foi constantemente erudito”¹⁷⁷. Isso significou uma verdadeira valorização do saber e da instrução dentro do espaço monástico, onde “os livros eram venerados como objetos sagrados e a obra de um copista considerada um ato espiritual”¹⁷⁸. No plano habitual de vários mosteiros, como o de Alcobaça, além dos espaços de culto, alojamento, refeições e reuniões, havia uma biblioteca e uma oficina de produção de cultura escrita, denominada de *scriptorium*. No transcorrer dos séculos, muitas comunidades de monges não apenas recepcionaram, mas, também produziram e conservaram um conjunto variado de livros piedosos e espirituais. Assim, quando falamos de comunidades monásticas medievais como a de Alcobaça, em grande parte, falamos da importância do livro.

Vimos que os conteúdos essenciais das obras encontradas nessas comunidades estavam relacionados com o culto, o ensino e a preparação dos monges. Catarina Barreira afirma que, na Idade Média, “pensar na liturgia e nas suas práticas e cerimônias (rituais), é pensar, em grande medida, na eficácia da palavra escrita, enquanto meio do respectivo registro, transmissão e divulgação”¹⁷⁹. Isso porque, ressalta a autora, “a consignação da palavra sagrada pelo escrito e pela fixação das fórmulas e dos procedimentos litúrgicos, foi uma actividade fundamental para as comunidades religiosas”¹⁸⁰. Já mencionamos, que em contexto cisterciense, a palavra escrita funcionava também como instrumento de unidade e controle, garantindo uma maior homogeneização das práticas litúrgicas.

Assim, como os monges de Cister precisavam de livros¹⁸¹, especialmente os litúrgicos, logo, era comum que nos mosteiros cistercienses se encontrassem livros em vários locais: os livros de ofício, guardados no coro ou na sacristia; os livros da missa, encontrados no altar e/ou sacristia; os livros para a leitura no refeitório, guardados num nicho ou arca perto do púlpito do leitor; os livros para a leitura da colação, encontrados no claustro; os livros para a reunião diária (Regra e Martirológio), que ficavam na Sala do Capítulo; e livros para a aprendizagem dos noviços, que ficavam na noviciaria. Ainda podia ter livros na enfermaria, como os breviários, e os outros que podiam ficar na livraria ou nos armários da sacristia¹⁸². No cenóbio, os monges tinham uma relação próxima com os livros, muitas vezes circulando e fazendo uso deles em

¹⁷⁷ LITTLE, 2006. p. 234.

¹⁷⁸ *Ibid.*, *loc.cit.*

¹⁷⁹ BARREIRA, 2022a. p.156

¹⁸⁰ *Ibid.*, *loc.cit.*

¹⁸¹ NASCIMENTO, 2018, p. 194

¹⁸² Recentemente, a professora Catarina Fernandes Barreira apresenta uma excelente perspectiva sobre a distribuição dos manuscritos dentro do espaço de um mosteiro cisterciense, através do *Inventário* de Santa Maria de Seça, de 1408. Cf.: BARREIRA, 2022b.

diversos momentos do dia e em quase todo espaço monástico, especialmente, entre a igreja e o claustro.

Não foi diferente com os monges cistercienses sediados em Alcobaça. A necessidade de livros resultou não só na constituição de uma biblioteca, mas de um *scriptorium*. Catarina Barreira diz que “na maior parte dos casos, uma biblioteca monástica era feita pelos monges, para uso dos monges e da comunidade, o que previa a existência de um *scriptorium*”¹⁸³. Porém, sabe-se, que nem todos os mosteiros tiveram o seu próprio *scriptorium*, na medida em que, o funcionamento de uma oficina de produção de livros exigia tanto a existência de pessoal qualificado e apto para fabricação dos mesmos, como condições financeiras para adquirir os materiais. Ao que parece, Alcobaça tinha os dois e começa sua produção de manuscritos bem cedo, em finais do século XII, permanecendo até pelo menos o século XVI¹⁸⁴. Aires Nascimento assinala que entre os códices alcobacenses sobreviventes existem 344 manuscritos para o período anterior à 1500, desses, 184 manuscritos se situam entre 1150 e 1300¹⁸⁵. Para o autor, o século XIII desponta como o período mais ativo de produção do mosteiro, com 150 manuscritos. Isso se deve especialmente ao contexto favorável que a comunidade vive naquele momento, com um crescimento real de suas condições econômicas, graças ao aumento das doações e aquisições de imóveis. Nascimento afirma que “apesar das perdas sofridas, ainda podemos constatar na coleção de manuscritos de Alcobaça que o ritmo [de crescimento de seu *scriptorium*] é regular e pode aproximar-se do que sabemos sobre o crescimento do potencial econômico e da vitalidade e influência externa do mosteiro”¹⁸⁶.

Durante três séculos, do século XII ao século XIV, o *scriptorium* de Alcobaça passa por um período de crescente produção textual. Mas, no início do século XV, a produção de códices do cenóbio diminui¹⁸⁷. Neste mesmo período, o mosteiro de Alcobaça passa por um período conturbado, com problemas administrativos, financeiros e disciplinares (relaxamento dos costumes e incumprimento da Regra¹⁸⁸). Vale registrar que, de modo geral, as ordens religiosas portuguesas enfrentavam problemas internos no século XV, e que houve um movimento de ação reformista, de iniciativa régia e eclesiástica, por trás da nomeação de Frei Estêvão de Aguiar como abade de Alcobaça, em 29 de outubro de 1431¹⁸⁹. Monge beneditino de formação e de

¹⁸³ BARREIRA, 2022b, p.442.

¹⁸⁴ Como atestam os estudos: Guerra, 2003; Miranda, 1996; Nascimento, 1984 e 1992.

¹⁸⁵ NASCIMENTO, 1992. p. 161

¹⁸⁶ “*Malgré les pertes subies, on peut encore repérer dans le fonds de manuscrits d'Alcobaça que ce rythme est régulier et peut s'approcher de ce que nous savons sur la croissance du potentiel économique et sur la vitalité et l'influence extérieure du monastère*” (NASCIMENTO, 1992, p. 160-161).

¹⁸⁷ Cf. MARQUES, 1999.

¹⁸⁸ Cf. MARQUES, 1999 e BARREIRA et al., 2019.

¹⁸⁹ LOPES e BARREIRA, 2022.

carreira, Estevão de Aguiar assume a liderança de Alcobaça, com a confiança, o apoio e o favoritismo régio. Ele tinha a missão de recuperar essa emblemática comunidade cisterciense, num contexto de dívidas, problemas comportamentais internos e diminuição do número de monges e de noviços.

Frei Estevão de Aguiar se mostrou um líder pragmático e extremamente zeloso com a boa gestão temporal do cenóbio e, muito especialmente, com a vida contemplativa¹⁹⁰. Durante os quinze anos que esteve na direção de Estêvão, de 1431 a 1446, a comunidade cisterciense de Alcobaça passou um período favorável, vivendo “(...) uma clara renovação nos domínios cultural e intelectual(...)”¹⁹¹. Estevão se mostrou um grande impulsionador do trabalho do *scriptorium*, desenvolvendo uma ação notável de favorecimento do livro e no traslado de códices latinos para o português. No abaciado de Estevão, muitas obras teológicas, hagiológicas e místicas foram traduzidas em Alcobaça, com a valorização de alguns autores como João Cassiano, Bernardo de Brihuega e Ludolfo de Saxónia¹⁹². Somado a isso, foi também no tempo de Estêvão de Aguiar que os monges alcobacenses encetaram um processo de atualização cultural da sua biblioteca, usando significativamente o papel como material de escrita¹⁹³. Porém, não foi somente através das atividades de cópia do seu *scriptorium* que D. Estevão enriqueceu à biblioteca do mosteiro, senão também pela aquisição de livros¹⁹⁴.

Desse modo, durante o período que estudamos, dos séculos XII ao XV, a produção manuscrita de Alcobaça atravessou diversas fases: iniciando no século XII, período da Dinastia Borgonhesa, muito antes de D. Duarte, enfrenta uma diminuição no início do século XV, mas volta a crescer, ainda no século XV, especialmente, sob a liderança de Frei Estevão de Aguiar. Ao longo desses quatro primeiros séculos, tanto na prática da escrita e na experiência do livro, como no domínio da linguagem, disponibilizando um significativo conjunto de textos para o português desde o século XIV, a comunidade monástica alcobacense consegue se destacar, tornando-se uma verdadeira referência em Portugal¹⁹⁵. Sabe-se, por exemplo, que muitas das traduções medievais promovidas em terras portuguesas foram realizadas por monges em ambientes monásticos. Sobre a contribuição alcobacense, Aida Sampaio Lemos afirma que

¹⁹⁰ Cf. LOPES e BARREIRA, 2022; BARREIRA et al., 2019.

¹⁹¹ BARREIRA, 2019. p. 358

¹⁹² NASCIMENTO, 2018. p.158 e 168.

¹⁹³ GOMES, 2019, p. 92.

¹⁹⁴ De acordo com Lopes e Barreira, existem duas notas no códice Alc. 182, *Diálogos* de Gregório Magno, que indicam que o livro foi vendido ao Frei Estêvão de Aguiar por Fernão Afonso, prior de Santa Maria de Arruda (LOPES e BARREIRA, 2022, p.375)

¹⁹⁵ Cf. NASCIMENTO, 1992.

No mosteiro de Alcobaça, a partir de meados do século XIV e sobretudo no século XV, o exercício de tradução teve um lugar privilegiado pelo interesse que lhe votaram os monges e pela existência no Mosteiro de uma biblioteca em que se encontravam livros de leitura e de estudo, ‘com instrumentos de língua, muitos deles fabricados no mosteiro’ e de um ‘*scriptorium* funcional, capaz de dar resposta às necessidades sentidas, na medida em que possuía os agentes, os materiais e as técnicas necessários à fabricação de códices’¹⁹⁶

Fica evidente que a comunidade monástica de Santa Maria de Alcobaça contou com condições favoráveis para poder efetuar muitas cópias e traduções em seu próprio *scriptorium*. A maioria das traduções realizadas no mosteiro foram de obras “(...) de carácter didáctico e litúrgico, alegórico-moralista, hagiográfico e ascético-místico”¹⁹⁷. Dentre as quais estão: *Castelo Perigoso* de Fr. Robert (BNP – Alc. 199); *Solilóquios* de Stº Agostinho (BNP – Alc. 198); *Diálogos* de S. Gregório (BNP – Alc.182); *Vida de S. Aleixo* (BNP - Alc. 181); *Regra de S. Bento* (BNP – Alc. 44 e 73); *Estabelecimentos dos Mosteiros* de João Cassiano (BNP – Alc. 384); *Meditações* do Pseudo-Agostinho (BNP – Alc. 212); *Escada Celestial* (BNP – Alc. 213) e *Espelho dos Monges* (BNP – Alc. 200), ambos de S. João Clímaco.

Sabe-se, por exemplo, que procedem de Alcobaça sete manuscritos com o texto da Regra de São Bento em português. Se levarmos em conta que ao todo existem doze testemunhos portugueses da Regra conhecidos¹⁹⁸, os testemunhos de Alcobaça representam mais da metade das traduções. Joana Serafim afirma que “(...) se a estes sete manuscritos juntarmos os dois testemunhos alcobacenses com o texto latino, confirmamos a ideia de que este local (Alcobaça) foi, sem dúvida, um importante centro de difusão da Regula”¹⁹⁹.

Saul António Gomes, que estudou a sistemática arquivística alcobacense no período de 1230, pontua que os monges brancos de Alcobaça demonstravam ter dedicação pela *ars scribendi* (arte da escrita). Gomes destaca mesmo uma atitude de valorização da escrita e do seu significado social em alguns colofões de manuscritos ou em arengas de diplomas avulsos da chancelaria alcobacense. O autor dá o exemplo de um prólogo de um diploma alcobacense, datado de 26 de maio de 1287, subscrito pelo abade D. Martinho, onde se lê: “*Quoniam labilis*

¹⁹⁶ LEMOS, 2010, p. 51

¹⁹⁷ LEMOS, 2010, p. 58

¹⁹⁸ Segundo Joana Serafim, há, pelo menos, doze manuscritos com a tradução em português do texto da *Regula*, o que, no entanto, não corresponde a doze traduções diferentes, pois alguns são cópias de uma mesma tradução, são eles: sete manuscritos conservados na Biblioteca Nacional de Portugal (Alc. 14, séc. XIV; Alc. 44 e Alc. 73, ambos do séc. XV; Alc. 231, sec. XV; Alc. 223, sec. XVI; Il. 70, sec. XV/XVI; Il. 209, sec. XVI/XVII); dois manuscritos guardados no IANTT (SEMIDE, LIV. 3, séc. XVI; CF 99, sec. XVI/XVII); um conservado na BPMP (Azevedo 18, sec. XV - final); um outro no ADBP (Mss. 132, sec. XV\XVI); e outro no Museu do Mosteiro Cisterciense do Lorvão, o Lorvão 18, datado século XVI. Serafim diz que, além desses testemunhos, há ainda notícia de mais dois cuja localização é desconhecida (Cf. BITAGAP manid 4033 e manid 4034). (CF. SERAFIM, 2014.p. 5).

¹⁹⁹ SERAFIM, 2014, p.5

est hominum memoria et rerum turba non sufficit inuentum fuit scripture remedium ut facta mortalium firma fierint et ad posteros scripture testimonio seruentur”²⁰⁰ (“Porque é frágil a memória dos homens e insuficiente à lembrança dos feitos humanos, foi inventada a escrita, verdadeiro remédio para que os feitos estabelecidos entre os mortais possam, pelo seu testemunho, ser conhecidos dos vindouros”).

Certamente que, por trás do grande empenho de concentração bibliográfica dos monges alcobacenses, havia uma dose de preocupação em preservar tudo que se julgava importante. A maioria dos textos copiados e preservados em Alcobaça são comuns a outros fundos monásticos de tradição europeia. Um bom exemplo disso é o *Les Moralia de Iob* de Gregório, o Grande, um texto bem documentado em bibliotecas monásticas, especialmente, as cistercienses. Entretanto, o mosteiro também teve outras influências e tradições culturais. Ao analisar os sistemas de encadernação nos manuscritos alcobacenses, Aires A. Nascimento verificou que o *scriptorium* alcobacense apresenta sinais específicos de identidade própria, que o distingue e diferencia de outros, e que ele não estava isolado. Nascimento não nega a existência de sinais de dependências e contaminações em relação à Claraval e outras abadias cistercienses, contudo, adverte que “dependência não significa simples transferência”²⁰¹. Assim, a influência de Claraval, não significa que não existam outras influências em jogo. Nascimento ainda destaca a presença de uma tradição peninsular, bem atestada nos manuscritos alcobacenses. O que mostra que o *scriptorium* de Alcobaça estava relacionado com seu ambiente local. No códice 349, por exemplo, tem uma pequena introdução particular que provém de tradição peninsular. Já no códice 149, se encontra um motivo ornamental que se repete em outros testemunhos de tradição hispânica. Para Maria Adelaide Miranda, que estuda a ornamentação dos manuscritos iluminados alcobacenses do século XII e XIII, “no que diz respeito aos manuscritos iluminados, Alcobaça assimila a transmissão de modelos claravalenses e com eles a arte da Borgonha e Champagne mas por outro lado segue uma tradição que tem a ver com a sua herança ibérica”²⁰². Sobre a importância dessa tradição local para Alcobaça, Nascimento afirma que, em muitos casos, “a lealdade à tradição local parece prevalecer em certos casos sobre outras tradições”²⁰³.

Através dos estudos de Aires Nascimento e outros autores, podemos caracterizar a comunidade de Alcobaça como um centro de saber e de produção escrita bastante dinâmico e aberto a várias tradições, técnicas e leituras. Alcobaça estava em contato com vários locais de

²⁰⁰ Mosteiro de Alcobaça, M 18, Doc. 5. apud. GOMES, 2005. p. 247

²⁰¹ NASCIMENTO, 1992, p. 155.

²⁰² MIRANDA e MELO, 2016, p. 147.

²⁰³ NASCIMENTO, 1992. p.157.

cultura letrada, dentro e fora do território português, recebendo e também enviando códices para outros locais, graças aos pedidos de cópia de manuscritos²⁰⁴ e solicitações de códices para empréstimo. Além disso, Aires Nascimento salienta que os códices alcobacenses do acervo da Biblioteca Nacional de Lisboa apresentam duas particularidades: um sistema único de acoplamento das nervuras às tábuas de encadernação e um caráter original de uma boa percentagem das encadernações dos manuscritos (80 de 340, cerca de 25%)²⁰⁵. Por último, Nascimento também destaca que entre os códices sobreviventes de Alcobaça há uma variedade de textos que vai além daqueles que eram utilizados para a *lectio* oficial. O autor menciona a presença de pequenos textos, guardados em restauros de encadernações ou colocados no final de um manuscrito, como o caso do texto “*De Solistitionis insula magna*” (BNL – Alc. 37 e 39). Para Nascimento, a presença desses textos em Alcobaça aponta para uma abertura e uma liberdade de leitura dentro do mosteiro.

Fica evidente que os monges que viveram em Alcobaça não prescindiram dos textos e que o trabalho de seu *scriptorium* era bem ativo. Armando José Gomes do Norte diz que, dentre todas as atividades realizadas em serviço de Deus, “(...) a cópia se impôs como um dos mais importantes trabalhos manuais desenvolvidos pelos cenobitas alcobacenses”²⁰⁶. A comunidade alcobacense não só utilizava, como também, reproduzia e procurava proteger os livros de extravios. Isso pode ser visto, por exemplo, nas muitas notas de origem, pertença ou empréstimo encontradas nos códices do mosteiro²⁰⁷, demonstrando que os monges de Alcobaça procuraram meios de proteger seus livros de possíveis descaminhos. Contudo, o trabalho desses monges não se restringiu às cópias feitas em seu *scriptorium*, alguns deles, como João de Alcobaça, que escreveu o *Speculum disputationis contra hebraeos* ou *Speculum Hebraeorum*, datado do século XIV, garantiram também uma produção intelectual local.

Livros e leitura no claustro de Alcobaça

Não há dúvidas quanto à importância da cultura escrita para a comunidade monástica sediada em Alcobaça. Ao longo de sua história, o mosteiro foi espaço de produção, recepção e

²⁰⁴ Aires Nascimento menciona o caso do Alc 5, um manuscrito copiado em Alcobaça em 1250 pelo monge Domingos Pires, destinado ao abade de S João de Tarouca. Ver: NASCIMENTO, 2018, p.257.

²⁰⁵ NASCIMENTO, 1992 p.154.

²⁰⁶ NORTE, 2013, p.317.

²⁰⁷ Através do exame de vários códices alcobacenses, no âmbito de um projeto científico sobre os livros litúrgicos de Alcobaça, Catarina Barreira afirma que foram identificados um conjunto de notas de pertença e empréstimo. A autora apresenta uma tipologia com sete formas diferentes de notas. (Ver: BARREIRA, 2022b).

preservação de memória escrita, com uma vasta documentação relevante à história religiosa e à vida cultural e política de Portugal. Leandro Teodoro afirma que “em Santa Cruz, Alcobaça ou em Saint-Denis, na França, o manuscrito assessorava o dia a dia do abade, prior e monges em geral”²⁰⁸. De modo geral, nesses mosteiros medievais, os livros eram vistos como “materiais dignos de fé” e “meios mais eficazes para imortalizar um ensinamento divino”²⁰⁹, sendo assim utilizados como manuais para os ofícios eclesiásticos e para o ensino das Escrituras, da doutrina e dos preceitos da vida monástica.

Entretanto, no centro da vida monástica cisterciense, um livro se destaca entre todos: a Regra de São Bento. Tudo na vida concreta de um monge cisterciense está em função das prescrições encontradas nas linhas deste manual. E a principal de todas elas é a que ensina que o monge deveria viver um equilíbrio harmônico entre três atividades: a liturgia diária, a meditação da palavra inspirada na Escritura e a prática da pobreza evangélica ("*opus Dei*", "*lectio divina*" e "*opus manuum*"). A regra preceitua que, no mosteiro, os monges deveriam “constituir uma escola de serviço do Senhor”²¹⁰, onde “com inenarrável doçura de amor é percorrido o caminho dos mandamentos de Deus”²¹¹. Para tanto, era preciso combater a ociosidade, considerada “inimiga da alma”, e se dedicar “em certas horas, (...) com o trabalho manual, e em outras horas com a leitura espiritual”²¹².

Assim, a Regra de São Bento prescrevia que “recebam todos respectivamente livros da biblioteca e leiam-nos pela ordem e por inteiro”²¹³. Na Regra, há várias instruções como essas, prescrevendo a leitura individual silenciosa ou a coletiva, em alta voz durante as refeições. Mas, além da Regra, outros textos constituintes de Cister também deixavam evidente a importância da leitura no cotidiano dos monges. O *Exordium Cisterciense*, por exemplo, datável de 1124-1128, no capítulo sobre a fundação de abadias estabelece que “não se pode enviar um novo abade para fazer uma nova fundação sem que leve consigo pelo menos doze monges e sem os livros (...)”²¹⁴. Disposições semelhantes a estas se encontram igualmente na Carta de Caridade, datada de 1119, e nos Estatutos da Ordem de Cister anteriores a 1134.

Desse modo, aos poucos e cada vez mais, os livros se tornaram necessários na vida concreta dos mosteiros cistercienses, sendo natural encontrar no interior dessas comunidades monásticas vários monges cujas funções se relacionavam com o livro: o *lector*, responsável pela

²⁰⁸ TEODORO, 2012, p. 45.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 54.

²¹⁰ SÃO BENTO, 2008, p. 7

²¹¹ *Ibidem.*

²¹² SÃO BENTO, 2008. p. 32.

²¹³ *Ibidem*

²¹⁴ Os Cistercienses, 1997, p.150.

leitura nos officios; o *antiquarius*, responsável pelas cópias; o *armarius*, responsável por zelar pelos livros; o *scriptor*, responsável por compilar documentos e zelar pelo bom estado da biblioteca. A própria produção do livro manuscrito pelos *scriptoria* monásticos foi uma atividade coletiva que demandava bom número de pessoas com habilidades diferentes (*librarii, scriptores, illuminatores, etc.*). Além disso, o uso do livro também exigiu certas habilidades, como a escrita e a leitura, práticas cada vez mais fundamentais na formação monástica. A leitura em silêncio e individual, prescrita por S. Bento, estava intimamente relacionada com a meditação. Dessa forma, os monges precisaram desenvolver algumas técnicas e procedimentos, como a leitura silenciosa, para facilitar a oração introspectiva. Entre os monges cistercienses, por exemplo, além das técnicas de leitura, se adotaram também técnicas de escrita.

Desde bem cedo, a comunidade monástica alcobacense valorizou a cultura do livro e da leitura. Além do *armarium*, que é propriamente a biblioteca onde se guardavam os livros, situado na passagem entre a sacristia e o claustro do capítulo, Alcobaça tem um belo púlpito do leitor, datado do século XII\XIII, que fica até hoje em um dos lados do refeitório. Somado a isso, havia no mosteiro um lugar da leitura, que, nos séculos XIII e XV, ficava na ala sul do claustro. Ao longo de sua história, o cenóbio alcobacense não só foi um importante centro de produção de códices, como buscou garantir a manutenção de uma biblioteca, que mesmo passando por mudanças estruturais, como a construção de mais um amplo claustro, entre os séculos XVI a XVIII, se manteve salvaguardada.

Alguns autores destacam o lugar do livro em Alcobaça. Aida Lemos pontua que “(...) as consequências positivas da actividade livraria alcobacense devem-se mais à perspectiva funcional do livro como instrumento de vida espiritual (...)”²¹⁵. Já Nascimento, falando dos monges de Alcobaça, diz que “(...) não é alheio o desejo de equilíbrio que pretendiam obter entre as três atividades básicas a que se dedicavam – *opus Dei, lectio divina e opus manuum*”²¹⁶, e que, continua o autor, no claustro alcobacense, o livro é “um dado importante como instrumento que torna exequíveis as duas primeiras tarefas e aparece, sempre que necessário, como objecto da terceira”²¹⁷. José Meirinhos, por sua vez, destaca que “os textos constituintes da ordem de Cister são precisos em indicações sobre o lugar simbólico e instrumental do livro”²¹⁸.

²¹⁵ LEMOS, 2010, p. 47

²¹⁶ NASCIMENTO apud LEMOS, 2010, p.46

²¹⁷ NASCIMENTO apud LEMOS, 2010, p.46

²¹⁸ MEIRINHOS, 2014, p. 103.

Desse modo, o uso do livro em ambiente monástico acompanhava consigo particularidades e efeitos próprios. São Bento projetou a vida monástica como uma vida de permanente observância e obediência. Na prática, isso significava que os monges deveriam diariamente se manter longe de vícios e entregues à oração, à abstinência, à compunção do coração e à leitura. Já foi destacado que a leitura era um dos principais encargos habituais da vida monástica. A *lectio divina*, que incluía a leitura e a meditação, fazia parte do cotidiano monástico. Ao longo do dia²¹⁹, em seus ofícios, celebrações, reuniões e até mesmo durante as refeições, os monges tinham o costume de ler. A Regra prescrevia que “às mesas dos irmãos não deve faltar a leitura”²²⁰ e que, neste momento, todos deveriam fazer “o máximo silêncio, de modo que não se ouça nenhum cochicho ou voz, a não ser a do que está lendo”²²¹. Além disso, durante a época da Quaresma, no período de preparação espiritual que antecede a festividade da Páscoa, onde geralmente se intensificava especialmente o jejum, a Regra prescrevia que os monges “recebam todos respectivamente livros da biblioteca”²²². No final de sua Regra, São Bento termina convidando os monges a lerem a Sagrada Escritura, Cassiano e também São Basílio, três livros que são considerados como “instrumentos das virtudes dos monges”²²³.

Dessa forma, para realizar essas e outras prescrições de sua regra, São Bento supunha que os monges fossem capazes de ler, pois acreditava que “as letras possibilitam se aproximar de Deus e exprimir aquilo que dele se percebe”²²⁴. E São Bento não estava sozinho, outros legisladores monásticos de seu tempo também defendiam que “o monge deve possuir o conhecimento das letras e certa erudição doutrinal”²²⁵. Com efeito, mesmo que não fosse o fim da vida monástica, a atividade literária (escrita e leitura) era parte fundamental de sua vida e isso implicou que nos mosteiros houvesse uma escola, a “escola do serviço do Senhor” (*dominic schola servitii*). Desse modo, salvo alguma exceção, no interior dos mosteiros geralmente se ensinavam as artes liberais, isto é o *trivium* e o *quadrivium*. Leclercq ressalta que “em geral, os monges adquirem sua formação religiosa não em uma escola, com um escolarca, por meio da *quaestio*, mas individualmente, sob a tutela de um abade, ou de um pai espiritual, pela leitura da Bíblia e dos Padres, no quadro litúrgico da vida monástica”²²⁶.

²¹⁹ A Regra de São Bento diz: “da hora quarta até mais ou menos o princípio da hora sexta, entreguem-se à leitura” (SÃO BENTO, 2008, p. 32).

²²⁰ SÃO BENTO, 2008, p. 27.

²²¹ *Ibid*, loc. cit.

²²² *Ibid*, p. 32.

²²³ SÃO BENTO, 2008, p. 45

²²⁴ LECLERCQ, 2012, p. 67

²²⁵ *Ibid*, p. 28

²²⁶ LECLERCQ, 2012, p. 11

Dessa feita, no mosteiro, os monges recebiam uma educação diferente das escolas situadas nas cidades. Leclercq pontua que o método e o objetivo do ensino monástico não eram ordenados com vistas à ciência, mas à espiritualidade. Ao comparar a teologia monástica com a teologia escolástica que se ensinava nas escolas dos clérigos no século XII, Leclercq afirma que para a teologia monástica “a grande palavra não é mais *quaeritur* (perguntando), mas *desideratur* (desejando, ansiando); não é mais *sciendum* (saber), mas *experiendum* (experimentar)”²²⁷. O autor ainda defende que a grande marca da teologia monástica foi a conciliação de dois elementos que parecem antinômicos: o caráter literário e a orientação mística dos escritos monásticos. Para Leclercq, esses dois elementos, constantes nas diversas escolas e períodos do monaquismo ocidental, asseguraram tanto a continuidade, como a homogeneidade da cultura monástica.

Com efeito, nas comunidades monásticas se vivia uma cultura religiosa de tendência contemplativa, mais engajada com as realidades celestiais. Este fato teve consequências para o tipo de ensino e de literatura oriundos de ambiente monástico. No mosteiro, o ensino era dado em função da experiência religiosa monástica, isto é, de uma vida ascética e separada. Mas isso não significou uma despreocupação ou menosprezo pelo estudo das letras. Leclercq ressalta que dois elementos são constantes na cultura monástica ocidental: o estudo das letras e a busca exclusiva de Deus. Esses dois elementos estão imbricados, pois para entregar-se ao segundo, deveria se praticar o primeiro. Leclercq assegura enfaticamente que “não há vida beneditina sem literatura”²²⁸ e que a literatura, mesmo não sendo o fim da vida monástica, foi “uma de suas condições”²²⁹.

Mas, apesar de valorizadas, a leitura e a escrita eram atividades restritas dentro de uma comunidade monástica cisterciense. A leitura era permitida e obrigatória apenas para os chamados monges de coro (os tonsurados) e os noviços. Para a outra parte da comunidade, formada pelos conversos, a leitura é claramente proscrita. A presença dos irmãos conversos (*fratres conversi*) foi admitida em Cister a partir de 1120. O irmão converso “é um laico que abraçou uma forma de vida religiosa, inovadora no século XII, através da qual lhe é possível consagrar-se a Deus numa ordem canonicamente reconhecida sem, no entanto, ser monge ou clérigo”²³⁰. No *Exordium Parvum*, se diz que os conversos poderiam ser aceitos, “mediante aprovação de seu bispo”²³¹, com o objetivo de apoiar os monges, que sem “o apoio deles não

²²⁷ LECLERCQ, 2012, p. 14

²²⁸ *Ibid.*, p. 27

²²⁹ *Ibid.*, *loc. cit.*

²³⁰ MARTINS, 2011, p. 90-91

²³¹ *Exordium Paruum*. in: CISTER, 1999, p. 42

conseguiam observar inteiramente, de dia e de noite, os preceitos da Regra”²³². O documento ainda especifica que esse “apoio” consistia em dirigir a produção no território do mosteiro, pois “(...) de acordo com a Regra, a morada dos monges deveria ser no claustro”²³³. Outro documento de Cister, o *Usus conversorum*, regulamentava o comportamento dos conversos, dizendo o seguinte: “nenhum deles tenha algum livro e não aprenda outra coisa que não seja o *Pater noster* e o *Credo in Deum*, o *Misere mei Deus* que lhes está estabelecido saberem, mas não por leitura e sim de cor”²³⁴. Assim, os conversos se distinguiam dos monges de coro seja por suas funções, pelo lugar que ocupavam na abadia, pela forma como se vestiam, pelos horários, pelo regime alimentar e pelo acesso aos livros. Entretanto, “os conversos têm a mesma dignidade monástica que os monges, não se constituindo como mão-de-obra que pudesse ser negociada a troco de bens materiais”²³⁵. Eles participavam da vida monástica, mas, não com as mesmas atividades, obrigações e oportunidades dos monges de coro. Clifford Hugh Lawrence afirma que o converso

*Era monje en el sentido de que emitía los votos monásticos y llevaba hábito pero vivía una existencia separada de los monjes de coro. Aunque asistía a los oficios corales, no tomaba parte en su canto; se ocupaba principalmente del trabajo manual, sirviendo a la comunidad como labrador, pastor, carpintero o albañil. (...) reclutados en su mayoría entre el campesinato, proporcionaban al monasterio mano de obra permanente, dejando a los monjes de coro el tiempo libre necesario para la oración privada y litúrgica y para la lectura.*²³⁶

Desse modo, os conversos dormiam e utilizavam zonas distintas dos monges de coro, que habitavam numa ala reservada, onde estavam localizadas a sala do Capítulo, o dormitório, o parlatório, o refeitório, a biblioteca e a sala de trabalhos. A importância dos conversos para o desenvolvimento de Alcobaça não pode ser negligenciada. José Mattoso diz que o mosteiro alcobacense se tornou um centro de “enorme potencialidade económica dada pela força do trabalho dos seus conversos”²³⁷. Além disso, Lawrence diz que estes laicos também “(...) contribuía(m) sencillamente a la vida espiritual de la comunidad asistiendo en la nave de la iglesia a parte del oficio nocturno, y durante el día recitando regularmente algunas oraciones

²³² *Exordium Paruum*. in: CISTER, 1999. p. 43

²³³ *Ibid*, loc. cit.

²³⁴ Usos dos conversos, VIII apud MEIRINHOS, 2014, p.106

²³⁵ MARTINS, 2011, p. 92

²³⁶ LAWRENCE, 1999, p. 216

²³⁷ MATTOSO, 1982, p. 298.

sencillas aprendidas de memoria”²³⁸. Contudo, o autor também não nega que “*su contribución principal a la obra del monasterio era el trabajo de sus manos*”²³⁹.

Apesar dessas diferenças entre os conversos e os monges de coro, José Mattoso pontua algo que nos chamou atenção. O autor fala da possibilidade de que as obras traduzidas pelos monges alcobacenses para o português, pudessem ser destinadas, sobretudo, aos irmãos conversos do mosteiro. Para Mattoso, isto significaria que os irmãos leigos podiam não constituírem apenas “massas ignaras de camponeses devotos, mas também grupos preocupados com a perfeição espiritual, interessados nas realidades divinas, embora pouco conhecedores da teologia escolástica”²⁴⁰. Entretanto, por mais interessante que pareça essa hipótese, não encontramos nenhum indício que a corrobore. Por ora, podemos dizer que em Alcobaça coexistiram diferentes grupos sociais com diferentes relações com o livro. De um lado, havia os conversos, de barba e vestidos de marrom, que dedicavam a maior parte de seu dia ao trabalho nos campos. Do outro lado, os monges de coro, vestidos de branco, que dedicavam seu dia à oração, à leitura e a outros trabalhos manuais, especialmente, os trabalhos de cópia e produção de livros.

Mário Martins nos fornece outro dado relevante quando afirma que “não era copista um monge qualquer e muito menos tradutor”²⁴¹. Isso significa que até entre os monges de coro haviam diferentes distinções, na medida em que, nem todos detinham as mesmas habilidades no domínio da escrita ou da tradução. Saul Gomes afirma que havia uma “especialização dos saberes e das práticas de escrita, na chancelaria e no *scriptorium* alcobacenses, naturalmente, como, ainda, nos mais diversos níveis administrativos da comunidade cenobítica”²⁴². Segundo o autor, essa especialização dos saberes levava a uma graduação e hierarquização dos oficiais conventuais. Gomes inclusive menciona vários exemplos dessa especialização retirados da documentação alcobacense, como: “*magister conversorum*” ou “*magister fratrum*”, “*magister noviciorum*”, “meestre dos nosos frades”, etc. O autor destaca que os *magistri* foram figuras frequentes em Alcobaça e que os saberes tiveram “(...) os seus protagonistas em torno do claustro alcobacense”²⁴³, onde “as letras propiciaram a distinção intelectual e social, bem como o saber indispensável ao exercício de cargos honoríficos ou de poder curial régio, dos quais, especialmente desde finais de Duzentos, os religiosos de Alcobaça não se coibiram”²⁴⁴. Vemos

²³⁸ LAWRENCE, 1999, p. 219

²³⁹ *Ibid.*, loc. cit.

²⁴⁰ MATTOSO, 1982, p. 298

²⁴¹ MARTINS apud GONÇALVES, 1997, p. 83

²⁴² GOMES, 2005. p. 261.

²⁴³ *Ibid.* loc. cit.

²⁴⁴ GOMES, 2005. p. 262.

assim que em Alcobaça, a leitura e a escrita foram práticas valorizadas e necessárias, que proporcionavam distinção e até oportunidades.

Livros e vida espiritual

Explicando a relação dos monges com os livros, a medievalista americana Mary Carruthers afirma que “a relação do estudioso medieval com seus textos é bem diferente da objetividade moderna”²⁴⁵. Tal afirmação, aparentemente bastante óbvia, é, na verdade, um lembrete e um alerta fundamental para quem deseja estudar sobre o livro na cultura medieval. Muito já foi escrito sobre esse assunto e, por mais interessante que seja, não é nosso objetivo. Antes, nosso interesse é refletir na relação dos livros com a vida espiritual.

A espiritualidade²⁴⁶ monástica medieval entendia a leitura como uma prática necessária e importante para a formação religiosa. Na Regra de São Bento há uma lista de setenta e quatro instruções chamadas de “instrumentos das boas obras”²⁴⁷, são ações que, se fossem praticadas pelos monges, seriam recompensadas no final da vida. Dentre os instrumentos estão: “amar ao Senhor Deus de todo o coração, com toda a alma, com todas as forças”, “amar o próximo”, “abnegar-se a si mesmo para seguir o Cristo”, “não furtar”, “não ser preguiçoso”, “não ser dado ao vinho”, “não ser guloso”, “não ser apegado ao sono”, “desejar a vida eterna com toda a cobiça espiritual”, “dar-se frequentemente à oração”, “ouvir de boa vontade as santas leituras”²⁴⁸, etc. Ouvir “santas leituras”, portanto, está entre as boas ações consideradas fundamentais no cotidiano da vida monástica e úteis à espiritualidade monástica.

A leitura espiritual, isto é a leitura praticada pelos monges, era incentivada porque era útil aos propósitos da espiritualidade monástica. Para S. Bernardo, “o conhecimento só tem razão de existir quando é adquirido em função da salvação (...)”²⁴⁹ e “(...)a leitura consistia principalmente em adentrar-se no divino, por isso ele defendia uma espiritualidade que assente na *lectio*, mas apoiada no “orando não discutindo”²⁵⁰. Assim, entre os cistercienses, todo conhecimento deveria ser motivado pelo amor e fundamentado na verdade. A leitura e o estudo,

²⁴⁵ CARRUTHERS, 2022, p. 272

²⁴⁶ Utilizamos a noção de espiritualidade desenvolvida por André Vauchez, como uma “unidade dinâmica do conteúdo de uma fé e do modo como esta é vivida por homens historicamente determinados” (VAUCHEZ, 1993, p.12).

²⁴⁷ SÃO BENTO, 2008, p.10 e11.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 11

²⁴⁹ LEMOS, 2010, p. 29

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 30

especialmente das Sagradas Escrituras, deveriam proporcionar “(...) ao monge a possibilidade de desenvolver o seu conhecimento de Deus, auxiliando-o na oração e no encontro com o divino”²⁵¹. José Meirinhos afirma que o mosteiro cisterciense, erguido no ermo e separado do mundo, “é o lugar idealizado para a busca da perfeição de vida pela disciplina e obediência”²⁵², e que, as orações, a leitura e o trabalho manual são um “(...) meio para a meditação e a contemplação como ideal de vida monástica, não o estudo ou a especulação, muito menos a simples curiosidade pelo saber”²⁵³.

Entretanto, assinala Jean Leclercq, “sendo a Escritura um livro, é preciso saber lê-lo e aprender a ler como se aprende a ler qualquer outro livro”²⁵⁴. A *lectio* praticada em meio monástico geralmente começava aplicando-se a gramática, considerada a “introdução necessária à Sagrada Escritura”²⁵⁵. Todavia, essa aplicação da gramática à Escritura foi praticada levando-se em consideração “às observâncias fundamentais da vida monástica”²⁵⁶. Assim, diferente da praticada nas escolas urbanas, a *lectio* monástica era orientada para a sabedoria e assemelhava-se mais a uma “leitura orante”²⁵⁷, uma prática em que se unia leitura, meditação e oração.

Sabe-se que os monges medievais praticavam tanto a leitura silenciosa (*legere tacite* ou *legere sibi*), como a leitura em voz alta (*voce magna* ou *viva voce*). São Bento menciona ambos os modos em sua regra: depois da refeição recomenda-se que “sentem-se todos juntos e leia um deles as Colações ou as ‘Vidas dos Pais’, ou mesmo outra coisa que edifique os ouvintes”²⁵⁸; enquanto no leito, é dito que “se acaso alguém quiser ler, leia para si, de modo que não incomode a outro”²⁵⁹. Mary Carruthers assegura que mais que tipos de leitura, esses eram dois métodos distintos e complementares de leitura, que serviam à propósitos diferentes e correspondiam aproximadamente às etapas do processo de estudo chamadas de *lectio* e a *meditatio*. Carruthers afirma que, para o estudioso medieval, “a leitura é para ser digerida, para ser ruminada, como uma vaca mastigando seu pasto ou como uma abelha fazendo mel a partir do néctar das flores”²⁶⁰. Tais imagens são metáforas eficazes que nos ajudam a entender melhor as práticas monásticas de leitura e meditação. Elas demonstram que ler um livro implicava em um processo

²⁵¹ LEMOS, 2010, p.35

²⁵² MEIRINHOS, 2014, p. 102

²⁵³ *Ibid.*, p. 103

²⁵⁴ LECLERCQ, 2012, p.88

²⁵⁵ *Ibidem*

²⁵⁶ LECLERCQ, 2012, p.88.

²⁵⁷ *Ibid.*, p.90.

²⁵⁸ SÃO BENTO, 2008, p. 29.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 32

²⁶⁰ CARRUTHERS, 2022, p. 272

mais complexo que envolvia tanto a leitura\estudo do texto (*lectio*), como um meticuloso treinamento, armazenamento e formação da memória (*meditatio*).

Mary Carruthers²⁶¹ sustenta que a cultura medieval foi uma cultura fundamentalmente memorial e que, em tais culturas, o propósito do livro é compreendido de forma diferente da nossa. A autora afirma que na Idade Média, “um livro não é a mesma coisa que um texto”²⁶², mas “é somente uma forma entre várias de lembrar um ‘texto’, de abastecer e preparar a memória de uma pessoa com ‘*dicta et facta memorabilia*’”²⁶³. Entre os monges, os livros eram vistos “como fonte de sabedoria experimentada comunitariamente para sua própria vida, obtida por meio de sua memorização (...)”²⁶⁴.

É verdade que, como Georges Duby ressalta, “o claustro de Cister situava-se em oposição à escola episcopal”²⁶⁵ e que os monges cistercienses “erguiam-se contra as cidades donde tinham fugido, contra os clérigos que eles consideravam inferiores na ordem de hierarquias espirituais, contra o ensino escolástico, a seus olhos inútil, contra Paris, nova Babilônia e perdição dos jovens espíritos”²⁶⁶. É conhecido o famoso sermão *Da conversão* de São Bernardo, nele o abade de Claraval convida os jovens estudantes de Paris a abandonarem seus estudos e as lições de seus mestres, lançando-se em um retiro espiritual, dizendo: “tu encontrarás mais nas florestas do que nos livros; as árvores e os rochedos ensinar-te-ão coisas que nenhum mestre te dirá”²⁶⁷. Isto porque para Bernardo, “a verdadeira escola, aquela onde não se paga ao mestre, aquele onde não se discute”²⁶⁸ é a escola da experiência pessoal com Cristo. No entanto, isso não quer dizer que São Bernardo, os cistercienses e todos os religiosos sob a sua influência recusassem completamente o estudo das letras e os livros. Duby mesmo nos diz que os Cistercienses apenas orientavam os estudos de outro modo, pois estavam “persuadidos de que, no homem, o reflexo de Deus não existe na razão, mas no amor”²⁶⁹. Assim, Bernardo não era contrário ao estudo das letras. No *Sermão sobre o conhecimento e a ignorância*, ele afirma que “o conhecimento das letras é bom para a instrução, mas o

²⁶¹ Na obra, *O livro da Memória* (2022), Mary Carruthers desenvolve um estudo extenso sobre a natureza da memória na Idade Média, onde demonstra o lugar que a arte do treinamento da memória (*ars memorativa*) teve na educação medieval, relevando também a função cognitiva da memória e as técnicas praticadas por muitos estudiosos medievais.

²⁶² CARRUTHERS, 2022, p. 28

²⁶³ *Ibid.*, loc. cit.

²⁶⁴ CARRUTHERS, 2022, p. 268

²⁶⁵ DUBY, 1993. p. 123

²⁶⁶ *Ibid.* loc. cit.

²⁶⁷ São Bernardo. *Da Conversão*. apud: DUBY, 1993. p. 123

²⁶⁸ São Bernardo. *Da Conversão*. apud: DUBY, 1993. p. 123

²⁶⁹ DUBY, 1993. p.123

conhecimento da própria fraqueza é mais útil para a salvação”²⁷⁰. O que Bernardo e os cistercienses buscavam era uma espécie de saber que consideram útil à salvação. Veja o que disse o abade de Claraval:

Vede que há saberes e saberes: há um saber que produz o inchaço e há um saber que contrista. Quero que sejais capazes de distinguir qual deles é útil e necessário para a salvação: o que incha ou o que dói? E não duvido que prefiras o que aflige ao que incha, porque, se a saúde pela inchação é aparentada, pela aflição é procurada²⁷¹.

Bernardo distingue o saber em dois tipos: um que produz “inchaço” e outro “contrista”. Apenas este último, o saber que “contrista”, que aflige, seria útil e necessário à salvação. O pensamento de Bernardo de Claraval é extremamente importante para pensarmos a relação livros e vida espiritual na vida monástica. Como Monge, político-eclesiástico, Padre e Doutor da Igreja, Bernardo é uma referência importante na cultura monástica medieval, especialmente, dentro da Ordem cisterciense. Bernardo não desprezava o conhecimento, seja no âmbito mais filosófico ou teológico. Ele diz: “conheço muito bem o inestimável serviço que os homens doutos têm prestado à Igreja: seja refutando os adversários dela, seja na instrução dos simples”²⁷². Entretanto, Bernardo entende que, “ainda que todo saber, desde que submetido à verdade, seja bom”, deve-se buscar “com temor e tremor a salvação” e aplicar-se “a saber, antes e acima de tudo, o que conduz mais diretamente à salvação”²⁷³. Bernardo ainda ressalta que o fruto e a utilidade do saber consistem no modo de saber. E o que seria este modo de saber? Ele explica que é “o saber segundo a ordem, o amor e o fim devido”²⁷⁴. Segundo a ordem, priorizando o que é mais imperativo para a salvação; segundo o amor, voltando-se com maior ardor para o que nos impele a amar; segundo o fim, que não deveria ser somente a edificação, própria e do próximo, nunca a vaidade ou a curiosidade por si. Desse modo, o monge deveria buscar o saber sim, mas, para dois fins principais: para edificar e para edificar-se.

Jean Leclercq diz que “São Bernardo, assim como todos os monges, insiste no caráter essencialmente religioso que deve guardar o conhecimento de Deus: deve ser um conhecimento que une, que religa a Deus”²⁷⁵. Portanto, Bernardo vai defender que o itinerário exemplar do monge deveria se pautar “(...) numa vida de retiro propício à meditação, ao conhecimento de si para sair da ‘região de disparidade’ e atingir a Deus na unificação e êxtase do puro amor”²⁷⁶. A

²⁷⁰ LAUAND, 2013, p. 144

²⁷¹ *Ibid.*, p. 145

²⁷² LAUAND, 2013, p. 144

²⁷³ *Ibid. loc. cit*

²⁷⁴ LAUAND, 2013, p. 146

²⁷⁵ LECLERCQ, 2012, p. 264

²⁷⁶ LE GOFF, 2013, p. 160.

união com Deus era o grande alvo da prática monástica. Os monges não tinham “como finalidade principal expor os mistérios de Deus, explicitá-los, extrair conclusões especulativas, mas deles penetrar toda sua vida, de orientar toda sua existência para a contemplação”²⁷⁷. Saul Gomes destaca isso, dizendo que “a contemplação dos mistérios de Deus foi sempre um dos objectivos mais sagrados do monge cisterciense”²⁷⁸. O autor ainda ressalta que “dos altos ideais da perfeição monástica, prosseguidos entre os monges alcobacenses, dá testemunho toda a panóplia de livros espirituais que se acumularam na sua biblioteca medieval”²⁷⁹. Assim, Gomes aponta que haveria uma relação entre os ideais de vida e os livros espirituais dos monges alcobacenses. Seguindo esta pista, nos perguntamos: o que os códices alcobacenses podem nos dizer sobre as fontes de inspiração na vida espiritual dos monges alcobacenses entre o século XIII e o século XV?

Para responder essa questão, nos debruçamos sobre aos códices digitais de Alcobaça²⁸⁰, datados no período de 1101 a 1500, através do acervo digital da Biblioteca Nacional de Portugal. Como esperado, verifica-se que uma parcela importante do acervo é formada por manuscritos litúrgicos e textos normativos (Bíblia, Saltérios, Missais, Colectários, Breviários, Hinário, Pontifical, Livro das Horas, Ordinário, Livros dos Usos de Cister, Regra de São Bento, etc.).

Em geral, as três principais fontes literárias da cultura monástica ocidental durante a Idade Média vinham de três fontes principais: a Bíblia, a Patrística e a Literatura Clássica²⁸¹. No espólio alcobacense, há inúmeros textos dos mais importantes autores, padres, teólogos e também filósofos, do Oriente e do Ocidente. A lista do acervo digital apresenta mais de 200 autores diferentes²⁸². Encontramos obras como os “Diálogos” de São Gregório, o “Tratado das

²⁷⁷ LECLERCQ, 2012, p. 272

²⁷⁸ GOMES, 2010, p. 245

²⁷⁹ GOMES, 2010, p. 245

²⁸⁰ Pesquisa realizada no site da BNP, bn digital@bnportugal.gov.pt, no dia 26/10/2023.

²⁸¹ LECLERCQ, 2012, p. 87

²⁸² A lista apresenta 204 nomes entre os autores. Mas, ao analisar a lista, verificamos, por motivos que desconhecemos, que alguns nomes aparecem listados duas vezes na lista. É o caso de São Bento, São Bernardo, Ricardo de São Vitor, entre outros. Além disso, a busca no site não dá conta do número total de obras de cada autor. O site do acervo digital da BNP fornece apenas o número de registros de cada autor, isso significa o número de códices que registra obras do autor. Entretanto, esse número de registro não corresponde necessariamente ao número de obras. Por exemplo, São Agostinho, que aparece no topo da lista de autores com 15 registros entre os códices digitalizados, tem ao todo 26 obras entre os códices pesquisados. Dessas 26 obras atribuídas a ele, apenas a *De trinitate* se repete duas vezes no mesmo códice (BNP – Alc. 331). Já Gregório Magno, segundo lugar na lista dos autores com 12 registros, o número de exemplares de obras coincide com o de registros. O livro *Diálogos* é registrado em três códices diferentes, sendo um em latim (BNP – Alc. 176) e dois em português (BNP – Alc.181 e 182). O mesmo ocorre com as obras de João Cassiano, em terceiro lugar na lista de autores, dos 10 registros de obras dele, sete deles são do texto *Collaciones*, sendo cinco em latim (BNP – Alc. 177, 379, 364, 380, 213) e dois em português (BNP – Alc. 385 e 386), e três são do livro *De institutis coenobiorum*, sendo um em latim (BNP – Alc.363) e dois em português (BNP – Alc.212 e 384).

Meditações e Pensamentos” do Pseudo-Bernardo, as “Colações” e as “Instituições” de Cassiano, a “Escada do Paraíso” e o “Espelho dos Monges” de S. João Clímaco, a Regra de S. Bento, os Estatutos de Cister, a Regra de S. Agostinho, a “Vida de S. Bernardo”, a “Vida de S. Aleixo”, etc. Porém, o acervo de Alcobaça ainda conta com outros textos, que também faziam parte das fontes de inspirações espirituais de seus monges. Alguns destes, com uma longa e larga tradição na cultura monástica medieval, como a *Navigatio Sancti Brendani* e a *Epistola Iohannis Presbyteri Regis Indiae* (ambos no BNP – Alc. 380), a *Visão de Túndalo* (BNP – Alc. 211 e 465), o *Barlaão e Josafá* (BNP – Alc. 465) e o *Livro do Desprezo do Mundo* de Isaac de Nínive, uma versão de *O Purgatório de São Patrício*. A estes, juntam-se outros textos menos conhecidos e de menor tradição, como o *De Solistitionis insula magna* (BNP – Alc. 37 e 39), o *In anglia comes baruic ou Guido de Warwick* (BNP – Alc. 414) e *Conto de Amaro* (BNP – Alc. 462). Como se pode ver, a maior parte dos textos deste conjunto é formado por relatos de viagem ao Além de caráter hagiográfico, são os relatos de São Brandão, Santo Amaro, São Barlaão e São Patrício. Jean Leclercq pontua que esse tipo de hagiografias, chamadas de lendas hagiográficas, propõem “um programa moral, uma ideia religiosa”²⁸³ e que eram “textos destinados a serem lidos na liturgia”²⁸⁴. Mas, há também outros quatro textos: a *Visão de Túndalo*, bastante conhecida, que relata a história de um cavaleiro pecador que visita o mundo dos mortos durante três dias; a *Epistola Iohannis Presbyteri Regis Indiae*, a famosa e bem conhecida carta que o rei Preste João, uma figura imaginário de um reino cristão do Oriente, escreve ao imperador bizantino Manuel Comeno; e o *In anglia comes baruic ou Guido de Warwick*, um pequeno conto menos conhecido, inspirado em um romance de cavalaria inglês, ela conta a história de um cavaleiro que abandona tudo e se entrega ao serviço de Deus.

Vê-se que os textos deste *corpus* apresentam em seu conteúdo diversos elementos, mas, todos podem ser relacionados com tema das viagens. Barreira e Farelo nos informam inclusive que alguns desses foram objeto de tradução no século XV, período em que a comunidade alcobacense viveu uma reforma que visava, especialmente, o retorno à espiritualidade original de Cister²⁸⁵. Isto demonstra um interesse dos monges alcobacenses de tornar esse conteúdo mais acessível. Mas, qual é o lugar dessa literatura de viagens na cultura monástica de Santa Maria de Alcobaça?

²⁸³ LECLERCQ, 2012, p. 198

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 280-281

²⁸⁵ Cf. BARREIRA E FARELO, 2020.

Adriana Zierer afirma que as viagens imaginárias “foram bastante recorrentes ao longo das produções eclesásticas”²⁸⁶ e que “dentro da produção dos monges uma das mais recorrentes”²⁸⁷. A autora destaca o papel das ordens monásticas de Cluny e de Cister na produção dessa literatura, afirmando que “os monges cluniacenses e cistercienses tiveram grande importância na produção de visões e de *exempla* com o propósito de evangelizar a população”²⁸⁸. Para Zierer, “é possível dizer que os relatos de ‘visões’ se constituíram em verdadeiros manuais pedagógicos da salvação (...)”²⁸⁹. Jacques Le Goff também ressalta a finalidade edificante dessas visões medievais do Além e afirma que o conjunto dessa literatura visionária cristã de visões do Além e viagens imaginárias ao outro mundo contribui e “prepara com mais segurança o futuro Purgatório”²⁹⁰.

A cultura monástica medieval tem muitos testemunhos dessa literatura de viagens imaginárias: Brandão, Tundalo, Amaro, Fursy, Drythelm, Hildegard de Bingen, Elizabeth Schönau, entre outros. De modo geral, parte do sucesso dessa literatura de viagem imaginária pode ser atribuído a presença de três elementos característicos do pensamento monástico medieval: experiência, história e escatologia.

O pensamento monástico medieval, influenciado pela espiritualidade dos Padres do Deserto, dava bastante importância à experiência na vida religiosa. Para a cultura monástica medieval, a experiência espiritual foi uma de suas principais fontes²⁹¹, seu método de reflexão e, em grande medida, seu próprio objeto. A vida monástica era uma experiência individual de fé vivida em comunidade. No mosteiro, separado do restante da sociedade, o monge vivia uma vida contemplativa. Através de suas orações, leituras e também do silêncio, esses religiosos buscavam elevar as suas almas e experimentar uma vivência amorosa do mistério de Deus. A vida monástica pode ser definida como uma experiência de busca de Deus. Fruto desse ambiente de experiência espiritual, a literatura de viagens imaginárias descreve também uma experiência: a viagem. Nela, a vida humana, especialmente, a vida monástica, é descrita como uma trajetória, um deslocamento. A literatura de viagem relata a experiência de alguém, que abandonando o mundo dos homens, faz a mais importante de todas as viagens humanas, a viagem ao paraíso.

²⁸⁶ ZIERER, 2011, p. 72

²⁸⁷ *Ibid. loc. cit.*

²⁸⁸ ZIERER, 2011, p.73

²⁸⁹ ZIERER, 2013, p. 111

²⁹⁰ LE GOFF, 1995, p. 132.

²⁹¹ Cf. LECLERCQ, 2012.

Além disso, o pensamento monástico apresenta uma outra característica, que também pode ser relacionada com a literatura monástica de viagens imaginárias, a saber: o interesse monástico por história. Os monges gostaram tanto de história, que fizeram dela um de seus gêneros literários preferidos²⁹². Nas bibliotecas dos mosteiros, há muitas obras desse gênero, elas integravam seus escritos e suas leituras²⁹³. Em geral, os monges demonstraram apreço pela tradição e pelo passado, tanto que muitos dentre eles compuseram crônicas, transmitindo às futuras gerações histórias de seu cenóbio e do reino. Contudo, para esses homens de vida religiosa, a história é concebida como um ensinamento religioso²⁹⁴ e, como tal, tem como objeto primordial os fatos religiosos, que servem para explicar todos os outros fatos e fenômenos (econômicos, políticos, sociais, etc.). O que não significa que os monges fossem ingênuos crédulos e que não tivesse nenhum senso crítico. Jean Leclercq afirma que “em todas épocas, os monges historiadores demonstraram espírito científico”²⁹⁵. O autor aponta que, não obstante as crenças, é possível verificar no monasticismo medieval, conforme o tempo e lugar, um senso mais crítico. Leclercq diz que esse “senso crítico não deixa de existir mesmo quando os monges exercem a invenção”²⁹⁶. O autor até lamenta que muitos escritos de origem monástica sejam “invenções puras e simples e mesmo falsificações”. Sabe-se que interpolações, falsificações e mentiras faziam parte dos procedimentos de monges cronistas. Em Alcobaça, o Frei Bernardo de Brito (1569-1617), cronista-mor do reino, e o Frei Hilário das Chagas (século XVI), que escreveu *Memórias da fundação de Alcobaça*, registram o passado medieval da abadia como um tempo áureo, uma época lendária marcada pelas ações “milagrosas” de São Bernardo²⁹⁷. Assim, quando ressaltamos certo gosto por história dos monges, não podemos esquecer que, com afirma José Mattoso, “a concepção de história dominante do mosteiro (de Alcobaça) antes do fim do século XV era a da História Sagrada”²⁹⁸.

Desse modo, é preciso saber ler os textos medievais. Leclercq pontua que mesmo que o conhecimento do passado fosse importante e valorizado pelos monges, este não constituía um fim em si mesmo. Por trás de seus relatos do passado, “o desejo não era de narrar histórias verdadeiras, mas propor uma doutrina moral que, em si, é sempre verdadeira”²⁹⁹. Neste sentido, muitos dos textos compostos pelos monges, como as lendas hagiográficas, não nasceram de

²⁹² LECLERCQ, 2012, p. 188

²⁹³ Por exemplo, os monges de Cluny recebem obras de História para ler. Cf. LECLERCQ, 2012, p. 189.

²⁹⁴ LECLERCQ, 2012, p. 193.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 194.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 195.

²⁹⁷ BARREIRA E FARELO, 2020, p.195

²⁹⁸ MATTOSO, 1993a, p. 36.

²⁹⁹ LECLERCQ, 2012, p. 200

fatos, antes emergiram do seu desejo de exortar. Assim, não devemos pensar que os autores monásticos fossem totalmente ingênuos sobre suas próprias composições, sejam as crônicas ou as narrativas claramente legendárias. A literatura de viagens imaginárias está cheia de histórias carregadas dos valores e das noções da vivência monástica.

Por último, há ainda um terceiro elemento do pensamento monástico medieval que pode ser facilmente visto nesses textos de viagens presentes em Alcobaça: a escatologia. Na doutrina cristã, o termo escatologia trata de assuntos relacionados ao fim dos tempos. A Sagrada Escritura fornece várias menções ao fim do mundo, descrevendo os seus sinais e suas etapas. Ao longo do período medieval, existiram muitas ideias e concepções diferentes sobre o fim dos tempos. Em geral, até o século XI, prevaleceu uma visão pessimista do futuro até o Juízo final (catástrofes naturais, epidemias, horrores e desordens de toda espécie). Contudo, a partir de século XII, ao lado desse esquema, observa-se o aparecimento gradativo de novas perspectivas escatológicas³⁰⁰.

Jean Leclercq ressalta que a orientação dominante da cultura monástica medieval foi de tendência escatológica³⁰¹. Tanto na literatura, como na iconografia monástica há inúmeros exemplos do interesse monástico nos temas relacionados ao Além e ao fim dos tempos. Leclercq afirma que “o primeiro, o mais importante tema que os monges medievais aplicaram a arte literária é aquilo que podemos chamar de devoção do céu”³⁰². O autor não nega que os monges também pensassem no inferno (e em todos seus castigos, penas e sofrimentos), porém, afirma que “em seus textos de orações, a meditação acerca do céu é mais frequente que a do inferno”³⁰³. Além disso, Leclercq destaca que as viagens além-túmulo dos monges “terminam quase todas no paraíso”³⁰⁴. De fato, essa compunção ou desejo do céu é um elemento marcante na cultura monástica medieval, havendo nela numerosos temas para falar das realidades celestes: Jerusalém celeste, templo, tabernáculo, montanha, anjos, jardim, castelo, mosteiro, etc.³⁰⁵

No mosteiro, enquanto busca a Deus, o monge também imagina o Paraíso, a morada divina e a vida abençoada que está reservada aos eleitos. Daí a importância e a função dessa literatura de viagens imaginárias. Nessas narrativas são descritas realidades e noções complexas (como de paraíso, inferno, purgatório, etc.), que faziam parte da vida e das crenças desses

³⁰⁰ Estas novas perspectivas escatológicas tinham como característica concepções mais positivas do fim do mundo, demonstrando uma esperança cada vez mais intensa de que uma modificação benéfica aconteceria antes do Juízo final, especialmente dentro da Igreja. Ver: TÖPFER, 2006.

³⁰¹ LECLERCQ, 2012.

³⁰² *Ibid.*, p. 67.

³⁰³ LECLERCQ, 2012, p. 68.

³⁰⁴ *Ibid. loc. cit.*

³⁰⁵ Cf. LECLERCQ, 2012, p. 69-74.

religiosos. Em Alcobaça, essa literatura foi uma fonte de inspiração de sua comunidade. No próximo capítulo, analisaremos os três manuscritos que registram as narrativas de Brandão, Amaro e Trezenzónio e veremos como esses monges incorporaram a literatura de viagens ao Além em seus códices.

CAPÍTULO 4

TRÊS MANUSCRITOS DE ALCOBAÇA

“Cada livro manuscrito é, efectivamente, singular e único: singular, porque individualizado; único, porque irrepetível”.

Aires Augusto Nascimento³⁰⁶

O manuscrito medieval é sem dúvida uma fonte *sui generis*. Resultado de um processo artesanal lento e muito trabalhoso³⁰⁷, cada manuscrito é um documento singular e único. Diferente da moderna concepção de livro, onde a unidade material coincide com unidade de conteúdo, grande parte dos manuscritos medievais “não é uma unidade cerrada, mas funciona como uma constelação”³⁰⁸, visto que, assume e reajusta em seu conteúdo diferentes unidades textuais sobrepostas. Aires Nascimento afirma que o livro manuscrito “pertence a um mundo distante e próximo – vem de um tempo revoluto e, na distância e na diferença, interpela-nos pela presença humana, irrepetível e inconfundível, que o habita em segredo e fala a quem sabe interrogá-lo”³⁰⁹.

Com vasta experiência com esse tipo de fonte, Nascimento destaca que por trás de cada manuscrito medieval há pelo menos duas coisas: um projeto e uma comunidade. O projeto é o que justifica a escolha de cada texto em um determinado momento e ambiente. Neste sentido, o projeto é o que explica e dá sentido à composição de um determinado códice. Para Nascimento, se tal projeto é acessível e recuperável, deve “ser tomado como indício de uma proposta de leitura, ou a menos, como sintoma de valorização de um texto num momento concreto e num ambiente determinado”³¹⁰. Assim, o autor orienta que ao estudar um manuscrito deva-se perceber cada códice na sua “instrumentalidade em comunidades culturais, extraindo conclusões do exame das marcas deixadas no material estruturado em livro e percebidas sob a

³⁰⁶ NASCIMENTO, 2010, p. 6

³⁰⁷ As etapas e operações envolvidas para a produção de um códice ou livro medieval dependiam da época e do local. Durante o período medieval, as formas de confecção, escrita, suporte e recurso variaram muito. De modo geral, em Alcobaca, a produção de um manuscrito exigia muito trabalho, tempo e dedicação dos monges: criação de animais, preparação do pergaminho (lavagem, depilação, polimento, corte, enquadramento, etc.), preparação das tintas e pigmentos e encadernação dos fólhos. (MIRANDA, 1996; MIRANDA e MELO, 2016; NASCIMENTO e DIOGO, 1984; NASCIMENTO, 2018).

³⁰⁸ NASCIMENTO, 1988, p.489

³⁰⁹ NASCIMENTO, 2010. p. 6

³¹⁰ NASCIMENTO, 1988, p.486

perspectiva de leitura e de testemunho numa tradição dos textos que se prolonga (mesmo que essa tradição se afigure parca e mal regulada)”³¹¹.

Seguindo essas indicações, vamos ampliar o nosso horizonte de análise e nos debruçar sobre o conjunto textual dos três manuscritos que registram as narrativas de Brandão, Amaro e Trezenzónio: os códices alcobacenses 380, 462 e 39³¹². Antes, entretanto, é preciso esclarecer logo que não é a nossa intenção oferecer uma análise crítica de cada um dos textos que compõe os manuscritos. Como se verá, cada códice é composto por vários textos diferentes. Nosso interesse é oferecer uma visão geral do conjunto textual de cada códices e não uma interpretação crítica e individual de cada um dos textos contemplados neles. Desse modo, a análise de cada manuscrito seguirá os seguintes passos: descrição e resumo de cada texto do conjunto textual; exame da organização interna do manuscrito, buscando depreender algum projeto ou uma proposta de leitura ou mesmo um tema que possa ter orientado a composição; e, por último, pontuar os sentidos criados em cada composição textual.

O Códice Alcobacense 380

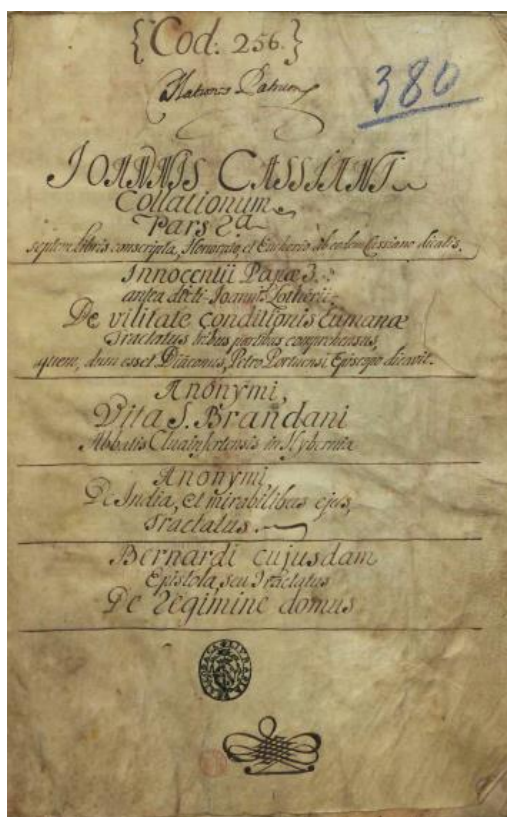


Figura 1 – Folha de rosto do Códice BNP – Alc. 380

Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal\BNDigital (disponível em <https://purl.pt/24161>)

³¹¹ NASCIMENTO, 2010. p.4

³¹² Utilizamos as versões digitais dos códices que estão disponíveis no site na Biblioteca Nacional de Portugal.

O códice 380³¹³ (Lisboa, Biblioteca Nacional, ms. Alc. 380), procedente da Livraria do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça (cota antiga 256/CCLVI), datado do século XIII (1201-1225), tem 86 fólios, com 2 colunas, tem letras carolina e gótica e rubricas e iniciais filigranadas, em vermelho e azul. Seu *corpus* textual é composto por cinco textos: *Collationes Patrum: Pars secunda* de João Cassiano (f.1-f.55); *De miseria conditionis humanae* de Inocêncio III (f. 56, 1a coluna-73, 2a coluna); *Vita Sancti Brandani abbatis*, copiado por Fr. Alfonsus de Tomerio (f. 73, 2a coluna-83, 2a coluna); *Epistola Iohannis Presbyteri Regis Indiae* (f. 83, 2a coluna-86, 2a coluna); e *Epistola de regimine domus* de Bernardus Silvestris (f. 86, 2a coluna-87, 2.a coluna). Além disso, no início do códice, há uma folha de identificação (Figura 1), datada do século XVIII, onde aparecerem os nomes das obras dispostas em ordem e o carimbo da Livraria de Alcobaça.

O primeiro texto do códice é o *Collationes Patrum: Pars secunda* de João Cassiano (c.360-c.435). Considerado um clássico da espiritualidade monástica medieval, o livro *Colações* ou Conferências foi transmitido por todo Ocidente, em latim e em vernáculo. Na Península Ibérica, a partir da segunda metade do século VI, as obras de Cassiano se difundiram por intermédio de nomes como: Martinho de Braga, Pascásio de Dume, Frutuoso de Braga e de Isidoro de Sevilha³¹⁴. Em Portugal, o interesse por João Cassiano chegou a ultrapassar o ambiente monástico, chegando inclusive aos círculos da família real³¹⁵.

Na livraria de Alcobaça, Cassiano figura entre os autores melhores representados. Conservam-se ao todo nove testemunhos do texto da *Colações*³¹⁶ oriundos da Livraria de Alcobaça, cinco em latim, datados entre os séculos XII a XIV, e quatro traduções em português, todas datadas do século XV. O que mostra que o mosteiro não apenas adquiriu e preservou a obra de Cassiano, mas, também se preocupou em traduzir e disponibilizar o texto para um público não especializado em latim. Infelizmente, não há nenhuma edição moderna exclusiva dos testemunhos latinos das *Colações* de Alcobaça. Todavia, o conteúdo dessa obra é bem conhecido graças às várias edições modernas já disponíveis. Utilizamos a tradução das *Conferências de João Cassiano* feita por Aída Batista do Val.³¹⁷

³¹³ Na versão digital da Biblioteca Nacional de Portugal, o conteúdo do códice está dividido em dois documentos.

³¹⁴ Cf. RICO, 2012. p.123

³¹⁵ Ver: DIONÍSIO et al, 2021; LOPES E BARREIRAS, 2022.

³¹⁶ Os testemunhos alcobacenses da *Colações* são divididos em dois grupos: 1) cinco testemunhos latinos, Alc. 363 e 364 (datados do século XII), Alc. 177 (datado do século XIII), Alc. 380 (datado dos séculos XIII\XIV) e Alc. 379 (datado do século XIV); 2) Quatro em português, Alc. 213, 385, 386 e 420 (todos datados do século XV). Cf.: LOPES e BARREIRA, 2022.

³¹⁷ Esta tradução em língua portuguesa do Brasil, apresentada em três volumes, foi lançada pelas Edições Subiaco. A referência completa está na bibliografia.

As conferências de Cassiano, redigidas originalmente entre 426 e 428³¹⁸, são relatos ascético-místicos oriundos das experiências que Cassiano viveu durante as suas viagens ao Egito e à Palestina. Escrito em forma de diálogos, o texto registra ao todo vinte e quatro conferências ou conversas, que foram compiladas em três grandes conjuntos ou livros³¹⁹. O primeiro conjunto, com dez conferências (I a X), discorre sobre temas como a finalidade da vida monástica, a pureza do coração, os três graus da renúncia, a luta constante contra a concupiscência da carne, vícios, solidão, vida interior e contemplação das coisas divinas e a necessidade da oração incessante. O segundo conjunto, com sete conferências (XI a XVII), apresenta os temas da perfeição, da castidade, da imitação dos santos, das virtudes teologais, da paciência e dos meios para conseguir a ciência espiritual. O terceiro conjunto, com sete conferências (XVIII a XXIV), fala do estilo de vida de cenobitas e anacoretas, discorrendo sobre as dificuldades, perigos e vicissitudes próprias da vida espiritual³²⁰.

O códice 380 registra apenas a segunda parte das Colações, que inclui sete conferências com três padres do deserto: Queremom, Nesteros e José. O texto começa falando da viagem de Cassiano e seu companheiro Germano até a cidade egípcia de Panefisis, que ficava no delta do rio Nilo. Outrora opulenta e fértil, a cidade de Panefisis havia se tornado uma terra desértica, refúgio perfeito para os anacoretas. Cassiano e Germano são levados pelo bispo Arquébio até o abade Queremom, um ancião de cem anos, que tinha o corpo alquebrado e os membros ressequidos devido à idade e ao hábito da oração. Não obstante a sua condição física, este abade se mantinha rigorosamente observante de suas práticas. Queremom recebe os visitantes e discorre sobre a perfeição da caridade, a perfeição da castidade e a proteção de Deus.

O abade Queremom ensina que existem três meios para se renunciar aos vícios, a saber: “o medo do inferno e das leis humanas; a esperança e o desejo do reino dos céus; a tendência ao bem e o amor às virtudes”³²¹. Mas, embora pareçam levar ao mesmo fim, aqueles que aspiram à perfeição devem superar o nível do medo e se elevar ao nível da esperança e depois da caridade. Na sua economia da salvação, Queremom explica que existem três virtudes no caminho para se ascender à verdadeira perfeição: fé, esperança e amor. Estas virtudes são etapas ou graus na aprendizagem da perfeição. Assim, aqueles que ouvem o chamado divino e abraçam o caminho da perfeição devem renunciar aos vícios por amor à virtude e não por medo da punição. Devem praticar o bem pelo próprio bem, de forma voluntária e não de modo forçado,

³¹⁸ BORGONGINO, 2018, p. 17

³¹⁹ Sobre a transmissão textual de João Cassiano na Hispânia Visigótica ver Arnaldo do Espírito Santo (2014).

³²⁰ Cf. SILVA, 2014.

³²¹ CASSIANO, 2006, p. 109.

visto que apenas o amor pelo bem pode levar à adoção divina e à perfeição da caridade. Queremom afirma que a caridade e a castidade são virtudes ligadas. Desse modo, quem busca a perfeição da caridade deverá também desejar ardente e impacientemente a pureza da castidade, eliminando do coração qualquer sentimento de cobiça e extinguindo completamente de seu corpo toda impureza (fornicação, impureza, libidinagem, luxúria e avareza).

Entretanto, não se deve enganar. Nem todo o esforço humano é suficiente para obter o estado de pureza, pois este é um dom da graça divina. Neste sentido, não se deve negligenciar às práticas espirituais, visto que elas são os meios de alcançar a misericórdia divina que libera a carne dos vícios. Assim, Queremom ensina que se deve cultivar a castidade e libertar a alma de práticas que a aprisionam, já que “nunca podemos dominar ou reprimir o desejo das coisas presentes se não substituirmos tais aspirações nocivas por outras mais nobres e saudáveis”³²². Para tanto, é preciso paciência e mansidão, visto que “quanto mais o homem se tomar paciente e manso de coração, tanto mais progredirá na pureza do corpo”³²³ e “quanto mais dominar a violência tanto mais se radicará na castidade”³²⁴. Desse modo, Queremom ensina que existem etapas ou níveis tanto na castidade como na caridade. O nível mais sublime da caridade é a perfeição da caridade que é o amor ao bem. Já o nível mais elevado da castidade é a autêntica castidade, que é a vitória sobre as paixões carnis e o estado de pureza interior da alma, que é a própria santidade. Dessa forma, o monge não é chamado apenas para ser virtuoso ou apenas para se abster de suas paixões carnis, mas, para buscar a total rejeição de todas as paixões e prazeres do mundo, banindo de seu interior todos os desejos e pensamentos considerados maus e nutrindo o amor a Deus e ao próximo. Entretanto, tais níveis de caridade e castidade só podem ser alcançados pela experiência individual.

Em seguida, Cassiano e Germano conhecem Nesteros, um “homem notável sob todos os aspectos e possuidor de uma consumada ciência espiritual”³²⁵, que discorre sobre a ciência espiritual e os carismas divinos. Nesteros fala que embora a maioria das diversas ciências sirva apenas à vida presente, podem ser utilizadas na aprendizagem da ciência espiritual. Esta última, abrangeria duas ciências: a prática ou a ascese, adquirida pela correção dos costumes e a purificação dos vícios; e a teoria, adquirida na contemplação das coisas divinas e no conhecimento dos mistérios sagrados. Nesteros fala que quem “deseja alcançar a teoria, urge que adquira, em primeiro lugar, por seu zelo e suas virtudes, a ciência prática. Pois é possível

³²² CASSIANO, 2006, p. 129

³²³ *Ibid. loc. cit*

³²⁴ *Ibid.* p. 130

³²⁵ *Ibid.* p. 183

adquirir-se a prática sem a teoria, mas é impossível chegar-se à teoria sem passar primeiro pela prática”³²⁶. A prática da perfeição estaria fundamentada em conhecer a natureza dos vícios e o método para extirpá-los, e depois discernir a ordem das virtudes e adequar a alma para que obedeça com alegria e docilidade. Assim, o monge deve ser constante nas disciplinas espirituais, pois “é impossível a uma alma ocupada, mesmo que superficialmente, com as coisas terrenas, merecer o dom da ciência ou a capacidade de produzir frutos espirituais ou de aproveitar as leituras sagradas”³²⁷.

Nesteros explica ainda que a ciência espiritual não pode ser expressa por uma comunicação eloquente ou por qualquer habilidade de linguagem, pois, consiste em “penetrar até o âmago o sentido das coisas celestes e contemplar com o olhar do coração purificado os mistérios ocultos e profundos”³²⁸, que só podem ser explicados pela “iluminação do Espírito Santo”³²⁹. Portanto, para se aprender a verdadeira ciência das Sagradas Escrituras é preciso uma profunda e inabalável humildade, desprendimento de todas as preocupações terrenas, dedicação à leitura das Escrituras, meditação contínua e profundo silêncio, pois “do silêncio se originam os frutos da ciência espiritual”³³⁰. Além disso, o monge também deve “receber as instruções e deliberações dos anciãos com a alma atenta”³³¹, guardando os ensinamentos e colocando-os em prática, sem pressa para ser mestre de outros, pois o conhecimento da ciência espiritual exige uma verdadeira e laboriosa experiência. Urge também desembaraçar a alma de todos os obstáculos que possam impedir de contemplar as coisas espirituais, pois a alma dominada por vícios é impura e incapaz de dar ou receber a ciência espiritual.

Por último, o abade Nesteros ensina sobre os carismas espirituais. Ele explica que os milagres têm três causas: os méritos e a santidade dos justos e eleitos; a vontade de Deus, que concede; e as ilusões e artifícios do demônio que, mediante esses sinais, busca persuadir as pessoas ao erro. Ninguém deve admirar uma pessoa por causa de seus milagres, mas, “examinar se elas se tornaram perfeitas pela correção de seus vícios e pela conversão de seus costumes”³³². Além disso, aquele que busca a perfeição não deve se empenhar em realizar milagres, uma vez que a perfeição não depende dos carismas, mas da pureza da caridade, que é o único dom peregrino e superior³³³. Assim, mais importante que os carismas, é observar com zelo a doutrina,

³²⁶ *Ibid.* p. 184

³²⁷ CASSIANO, 2006, p. 193-194

³²⁸ CASSIANO, 2006, p. 195

³²⁹ *Ibid. loc. cit.*

³³⁰ CASSIANO, 2006, p. 194

³³¹ *Ibid. loc. cit.*

³³² CASSIANO, 2006, p. 213

³³³ *Ibid. loc. cit.*

pois “é mais digno de admiração repelir os próprios vícios do que expulsar demônios dos corpos dos outros”³³⁴ e “é uma virtude superior e mais nobre sanar os males da própria alma do que curar as doenças alheias”³³⁵ e é pela “pureza de vida e de coração que lhes mereceria a inscrição de seus nomes no céu”³³⁶.

Depois disso, Cassiano e Germano conhecem José, um eremita que falava também grego e que discorre sobre a verdadeira amizade, o amor, a humildade e a paciência. José ensina que entre todos os tipos de vínculos possíveis, a virtude é “a dileção verdadeira e indestrutível”³³⁷, pois “não se dissolve pela diversidade dos desejos nem pela luta das vontades contrárias”³³⁸. A amizade indissolúvel só é possível “entre pessoas de idêntica virtude e um só propósito”³³⁹. Contudo, o eremita José diz que ninguém tem essa perfeição desde o início. Mas que existem meios para atingi-la: o primeiro meio é “o desprezo pelos bens deste mundo e o desdém pelas coisas, todas elas, possuídas por nós”³⁴⁰; o segundo, é “que cada um suprima suas próprias vontades”³⁴¹; o terceiro, é “persuadir-se de que tudo, mesmo aquilo que se estima necessário e útil, deve ser posposto ao bem da caridade e da paz”³⁴²; o quarto, é “crer que nenhum motivo permite, por justo ou injusto que seja, entregar-se à cólera”³⁴³; o quinto, é “desejar sanar a cólera concebida por nosso irmão contra nós, ainda que sem razão, com o mesmo desvelo que teríamos para aplacar a nossa”³⁴⁴; e o último meio “é pensar que a cada dia nós estamos sujeitos a emigrar deste mundo”³⁴⁵.

José afirma que “tal como nada se deve antepor à caridade, nada deve pospor-se, no outro extremo, ao furor e à cólera”³⁴⁶. Segundo ele, o demônio é quem semeia a cólera e a discórdia entre os homens “carnais” e “espirituais”. Entre os “carnais”, ele semeia as contendas por coisas terrenas, mas, entre os “espirituais”, pela diversidade de sentimentos. Assim, para conservar a caridade e suprimir a dissensão, é preciso desprezar o que é material, praticar o uso comum de tudo, ter uma única vontade e eliminar a diversidade de opiniões quanto às coisas espirituais. Além disso, é recomendável que se ponha à prova seus próprios juízos, submetendo

³³⁴ *Ibid. loc. cit.*

³³⁵ CASSIANO, 2006, p. 213

³³⁶ *Ibid.* p. 221

³³⁷ CASSIANO, 2008, p. 15

³³⁸ *Ibid. loc. cit.*

³³⁹ CASSIANO, 2008, p. 42

³⁴⁰ CASSIANO, 2008, p.18.

³⁴¹ *Ibid. loc. cit.*

³⁴² *Ibid. loc. cit.*

³⁴³ *Ibid. loc. cit.*

³⁴⁴ CASSIANO, 2008, p.18.

³⁴⁵ *Ibid.* p.19.

³⁴⁶ CASSIANO, 2008, p.21.

“ao exame de um irmão amadurecido pela experiência ou de um ancião de consumada virtude, para as rejeitar ou acolher em seguida, de acordo com o que esses tenham julgado (...)”³⁴⁷ e que “cada um atribua a seu companheiro mais ciência e santidade do que a si mesmo”³⁴⁸. Deve-se manter uma atitude de humildade, pois “não há quem, nesta carne, sendo humano, não esteja sujeito a errar”³⁴⁹. Essa consciência garante tanto a preservação da concórdia e da unanimidade, como também protege de todas as emboscadas do demônio.

José também ensina que há diferentes graus de caridade: o “*agape*”, amor divino, é aquele que se deve ter para com todos, inclusive, os inimigos; e a “*diathesis*”, a afeição caridosa, reserva-se apenas aos que estão unidos pela igualdade de costumes ou de virtudes. Esta comporta algumas variedades: afeição pelos pais, afeição entre irmãos ou cônjuges e também a afeição paterna pelos filhos. No extremo oposto da caridade está a obstinação e a dureza do coração. José ensina que não se deve abrigar indignação ou cólera ou tristeza no coração. Antes se deve apaziguar os ânimos com humilde satisfação e doces palavras para se extinguir de imediato “o foco das querelas”³⁵⁰. Igualmente, deve-se conter os impulsos da cólera e não se precipitar à vingança.

Ao final dessa lição, os visitantes são conduzidos por José até um aposento à parte para descansar, mas eles não conseguem dormir. Cassiano e Germano estavam tristes, pois tinham feito um juramento de regressar ao mosteiro de onde saíram. Como queriam ficar mais tempo, submetem a questão ao ancião José, pedindo seu conselho. Este diz que “é sensato, é perfeito e de todo conveniente à nossa profissão cumprir com o que prometemos, e por isso é que um monge não deveria assumir compromissos definitivos”³⁵¹. Mas, como o juramento já existia, José aconselha que se deva escolher a alternativa que comporte o menor prejuízo ou que tenha mais vantagens para a vida espiritual, pois “é perdoável, é até mesmo merecedor de louvor, quem modifica uma decisão imprudentemente tomada, quando se trata de fazer uma opção mais salutar”³⁵². Assim, desde que seja feito com intenções elevadas, é recomendável que se mude sem culpa o curso da vida, pois “Deus não examina e julga apenas nossas palavras e atos, mas também as intenções e a vontade que temos”³⁵³.

Através de várias histórias bíblicas, José mostra como às vezes, para salvar sua vida ou por um sentimento misericordioso ou por zelo de Deus, alguns santos precisaram recorrer a

³⁴⁷ *Ibid.* p.23.

³⁴⁸ CASSIANO, 2008, p.24.

³⁴⁹ *Ibid, loc.cit.*

³⁵⁰ CASSIANO, 2008, p. 28

³⁵¹ *Ibid.* p. 48.

³⁵² *Ibid.* p. 49.

³⁵³ *Ibid.* p. 57.

mentiras ou fingimento para benefício de outros. Desse modo, José aconselha que o monge só deve ser inflexível e obstinado no caminho da caridade, mas, quanto a outras questões é necessário usar o bom senso, examinando e sujeitando as decisões novamente ao seu próprio arbítrio e sempre escolher o que for mais proveitoso para a salvação. Em seguida, o texto termina dizendo que Cassiano e Germano decidem então permanecer por sete anos no Egito. Só depois desse período, eles retornam ao seu mosteiro.

O próximo texto do códice Alc. 380 é o *De Miseria Conditionis Humane* (“Sobre a condição humana”), também conhecido como o Livro sobre desprezo do mundo ou sobre a miséria da condição humana. Composta pelo Papa Inocêncio III (1160\1161-1216), quando este ainda era o cardeal Lotário Conti, esta obra é um pequeno tratado ascético moral³⁵⁴. Escrita em latim, por volta de 1194-1195, a obra foi posteriormente traduzida para diversas línguas. Existem atualmente cerca de 672 manuscritos³⁵⁵ sobreviventes do texto. Em Alcobaça, conserva-se um testemunho do texto em latim. Contudo, a obra *Sobre a condição humana* está disponível em algumas edições modernas³⁵⁶.

O conteúdo do *Sobre a condição humana* é dividido em três seções ou livros, onde o autor trata sobre a vida humana desde o nascimento até o juízo final³⁵⁷. A linguagem empregada no texto apresenta bastante semelhança com a literatura sapiencial veterotestamentária³⁵⁸, particularmente, com o tom negativo do livro de Eclesiastes. No primeiro livro, intitulado “desde o miserável começo da condição humana”, o autor fala da vida humana como “*un conjunto de vicisitudes y avatares llenas de dolor y sufrimiento*”³⁵⁹. Diz que o homem é “*nacido para el trabajo, el dolor y el temor y lo que es más miserable, para la muerte*”³⁶⁰. Já a alma humana é dividida em três poderes naturais: o racional, que discerne o bem do mal; o irascível,

³⁵⁴ Cf. SOTO POSADA, 2018, p. 182.

³⁵⁵ De acordo com Robert E. Lewis, editor da obra “*Lotario dei Segni (Pope Innocent III), De miseria conditionis humane*” (1978), a tradução mais recente em inglês.

³⁵⁶ Utilizamos a edição espanhola de Soto Pousada (2018), que segue a edição *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae* da Patrología Latina, tomo 217, de 1890.

³⁵⁷ Cf. SOTO POSADA, 2018, p. 182.

³⁵⁸ A chamada literatura sapiencial ou de sabedoria, bastante comum no antigo Oriente próximo, é caracterizada por verbalizar um *saber* que vem da experiência e visa facilitar a vivência humana e suas relações. Em ambiente monástico, a literatura sapiencial de fonte bíblica era bem difundida. No cânon católico, que segue a versão grega dos Setenta (LXX), existem ao todo sete livros sapienciais ou didáticos: Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Jó, Sabedoria e Eclesiástico. Em seu conteúdo, esses livros englobam aspectos de cultura, de espiritualidade e de sabedoria apresentados, por meio de pequenos ditados ou regras, que servem como ensinamento. Na tradição hebraica, os livros de Jó, Salmos, Provérbios, Cântico dos Cânticos e Eclesiastes fazem parte dos Escritos (*Ketuvim*), e os livros de Sabedoria e Eclesiástico são considerados deutero-canônicos, isto é, não pertencem ao cânon hebraico. A tradição protestante, que segue este cânon hebraico, também não adota os livros de Sabedoria e Eclesiástico. (Cf. RAMOS, 2014; CARMO, 2018)

³⁵⁹ SOTO POSADA, 2018, p.182.

³⁶⁰ *Ibid.* p.186.

que rejeita o mal; e o concupiscível, que deseja o bem. Estes três poderes ou forças são corrompidos por três vícios opostos: “*La fuerza racional por la ignorancia, que no discierne el bien del mal; la fuerza irascible por la iracundia que tira lejos el bien; la concupiscible por la concupiscencia que apetece el mal. La primera genera el delito; la última pare el pecado; la de la mitad engendra el delito y el pecado*”³⁶¹.

O texto menciona muitos infortúnios, tristezas, calamidades, enfermidades, amarguras e tormentos que o ser humano passa. Seja idoso ou jovem, pobre ou rico, senhor ou escravo, casado ou celibatário, bom ou mal, segundo ele, ninguém está livre de muitas e diversas misérias. O corpo humano é concebido como a prisão da alma, nele nunca há “*reposo y tranquilidad, nunca paz y seguridad, por todas partes temor y temblor, por todas partes trabajo y dolor. Mientras viva la carne, habrá dolor y mi alma siempre se lamentará*”³⁶². A vida humana é breve e cheia de muitas amarguras. Os dias do homem na terra “*están llenos de trabajos y fatigas, ni por la noche reposa su mente*”³⁶³, pois é atormentado com sonhos e visões. Além disso, o homem tem também alguns inimigos: “*el demonio con los vicios y la concupiscencia, el hombre con las bestias, el mundo con los elementos, la carne con los sentidos*”³⁶⁴. A morte é sua única certeza, pois “*el tiempo pasa y la muerte se acerca*”³⁶⁵ e “*la vida huye velozmente y no puede ser retenida. La muerte ocurre instantáneamente y no vale impedirlo. Lo cual es de admirar, pues cuanto más crece la vida, más decrece y porque cuando la vida más avanza tanto más se acerca al final*”³⁶⁶. Portanto, “*conviene siempre vivir como si siempre fuese preciso morir*”³⁶⁷.

No segundo livro, intitulado “do progresso culposo da condição humana”, apresenta o homem como aquele que cria a própria infelicidade e miséria. Afetado por poderes, desejos e honras o ser humano torna-se avarento, lascivo, orgulhoso, injusto, incontinente e cheio de vaidades. Rouba, mata, mente, negocia injustamente, comete sacrilégios e cheio de vaidade, arrogância e presunção. Este é o ser humano, insaciável ele “*puede contener mucho, nunca está pleno, a no ser que tenga a Dios, del cual es siempre capaz*”³⁶⁸. Assim, o texto apresenta uma lista de pecados e vícios que cometem os homens. Dentre todos, o orgulho é sempre o mais

³⁶¹ SOTO POUSADA, 2018, p.187

³⁶² *Ibid.* p.202

³⁶³ *Ibid.* p.192

³⁶⁴ *Ibid.* p.200

³⁶⁵ SOTO POUSADA, 2018, p.203

³⁶⁶ *Ibid. loc. cit.*

³⁶⁷ *Ibid. loc. cit.*

³⁶⁸ SOTO POUSADA, 2018, p.212

detestável, pois “*soberbia presunción y presuntuosa soberbia, que no sólo a los ángeles quisiste adecuar a Dios sino que también a los hombres presumiste deificar*”³⁶⁹.

Inocência afirma que “*los malos padecen al menos cuatro males cuando mueren*”³⁷⁰. A primeira é a dor da separação dos vínculos vitais entre o corpo e a alma, que provoca grande angústia e forte dor ao corpo, despedaçando-o e esgotando suas forças. A segunda é a dor da retratação, quando a alma vê todas as coisas boas e ruins que fez, ficando totalmente confusa. A terceira é a dor do julgamento, quando a alma começa a se julgar por todas as suas iniquidades e começa a ver iminentes todos os devidos tormentos do inferno. A quarta dor é quando a alma, ainda no corpo, vê os espíritos malignos vindo preparados para sequestrá-la.

O terceiro livro fala da putrefação dos cadáveres, do dia do Juízo final, da grande tribulação, das dores e dos diversos tormentos e penas do inferno. Inocência diz que de nada valem as riquezas, os banquetes, as delícias e as honras desse mundo. Nada disso se aproveita após a morte, visto que “*quien se sentaba glorioso en el trono yace despreciado en el túmulo. Quien lucía adornado en el aula, desnudo luce sucio en la tumba. Quien se alimentaba deliciosamente en los convites, ahora es consumido por los gusanos en el sepulcro*”³⁷¹. Ele explica que no inferno, as penas e punições são de acordo com cada pecado: para os concupiscentes, o fogo eterno; para os maliciosos, o frio intenso; para os lascivos, o fedor insuportável; para os invejosos e cheios de ódio, o “verme” que nunca morre; para aqueles que tentaram e provocaram ao Senhor, castigos físicos; para os que se esqueceram de Jesus Cristo, densas trevas e escuridão; para os que confessaram seus pecados e esqueceram de fazer penitência, confusão; para aqueles que praticaram o mal, a horrível visão dos demônios; e para os que andaram segundo seus desejos e seguiram as concupiscências, cadeias ígneas. O texto ressalta o caráter inevitável do dia do Juízo. Neste dia, o livro da consciência será aberto e as obras de cada pessoa serão expostas. Neste dia, de nada valerá os poderes, as honras e os amigos, pois nenhuma dessas coisas poderá livrar o homem do Juízo e das misérias que o esperam no inferno.

O terceiro texto no códice 380 é a *Vita Sancti Brandani abbatis*, versão latina que segue o texto anglo-normando de Benedeit³⁷². No primeiro capítulo, já discorremos bastante sobre este testemunho da narrativa de Brandão e esmiuçamos as informações disponíveis sobre a

³⁶⁹ *Ibid.* p.228

³⁷⁰ SOTO POUSSADA, 2018, p.236

³⁷¹ *Ibid.* p.239

³⁷² Segundo Nascimento (1999, p. 77), a versão vernácula de Benedeit foi recuperada e transposta para latim em diferentes momentos e em lugares.

fictícia história da viagem marítima de São Brandão em busca da “terra da promessa” (*terra repromissionis*), um paraíso insular perdido no meio do oceano. Vimos que, por trás do texto, há a personalidade histórica de São Brandão, monge irlandês do século V, conhecido como o “o navegador”. A narrativa alcobacense ocupa o lugar central no códice Alc. 380 e, como mencionamos no primeiro capítulo, tudo indica que foi um elemento agregado intencionalmente ao corpo textual pré-existente.

O quarto texto do códice 380 é intitulado *De India et eius mirabilibus*, trata-se de uma versão da carta fictícia do lendário soberano e sacerdote cristão Prestes João dirigida ao imperador de Constantinopla Manuel Comênio (1143-1180). Difundida em fins do século XII (por volta 1160 e 1190), no contexto das Cruzadas e da luta contra o Islão, a *Carta de Prestes João* circulou em diversas versões, em latim e em vernáculo. Além disso, existem várias referências e alusões à tal *Carta* na literatura e na cartografia europeias³⁷³. O mito do Preste João se tornou bastante famoso, servindo “não apenas como modelo literário, mas como inspiração ideológica e imagética dos projetos imperiais europeus pós-medievais”³⁷⁴. Além disso, a lenda sobre um poderoso rei-sacerdote cristão e seu reino animou, desde cedo, o movimento de expansão marítima portuguesa.

Escrito em latim e datado do início século XIII³⁷⁵, o testemunho alcobacense foi editado em apêndice por W. G. Randles (1960) e depois por Maurício Domingos (1961). Infelizmente, não conseguimos acesso a nenhum dos dois. Utilizamos a edição portuguesa de Manuel João Ramos (1998), uma reedição da versão de Friedrich Zarncke de 1879³⁷⁶.

O texto retrata a terra de Prestes João como uma sociedade cristã ideal e perfeita, governada por um rei com características divinas. O texto inicia com o título “*De India et de*

³⁷³ A partir da segunda metade do século XII, quando começou a circular na Europa a *Carta de Preste João*, diversos viajantes e missionários tentaram obter notícias desse rei e buscaram localizar o seu longínquo reino. Do século XIII e XIV, muitos identificaram o reino do Preste João como um rei nestoriano vassalo e/ou aliado do Grão Cão mongol: Fr. Giovanni da Pian del Carpine (1245-1247) em sua *Historia Mongolorum* identifica-o na *Índia Maior*, a sul do império mongol; Marco Pólo (1224-1324) em sua *Descrição do Mundo* identifica-o com um líder tártaro derrotado por Gengis-Khan; John Mandeville em suas *Viagens* ou *Livro das Maravilhas do Mundo*, combinando as informações da *Carta* e as de Marco Pólo, localiza o *Preste* na Índia, entre a Bactria e o Cataio. No início do século XV, Poggio Bracciolini, Nicolò di Conti (1414- 1439) menciona cristãos nestorianos na Índia, mas não encontra indícios do Preste. Contudo, outras obras, como o *Livre de la Description des Pays* de Gilles le Bouvier (1451-1455), continuam a situar o reino do Preste no Extremo Oriente. Entretanto, a caracterização asiática (mongólica ou nestoriana) do Preste foi, progressivamente, deslocada da Ásia para a África oriental, da Índia para a Etiópia. Assim, A partir do século XVI, pouco a pouco, a tese inicial sobre o Preste e seu reino foi sendo alterada profundamente. (Ver: RAMOS, 1999; VILHENA, 2001).

³⁷⁴ RAMOS, 1998, p.11.

³⁷⁵ *Ibid.* p. 23

³⁷⁶ Utilizamos a edição de Manuel João Ramos, uma tradução da versão de Friedrich Zarncke, publicada em 1879. De todas as versões da Carta de Preste João, a versão Zarncke é a mais conhecida e foi feita a partir do confronto de 97 exemplares latinos sobreviventes.

eius mirabilibus” e apresenta o Preste João como “rei dos reis”, “o senhor dos Senhores de toda terra”³⁷⁷ e “o mais poderoso e o mais glorioso de todos os mortais”³⁷⁸. Preste João é soberano e sacerdote cristão de um extenso e exuberante reino localizado no Oriente. Seu território “começa na Índia posterior, na qual repousa o corpo de São Tomé, estende-se pelo deserto em direção ao berço do sol, e desce até à deserta Babilônia, contígua a Torre de Babel”³⁷⁹. Na carta, Preste João descreve com detalhes o seu reino, convidando o imperador Manuel a “conhecer a grandeza e excelência da nossa alteza e por que terras se estende o nosso poderio”³⁸⁰.

O império de Preste João abrange uma região extremamente rica, agradável e próspera. Uma terra que “escorre mel e abunda leite”³⁸¹ e onde “os animais venenosos não podem habitar (...) e nem causar qualquer dano”³⁸². A região é habitada por seres de várias espécies, animais como crocodilo, panteras, hipopótamos, leões, ursos, camelos, dromedários, elefantes e outros seres incomuns, tais como cães selvagens do tamanho de cavalos, formigas com a dimensão de cachorros, homens selvagens, com chifre e sem cabeça, monóculos ciclopes, cinocéfalos, gigantes, faunos, pigmeus e mulheres da mesma raça. Além disso, o domínio de Preste João é extenso, se estendendo por um vasto território de setenta e duas províncias. Todas prestam vassalagem ao Rei, pagam os tributos e o defendem em batalhas, mas, “poucas são de cristãos”³⁸³.

Preste João escreve com detalhes as características impressionantes das províncias que integram seu império. Em uma região, corre o rio Idono, “esse rio, saindo paraíso, estende seu curso por toda aquela província”³⁸⁴, lá “são encontradas pedras naturais, esmeraldas, safiras, carbúnculos, topázios, crisólitos, ónices, berilos, ametistas, sardas e muitas pedras preciosas”³⁸⁵. Em outra província, próxima a um bosque que está situado no sopé do monte Olimpo, “nasce uma clara fonte que conserva em si o sabor de todas as especiarias”³⁸⁶, lá colhe-se toda pimenta que é comercializada. Há também uma ilha, grande e inabitada, que fica “nos confins do mundo, contra o Sul”³⁸⁷, onde “o Senhor sempre envia copiosíssimas chuvas de maná duas vezes por semana”³⁸⁸. Os povos circunvizinhos não precisam lavrar ou semear as

³⁷⁷ RAMOS, 1998, p.54.

³⁷⁸ *Ibid.* p.121

³⁷⁹ RAMOS, 1998, p.55.

³⁸⁰ *Ibid. loc. cit.*

³⁸¹ RAMOS, 1998, p.62.

³⁸² *Ibid. loc. cit.*

³⁸³ RAMOS, 1998, p.55.

³⁸⁴ RAMOS, 1998, p.63.

³⁸⁵ *Ibid. loc. cit.*

³⁸⁶ *Ibid. loc. cit.*

³⁸⁷ RAMOS, 1998, p.67.

³⁸⁸ *Ibid. loc. cit.*

suas terras, pois recolhem e comem desse abundante “pão celeste”. Além disso, quando chegam aos cem anos, esses povos “rejuvenescem e renovam-se bebendo todos três vezes de uma certa fonte que brota da raiz de uma árvore que se ergue na mencionada ilha”³⁸⁹. E, quando completam quinhentos anos, morrem e seus corpos são conservados íntegros e saudáveis na ilha até “os tempos do Anticristo”, quando “a carne deles sob a terra tornar-se-á terra e ressurgirão depois e serão chamados a juízo, para serem julgados e julgarem”³⁹⁰. Há ainda outra província chamada de “caverna dos dragões”³⁹¹, um lugar escuro e áspero que, como o próprio nome indica, é habitado por muitos dragões. Lá existem povos “domadores de dragões”, que domesticam e adestram esses animais como cavalos, com freios e sela. Esses “homens dos dragões” são emissários do reino de Preste João, “voando pelos ares por todos os céus do mundo, para obter informações acerca de todas as novidades da terra”³⁹².

A diversidade de povos que compõe o reino de Preste João é grande. Além dos “homens dos dragões” e dos seres já mencionados, há também a tribo das Amazonas, mulheres “muito preparadas para a guerra”³⁹³, e a comunidade dos Brâmanes, “homens simples que levam uma vida pura”³⁹⁴, que graças as suas orações “toda a cristandade é sustentada”³⁹⁵. Todavia, há também povos considerados abomináveis, que só se alimentam de carne, seja de animal ou de ser humano. Tais povos são: Gog e Magog, Amic, Agic Arenar, Defar, Fontineperi, Conei, Samantae, Agrimandi, Salterei, Armei, Anofragei, Annicefelei, Tasbei, Alanei. Essas nações foram enclausuradas pelo rei Alexandre Magno, rei dos Macedôneos, e vivem “entre altíssimos montes, para o lado de Aquilão”³⁹⁶. Em certas ocasiões, porém, esses povos servem ao Preste João, lutando contra seus inimigos. Todavia, no tempo do Anticristo, estas nações dominarão e cercarão Roma e se estenderão por várias regiões (Itália, Germânia, Gália, Inglaterra, Bretanha, Escócia, Espanha) “até ao mar coalhado”³⁹⁷. Não obstante a isso, no dia do juízo, devido suas abominações, “Deus lançará sobre elas o fogo do céu, de tal maneira que serão consumidas e delas não restarão nem sequer as cinzas”³⁹⁸.

A corte de Preste João não é ameaçada de modo algum. O rei e sua corte vivem na mais absoluta riqueza material em palácios luxuosos, feitos de materiais nobres (madeira de cedro,

³⁸⁹ RAMOS, 1998, p.69.

³⁹⁰ RAMOS, 1998, p.69.

³⁹¹ RAMOS, 1998, p.71.

³⁹² *Ibid. loc. cit.*

³⁹³ RAMOS, 1998, p.87.

³⁹⁴ RAMOS, 1998, p.89.

³⁹⁵ *Ibid. loc. cit.*

³⁹⁶ RAMOS, 1998, p.61.

³⁹⁷ *Ibid. loc. cit.*

³⁹⁸ *Ibid. loc. cit.*

ouro, mármore e pedras preciosas). Dentro de um de seus palácios, construído pelo pai de Preste João, chamado “*Quasedeus*”, não há fome, sede ou doença, pois há uma fonte que concede juventude e vida longa. Contígua a esse edifício, há uma capela de vidro, que surgiu sozinha, não sendo construída por ação humana. Em outro palácio, que pertenceu ao rei Poro, há grandes árvores de prata com aves de ouro de todas as espécies que cantavam lindamente. Na corte de Preste João, há apenas uma única refeição por dia e diariamente um número de mais de trinta mil homens comem a sua mesa: reis, duques, condes, bispos, arcebispos e outros.

As maravilhas do reino de Preste João são impressionantes: “mar arenoso”, totalmente privado de água, com ondas de areia e que “não pode ser atravessado em navios nem de qualquer outro modo”³⁹⁹; rios de pedras preciosas que nascem do Paraíso; águas que rejuvenescem e curam; espelho mágico, guardado por doze mil soldados, que lhe permitia ver o que as outras nações pretendiam fazer contra ele antes dos ataques; palácios suntuosos; e pedras com poderes mágicos. Somado à tudo isso, o reino do Preste João ainda é um lugar de justiça, felicidade e bem-estar. Com um generoso e devotado rei e uma corte cheia de virtudes: “não existe roubo nem rapina”, “não há disputas”⁴⁰⁰, “ninguém mente, nem ninguém pode mentir”⁴⁰¹, “não existe adultério entre nós” e “nenhum vício grassa”⁴⁰². Verdadeiramente, “de todas as riquezas que existem no mundo”⁴⁰³, havia nesse reino.

O último texto do códice alcobacense 380 é a *Epistola de regimine domus*. De todos os textos que compõem o códice 380, certamente este é o menos conhecido. Na folha de rosto do manuscrito, datada do século XVIII, o texto é atribuído a “Bernardi”, sem nenhum outro nome adicional, mas a descrição do códice, disponível no site BNP, atribui o texto a Bernardo Silvestre⁴⁰⁴. No início da pesquisa, nos questionamos se não haveria um equívoco nesta última informação, na medida em que, conhecíamos outro texto intitulado “*Epistola regimine domus*

³⁹⁹ RAMOS, 1998, p.79.

⁴⁰⁰ *Ibid.* p.77.

⁴⁰¹ *Ibid.* p.83.

⁴⁰² *Ibid.* p.84.

⁴⁰³ *Ibid.* p.83.

⁴⁰⁴ Bernardo Silvestre (1085-1178) foi um escritor, filósofo e poeta medieval, que lecionou em Tours em meados do século XII. Durante muito tempo, ele foi confundido com Bernardo de Chartres, filósofo e teólogo francês, que foi mestre da Escola de Chartres. Sabe-se que Bernardo Silvestre também foi um notável professor humanista e filósofo platônico entusiasta da filosofia natural. Ruth Miguel Franco (2010) aponta que ele aparece como autor em versões do “*De regimine domus*” no último quartel do século XV. Outras obras atribuídas Bernardo Silvestre são: os poemas *Mathematicus* e *Experimentarius*, o *Comentário sobre a Eneida* de Virgílio, o comentário *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* de Maciano Capela e o *Cosmographia* ou *De mundo universitate*, que é a sua obra mais conhecida.

familieque”, atribuído a São Bernardo de Claraval. Ao longo da investigação, pudemos por fim elucidar a questão.

A “*epistola regimine domus*” é um breve tratado de caráter didático, que foi atribuído entre as obras espúrias de Bernardo de Claraval ou de Bernardo Silvestre. Contudo, tal atribuição está errada, pois o texto teria sido escrito por um autor desconhecido, chamado Bernardus ou Bertrandus, entre finais do século XII e o início do século XIII⁴⁰⁵. Com larga difusão por toda Europa, tanto em latim como em diversas traduções vernaculares, entre os séculos XV e XVI⁴⁰⁶. Na Península Ibérica, existem pelo menos dezoito traduções diferentes em três línguas (espanhol, aragonês e catalão)⁴⁰⁷. Constatamos também que a “*epistola regimine domus*” é conhecida por outros nomes: *Epistola super gubernatione domus*, *Epistola regimini domus familiaeque*, *Epistola de modo et cura rei familiaris utilius gubernande*, etc. Em Portugal, além do testemunho alcobacense, tivemos notícia de uma “*Epistola de gubernatione rei familiares*”, atribuída a São Bernardo, que consta entre as obras da livreria de D. Duarte⁴⁰⁸. Infelizmente, não foi possível ter acesso a este último texto. Além disso, como não há nenhuma edição da versão do testemunho alcobacense, utilizamos a edição italiana de Cesare Stocco (1856)⁴⁰⁹.

Escrito em forma de carta, o texto traz uma série de conselhos sobre temas relacionados à administração ou ao governo adequado da casa, da família e dos bens. Além disso, dá várias orientações sobre como organizar a vida para o momento da morte. O autor do texto diz que escreve para a um cavaleiro chamado Raimundus, que é apresentado como senhor do castelo de São Ambrósio. Em termos gerais, o conteúdo da carta pode ser dividido em duas partes: a primeira parte está relacionada com o modo de comportamento na vida, orientando como se relacionar com vizinhos, amigos, inimigos, esposa e servos; já a segunda parte, traz orientações que se referem ao momento da morte: a preparação do testamento e a correta distribuição da

⁴⁰⁵ C.f.: FRANCO, 2011, p. 285; FRANCO, 2012, p. 330;

⁴⁰⁶ FRANCO, 2012, p. 330.

⁴⁰⁷ Ruth Miguel Franco ressalta que ainda não existe um catálogo completo das cópias do texto latino, nem de suas traduções para diferentes línguas europeias. Ela afirma que na Península Ibérica há pelo menos 18 traduções (sendo 12 em espanhol, 1 em aragonês e 5 em catalão), datados entre os séculos XV e XVI, e contemporâneos a cópia e circulação de cópias latinas. Segundo Franco, a maioria dessas traduções foram realizadas de forma independente e apresentam divergências importantes, que mostram que o texto sofreu transformações na Península Ibérica. (Ver: FRANCO, 2011)

⁴⁰⁸ Cf.: FERRO, 2016, p. 137.

⁴⁰⁹ STOCO, Cesare. *Epistola di San Bernardo sul modo di governare la famiglia al cavaliere Raimondo signore del castello di S. Ambrogio. Volgarezzamento tratto da un codice della Marciana*. 1856.

herança. O texto termina com uma espécie de maldição contra a viúva rica que se casa com um jovem.

Como se pôde notar, o conteúdo do códice Alcobaça 380 é composto por um conjunto bem variado de tipologias textuais. Desde obras de referência obrigatória em ambiente monástico, como o livro das *Collaciones* de João Cassiano e o tratado *De miséria condicionis humane* de Inocêncio III, até textos como *A carta do Prestes João (De India et de eius mirabilibus)* e a *Epistola De regimine domus*, atribuída a Bernardo. Neste momento, resta-nos indagar se é possível encontrar algum sentido na associação desses textos, isto é, se existe algum critério subjacente por trás dessa composição de textos.

Primeiramente, é preciso dizer que qualquer que tenha sido o critério de agregação desses textos, se realmente houver algum, certamente, não está nas tipologias textuais utilizadas hoje para definir estes textos. O motivo disso é que elas não são pertinentes ao período em que o códice foi elaborado. Para tanto, um caminho mais adequado é através do próprio *corpus textual* do códice 380.

O códice inicia com a segunda parte da obra *Colações* de Cassiano⁴¹⁰. Um texto de extrema importância em ambiente monástico, o conteúdo das *Colações* expõe um método de progressão espiritual⁴¹¹, isto é, um caminho para que os monges alcançassem um estado de perfeição através da disciplina espiritual dos Pais do Deserto. Desse modo, a obra funciona como um guia, um manual de formação ascético-mística, com várias instruções referentes à vida contemplativa e os seus graus mais elevados. Nele, Cassiano defende a importância da vida solitária como meio que favorece à *práxis* contemplativa e a almejada união com Deus⁴¹². Ele situa a perfeição cristã num ideal de afastamento das realidades terrestres e na recusa de alguns aspectos da condição humana. Na mesma lógica, a obra de Inocêncio III (“*De miseria humanae Conditionis*”), marcada pela tradição do *contemptus mundi* (“desprezo pelo mundo”), exprime um juízo altamente pessimista sobre a vida humana, uma visão de mundo, oriunda de um teocentrismo absoluto⁴¹³, que rejeita e desqualifica as realidades humanas. Na sequência do códice, está a *Vita S.cti Brandani abbatis*, que, apesar do título, trata-se da *Navigatio*⁴¹⁴. A

⁴¹⁰ Aires Nascimento destaca que a transmissão do *Collationes* de Cassiano neste códice “está em consonância com a tradição ocidental” (Nascimento, 1998, p. 76).

⁴¹¹ Cf. BORGONGINO, 2018, p. 17.

⁴¹² Cf. SILVA, 2014, p. 114

⁴¹³ Cf. VAUCHES, 1993, p. 48

⁴¹⁴ No primeiro capítulo, explicamos que existem duas tradições distintas da legenda brandaniana: a *Vita Brendani* e a *Nauigatio Sancti Brendani*. A *Vita Brendani* é a mais antiga e teria servido de base para a confecção da *Nauigatio*, que veio a torna-se a tradição mais difundida no ocidente. Infelizmente, não há notícia de nenhum testemunho sobrevivente da *Vita*. (Cf. GONZÁLEZ, 1992; NASCIMENTO, 1998)

história da Navegação de São Brandão é um relato memorialista de peregrinação⁴¹⁵, cheio de conceitos e ideias da vivência monástica⁴¹⁶(salvação, Paraíso, inferno, milagres, etc.) e de elementos simbólicos (números, animais, cores, etc.), perfeitamente acessíveis aos leitores ouvintes do período. Além disso, escrita em forma de narrativa de viagem, a narrativa representa a vida monástica como uma aventura, uma jornada. Depois da Navegação de São Brandão, vem a Carta de Preste João, que fala de um magnânimo rei cristão e de seu vasto, rico e maravilhoso império no Oriente, uma terra que possui muitos elementos do paraíso terrestre (pedras preciosas, ouro, rios, etc.). Para Nascimento, o texto da Navegação de São Brandão forma uma unidade de leitura com a famosa Carta de Preste João⁴¹⁷. Não é difícil associar esses dois textos, tanto a fictícia ilha de São Brandão como o mítico reino de Prestes João são terras paradisíacas, que mesmo distantes são acessíveis. Por último, vem a epistola *De regimine domus*, uma literatura didática e sapiencial medieval, que fornece conselhos sobre governo doméstico em geral. O conteúdo deste texto não apresenta nenhuma relação ou proximidade temática com as outras obras do códice 380. Diferente dos outros, o conteúdo da *De regimine domus* não é destinado a um monge, mas a um cavaleiro. Acredito que a recepção deste texto em contexto alcobacense se deva em grande parte a atribuição do texto ao abade de Claraal. Respalhada pela autoridade de São Bernardo, a epistola foi agregada ao códice como uma literatura edificante, fonte de sabedoria prática para assuntos como relações com vizinhos, escravos, primogenitura, direito de sucessão, etc.

Aires Nascimento pontua que “o códice (380) integra-se perfeitamente no universo alcobacense”⁴¹⁸. Vimos que a maior parte dos textos que integram esse códice resultam de tradições literárias recebidas e renovadas em contexto monástico por séculos (Colaões, Navegação e a Carta de Preste João). Entretanto, para além das coincidências e diálogos mais diretos entre um e outro texto, acreditamos que o conjunto dos textos do códice forma um todo coerente, que acaba por amplificar o conteúdo individual de cada texto.

⁴¹⁵ Cf. NASCIMENTO, 1999, p. 72 e DIAS, 2022, p.189.

⁴¹⁶ BARREIRA e FARELO, 2022

⁴¹⁷ NASCIMENTO, 1998, p. 70.

⁴¹⁸ *Ibid.* p. 76.

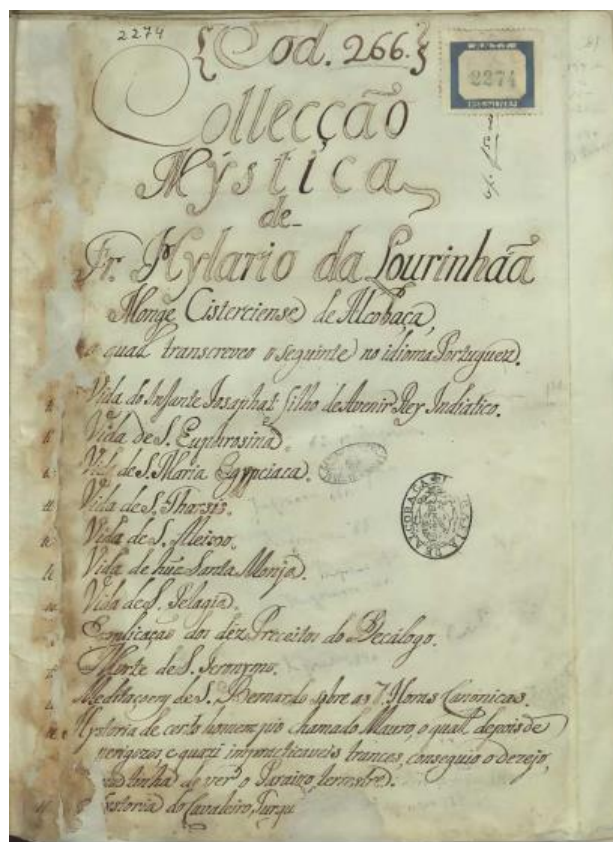


Figura 2 – Folha de rosto do Códice BNP – Alc. 462

Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal\BNDigital (disponível em <https://purl.pt/24161>)

O códice 462⁴¹⁹ (Lisboa, Biblioteca Nacional, ms. Alc. 462/ CCLXVI), procedente do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça (cota antiga 266), datado em finais do século XIV e início do XV, tem uma folha de rosto, datada do século XVIII, com o título de *Colecção Mística de Fr. Hilário da Lourinhã*. Escrito em português, este códice tem 171 fólios e letra gótica com iniciais filigranadas a cores prolongando-se pelas margens do manuscrito. Em seu *corpus*, o códice é composto por um conjunto de textos de caráter hagiográfico e devocionais, a saber: Vida do Infante Josafá (fl. 1r – 42v), Vida de Santa Eufrosina (fl. 42v – 50v), Vida Santa Maria Egipciaca (fl. 50v – 66r), Vida Santa Társis (fl. 66r – 67v), Vida Santo Aleixo (fl. 67v – 73r), Vida de uma Santa Monja (fl. 73r – 74v), Vida de Santa Pelágia (fl. 74v – 82v), Explicação dos dez preceitos do Decálogo (fl.83r – 89r), Morte de São Jerônimo (fl. 89v – 96r), Meditações

⁴¹⁹ Este códice esteve anteriormente integrado nos fundos do Torre do Tombo (ANTT, cota M.L. 2274), mas ele foi transferido para o acervo da Biblioteca Nacional de Portugal em 1996, onde recebeu nova numeração. A Torre do Tombo ficou com uma reprodução em microfilme deste códice. (Ver site: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=1459070>)

de São Bernardo sobre as horas canônicas (fl.97 – 111r), Conto de Amaro (fl. 111v – 123v), Visão de Túndalo (fl.124r – 137r), Tratado de Devoção (fl. 137r – 169v) e o texto do Símbolo "*Quicumque vult salvus esse*" (fl. 170r – 171r).

Embora o códice seja datado do século XV, a maioria das narrativas registradas nele são cópias de textos de tradição mais antigas, que remontam ao século XIII ou ao XIV. Segundo Ivo Castro⁴²⁰, há algumas características linguísticas mais antigas ao longo do manuscrito, que indicam que se tratam de “cópias mais ou menos fiéis de outros textos em português, e não como traduções directas de qualquer outra língua”⁴²¹. Além disso, o autor destaca que é possível reconhecer três letras diferentes no códice, indicando a existência de mais copistas, além do Frei Hilário de Lourinhã⁴²².

Para a leitura da maior parte dos textos registrados no códice 462, utilizamos a base de dados online do *CIPM* (Corpus informatizado do Portugal Medieval). Ao todo, o site disponibiliza sete narrativas do códice 462⁴²³, a saber: *Vida de Tarsis* (VS1), *Vida de uma Monja* (VS2), *Vida de Santa Pelágia* (VS3), *Morte de São Jerônimo* (VS4), *Visão de Túndalo* (VS5), *Vida de Eufrosina* (VS6) e a *Vida de Santa Maria Egípcia* (VS7). Para os demais textos, indicaremos as edições sempre na nota de rodapé.

O primeiro texto do códice 462 é a *Vida do Infante Josapha: filho de Avenir Rey Indiatico*⁴²⁴, uma versão da história dos santos Barlaão e Josafá. Bastante difundida por todo ocidente cristão, com versões em latim e línguas vernáculas, esta narrativa é considerada uma adaptação cristã de uma antiga lenda budista, *Lálita Vistara*, e está inserida na tradição hagiográfica bizantina⁴²⁵. Em Portugal, existem duas versões conhecidas: uma em latim, datada do século XIII, e a versão alcobacense do códice 462, datada do século XIV⁴²⁶.

⁴²⁰ CASTRO, 1982-1983, p.5-6

⁴²¹ *Ibid.* p. 5.

⁴²² Em relação aos responsáveis pela cópia do códice 462, existem ainda muita discussão. Ivo Castro (1982-1983) acredita que o Frei Hilário tenha sido mais um organizador da coleção e que tenha copiado ou traduzido apenas um ou outro texto. Enquanto Néri de Barros Almeida (2008) afirma que não há outras referências da existência do Frei Hilário. A autora aponta a possibilidade de que o Frei Farciso do Monte seja o copista responsável pelos 77 fólios iniciais e que o Frei Bernardo de Alcobaça seja o responsável por copiar as *Meditações de São Bernardo sobre as horas canônicas*, a *Vida de Santo Amaro* e a *Visão de Túndalo*.

⁴²³ As edições disponibilizadas no site *CIPM* das vidas de santo são oriundas das edições de Jules Cornu, José Joaquim Nunes e as reedições coordenadas por professor Ivo Castro.

⁴²⁴ Utilizamos o texto crítico de Guilherme de Vasconcelos Abreu, tirado do códice alcobacense e na biblioteca digital de Portugal no link <https://purl.pt/32555>

⁴²⁵ As pesquisas mais recentes sobre as diferentes versões do texto apontam que a lenda teria se difundido pela Ásia e atingido o Ocidente através de Bizâncio. A primeira versão cristã teria surgido no período entre os séculos IX e XI, escrita em língua georgiana por São Eutímio de Athos (955- 1028). Em torno do século XII, o texto foi traduzido para o latim e depois ganhou versões em praticamente todas as línguas europeias. (Ver: PÉREZ MARTÍN, 1996; RIBAS, 2013)

⁴²⁶ Segundo Martins, a versão alcobacense atribuída ao Frei Lourinha seria uma “versão feita da antiga tradução latina, que existia na Biblioteca do mesmo mosteiro(...)” (MARTINS, 1956, p. 14)

A narrativa diz que no tempo em que os mosteiros começaram a surgir na Índia, se levantou um poderoso rei indiano, chamado Avenir, que começou a perseguir os cristãos. Certo dia, esse rei teve um filho, um menino muito formoso, que recebeu o nome de Josafá. O rei Avenir convocou cinquenta sábios do reino para saber qual seria o futuro de seu filho. Todos disseram que o infante Josafá seria o mais rico e mais poderoso dos reis. Porém, um dos sábios disse ainda que o menino receberia a lei dos cristãos. Ao ouvir isso, o rei mandou construir um palácio, onde o menino cresceria seguro das misérias do mundo. Assim, Josafá cresceu em contato apenas com todas as coisas boas e alegres e sem ver nenhuma enfermidade, pobreza, velhice ou morte. Certo dia, um de seus mestres revelou o motivo de seu pai ter encarcerado o infante naquele palácio. Josafá então diz ao pai que gostaria de conhecer o mundo fora dali. Seu pai autoriza e ordena aos escudeiros do príncipe que lhe mostrem apenas coisas bonitas. Mas, Josafá se depara com um homem cego, um homem leproso e um homem velho. Diante disso, profundamente reflexivo sobre o que viu, Josafá deseja que alguém lhe ensinasse. Desse modo, um certo monge de nome Barlaão, que morava no deserto de Sanar, teve uma visão onde Jesus Cristo lhe ordena que vá ao encontro do infante Josafá. Barlaão consegue falar com o infante Josafá e este se converte a fé cristã sem o conhecimento de seu pai. Josafá decide seguir o caminho de Barlaão e renúncia ao trono, mas, ele lhe diz que deveria ficar. Barlaão volta para sua terra, enquanto Josafá vive em segredo a fé cristã. Quando o rei Avenir descobre e tenta de várias maneiras persuadir o filho de desistir. Ele se aconselha com seus conselheiros e executa vários planos para convencer o infante Josafá a largar a doutrina dos cristãos. Mas tudo foi em vão. Josafá consegue vencer todas as dificuldades e provas. Josafá tem visões do paraíso e o inferno e vira um poderoso rei de um reino cristão, mas, abdica de tudo para viver no deserto.

A segunda narrativa do códice 462 é *a vida de Santa Eufrosina*⁴²⁷. Escrita originalmente em grego, esta lenda hagiográfica foi traduzida para o latim por volta do século X. Em Portugal, existem duas versões latinas: a *Vita S. Euphrosinae virginis*, do século XII, pertenceu ao Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e está atualmente na Biblioteca Pública e Municipal do Porto (BPMP); e a *Vita Sanctae Euphrosynae*, do século XIV, originária da Livraria alcobacense, está na Biblioteca Nacional de Portugal. O testemunho registrado no códice alcobacense 462, se trata de uma tradução, datável do século XV e copiada por Farciso do Monte (conforme consta do f. 50v).

⁴²⁷ A cópia encontra-se disponível em: <https://cipm.fcsh.unl.pt/corpus/texto.jsp?t=d&id=11803>

A narrativa conta a história de Eufrosina de Alexandrina. Filha de um casal rico e piedoso que não podia ter filhos. Como desejava ter herdeiros, seu pai pede ao santo abade do mosteiro de Teodósio que orasse por ele. Depois disso, o casal tem uma menina, chamada Eufrosina. Quando ela estava com sete anos, ela foi batizada naquele mesmo mosteiro. Eufrosina cresceu e era uma moça formosa e instruída com toda sabedoria. Por toda região, ela era conhecida pela sua beleza e seus bons costumes, despertando o interesse de muitos pretendentes. Aos dezoito anos, Eufrosina é prometida em casamento ao filho do homem mais rico e honrado da região. Todavia, antes de casamento, seu pai a leva para receber a bênção do santo abade e Eufrosina passa três dias no mosteiro, em meio a salmos e orações. Ao final desse período, quando seu pai volta, Eufrosina se lança aos pés do abade e pede que ore pela sua salvação. Dividida entre a vocação espiritual e a obediência ao pai, certo dia, Eufrosina decide sair de casa e, renunciando as riquezas do seu pai, veste o hábito monástico e vai morar no mosteiro de Teodósio. Eufrosina se disfarça como monge e se apresenta com o nome de Esmarado. O abade do mosteiro não desconfia e recebe Eufrosina, mas, como seu rosto era muito bonito, ela é colocada em uma cela solitária. O pai de Eufrosina percorre toda Alexandria procurando em vários mosteiros femininos e lugares afastados. Afrito e sem consolo, ele vai ao mosteiro de Teodósio e todos os monges jejuam e oram pela moça. Ele volta para casa e depois de alguns dias, retorna ao mosteiro. O abade pergunta a ele se gostaria de falar com o monge Esmarado. Ele fala com ele, mas, não reconhece a sua filha. Eufrosina vive trinta e oito anos naquela cela solitária. Antes de morrer, ela chama o pai e revela o seu segredo. O abade do mosteiro manda fazer uma sepultura para Eufrosina e todos glorificam a Deus. Antes de enterrar o corpo da santa monja, um dos monges beija a sua face e é curado. Enquanto isso, seu pai doa as suas riquezas e vive dez anos no mosteiro, na mesma cela de Eufrosina.

A terceira narrativa que integra o códice 462 é a *Vida de Maria Egípcíaca*⁴²⁸. De origem grega, esta narrativa foi escrita por volta do século VI por Sofrónio, bispo de Jerusalém entre 634 e 638 d.C⁴²⁹. Depois de traduzida para o latim, a história se difundiu em várias línguas vernaculares. Em Portugal, conservam-se três versões latinas⁴³⁰, todas oriundas da Livraria de Alcobaça, e mais três traduções em língua portuguesa. Dessas, duas delas também pertenceram

⁴²⁸ A cópia encontra-se disponível em: <https://cipm.fcsh.unl.pt/corpus/texto.jsp?t=d&id=11804>

⁴²⁹ FACCON, 1999, p. 230.

⁴³⁰ Sobre as três versões latinas oriundas de Alcobaça, ver: MACHADO, 2019, p. 1.

ao mosteiro de Alcobaça: a do códice 462, datada do período de 1275-1325, e outra no códice 461, copiada entre 1475 e 1500⁴³¹.

A narrativa inicia falando de Zózimas, um velho monge, honrado e cheio de virtudes, que vivia nos mosteiros da Palestina. Desde criança, Zózimas aprendeu com os monges e era muito disciplinado, nunca deixando de abster, de meditar nas santas palavras e nem de trabalhar com suas mãos. Certo dia, enquanto andava pelo deserto, Zózimas viu um santo padre e foi enviado para um mosteiro perto do rio Jordão. No período da quaresma, como era costume do mosteiro, Zózimas foi para o deserto. Certo dia, ele viu um corpo muito negro e queimado do sol, com cabelos muito brancos e longos. Maravilhado, ele correu em direção daquele ser, mas, à medida em que se aproximava, a figura fugia dele. Zózimas correu rápido e quando chegou perto daquele que perseguia parou. Zózimas descobre que era uma mulher, natural do Egito e que antes vivia na luxúria e em muitos pecados. Mas, um dia, estava em Jerusalém, para a festa da Santa Cruz do Salvador e andava pela cidade à procura de algum inocente. Foi até a igreja, mas, não conseguiu entrar, por causa de seus pecados. Ela então pediu ajuda da Virgem Maria e renunciando sua antiga vida, vivia em penitência naquele deserto durante quarenta anos, chorando com muitas lágrimas, durante dia e noite, enfrentando frio e calor e sem contato com ninguém, nem homem e nem animal. O santo monge fica maravilhado e a santa mulher lhe pede que ele não conte nada a ninguém. Eles ainda se encontram mais uma vez. Por último, Zózimas volta novamente ao deserto, mas, dessa vez encontra a santa mulher morta. Com a ajuda de um leão, ele enterra a santa mulher e descobre que o seu nome é Maria. Quando volta ao mosteiro, ele conta tudo aos monges e vive ainda por cem anos.

A próxima narrativa do códice 462 é a *Vida de Santa Tarsis*⁴³². Lenda hagiográfica de origem grega que provém da coleção latina dos *Apophthegmata Patrum* de Pascásio de Dume (séc. VI)⁴³³. A versão alcobacense conta que Társis era uma mulher muito bonita e pecadora. Muitos homens vendiam todos os seus bens, ficando na mais absoluta pobreza, por amor a ela. Um dia, um abade de nome Panúncio, sabendo de sua beleza e fama, procura Tarsis. Ela recebe o abade e ele pergunta se ela conhecia Deus, seu reino e os tormentos que esperam aqueles que praticam o mal. Tarsis tinha conhecimento e assim que ouviu as palavras do abade, chora e cai aos pés dele. Ela pega seus bens e os presentes que recebeu e queima tudo na praça

⁴³¹ Fora estas duas versões, existe uma terceira tradução portuguesa do texto integrada no *Flos sanctorum* de 1513. Realizada entre 1511 e 1513, esta tradução deve ter tido como antecedente imediato um outro *Flos Sanctorum*, hoje perdido. (ver: MACHADO, 2019).

⁴³² A cópia encontra-se disponível em: <https://cipm.fcsh.unl.pt/corpus/texto.jsp?t=d&id=11798>

⁴³³ C.f. MACHADO, 2015, p. 56

da vila. Depois, orientada pelo abade Panúncio, vai morar num mosteiro feminino, encerrada numa pequena cela. Depois de três anos, o abade Panúncio se compadece de Tarsis e procura saber se os pecados dela tinham sido perdoados. Ele vai até outro abade, chamado Antônio, e este pede que seus discípulos orem. Paulo o simples, considerado o maior dos discípulos, tem uma visão e Panúncio entende que Tarsis estava perdoada. Poucos dias depois, ela morre e Panúncio vê a sua alma subir alegremente aos céus em companhia de anjos.

A quinta narrativa do códice 462 é a *Vida de Santo Aleixo*⁴³⁴. Originalmente escrita em sírio ou greco⁴³⁵ por volta do século V, esta legenda se tornou conhecida no Ocidente a partir do século X, graças ao arcebispo Sérgio de Damasco, que fez traduzir o texto para o latim⁴³⁶. A história conserva-se em códices alcobacenses em versão latina (o códice Alc. 35, fl. 67v – 72r) e duas traduções, a do códice 462 e outra no códice 36 (fl. 147r – 153r)⁴³⁷.

A narrativa conta que vivia em Roma um casal rico e piedoso, mas, que não podia ter filhos. Eles oraram e Deus lhes concedeu um menino, que recebeu o nome de Aleixo. Depois do nascimento de seu filho, o casal decide viver em castidade e não ter mais relações sexuais. Assim que Aleixo cresceu, seus pais lhe entregaram para ser educado nos sacramentos e doutrinas da igreja e também nas artes liberais. Quando estava na idade do jovem se casar, seus pais escolheram uma jovem da linhagem dos imperadores e casaram Aleixo com ela. Contudo, na noite de núpcias, Aleixo entregou a sua esposa um anel de ouro e uma cinta, pegou seus bens e fugiu sem consumir o casamento. Ele partiu em viagem pelo mar até a cidade de Laodiceia. Em seguida, ele foi por terra até a cidade de Edessa, onde estava o santo sudário. Assim que chegou em Edessa, Aleixo dá todos os bens que trouxera e as vestes aos pobres e passa a viver no meio deles. Aleixo passou a viver das esmolas que recebia, sempre rezando e recebendo o sacramento. Seu pai mandou seus servos à procura dele por toda a região, mas, quando chegaram à cidade de Edessa, não reconheceram Aleixo entre os pobres. Depois de dezoito anos, Aleixo deixou Edessa por causa da sua crescente fama e foi para Tarso. Contudo, um vento forte desviou a rota da embarcação para a cidade de Roma e Aleixo foi acolhido como

⁴³⁴ Utilizamos a versão de PEREIRA, F. M. Esteves Pereira (1887-1889) disponibilizada na Revista Lusitana. Disponível em: <<https://archive.org/details/RevistaLusitana1/page/n349/mode/2up?view=theater>> (Acesso em 09 Abr. 2024)

⁴³⁵ Existem alguns que defendem que a lenda nasceu na Síria, por volta da segunda metade do século V. Porém, outros falam que existem uma versão grega anterior à Síria. (Cf. CORREIA, 1993)

⁴³⁶ CORREIA, 1993, p. 664

⁴³⁷ Comparando os códices 36 e o 462 (*olim* 266), Joseph Allen Jr. (1953) defendeu que a versão do códice 462 seria uma cópia direta da versão do códice 36. Contudo, Esteves afirma que existem diversas variações entre eles. Ângela Correia pontua que os argumentos de Allen não são foram aceitos em absoluto e que essa relação de cópia proposta por Allen continua em discussão (Cf. CORREIA, 1993, p. 663-664)

mendigo na casa de seu pai, onde era constantemente mal tratado pelos empregados. Não obstante a isso, ele vivia sempre orando e jejuando. Quando chegou a hora de sua morte, Aleixo escreveu uma carta contando quem era e quem eram seus pais, pedindo perdão a eles e à sua esposa. No dia de sua morte, o bispo Inocêncio vai à procura de um santo homem e o encontra falecido na casa de seu pai. Aleixo segurava nas mãos a sua carta, que só pôde ser retirada pelo bispo. Quando leram a carta, todos se surpreenderam ao descobrir a verdadeira identidade do mendigo tão humilde e bondoso. Várias pessoas são curadas ao tocarem em seu corpo e ele foi enterrado na Igreja de São Pedro, em Roma, sendo trasladado em 1216 para a Igreja de São Bonifácio.

A sexta narrativa do códice 462 é a *Vida de Santa Monja*⁴³⁸, texto que originalmente provém da coleção latina de *Verba seniorum*, traduzida por João Subdiácono no século VI⁴³⁹. O testemunho alcobacense conta que Santa monja era uma virgem temente a Deus. Perguntada por um santo padre quem a ensinara sobre a vida piedosa, a jovem conta que seu pai era um homem simples, manso, humilde e trabalhador, pouco falava e vivia sempre doente. Já sua mãe, uma mulher muito curiosa e falante, vivia em confusões com vizinhos e bebia muito vinho. Ao contrário de seu pai, sua mãe nunca ficara doente e era muito luxuriosa. No dia que seu pai morreu, em decorrência de uma grande tempestade, o seu corpo não pode ser enterrado. Devido a isso, o corpo apodreceu e foi comido por cães. Pouco dias depois, morreu a sua mãe e, diferente de seu pai, ela foi enterrada honradamente. A monja diz que após falecimento dos pais, considerou qual caminho deveria seguir, o da mãe ou o do pai. Por fim, escolheu seguir o exemplo da mãe, que teve uma vida sem sofrimentos e uma morte honrada. Todavia, certa noite, a jovem viu um homem que a levou para um campo no qual havia muitas árvores, frutos, flores e aves que cantavam lindamente. Ali, ela viu o seu pai. Ela pede ao pai que a deixe ficar com ele, mas, ele diz-lhe que ainda não era o momento, mas, que se ela seguisse o caminho dele, poderia viver ali. Em seguida, o homem lhe levou a outro lugar, onde viu uma cova muito escura e espantosa com muito choro e gritos. Lá, a jovem encontra a sua mãe dentro do fogo e cheia de vermes. Ao ver a filha, a mulher lhe pede para que lhe tirasse dali. A monja diz que após essa visão, começou a seguir o caminho de seu pai.

⁴³⁸ A cópia encontra-se disponível em: <https://cipm.fcsh.unl.pt/corpus/texto.jsp?t=d&id=11799>

⁴³⁹ Cf. MACHADO, 2015, p. 56.

A próxima narrativa do códice 462 é a *Vida de Santa Pelágia*⁴⁴⁰. Narrativa hagiográfica de origem grega, de autor anônimo, foi traduzida para o latim por Paulo, diácono de Nápoles, por volta do século IX⁴⁴¹. Em Portugal, conservam-se três testemunhos oriundos da biblioteca de Alcobaça, uma versão latina e duas versões em português⁴⁴². A história é narrada por um diácono de nome Jacobo, servidor do bispo de Nono. Ele conta a história de Margarida, mais conhecida como Pelágia. Nesta versão, Nono é apresentado como bispo da cidade de Antioquia. Jacopo diz que um dia, para edificação de todos, o bispo Nono contou a história de uma mulher pública e pecadora. Pelágia era formosa, rica e cheia de ornamentos. Ela vivia buscando as coisas passageiras do mundo e negligenciava os preceitos e mandamentos. O bispo Nono passou toda a noite, chorando e orando. No outro dia, um domingo, o bispo disse a Jacobo que teve um sonho onde viu uma pomba negra e feia em cima do altar. A pomba estava suja e voava na sua frente. Ele estendeu a mão, pegou a pomba e a colocou na pia da igreja. Assim que foi colocada na água, logo ficou branca como a neve. Depois de contar seu sonho, o bispo Nono foi a igreja, onde ensinava a todos. Pelágia aparece na igreja e comovida pelas palavras do bispo, se arrepende e suplica ao bispo que a batize. Uma diaconisa chamada Romana é enviada para ser mãe espiritual de Pelágia. O diabo aparece para requerer Pelágia, mas Romana lhe orienta a fazer o sinal da cruz e ele desaparece. Pelágia doa todos os seus bens, liberta os seus servos e servas, veste o cilício e parte de Antioquia, sem dizer para onde iria. Três anos depois, Jacobo vai a Jerusalém e, a pedido do bispo Nono, procura o santo monge chamado Pelágio, que vivia no monte das Oliveiras. Jacopo não sabia que o monge era na verdade Pelágia disfarçada. Depois disso, Jacopo visita outros mosteiros e volta a cela do monge, mas, o encontra morto. Quando tiram o corpo do monge da cela descobrem que era na verdade uma mulher.

O próximo texto do códice 462 é a *Explicação dos Dez preceitos do decálogo*⁴⁴³. Obra de autoria desconhecida⁴⁴⁴, copiada em Alcobaça no século XV, em língua vernácula, traz em seu conteúdo um comentário resumido dos dez mandamentos da lei de Deus dada a Moisés, o decálogo, conforme registrado nos livros de Êxodo (Ex. 20, 1-17) e Deuteronômio (Dt. 5, 6-

⁴⁴⁰ A cópia encontra-se disponível em: <https://cipm.fcsh.unl.pt/corpus/texto.jsp?t=d&id=11800>

⁴⁴¹ DUARTE, 1993, p. 674.

⁴⁴² A versão latina consta no códice Alc. 454 e as duas traduções estão: uma no manuscrito V (Alc. CCLXVIIANTT 2274, fls. 74v-82v), datável de entre 1431 e 1446; e outra no manuscrito W (Alc. CCLXX/ANTT 771, fls. 133v-144r), datável da segunda metade do século XV.

⁴⁴³ Utilizamos a edição de Frei de São Boaventura (1829) disponibilizada em anexo por Leandro Teodoro (2017, p. 13-19). Disponível em: <https://journals.openedition.org/cem/14654>

⁴⁴⁴ Quanto a autoria da obra, não há um consenso entre os investigadores. Mário Martins (1956) afirma que o texto registrado no códice alcobacense 462 seria na verdade uma compilação cisterciense da obra *Los diez mandamientos con su glossa* de São Pedro Pascual. Entretanto, não há consenso entre os investigadores. Leandro Teodoro (2017, p.5) afirma que Ramón Menéndez Pidal contesta que a obra portuguesa tenha sido inspirada na versão espanhola.

21). Trata-se de um texto de caráter edificante, que integra um gênero literário bastante comum em Portugal entre finais do século XIV e início do XVI, os chamados panfletos pastorais⁴⁴⁵.

O texto inicia dizendo que todos os cristãos que desejam a salvação devem observar os mandamentos dados por Deus a Moisés. Aqueles que não fazem, pecam mortalmente e devem confessar, fazer penitência e abster-se de seus pecados. Em seguida, cada mandamento é apresentado em ordem, do primeiro ao décimo, juntamente com uma breve ensinamento e instrução sobre o significado prático do mandamento. Sobre primeiro mandamento, “não adorará nenhum outro Deus”, explica que toda fé, esperança e amor devem ser colocados somente no Deus verdadeiro e não se deve orar aos ídolos. Condena a adivinhação, a feitiçaria, as práticas mágicas e os encantamentos, o amor às coisas terrestres, a avareza e a ganância. Sobre o segundo mandamento, “não tomarás o nome de Deus em vão, nem jurarás, nem cometerás perjúrio quando a justiça ou aqueles que têm poder te obrigarem a prestar juramento”, explica que se deve falar a verdade e não jurar ou prometer de maneira falsa, ou cometer perjúrio com o nome de Deus, da Virgem ou dos santos. Sobre o terceiro mandamento, que o homem observe o domingo, ensina que se deve recusar qualquer trabalho temporal no domingo e os demais dias de celebrações da Igreja (arar, utilizar o forno ou o moinho, cozinhar, moer ou colher). Nestes dias, é necessário observar a abstinência do corpo (olhos, ouvidos, boca, língua, garganta, mãos, pés e coração) e colocar todo ele à serviço de Deus. Portanto, nos domingos e feriados da igreja, deve-se ir à igreja, rezar, confessar, dar esmolas, enfim, fazer as boas obras que não são realizadas nos dias de trabalho. Sob o quarto mandamento, “que honremos a Deus nosso Pai Todo-Poderoso”, explica que aqueles que querem salvar-se, devem cuidar de seus pais terrenos em suas necessidades, mas, não devem amar a eles, nem por qualquer coisa terrena, mais que a Deus. Sobre o quinto mandamento, “não cometerás homicídio”, fala que há três maneiras de cometer homicídio: com a mão, com o coração e com a língua. Com uma faca ou com ódio, maldade, má intenção, mentiras, acusações falsas, maus conselhos ou pela recusa de ajudar alguém, pode-se assassinar uma pessoa e ser condenado ao inferno. Sobre o sexto mandamento, “não cometerás adultério”, explica que não se deve, nem com alma nem com corpo, cometer adultério, pois quem adúltera distancia a sua alma de Deus e a entrega ao diabo. Sobre o sétimo mandamento, “não roubarás”, ensina que existem três formas de roubo: quando se subtrai o que é de outro, quando se empresta visando lucro e quando se têm muito e não compartilha com o necessitado. Assim, não se deve roubar nem por usura, nem por ganância ou qualquer outra forma. Sobre o oitavo mandamento,

⁴⁴⁵ Cf. TEODORO, 2017.

“não dirás falso testemunho contra o teu próximo”, ensina que aqueles que são mais inclinados à mentira do que à verdade são vassallos do diabo, já aqueles que são inclinados à verdade são vassallos de Deus. Sobre o nono mandamento, “não cobiçarás nada do que é do teu próximo”, ensina que não se deve cobiçar nada que seja do próximo (mulher, serva, boi, jumento ou qualquer outra coisa). Sobre o décimo mandamento, “não cobiçarás os bens do teu próximo”, ensina que se deve ser feliz com as coisas que Deus dá voluntariamente e viver com retidão, sem cobiçar ou desejar os bens ilícitos, mas doando de boa vontade por amor a Deus.

A próxima narrativa é a *Morte de São Jerônimo*⁴⁴⁶. Narrativa de origem desconhecida, a versão alcobacense é datada entre os séculos XIII e XIV. O texto descreve o momento final da vida do bem-aventurado e doutor da igreja, São Jerônimo. Doente e consciente de sua morte eminente, Jerônimo faz dois pedidos: primeiro pede para ser enterrado ao lado de um presépio e depois pede para receber o “corpo de Cristo”. Depois que os monges lhe trazem o sacramento, ele chora, e, caindo de joelhos, bate no próprio peito e faz uma longa oração. Jerônimo exalta a divindade e poderio de Jesus Cristo e fala longamente sobre a morte e o dia do juízo final. Ele também exalta longamente o sacramento da eucaristia, chamando-o de manjar santo para aquele que peregrinam na terra. Depois disso, Jerônimo recebe “o corpo de Deus” e deita-se em terra despido com as mãos em cima dos peitos em formato de Cruz. Assim que termina de recitar um salmo, desce sobre ele uma grande claridade. Neste momento, todos os presentes ouvem uma voz dizendo: vem meu servo muito amado e receberas o teu galardão. Assim que o bem-aventurado Jerônimo responde, a claridade desaparece e sua alma é levada para o reino celestial. E quando isso aconteceu, todos sentiram um perfume precioso e agradável, que durou por muitos dias.

O próximo texto do códice tem o título de *Meditações ou Contemplação de S. Bernardo sobre as horas canônicas*. É um tratado que traz uma repartição das cenas bíblicas, da última ceia à ressurreição, através das sete horas canônicas. É texto apócrifo, atribuído à figura de S. Bernardo de Claraval⁴⁴⁷. A versão do códice alcobacense 462 foi publicada por José Pedro Machado⁴⁴⁸, porém, infelizmente não conseguimos acesso ao conteúdo do texto. Segundo Ana Maria Machado, existem outros testemunhos dessa obra com outros títulos: *Lamentatio in*

⁴⁴⁶ A cópia encontra-se disponível em: <https://cipm.fcsh.unl.pt/corpus/texto.jsp?t=d&id=11801>

⁴⁴⁷ MACHADO, 2015 p.51

⁴⁴⁸ José Pedro Machado (ed.), «Contemplação de São Bernardo segundo as seis horas canônicas do dia», in *Boletim de Filologia*, VI (1939).

passionem Domini e De septem verbis Christi in cruce, este último é apresentado na *Patrologia Latina* entre as obras de Beda o Venerável⁴⁴⁹.

A próxima narrativa do códice 462 é o *Conto de Amaro*. Em Alcobaça, há apenas um único testemunho da história de Amaro, intitulado tardiamente de *Hystoria de certo homem pio chamado Mauro, o qual depois de perigosos e quazi impraticaveis trances conseguiu o desejo que tinha de ver o paraizo terrestre*. Como indicamos no primeiro capítulo, existe mais um testemunho português dessa história no *Ho Flos Sanctorum em Lingoage Portugues*⁴⁵⁰, datado do século XVI, e duas versões em castelhano, também do século XVI. De todas as versões sobreviventes, o testemunho alcobacense é o mais antigo da viagem marítima do leigo Amaro ao Paraíso.

A próxima narrativa do códice 462 é a *Visão de Túndalo*⁴⁵¹. Originalmente escrita em latim ou gaélico, por um monge de origem irlandesa, por volta do século XII, esta narrativa está entre os textos de grande circulação no período entre os séculos XII e XVI⁴⁵², sendo traduzida para diversas outras línguas⁴⁵³. Em Portugal, conservam-se duas traduções alcobacenses na Biblioteca Nacional de Lisboa: a do códice Alc. 244, realizada pelo monge Fr. Zacharias de Payopélle, é considerada a versão mais detalhada⁴⁵⁴; e a do códice 462, realizada pelo Frei Hilário de Lourinha⁴⁵⁵. Ambas datam de finais do século XIV ou de começos do século XV, e apresentam indícios de serem traduções de originais diferentes⁴⁵⁶.

O texto conta que Túndalo era um jovem e nobre cavaleiro que não ia a igreja, não orava e nem dava esmolas, mas vivia na vaidade do mundo. Entretanto, pela misericórdia divina, Túndalo recebeu a permissão de conhecer em vida os lugares do Além-túmulo, com a intenção de convertê-lo de seu mau comportamento. Assim, o cavaleiro adoece gravemente, ficando à

⁴⁴⁹ MACHADO, 2015, p. 51

⁴⁵⁰ MARTINS, 1956, p. 25

⁴⁵¹ A cópia encontra-se disponível em: <https://cipm.fcsh.unl.pt/corpus/texto.jsp?t=d&id=11802>

⁴⁵² Segundo Wieck (1990, p. 3), o relato de Túndalo é o mais importante e conhecido no período medieval antes da *Divina Comédia* de Dante. E José León Acosta (1993, p.683) destaca que chegou até nós aproximadamente 250 manuscritos do texto, demonstrando a sua popularidade.

⁴⁵³ Adriana Zierer diz que o manuscrito foi traduzido quarenta e três vezes em quinze idiomas. A autora destaca que o relato de Túndalo influencia inclusive a produção artística de vários artistas, como, por exemplo, de Bosch, que tem um quadro intitulado *Tondal's vision* (c. 1450-1516, Museu Lázaro Gualdiano, Madrid). (Ver: ZIERER, 2017)

⁴⁵⁴ Cf. ZIERER, 2012.

⁴⁵⁵ A versão da *Visão de Túndalo* do códice 462 foi publicada pela primeira vez por José Joaquim Nunes (NUNES, 1903-5) na *Revista Lusitana*. Existe ainda outra edição total do texto, realizada por Patrícia Villaverde Gonçalves em *Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense* (CASTRO, 1985).

⁴⁵⁶ Cf. ACOSTA, 1993.

beira da morte. Neste momento, em seu leito, a sua alma se desprende do corpo e é cercada por demônios, que a ameaçam. Em seguida, um anjo surge e, reprimendo os demônios, conduz Túndalo em sua jornada pelo Inferno, Purgatório e Paraíso. Durante três dias, ele passa por diferentes e terríveis lugares. Ele experimenta vários castigos e penas que esperam os condenados. Ele também encontra o diabo, Lúcifer, que esmagava as almas entre os seus dedos e reconhece seus parentes e conhecidos entre os condenados. Por fim, ele avista espaços maravilhosos de gozos e prazeres que esperam os eleitos. No terceiro dia, o anjo diz a Túndalo que volte ao corpo e conte tudo que viu para que sirva de exemplo e para que todos escolham o bem. O cavaleiro Túndalo acorda, levanta-se de seu leito, toma o corpo de Deus, reparte seus bens com os pobres e começa a pregar.

O penúltimo texto do códice 462 é um *Tratado de Devoção* de origem e autoria desconhecida. Este texto não é nem listado na folha de apresentação tardia do códice 462. Com conteúdo doutrinário, o texto é dividido em cinco capítulos: Da Castidade, Da hora da morte, Da luxúria, Do dia do Juízo e Do Inferno. Ele foi publicado pela professora Esperança Maria da Cruz Marreiros, contudo, infelizmente só tivemos acesso ao conteúdo dos dois últimos capítulos, Do dia do Juízo⁴⁵⁷ e Do Inferno⁴⁵⁸.

O texto explica que o dia do Juízo final é o dia do julgamento divino, em que Jesus julgará os seres humanos com justiça, como um grande e poderoso imperador. O texto faz alusão a passagens das Escrituras Sagradas e também aos doutores da igreja, como S. Jerônimo, Agostinho, São Bernardo, S. Isidoro e S. Gregório. De modo geral, o texto fala do dia do Juízo final como um dia de amargura, temor e grande aflição. Enquanto, o inferno é apresentado como um lugar carente de todo bem e cheio de todo mal. O texto descreve as nove principais penas que existem no inferno: fogo ardente, frio intenso, bestas (vermes, sapos, serpentes), fedor, fome e sede, densas trevas, vergonha e confusão dos pecados, a visão terrível dos diabos e das penas. É possível reconhecer de cara que este Tratado de Devoção prolonga o mesmo conteúdo do texto anterior (a Visão de Túndalo). Inclusive, o texto termina o capítulo Do Inferno fazendo uma menção a história do cavaleiro Túndalo.

O último texto do códice 462 é intitulado de "*Quicum vult salvus esse*", expressão latina que significa "Quem quiser se salvar". Trata-se de uma antiga confissão de fé cristã atribuída

⁴⁵⁷ Disponível em: <<http://teitok.clul.ul.pt/teitok/cta/index.php?action=text&cid=M1143T1121.xml&pageid=e-1&pbtype=pb>> (acesso 01 Maio 2024).

⁴⁵⁸ Disponível em: <http://teitok.clul.ul.pt/teitok/cta/index.php?action=file&id=M1143T1122.xml> (acesso 01 Maio 2024).

ao bispo Atanásio de Alexandria (c. 296-373 d.C.). Entretanto, os testemunhos mais antigos remontam apenas ao século VIII e é comumente aceite que o texto terá sido composto entre 430 e 500, no sul da Gália, provavelmente na região de Arles, razão pela qual é, por vezes, atribuído a S. Cesário de Arles⁴⁵⁹. O texto é também conhecido como *Símbolo de Santo Atanásio* e traz uma breve exposição ou compilação de afirmações sobre a doutrina da Trindade e da Encarnação. Utilizamos o texto *O quicumque vult per linguafem*, edição de Esperança Maria da Cruz Marreiros (2019)⁴⁶⁰.

Esse é o conjunto textual do códice 462, uma rica e variada coletânea de textos de devoção da Idade Média portuguesa. De modo geral, a composição do códice 462 pode ser dividido em dois conjuntos: um *corpus* de textos mais doutrinários (*Explicação dos dez mandamentos, Morte de S. Jerónimo, Contemplação de S. Bernardo, Tratado de Devoção e o Símbolo "Quicumque vult salvus esse"*) e outro *corpus* hagiográfico de vidas de homens e mulheres exemplares. Este último *corpus* é bem interessante e muito significativo. Foi organizada neste códice uma verdadeira miscelânea hagiográfica, semelhante às denominadas de *Legendae Novae*. Esse tipo de compilação proliferou pela Europa entre os séculos XIII e XIV⁴⁶¹, sendo a *Legenda Aurea* de Voragine o exemplo mais famoso e conhecido. O Legendário alcobacense do códice 462 começa com a famosa lenda de Barlaão e Josafá, passando pelas vidas de Eufrosina, Maria Egípcíaca, Társis, Pelágia, Santa Monja, Santo Aleixo até chegar nas descrições fantásticas das viagens de Amaro e do moribundo cavaleiro Túndalo. De modo geral, todos esses protagonistas vivem verdadeiros processos de ascensão espiritual. Algumas histórias apresentam características comuns: Maria Egípcíaca, Társis, Pelágia e Túndalo são pecadores que se convertem e mudam completamente as suas vidas; Eufrosina e Aleixo são pessoas originalmente piedosas, que abandonam seus matrimônios e a riqueza familiar para viver como santos. Outras histórias têm temáticas semelhantes, como a Vida de Josafá, o Conto de Amaro e a Visão de Túndalo. Além disso, é possível observar que todas as vidas de santos reunidas neste códice possuem a mesma combinação de sacrifício e recompensa (o paraíso) que os relatos de viagem.

Sabe-se que a literatura hagiográfica tinha como principal objetivo edificar, sendo muito utilizada em sermões e prédicas religiosas. Esses textos estão repletos de temas

⁴⁵⁹ Cf. CADEIRA, 2019.

⁴⁶⁰ Edição eletrônica. Disponível: <http://teitok.clul.ul.pt/teitok/cta/index.php?action=file&id=M1143T1108.xml> (acesso 07 Jun 2024)

⁴⁶¹ CANDOLO, 2002, p.22.

(penitência, peregrinação, etc.), concepções (vida, morte, Inferno, Paraíso etc.) e valores (pobreza, obediência, abstinência, castidade, etc.) importantes e úteis na vida monástica. Contudo, é preciso ressaltar uma outra característica do conjunto de textos hagiográficos que compõe o códice 462: uma origem oriental comum. As histórias registradas no códice remontam ao Oriente longínquo e apresentam a marca da espiritualidade dos Padres e Doutores da Patrística oriental. De modo geral, o foco desta coleção de textos é a busca da perfeição através de uma espiritualidade ascético-contemplativa que remonta aos primeiros séculos do Cristianismo primitivo. Datada do século XV, mas com traços de origem mais remota, a coletânea do códice 462 registra a memória de antigos e tradicionais ideais do monasticismo. Isto coincide com o momento de reforma e renovação espiritual vivido pela comunidade alcobacense no século XV, durante o abadiado de Frei Estevão de Aguiar (1431-1446), período em que o códice foi elaborado⁴⁶². Neste mesmo período, houve um notável movimento de tradução de textos latinos para o português, obras teológicas, hagiológicas e místicas, num movimento de regresso à espiritualidade primitiva de Cister. De modo geral, entre os séculos XIV e XV, Alcobaça destaca no registro de escritos hagiográficos e outras obras “ilustrativas” de uma história santificada (peregrinações, romarias e milagres)⁴⁶³.

O Códice Alcobacense 39

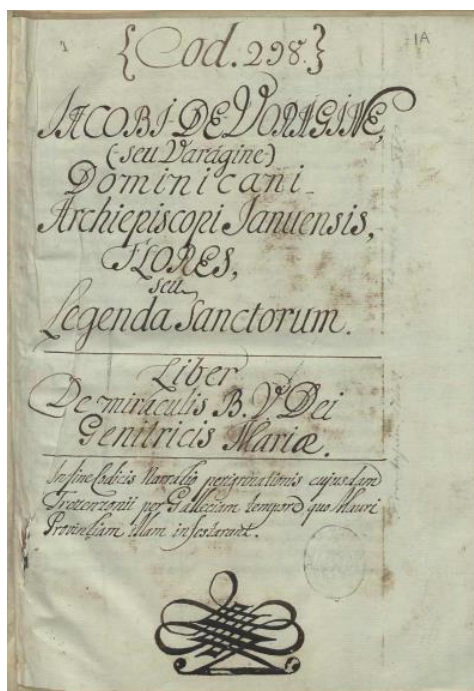


Figura 3 – Folha de rosto do Códice BNP – Alc. 39

Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal\BNDigital (disponível em <https://purl.pt/24120>)

⁴⁶² Cf. NASCIMENTO, 1993, p. 34.

⁴⁶³ Cf. TEODORO, 2012, p. 45.

O códice 39 (Lisboa, Biblioteca Nacional, Alc - 39) procedente da Livraria de Alcobaça (Cota antiga: 298\CCXCVIII), datado no século XIV, tem 359 fólios, letra gótica quadrada de três mãos, escrito em latim, com reclusos, rubricas e iniciais filigranadas a vermelho e azul prolongando-se pelas margens. O *corpus* do códice 39 inclui os seguintes textos: *Legenda Aurea* de Jacobus de Voragine (f. 1, 1a coluna-335, 2a coluna); *Milagres da Virgem* do Pseudo-Jacobus de Voragine (f. 335, 2a coluna-348 v., 1a coluna); Calendário (f. 352-357 v.); e *De solisticionis insule magne*, atribuído ao Pseudo-Trezenzónio (f. 358-359, 2a coluna). Além disso, o códice apresenta uma folha de rosto, datada do século XVIII, com a identificação da obra.

O primeiro texto do códice é o *Flores seu legendae sanctorum* ou *Legenda Aurea* de Jacopo da Varazze (1228-1298) ou Tiago de Voragine, em português. Escrita no século XIII, esta obra é certamente um dos livros mais famosos da Idade Média⁴⁶⁴. Em Portugal, o texto de Varazze também alcançou vasta tradição manuscrita, grande parte dela em latim⁴⁶⁵, dos séculos XIV e XV. No espólio alcobacense da BNP, conservam-se duas versões latinas, independentes uma da outra: a versão do códice 39, de finais do século XIV, e outra no códice 40, de fins do século XIII ou princípios do século XIV. Infelizmente, os estudos sobre a circulação e o impacto desse texto em Portugal são ainda reduzidos⁴⁶⁶ e, além disso, não há ainda nenhuma edição dos testemunhos alcobacenses do texto.

Sabe-se que o texto da *Legenda*, a semelhança de outros textos medievais, sofreu alterações, acréscimos e subtrações⁴⁶⁷. O conteúdo principal que estrutura a narrativa da *Legenda Aurea* é formado pelos *exempla*, um tipo de relato breve dado como verídico e utilizado em um discurso com a função de convencer ou persuadir o auditório por meio de uma lição⁴⁶⁸. Esse tipo de literatura foi um valioso instrumento didático e foi muito apreciado em meios monásticos cistercienses. Sobre o conteúdo do testemunho alcobacense do códice 39, Ana Maria Machado⁴⁶⁹ afirma que o texto é bastante fiel à redação de Voragine, conforme a

⁴⁶⁴ Espalhados por toda a Europa, conhecem-se cerca de 1100 manuscritos medievais da obra. (SOBRAL, 2001, p. 531).

⁴⁶⁵ Além dos testemunhos oriundos de Alcobaça, Cristina Sobral (2002) menciona mais uma versão latina no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Liv. 180) e duas traduções portuguesas: um fragmento de um *Flos sanctorum*, datado da primeira metade do século XV, que está no Arquivo Municipal de Santiago de Compostela; e o testemunho do *Flos Sanctorum* de 1513, impresso pelo alemão Hermão de Campos (Ver: SOBRAL, 2001; MACHADO, 2009)

⁴⁶⁶ DE OLIVEIRA AMARAL e RANGEL, 2017, p.57.

⁴⁶⁷ Segundo Sobral (2001), recentes estudos sobre a formação da *Legenda Aurea* mostraram que o próprio Jacopo de Voragine acrescentou textos ao *corpus* inicial em diversas redações até 1298. (Cf.: MAGGIONI, 1995 e FLEITH, 1991).

⁴⁶⁸ Sobre o conceito de *exemplum*, ver o texto clássico de Claude Bremond, Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, *L'exemplum* (1982).

⁴⁶⁹ MACHADO, 1993, p.279

edição de Theodor Graesse⁴⁷⁰, diferindo apenas na disposição das histórias. Além disso, a autora comenta a ausência das vidas de João Crisóstomo e Isabel de Hungria no códice 39. A maioria das vidas de santos que aparecem na *Legenda Aurea* são figuras que remetem aos primeiros séculos do cristianismo, com exceção apenas de Bernardo de Claraval e Tomás Beckett, do século XII, e Domingos, Francisco, Pedro Mártir e Isabel da Hungria, do século XIII. Devido o enorme volume de conteúdo do texto de Varazze (com mais de 150 vidas de santos e vários capítulos consagrados às principais festas do calendário litúrgico cristão), não julgamos necessário apresentar um resumo da obra. Vale destacar ainda que a *Legenda Aurea* foi escrita com o objetivo imediato de oferecer material edificante para os pregadores utilizarem em seus sermões, um “material teologicamente correto, isento de qualquer contágio herético, mas também compreensível e agradável aos leigos que ouviam a pregação”⁴⁷¹. Para tanto Varazze utilizou uma numerosa literatura preexistente, um conjunto de textos de grande valor pedagógico e moral para o cristianismo medieval.

O segundo texto do códice 39 é o *Milagres da Virgem* ou *Liber De Miraculis Beate Marie Virginis*, atribuído ao Pseudo-Jacobus de Voragine. Trata-se de um *Marial*, uma coletânea de milagres da Virgem Maria. O livro de milagres é um gênero literário bem presente nos mosteiros medievais e teve bastante difusão no decurso dos séculos XII e XIII. No fundo de Alcobaça da Biblioteca Nacional, conservam-se dois testemunhos latinos de coleções de milagres marianos: o códice 149, datável no século XII\XIII⁴⁷², e o do códice 39, datado de finais do século XIV. A versão do texto do códice 39 registra um total de 22 milagres da Virgem, divididos em dois grupos, um com 15 unidades e outro com 7 unidades⁴⁷³. Infelizmente, não existe nenhuma edição moderna dos testemunhos alcobacenses.

Na sequência do códice 39 temos um texto intitulado *Tabula in floribus seu legendis sanctorum*. Na verdade, trata-se de uma lista, uma espécie de índice, com vários nomes dos santos e santas organizados em ordem alfabética. Em seguida, há um *Calendarium*. Sabe-se que os calendários manuscritos medievais se constituem uma ferramenta indispensável para a vida e espiritualidade monástica, sendo incluídos geralmente no início dos livros litúrgicos (como Saltérios e livros de orações) e nos Livros de Horas. Os calendários incluíam uma série de

⁴⁷⁰ Utilizamos a edição brasileira dessa versão, que foi traduzida e organizada pelo professor Dr. Hilário Franco Júnior e publicada pela Companhia das Letras em 2003. Segundo Franco Júnior, a edição de Graesse, na qual se baseou essa tradução, é considerada “uma espécie de vulgata do texto” (2003, p. 220).

⁴⁷¹ FRANCO JÚNIOR, 2003, p.12.

⁴⁷² Ver: NASCIMENTO, 1979b.

⁴⁷³ NASCIMENTO, 1992b, p. 591

informações, registrando as festas e celebrações que devem ser observadas ao longo do ano. As principais figuras que preenchem as páginas dos calendários são os santos, dos mais aos menos conhecidos. Phillippe Rouillard afirma que “se os calendários usuais propõem um santo ou uma santa para cada dia do ano, os calendários litúrgicos são felizmente mais sóbrios”⁴⁷⁴.

Por último, finalizando o códice 39, a história da viagem de Trezenzónio, a narrativa *Trezenzonii, De Solistitionis Insula Magna* ou a *Viagem de Trezenzónio ao Paraíso, na ilha de Solstício*⁴⁷⁵. No primeiro capítulo, já mencionamos as informações sobre o relato da viagem de Trezenzónio. Do espólio alcobacense conservam-se dois testemunhos: o primeiro, datado do século XIII, no códice 37 (Lisboa, BN, Alc.37, fl.118v-120); e o segundo, uma cópia do primeiro, no códice 39 (Lisboa, BN, Alc. 39, fl. 359-360).

Sobre o estatuto dos dois testemunhos alcobacenses, Aires A. Nascimento⁴⁷⁶ defende que ambos são resultado de inserções posteriores à unidade primitiva dos códices. O autor ressalta que não há indícios de que a agregação do testemunho do códice 39 tenha sido motivada por qualquer preocupação de formar um conjunto orgânico⁴⁷⁷ e que a disposição dos materiais deixaria entrever um carácter avulso. Provavelmente, seja o tipo de texto que era copiado em fólios de manuscritos primitivamente deixados em branco⁴⁷⁸.

De fato, quando verificamos o conteúdo de todos os elementos textuais do códice 39, fica patente a ausência de relação temática entre o relato de Trezenzónio e os demais textos existentes no códice. A integração do *De Solistitionis insila magna* deve ser entendida por outras razões. Sabemos que o texto foi recolhido no mosteiro por volta do século XIII (códice 37), sendo copiado novamente pouco tempo depois (códice 39), o que demonstra um interesse renovado pelo texto por parte da comunidade alcobacense. O relato da experiência solitária de Trezenzónio tem um carácter fortemente eremítico, chegando a ser considerado como um dos mais antigos testemunhos de antigas práticas eremíticas que remontam a personalidades que vão de S. Frutuoso de Braga (c. 610-665) a João Cirita⁴⁷⁹. É importante destacar a importância dos eremitas em Portugal, pois eles estão relacionados com o aparecimento das ordens dos

⁴⁷⁴ ROUILLARD, 2013, p. 62.

⁴⁷⁵ Utilizamos a edição crítica de Aires Augusto Nascimento, publicada em NASCIMENTO, Aires A. Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais. Lisboa: Edições Colibri, 1998, p.212-240.

⁴⁷⁶ Cf. NASCIMENTO, 1998

⁴⁷⁷ *Ibid*, p.214.

⁴⁷⁸ Cf. NASCIMENTO, 1993, p. 34.

⁴⁷⁹ João Cirita é um personagem histórico mal conhecido, chegando até ser tido como ficção. José Mattoso destaca que Cirita foi o primeiro abade de Lafões e participou do movimento eremítico português no século XII. Maria Alegria Fernandes Marques assinala que João Cirita teve um papel importante na introdução e primeira fase de expansão da Ordem de Cister em Portugal, juntamente com João Peculiar e o Rei Afonso Henriques (Cf. MATTOSO, 1970, p. 28; MARQUES, 2019)

Cistercienses e dos Premonstratenses, como também com o movimento religioso feminino⁴⁸⁰. Durante o período de implantação de Cister em Portugal, muitas comunidades eremíticas acabaram sobrevivendo adotando os costumes de Cister. Assim, é significativo que o relato do eremita Trezenzónio tenha sido acolhido por um mosteiro cisterciense como Alcobaça. O ideal de vida monástica dos cistercienses tinha muitas afinidades com o eremitismo, a saber: o seu amor pela solidão, sua vida simples, sua autossuficiência e sua comunhão com a natureza⁴⁸¹.

Confeccionados no interior do mosteiro português de Santa Maria de Alcobaça, durante os séculos XIII a primeira metade do XV, os códices 380, 462 e 39 tem histórias próprias. Com séculos de idade, cada um destes três manuscritos percorreu um longo caminho até tornar-se objeto desse estudo. Nas páginas dos códices 380, 462 e 39 é possível observar tanto a ação do tempo, que deixou marcas e sinais de desgaste do material original, como também as ideias e valores próprios ao período medieval. Sabe-se que o *scriptorium* de Alcobaça foi um importante centro de produção de textos religiosos, manuais teológicos e obras espirituais que visavam facilitar a educação de sua comunidade e a aprendizagem dos ensinamentos elementares da igreja. Como vimos, em um único manuscrito são registradas uma miscelânea de textos: obras teóricas de autoridades, tratados devocionais, vasta literatura hagiográfica e as narrativas de viagem ao Além. Cada manuscrito une uma variedade diferente de elementos textuais que formam um conjunto textual singular e único.

⁴⁸⁰ MATTOSO, 1970, p. 8

⁴⁸¹ MARQUES, 2008, p. 33.

CAPÍTULO 5

A BUSCA DO PARAÍSO NAS NARRATIVAS DE BRANDÃO, AMARO E TREZENZÓNIO.

“Às mesas dos irmãos não deve faltar a leitura”.

São Bento⁴⁸²

Numa sociedade em que a vida terrestre era vista como uma viagem e cada ser humano como um viajante (*homo viator*)⁴⁸³, os monges encarnaram como ninguém o ideal peregrino. Ser monge implicava romper com um quadro familiar e conhecido, para se refugiar num “mundo à parte, auto-suficiente e perfeitamente organizado em todos os seus aspectos: um centro de oração, de trabalho e também de cultura”⁴⁸⁴. O mosteiro era “o lugar privilegiado onde a vida terrena e a vida celestial se associam quase sem solução de continuidade, assegurando aos seus habitantes a passagem de uma para a outra que, de outra forma, seria perigosa e incerta (...)”⁴⁸⁵.

Os cistercienses, votados ao afastamento, buscaram no convívio de uma comunidade religiosa, sob a liderança de um abade, se salvar e cumprir o seu papel na sociedade. Eles procuraram prover seus mosteiros de “todos os requisitos necessários à vida da comunidade que o habitava”⁴⁸⁶. No capítulo três, vimos que dentre esses “requisitos necessários”, estavam os inúmeros livros espirituais e piedosos, instrumentos indispensáveis e fontes de inspiração, que favoreciam à união com Deus, o grande alvo da prática monástica. É neste contexto, que as narrativas de viagem ao Além, bastante recorrentes em suas bibliotecas monásticas, se constituíram verdadeiros manuais de salvação⁴⁸⁷.

⁴⁸² SÃO BENTO, 2008, p. 27.

⁴⁸³ A concepção do homem em marcha (*homo viator*), que está em permanente viagem nesta terra, e a concepção do homem penitente, que precisa assegurar sua salvação pela penitência, tenderam a se transformar em uma única durante a Idade Média. Cf. LE GOFF, 1989, p. 12-13

⁴⁸⁴ MICCOLI, 1989, p.37

⁴⁸⁵ *Ibid*, p.44

⁴⁸⁶ MARQUES, 2016, p. 135.

⁴⁸⁷ Cf. ZIERER, 2013, p. 111

A narrativa de São Brandão

O testemunho alcobacense da história de viagem de São Brandão inicia com a seguinte introdução: “Como tivemos ocasião de comprovar pelo que deixaram dito aqueles que tinham por função expor a verdade, e como encontramos escrito nos livros dos Anais, fica patente que em tempos dos nossos antepassados, houve um homem chamado Brandão, de estirpe real, no povo dos Hibernios⁴⁸⁸, excelso de corpo e mais excelso de comportamento”⁴⁸⁹. Neste breve prólogo, verifica-se a intenção de oferecer uma reconstituição histórica de São Brandão, apresentando aos leitores a sua origem (natural dos Hibernios) e a sua procedência (homem de “estirpe real”). Além disso, o texto apresenta algumas características de Brandão, dizendo que ele era “excelso de corpo” e “excelso de comportamento”. Brandão é apresentado como alguém que desde a infância, “ajuizava dos fatos com a ponderação dos homens de saber”⁴⁹⁰. Esta imagem, da criança com a sabedoria de um adulto instruído, remete ao tópico do *puer senex*, (menino ancião) uma figura bastante utilizada por escritores pagãos e cristãos no fim da Antiguidade⁴⁹¹. A relação entre infância e sabedoria é aqui utilizada para ressaltar a virtude de Brandão e demonstrar sua predestinação para a santidade⁴⁹². Dessa forma, renunciando as vaidades e os bens materiais, Brandão cumpre sua vocação e vai viver em completa retidão e humildade no mosteiro, onde logo é consagrado como abade, liderando o número impressionante de três mil monges.

Muito industrioso, o abade Brandão “entretinha-se a pensar na forma de dedicar a sua vida a vigílias de oração incessante, a esmolas e jejuns por si e por toda a sua linhagem, tanto vivos como defuntos”⁴⁹³. Como não bastasse seu grande ascetismo, com bastante frequência, ele orava a Deus para que lhe mostrasse o lugar dos bons (“*locum bonorum*”) e também o inferno (“*locum malorum*”). Certo dia, Brandão decide buscar conselho com outro religioso chamado Barut, um homem de vida respeitável, que “vivia no ermo com trezentos monges constituídos sob a sua direção”⁴⁹⁴. Brandão procura Barut para “saber da parte de Deus: se lhe

⁴⁸⁸ *Hibernia* é o nome latino da ilha da Irlanda, local de origem de Brandão de Clonfert, personalidade monástica irlandesa do século V, que protagoniza a história da *Nauigatio Sancti Brendani*. Alguns testemunhos da sua *Vita* apontam que Brandão pertenceria a uma família tradicional, que tinha grande autoridade no oeste da Irlanda. (Ver NASCIMENTO, 1998, p. 9).

⁴⁸⁹ NASCIMENTO, 1998, p. 139.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁴⁹¹ Ver: CURTIUS, 2013, p. 142-150.

⁴⁹² O tema da predestinação divina para a santidade é comum na literatura hagiográfica (por exemplo, na *Vida de Santo Aleixo* e na *Vida de Santa Eufrosina*, ambos os santos são descritos como pessoas que desde a infância tem características virtuosas).

⁴⁹³ NASCIMENTO, 1998, p.141

⁴⁹⁴ *Ibid.*, *loc. cit.*

seria possível satisfazer o seu desejo”⁴⁹⁵. Barut recebe Brandão e apresenta a ele muitos casos, relatando também a viagem que realizou até uma ilha, repleta de saborosas fragrâncias e maravilhas.

Vê-se que, não obstante as suas excelentes virtudes, Brandão decide procurar conselho de alguém respeitável. Diferente de Brandão, que vivia num mosteiro, Barut vivia “no ermo”, isto significava um local deserto, afastado e solitário. O deserto é um espaço bem conhecido no imaginário cristão. A Bíblia está cheia de passagens que mostram o deserto como espaço privilegiado de encontro com Deus⁴⁹⁶. No início do monaquismo, muitos monges e eremitas se refugiaram no deserto em busca de uma vida isolada de contemplação. Como é sabido, algumas pequenas comunidades se desenvolveram em torno de alguns desses Padres do Deserto, discípulos atraídos pelo estilo de vida ascética. O relato afirma que Barut liderava uma comunidade de trezentos monges, um número bem expressivo. Assim, apesar de ser um abade muito qualificado, líder de uma comunidade de três mil monges, Brandão procura Barut, pois este é alguém mais experimentado na vida no deserto. Além disso, Barut tinha a resposta que Brandão desejava, pois já tinha a experiência da viagem ao Paraíso. Dessa forma, após ouvir Barut, Brandão volta ao mosteiro, se reúne com quatorze monges e se prepara para empreender a sua viagem ao Paraíso.

A preparação para viagem começa com um período de quarenta dias de jejum e oração. Em seguida, Brandão e os quatorze monges seguem até um porto, constroem uma embarcação, abastecem-na com utensílios e provisões alimentícias. Quando estava tudo pronto, eis que surgem outros três monges pedindo para acompanhar Brandão. Os três são aceitos no grupo, porém, são advertidos de que não voltariam dessa viagem. A tripulação enfim parte e, avançando rapidamente, seguem pelo mar em direção ao Ocidente. Navegam por quinze dias com vento propício, vendo apenas o mar e as nuvens. Mas, inesperadamente, o vento cessa e a tripulação fica muito receosa. Brandão, por sua vez, os admoesta dizendo: “irmãos, não tenham receio, mas confiem na mão de Deus. Quando houver vento, singrem ao vento, quando, porém, ele faltar, então deem aos remos”⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ *Ibid., loc. cit.*

⁴⁹⁶ Deus fala com Moisés no deserto e lhe revela o seu nome divino (Êxodo 3, 1-4; 13-15). O povo hebreu passou quarenta anos no deserto, onde foi alimentado com o maná e protegido por uma nuvem de dia e uma coluna de fogo de noite (Êxodo 13, 21-22). O profeta Elias é alimentado por um anjo no deserto (I Reis 19, 4-8). O profeta João Baptista viveu no deserto antes de iniciar seu ministério (Lucas 1, 80). E Jesus se retira várias vezes para deserto afim de orar, sendo inclusive tentado pelo diabo em uma dessas ocasiões (Marcos 4, 1- 11). (Todas as passagens bíblicas são da Bíblia de Jerusalém, devidamente referenciada na bibliografia).

⁴⁹⁷ NASCIMENTO, 1998, p.145

Brandão cumpre com perfeição a imagem do abade como aquele que lidera, ensina, orienta e exorta. A regra beneditina diz que o abade “faz as vezes do Cristo”⁴⁹⁸, e que “em sua doutrina deve sempre o Abade observar aquela fórmula do Apóstolo: ‘repreende, exorta, admoesta’”⁴⁹⁹. Além disso, “deve presidir a seus discípulos usando de uma dupla doutrina, isto é, apresente as coisas boas e santas, mais pelas ações do que pelas palavras”⁵⁰⁰. Seja com palavras ou com seu exemplo, Brandão instrui e orienta a sua tripulação, seja na disciplina espiritual (exortando a orar, a não temer, por exemplo), seja na navegação.

Depois de um mês inteiro remando, sem ajuda de vento, a tripulação cansada chega à primeira ilha. Porém, não conseguem descer imediatamente, precisando ainda rodear a terra por três dias. Ao descer, encontram um grande, belo e luxuoso castelo, cheio de pedras preciosas. Os visitantes ficam admirados pelo lugar estar desabitado, todavia, como estavam com fome, decidem entrar à procura de comida. Dentro do castelo, encontram uma sala cheia de alimentos e bebida, além de taças de ouro e de prata. Brandão adverte seus companheiros a agirem com moderação, pegando apenas o suficiente para recobrem as forças, e a dirigirem a Deus orações com lágrimas, para sua fé não desfalecer. Eles ficam hospedados ali por três dias para descansar. Mas, durante a noite, o diabo aparece e tenta um dos três monges retardatários, que acaba roubando uma taça de ouro do castelo. Antes de saírem da ilha, Brandão confronta o monge infrator, que, depois de confessar todos os seus pecados, é absorvido, morre e sua alma é conduzida ao Paraíso por anjos. Depois disso, a tripulação recebe provisões de um mensageiro e segue viagem louvando a Deus.

A tripulação fica grande parte do tempo no mar, “avistando muitas maravilhas e suportando grandes canseiras”⁵⁰¹. Certo dia, se deparam com uma nova terra, onde havia uma quantidade inumerável de ovelhas de tamanho impressionante. Brandão diz: “importa que aqui fiquemos três dias, pois hoje é a Ceia do Senhor, dia em que ele tomou a decisão de sofrer por nós, a fim de nos livrar do sofrimento”⁵⁰². Eles descem na ilha para celebrar a Ceia do Senhor, pretendendo permanecer ali por três dias. No entanto, recebem a inesperada visita de um mensageiro, um ancião que trouxe para eles pães ázimos⁵⁰³, grandes e de extrema brancura. O

⁴⁹⁸ SÃO BENTO, 2008, p. 7

⁴⁹⁹ SÃO BENTO, 2008, p. 8

⁵⁰⁰ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁵⁰¹ NASCIMENTO, 1998, p.151

⁵⁰² *Ibid.*, *loc. cit.*

⁵⁰³ O pão ázimo ou asmo é um tipo de pão feito de massa de farinha não levedada. Na Bíblia, ele é citado pela primeira vez em Gênesis 19, na ocasião em que Ló, sobrinho de Abraão, recebe a visita de dois anjos do Senhor em forma humana. Ló morava em Sodoma e os anjos foram até a cidade para livrar ele e sua família da destruição. No momento da visita, Ló ofereceu um banquete, onde havia uns pães asmos (Gênesis 19:3). Contudo, foi com a história do êxodo dos israelitas do Egito, que o pão ázimo ganhou importância. Na história, o próprio Deus ordena a Moisés que o pão asmo fosse um dos elementos da refeição da festa da Páscoa, junto do cordeiro assado e das

mensageiro revela a Brandão que o motivo das ovelhas serem tão grandes é porque elas nunca envelheciam e nunca morriam de doença. Em seguida, ele orienta a Brandão a ir até outra ilha, onde deveriam celebrar a Páscoa do Senhor. Brandão e seus companheiros se dirigem para a dita ilha e celebram o ofício no barco. Após a celebração, os monges descem na ilha para cozinhar algo para comerem. Só Brandão permanece no barco. Pouco tempo depois, para a surpresa dos monges, a ilha começa a se mover. Brandão atira tábuas e cordas para que todos consigam subir novamente no barco. Enquanto isso, a ilha desaparece rapidamente diante deles. O abade conforta os monges e explica que, na verdade, aquela ilha era um grande peixe marinho.

A narrativa alcobacense (que segue a versão anglo-normanda de Benedeit), não esclarece que tipo de peixe, a palavra usada para o animal marinho é *delfinum* (a versão tradicional da *Navigatio* usa a palavra Jascônio). Na história, o peixe marinho é descrito como grande, mas, apesar de seu porte, não tem um caráter perigoso. Quando a tripulação chega no grande peixe, ele não ameaça à embarcação. Ao contrário, o animal permite que os viajantes celebrem a Páscoa em cima de seu dorso, se mexendo apenas quando os monges acendem fogo encima dele. Este episódio da ilha-peixe remete ao motivo da ilha móvel, tema que aparece em outros textos (como no *Physiologus*⁵⁰⁴ e no *As mil e uma noites*, por exemplo). Contudo, na tradição cristã, o peixe é um animal que apresenta um simbolismo crístico, associado muitas vezes ao batismo e à eucaristia⁵⁰⁵. Não por acaso, o mensageiro envia a tripulação para celebrar a Páscoa na ilha-peixe. A história da ilha móvel parece ter sido bem popular na Idade Média,

ervas amargas (Êxodo 12:8). As citações de textos bíblicos, capítulos e versículos, serão feitas segundo a versão da Bíblia de Jerusalém. (Todas as passagens bíblicas são da Bíblia de Jerusalém, devidamente referenciada na bibliografia)

⁵⁰⁴ Um dos livros mais populares da Idade Média, o *Physiologus* (Fisiólogo) é uma compilação de lendas das mais diversas origens que, apesar da suposição de raízes primeiras pagãs, ocupou um lugar de destaque no simbolismo do mundo cristão. A obra contém alegorias de bestas, pedras e árvores reais e imaginárias, infundidas por seu autor anônimo com o espírito do ensino moral e místico cristão. (Cf. CURLEY, 1979; AZEVEDO, 2020)

⁵⁰⁵ O peixe foi um dos primeiros símbolos do Cristianismo. Nos primórdios do cristianismo, na época das perseguições romanas, os cristãos usaram para se identificar o desenho a figura de um peixe ou a inscrição “IXΘΥΣ”, que significa peixe. Esta inscrição era um acrônimo da frase grega: “*Iēsous Christos Theou Yios Sōtēr*”, que traduzida para português significa: “Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador”. Graças a arqueologia e alguns registros escritos, o simbolismo do peixe se tornou conhecido. Segundo a *New Catholic Encyclopedia*, embora o uso do peixe na arte pagã como sinal puramente decorativo seja antigo e constante, a referência literária mais antiga ao peixe simbólico é feita por Clemente de Alexandria (Ver verbete “*Fish, Symbolism of the*”, *Catholic Encyclopedia*, disponível em <<https://www.newadvent.org/cathen/06083a.htm>>, acesso em 16/05/2014). Além disso, devido ao seu ambiente aquático e às passagens bíblicas da multiplicação dos pães e dos peixes, onde Jesus alimenta a multidão, o peixe também foi relacionado com o rito do batismo e da eucaristia. Algumas vezes, o peixe é frequentemente associado a outros símbolos como a pomba, a âncora e o monograma de Cristo. Sobre o assunto ver: RODRIGUES E NUNES, 2019; MARTISN, 2015; DIAS, 2015.

deixando marcas no imaginário geográfico dos navegadores portugueses do século XV e XVI⁵⁰⁶.

A tripulação segue viagem e chega na terceira ilha. Acessam o interior da terra através de um rio e se deparam com uma fonte e uma árvore muito alta, branca e repleta de aves belíssimas⁵⁰⁷. Brandão ora, pedindo a Deus que lhe revele o significado e a razão daquelas aves estarem ali. Uma das aves voa até o barco e fala que, na verdade, elas eram anjos que um dia “caíram” do céu juntamente com Lúcifer, anjo rebelde que foi destituído de sua posição no céu. A ave diz a Brandão que ele passaria mais seis anos navegando pelo oceano, sofrendo muitos males e penas. Além disso, a cada ano a tripulação deveria celebrar a festa da Páscoa em cima do grande peixe. Depois disso, a tripulação desce do barco e celebra na ilha as “completas com grande salmodia”⁵⁰⁸. No dia seguinte, bem cedo, eles acordam para cantar as Matinas e recebem uma nova visita do mensageiro com novos suprimentos para a viagem. O mensageiro diz que a tripulação deve permanecer naquela ilha por dois meses, até à oitava de Pentecostes. Durante este tempo, a tripulação continua recebendo suas provisões do mensageiro a cada três dias.

As aves, identificadas como anjos caídos, passam seus dias louvando a Deus. Os anjos são figuras bastante presentes na literatura monástica em geral (nas vidas de santos, nos sermões, nos relatos de visões e até nos textos teológicos). No relato de Brandão, as aves/anjos, assim como os monges, viviam segundo o ritmo diário da liturgia das horas⁵⁰⁹. Philippe Faure afirma que “até o século XII, o ideal monástico é considerado como a mais perfeita tradução terrestre da vida angélica”⁵¹⁰. Em vários aspectos, a vida monástica é entendida como expressão mais próxima da vida celeste e do anjo (virgindade, contemplação e celebração). Com a expansão do monaquismo e a difusão da regra beneditina, a figura angélica passou por significativa promoção na espiritualidade cristã⁵¹¹, “o anjo é considerado como um ser cuja vocação é manifestar-se aos homens e com eles estabelecer relações”⁵¹². Assim, quando chega o momento de Brandão partir da ilha, uma das aves voa novamente até ele e revela a próxima

⁵⁰⁶ Cf. FONSECA, 1992.

⁵⁰⁷ Os pássaros ocuparam, sem dúvidas, um lugar de destaque entre os animais do Paraíso (Cf. GRAF, 2019). Brandão encontra uma ilha cheia de aves em seu percurso ao Paraíso e Amaro menciona ouvir o som de pássaros entre os deleites do Paraíso.

⁵⁰⁸ NASCIMENTO, 1998, p. 156

⁵⁰⁹ A Regra de São Bento divide o dia em sete horas ou momentos de oração e celebração (Matinas, Prima, Terça, Sexta, Nona, Vésperas e Completas). Em cada um desses momentos havia um ritual composto geralmente pela recitação de salmos, orações e cânticos. No relato, Brandão e sua tripulação celebram na ilha das aves as Completas e as Matinas. As Completas, termo vem de *completum est* (está consumado), são celebradas durante a noite. Enquanto as Matinas eram celebradas no amanhecer do dia. (Cf. SÃO BENTO, 2008).

⁵¹⁰ FAURE, 2006, p. 73.

⁵¹¹ Cf. FAURE, 2006.

⁵¹² FAURE, 2006, p. 72.

parada da viagem: “seis meses navegareis pelo mar até encontrar sossego e até chegardes à ilha de Albeu, onde estareis no Natal do Senhor”⁵¹³.

Depois de cinco meses navegando, a tripulação avista a ilha de Albeu. Mais uma vez, só conseguem aportar depois de quarenta dias. Na ilha, aparece um monge que os conduz até a comunidade. Assim que chegam os visitantes são recebidos com honras e se dirigem para a igreja, onde celebraram um ofício. Depois vão ao refeitório, onde ouvem o leitor em silêncio, e se dirigem ao coro cantando o “*Miserere*”⁵¹⁴ (Misericórdia). Ali em Albeu moram vinte e quatro monges, vivendo sem sofrimentos, preocupações ou doenças. Todos os dias eles recebiam alimento milagrosamente, sendo que nos dias de trabalho (“*die laborandi*”), recebiam um pão para duas pessoas, e nos dias de festa (“*die festiuale*”), recebiam uma porção inteira de pão para cada morador. Brandão e seus companheiros participavam da rotina dos moradores: ofício, refeição, silêncio, leituras, entoação de cânticos e orações.

Na comunidade de Albeu também existiam muitas relíquias e tesouros espirituais (cruzes, relicários e livros cravejados de ouro), e durante a noite, as lâmpadas ficavam sempre acesas, pois suas chamas não consumiam cera e nem azeite. Vários elementos descritos acima evidenciam a santidade da comunidade de Albeu: provisão milagrosa, luz constante, relíquias e até os vinte e quatro moradores. O número vinte e quatro aparece no livro de Apocalipse como sendo o número dos anciãos que adoram diante do trono de Deus no céu (Ap. 4:4,10; 5:8; 11:16; 19:4). O significado simbólico dos números é algo muito importante no estudo dessas narrativas medievais. Jacques Le Goff destacou que “o homem medieval vive fascinado pelo número” e que “até ao século XIII, o número simbólico é o que exerce maior fascínio”⁵¹⁵. Enquanto Guy Beaujouan informa que “somente para o período que vai até o século XII, as ocorrências de números com significação simbólica são tão numerosas que um dicionário de mais de quinhentas páginas foi-lhes consagrado”⁵¹⁶. No relato de Brandão, os números aparecem por todo o lado, principalmente, utilizados para marcar o tempo (dias e horas) percorrido de um lugar para outro. No entanto, quatro números apresentam um significado simbólico, e mesmo ontológico, na narrativa, são eles: 3, 40, 4 e 7. Os dois primeiros, 3 e 40, estão relacionados com períodos de espera ou preparação⁵¹⁷ (por exemplo, antes da viagem, Brandão jejua e ora

⁵¹³ NASCIMENTO, 1998, p. 156

⁵¹⁴ Cântico litúrgico, também conhecido como “*Miserere mei, Deus*” (“Tende misericórdia de mim, Deus”) é inspirada na letra do Salmo 51.

⁵¹⁵ LE GOFF, 1989, p. 27

⁵¹⁶ BEAUJOUAN, 2006, p. 294.

⁵¹⁷ Essa associação dos números 3 e 40 com períodos de espera ou preparação aparece na Bíblia: no livro de Jonas, o profeta passa três dias dentro do ventre da Baleia para depois cumprir a sua missão (pregar para os moradores de Nínive); outro exemplo é o de Jesus, que depois de sua morte passa três dias no seio da terra; quando saem do Egito, os hebreus passam quarenta anos no deserto até chegar até à sua terra prometida, Canã; e Jesus Cristo,

por um período de quarenta dias; quando parte em viagem, a tripulação navega por quarenta e cinco dias até chegar na primeira ilha; a embarcação precisa rodear por quarenta dias algumas ilhas antes de aportar; os viajantes passam três dias na ilha do castelo desabitado para descansar e na ilha das ovelhas para celebrar a Páscoa; e na ilha das aves, eles recebem suas provisões do mensageiro a cada três dias). Enquanto os números 4 e 7 estão relacionados aos ritmos da viagem. Por sete anos, Brandão e seus companheiros deveriam obrigatoriamente visitar 4 lugares em 4 celebrações. Assim, o percurso obrigatório dividia cada ano em quatro paradas (ilha das ovelhas, ilha-peixe, ilha das aves e ilha da comunidade de Albeu) ou em quatro tempos específicos (Ceia do Senhor, Domingo de Páscoa, Pentecostes e Natal). Contudo, no sistema simbólico medieval, esses números, assim como outros elementos significantes (animais, cores, etc.), apenas têm sentido nos seus usos concretos e particulares, pois “na simbólica medieval, como em qualquer outro sistema de valores ou de correspondências, nada funciona fora do contexto”⁵¹⁸.

Depois do período na comunidade de Albeu, os visitantes são conduzidos até o porto e voltam ao mar. No início, a tripulação encontra o mar tranquilo e um vento favorável. Porém, algum tempo depois, o vento cessou e as condições do mar ficaram desfavoráveis (mar coalhado). Pouco a pouco, as dificuldades se agravam cada vez mais, o avanço é lento e a fome e sede ficam extremas. Quando a tripulação já estava sem esperança, o vento volta e surge uma nova terra no horizonte. Com isso, o ânimo da tripulação se renova. Eles então chegam em uma enseada, onde havia uma nascente de águas cheia de peixes. Brandão admoesta os monges a agir com moderação, pegando apenas o suficiente. Todavia, eles desobedecem e em consequência, alguns acabaram dormindo por dois ou três dias. Depois que estavam todos despertados, Brandão fala: “fujamos daqui, para que não caiamos novamente em esquecimento. Melhor é passar fome honradamente que esquecer de Deus”⁵¹⁹.

A passagem pelo mar coalhado representa um período de grandes provações para viajantes. Ele acontece justamente no fim do primeiro ciclo de celebrações, marcando o fim do primeiro ano de viagem. Este tema do mar coalhado, que remonta a Antiguidade clássica, foi utilizado por outros textos medievais (por exemplo, na versão latina da *Carta do Prestes João*

antes de seu ministério público, passa quarenta dias no deserto, sem comer e sendo tentado pelo diabo. Por isso, que, na tradição cristã, o número 40 também está associado aos períodos de privações materiais, mas, também de busca de Deus. A Quaresma, por exemplo, período que prepara para a festividade da Páscoa, é vista como um período de reflexão, oração e jejum, onde o cristão deve se preparar para a Páscoa). Ver: ROUILLARD, 2013, p. 355.

⁵¹⁸ PASTOUREAU, 2006, p. 505.

⁵¹⁹ NASCIMENTO, 1998, p.163

*das Índias*⁵²⁰ e no *Conto de Amaro*). Passando as tribulações do mar coalhado, Brandão e sua tripulação voltam pela segunda vez à ilha dos rebanhos de ovelhas. Nesta segunda visita, eles encontram novamente o mensageiro anfitrião, que dessa vez fornece também novas roupas. A troca das vestes antigas, possivelmente gastas, ocorre no início do segundo novo de viagem, marcando uma renovação. A tripulação passa a quinta e a sexta-feira santas na ilha das ovelhas, seguindo no sábado para o grande peixe. Ao chegar, encontram uma vasilha usada pelos monges para cozinhar no ano anterior (o que prova que era o mesmo animal). Terminada a celebração da Páscoa, partem para a segunda visita à ilha das aves, onde permanecem até a oitava de Pentecostes. Quando estavam prestes a partir da ilha, novamente uma das aves voa até Brandão e revela dessa vez o itinerário completo da viagem: a Ceia do Senhor na ilha das ovelhas, o domingo de Páscoa na ilha-peixe, o Pentecoste na ilha das aves e o Natal na ilha da comunidade de Albeu.

Há uma relação entre cada ilha e a respectiva celebração: a Ceia do Senhor, representação do sacrifício de Jesus Cristo, considerado o cordeiro de Deus, é comemorada na ilha das ovelhas; a Páscoa do Senhor, que celebra a morte e a ressurreição de Cristo, é celebrada em cima de um grande peixe (assim como Jonas, que escapa da morte e renasce, de certo modo na barriga de um grande peixe); o Pentecostes, dia da descida do Espírito Santo, representado pela pomba, é celebrado na ilha das aves; e o Natal, dia do nascimento de Jesus, a luz de Deus que veio ao mundo, é comemorado na ilha da comunidade de Albeu, onde há uma luz espiritual. Dessa forma, a narrativa relaciona vários elementos simbólicos diferentes que ajudam a conferir ainda mais sentido ao relato.

Saindo da ilha das aves, neste segundo ano, a tripulação começa a navegar por regiões orientais. Neste momento, eles se depararam com as seguintes dificuldades: péssimas condições no mar (mar lamacento e pantanoso), frio intenso, ameaça de naufrágio e ataques de animas monstruosos. Primeiro são perseguidos por uma serpente marinha, que segue a embarcação, lançando chamas pelas narinas e pela boca. Brandão admoesta a tripulação a não temer e a confiar em Deus. Quase imediatamente aparece um outro monstro, que luta com a serpente, despedaçando-a em três partes. Se dirigem, então, para uma ilha e ancoram o navio, pois havia forte tempestade no mar. De repente, um pedaço da serpente marinha é levado pelas ondas até onde estavam. Eles abastecem o barco com a carne, enchem as vasilhas com água e voltam ao mar. Assim que retornam, uma nova ameaça surge diante deles, um Grifo projetando chamas

⁵²⁰ RAMOS, 1998, p. 61.

pela boca, e, dessa forma, colocando a tripulação em risco. Mas, mais uma vez, eles são socorridos. Dessa vez, surge um dragão, que mata o Grifo.

Das muitas provas e perigos no caminho (falta de vento, águas espessas, fome, sede, frio, etc.), portanto, o texto menciona dois combates entre animais monstruosos: o da serpente marinha com um monstro aquático não identificado e o do grifo com um dragão. Desses animais, dois ocupam um lugar de destaque no imaginário clerical da Idade Média: a serpente e o dragão. No livro de Gênesis (Gn 3:1), a serpente é descrita como um animal astuto, com a habilidade de falar e raciocinar. Por ter sido a grande responsável pela tentação que culminará na rebelião de Adão e Eva, a serpente é identificada ao diabo. No Novo Testamento, essa serpente edênica reaparecerá no Apocalipse, agora como um grande dragão vermelho com sete cabeças e dez chifres (Ap. 12: 2, 7 e 8)⁵²¹. Dessa forma, na cultura clerical da Idade Média, o dragão e a serpente foram habitualmente interpretados como o mal, o diabo ou um dos seus sectários. Na narrativa de Brandão, a serpente é um animal ameaçador, grande, veloz, com garras e dentes poderosos. Não bastasse isso, ela ainda soltava chamas pela boca e pelas narinas, colocando em risco a continuidade da viagem e a integridade da tripulação. Diferente da serpente, o dragão é um animal que presta assistência aos viajantes, salvando a tripulação do ataque do grifo. Sabemos que o simbolismo medieval do dragão é bastante complexo e polivalente e não temos objetivo de explorar a fundo a questão. Entretanto, vale destacar que, diferente da tradição hagiográfica, onde a batalha de um santo-bispo contra um dragão diabólico (como em São Marcelo de Paris e o Dragão) torna-se o lugar-comum⁵²², o dragão da versão alcobacense da viagem de São Brandão não é opositor ou adversário, mas, uma criatura alada, poderosa, um ser “flamejante e luminoso”⁵²³, que protege o santo abade e sua tripulação⁵²⁴. Aqui, a santidade de Brandão não é atestada por uma vitória sob um dragão, mas, pela atitude do animal⁵²⁵. Além disso, é preciso mencionar também que Brandão e seus companheiros não só sobrevivem aos ataques dos animais, como ainda recebem a carne da serpente inimiga como alimento.

⁵²¹ Jacques Le Goff destacou que o dragão do Apocalipse é a continuação da serpente do Gênesis (Ver: LE GOFF, 1993, p.230).

⁵²² LE GOFF, 1993, p. 221.

⁵²³ NASCIMENTO, 1998, p. 169

⁵²⁴ Jacques Le Goff chamou a atenção para a multiplicidade de funções do dragão, mesmo no meio tipificado da hagiografia cristã. Ele destaca que as representações do dragão são resultado de várias heranças culturais. Uma delas é vem do extremo oriente, sobretudo na China, onde animal é relacionado ao mito solar. Assim, quando o dragão é aparentado com o Grifo, geralmente este tem um caráter solar. (ver: LE GOFF, 1993).

⁵²⁵ Jacques Le Goff aponta que a ideia, “domina-se o dragão e, em certa medida, pactua-se com ele”, tem ressonâncias simbólicas herdadas de culturas pré-cristãs, “sistemas de comportamentos mentais e de práticas prudentes perante forças naturais, poderosas e equívocas” (1993, p. 242).

São e salvos, Brandão e seus companheiros superaram mais esse período de provação. Os viajantes seguem viagem e passam pelas águas cristalinas do mar translúcido, onde veem peixes ferozes que lutavam entre si no fundo do mar. Como era dia de São Pedro, a tripulação celebra uma missa no barco. Mas, enquanto Brandão canta em alta voz, os monges estavam apavorados. O abade repreende sua tripulação e volta a cantar ainda mais alto, o que desperta a atenção dos peixes, que passaram a rodear a embarcação. Os animais saltam por todos os lados, sem apresentar nenhuma ameaça aos tripulantes. Ao que parece, existe uma relação entre esses animais e o dia de São Pedro. Sabe-se que este santo, antes de ser discípulo e apóstolo de Cristo, exerceu a profissão de pescador. Há algumas passagens nos evangelhos, onde a figura de Pedro aparece relacionado com a pesca e com as águas (como por exemplo, a chamada “pesca maravilhosa” em Lucas 5,8; ou o episódio que ele anda sobre as águas em direção de Jesus em Mateus 14, 28-31). Além disso, observa-se, por outro lado, o efeito de pacificação do canto de Brandão sobre os peixes.

Passando pelo mar translúcido, Brandão se depara com uma coluna altíssima e muito luminosa no meio do mar. Feita de material nobre (jacinto), a coluna era rodeada por uma cortina de ouro, que pendia das nuvens. No seu interior, havia um altar de esmeralda, um sacrário composto de sardónicas, três colunas menores e um pavimento feito de calcedónias. Dois elementos que compõem o interior da coluna de cristal faziam parte da decoração das igrejas: o altar e o sacrário. De modo geral, um altar é uma estrutura ou plataforma elevada onde o sacerdote celebra os ritos religiosos dirigidos à divindade. Na tradição cristã católica o altar é o elemento central do culto, identificado muitas vezes com o próprio Cristo⁵²⁶. Localizado normalmente bem em frente do edifício de culto, o altar é a mesa, onde se celebra a Missa⁵²⁷. O sacrário é um tipo de cofre que serve para guarda dos utensílios utilizados na celebração da Eucaristia. Além disso, a coluna “ultrapassava as nuvens em altura” e era rodeada por uma cortina que descia das nuvens. A verticalidade da coluna pode ser mais uma característica que remete ao caráter sagrado do local, ela lembra a arquitetura do prédio da Igreja de Alcobaça⁵²⁸, com 106 metros de comprimento, três naves de 22 metros e várias

⁵²⁶ Na Idade Média, houve uma multiplicação de altares nas igrejas e mosteiros, permitindo que diversas missas fossem celebradas ao mesmo tempo. Ao longo dos séculos XII e XIII, o número de missas particulares e quotidianas cresceu em decorrência ao aumento de novos altares e de capelas, o que por sua vez levou à multiplicação de escultura, pintura e alfaias litúrgicas. (Cf. IOGNA-PRAT, 2013, p. 12-13)

⁵²⁷ Em geral, o termo “Missa” designa o ritual eucarístico em seu todo. (Cf. BÉRIOU, 2013, p. 280-281)

⁵²⁸ O prédio da igreja de Alcobaça foi a primeira construção inteiramente gótica de Portugal e uma das maiores em dimensões existentes em todo país. Sua edificação foi iniciada em 1178 e consagrada em 1252. A primeira igreja, empreendida no séc. XII, denominada de Alcobaça I, tinha um prédio de dimensões médias, com uma cabeceira plana, reproduzindo a planta clássica bernarda. Ao longo dos séculos XII e XIII, o prédio sofreu modificações. A igreja atual é composta por uma nave principal e um transepto (onde se encontram os túmulos de D. Pedro e D. Inês de Castro). A nave encontra-se dividida em três: a central e as laterais, que serviam apenas de

colunas internas de sustentação. Ambas apresentam em sua estética os mesmos elementos de verticalidade e luminosidade.

Depois de Brandão celebrar missas por três dias consecutivos na coluna luminosa. Ele continua sua viagem, levando consigo um cálice de ouro. A tripulação navega pelas regiões orientais. De repente, se deparam com uma terra diferente de todas as anteriores. Uma ilha “de um negrume tenebroso, envolvida em fumo mais negro que pez se erguendo no ar. E exalava um cheiro muito fétido”⁵²⁹. A tripulação se esforça para afastar-se dali, porém, o vento força a embarcação a rumar em direção à ilha. São Brandão revela aos monges que estavam próximo do inferno. A tripulação avista vales profundíssimos de onde se levantavam almas em chamas, ouve barulhos altíssimos e são ameaçados por um demônio, que lança lâminas ardentes em direção ao barco. Surge um vento favorável e a embarcação consegue sair dali, porém, enquanto se distanciavam, continuam a ouvir os clamores, o choro e o ranger de dentes dos condenados. Não muito longe dali, avistam uma montanha recoberta de neblina. Novamente, um vento empurra a embarcação para bem próximo da costa e eles veem que a montanha estava toda coberta de fumo. Neste momento, um dos monges retardatários cai do barco e é arrastado por demônios. Brandão é o único a testemunhar o ocorrido, os outros monges só conseguiam ouvir os seus gritos.

Não muito longe dali a tripulação encontra um rochedo no meio do mar. Ao se aproximarem, se deparam com um homem sentado, nu e com o rosto coberto por um pano. Era Judas, discípulo que tinha traído Jesus. Brandão e Judas conversam longamente e este fala que ficava naquele rochedo para descansar das penas e sofrimentos do inferno. Segundo Judas, ele ficava ali aos sábados, domingos e em algumas festas (Natal, Páscoa, Pentecostes e festas de Maria). Nos outros dias, estava nas “geenas”⁵³⁰ do inferno”. Judas explica que seus castigos ocorriam em dois lugares: um lugar mais em baixo e mais quente, que infligia mais castigos, e

corredor de passagem. A iluminação do prédio se difunde por uma grande rosácea no meio, pelos vãos e frestas estreitas nas laterais e ainda por janelões no transepto e na cabeceira. Uma arquitetura que segue os padrões estéticos defendidos pelos cistercienses. (Cf. COCHERIL, 1959)

⁵²⁹ NASCIMENTO, 1998, p. 171

⁵³⁰ A palavra Geena é uma adaptação grega do termo hebraico גיהנום (guyhinom), que quer dizer “vale de Hinom”. Este vale, localizado ao sul da cidade de Jerusalém, era uma terra que pertenceu a Hinom e depois a seus descendentes. Ele é mencionado várias vezes, no Antigo e no Novo Testamento (Js 15:8; 2Rs 22:1-2; 23:10; 2Cr 28:1-3; 2Cr 33:1-2,6; Jr 7:32-33; Mt. 5:22;29,30; Mt. 10:28; Mt.18:9; Mt. 23:15,33; Mc 9:43,45,47; Lc. 12:5; Tg 3:6). Segundo as informações bíblicas, o vale de Hinom foi um lugar utilizado para práticas reprováveis por Deus (feitiçarias e sacrifícios de crianças, etc.). Assim, durante o reinado de Josias (641 – 609), rei de Judá, o vale de Hinom foi propositalmente profanado, vindo a se tornar um lixão. Na época de Jesus, o vale era um local fétido e sombrio, onde a fumaça de lixo queimado era constante e onde havia muitos vermes. No texto original grego do evangelho de Marcos, Jesus usa o termo “geena”, dizendo que “no geena, o verme deles não morre, e o fogo nunca se apaga” (Mc. 9.47). As traduções da Bíblias clássicas e modernas, traduziram “geena” como “inferno”, assim o termo acabou por ser considerado como um lugar de suplício, tortura e de intensos sofrimentos, para onde são conduzidas as almas dos pecadores após a morte.

um lugar mais acima e mais frio e fétido, que incutia maior horror. Cada dia da semana, ele sofria uma pena diferente: na segunda, era posto a dar voltas numa roda, girando com muita velocidade; na terça, com o corpo em chamas, era projetado para além do mar no outro inferno, onde seus membros são apertados com ferros e o corpo perfurado com as pontas do leito de pedras; na quarta, era atirado para um horto mais acima, onde primeiro é colocado a ferver em pez (piche) e enxofre, depois é posto a assar, amarrado em dois barrotes, ficando o seu corpo incendiado; na quinta, era atirado no inferno de baixo e posto num lugar regelado e muito escuro; na sexta, retorna ao nível de cima, onde por dez vezes tem seu corpo esfolado e depois mergulhado em lixívia (solução alcalina concentrada usada para limpeza, para branquear roupas) e sal, sendo ainda obrigado a beber chumbo líquido fervente; no sábado, volta para baixo e é lançado numa prisão escura e fétida, onde permanece deitado. O mau cheiro era tamanho que causava ânsia de vômito, mas, por causa do chumbo que bebe, não podia vomitar, ficando com seu ventre inchado e a pele distendida. Assim, de segunda a sábado, Judas sofria terríveis e cruéis penas no inferno. Os únicos momentos de repouso eram o sábado, a partir da hora nona (por volta das três da tarde), o domingo e alguns dias de festa, quando ficava naquele rochedo no meio do mar. Enquanto Brandão e Judas conversavam, se aproximava o momento de Judas voltar ao inferno. Porém, Judas pede a Brandão que interceda por ele, para que não fosse levado naquela noite. Assim, quando mil diabos se aproximam para buscar Judas de volta, o santo abade lhes ordena que o deixem ali até de manhã. Contrariados, os demônios obedecem e deixam Judas ali até a manhã da segunda-feira, quando o levam de volta ao inferno.

Brandão e seus companheiros retornam o seu caminho. Porém, percebem a falta de mais um monge no grupo. O destino deste monge não é dito explicitamente. Brandão diz que “o que aconteceu com ele está conforme com o juízo de Deus”⁵³¹. O abade ainda diz à tripulação que não temesse, “porque ele já foi julgado ou para o repouso ou para o tormento”⁵³². O desaparecimento desse último monge cumpre a revelação de Brandão feita no início da viagem. Quando três monges retardatários pedem para acompanhar Brandão e sua viagem, o abade lhes advertiu, por revelação divina, que eles não voltariam. Brandão disse: “a dois de vós, tomar-vos-á Satanás com Abiron e Datan; o terceiro será muito tentado pelo demônio, mas será amparado por Deus”⁵³³. Vimos que um desses monges, tentado pelo diabo, roubou uma taça no castelo desabitado, mas, como confessou seu pecado, morreu e foi levado para céu. Já os outros dois monges retardatários desapareceram da embarcação quando esta passava pelas regiões

⁵³¹ NACIMENTO, 1998, p. 183

⁵³² Ibidem

⁵³³ NACIMENTO, 1998, p. 145

infernais. Estes dois são comparados a Datã e Abirão. O livro de Números, capítulo 16, conta a história da rebelião de três personagens: Corá, Datã e Abirão. Estes se rebelam, questionam a liderança de Moisés e Arão e terminam mortos, engolidos pela terra. Os três monges retardatários também cumprem seu destino.

Depois disso, Brandão continua a viagem, mas, agora com os quatorze monges eleitos por ele. A tripulação segue navegando até que se aproxima de um monte no meio do mar, mas, dessa vez, Brandão desce sozinho do barco. Ele sobe o monte, percorre uma grande distância e encontra um homem com aspecto angelical, que sabia o seu nome. O homem santo ordena que toda a tripulação desça e todos ficam admirados com sua aparência, pois ele tinha o corpo coberto apenas por longos cabelos brancos. O homem santo se identifica como Paulo, o eremita⁵³⁴, e conta sua história aos visitantes. Ele diz que depois de andar errante por cinquenta anos, foi levado para aquele monte, onde vivia, sem nenhum sofrimento ou necessidade, há noventa anos à espera do dia do juízo. O eremita Paulo ainda revela que Brandão estava próximo de alcançar o Paraíso e que ele deveria retornar à ilha das ovelhas e se encontrar com o mensageiro, pois este o guiaria até o Paraíso. Brandão então segue para a ilha das ovelhas, chegando lá na quinta-feira santa, dia da preparação da Páscoa. Depois, no sábado, se dirigem ao cetáceo. Saindo, na sequência para a ilha das aves. Contudo, dessa vez, ao partirem da ilha, o mensageiro os acompanha.

Brandão, os quatorze monges e o mensageiro navegam em direção ao Oriente, por quarenta dias, até que se aproximam de uma cerração, uma nuvem escura. O mensageiro ordena a tripulação que solte as velas, entregando a embarcação à força do vento. E, assim à medida em que se aproximam, a nuvem se divide, abrindo caminho em meio à cerração. Navegam por três dias entre as nuvens e, no quarto dia, atravessam toda a cerração, avistando o Paraíso. Eles se deparam primeiro com uma muralha, muito alta e brilhante, sem divisões e encravada de pérolas e pedras preciosas (jaspe, jacintos, cristal, berilo, ametista, sardónicas, esmeralda e topázios). Depois, veem uma porta protegida por uma espada pendente, que impedia o acesso ao interior. Neste momento, surge um jovem de rara beleza, que leva os viajantes aos “lugares amenos do Paraíso”⁵³⁵.

⁵³⁴ A figura do eremita é um tema bastante comum na literatura medieval (seja na literatura de viagens, hagiografias ou novelas de cavalaria). André Vauchez destaca que, nos séculos XI e XII, haviam alguns eremitas desbravadores, que escondidos em certos lugares (florestas ou campos, por exemplo), ajudavam viajantes perdidos a encontrar seu caminho (Cf. VAUCHEZ, 2013, p. 137-139). Na literatura, geralmente, o eremita é o personagem que detém o sentido (TODOROV, 2008, p. 170), aparecendo no meio do caminho dos viajantes, funcionando como uma espécie de mediador. Aqui, não iremos explorar em detalhe as representações e significados do eremita na cultura medieval, uma vez que, o nosso foco são as viagens de Brandão, Amaro e Trezenzônio. Entretanto, não se pode deixar de destacar que a vida eremítica é um dos temas com mais recorrência nestas narrativas.

⁵³⁵ NASCIMENTO, 1998, p. 189

A descrição do Paraíso segue as características tradicionais, uma terra fértil, bela, cheia de delícias e riquezas (*locus amoenus*)⁵³⁶. Os visitantes vão até um lugar cheio de anjos, que entoavam um canto suave, e outras maravilhas indescritíveis. Depois de tudo que viu, Brandão “desejava fazer aí uma demora prolongada”⁵³⁷. Mas, o jovem guia diz a Brandão e seus companheiros que eles deveriam partir. O guia diz ainda que Brandão não poderia ver a glória máxima agora, “pois agora vieste carnalmente, mas dentro em breve virás espiritualmente”⁵³⁸. Brandão parte do Paraíso levando algumas pedras preciosas. O retorno da tripulação é rápido, eles navegam por três meses, sem nenhum obstáculo ou paradas, e chegam à Irlanda. Brandão relata os acontecimentos de sua viagem, e, como Deus lhe tinha concedido visitar o Paraíso, algum tempo depois deixa este mundo, entrando “no lugar que Deus lhe havia predestinado”⁵³⁹.

Assim termina a viagem de São Brandão. Depois de sete anos de viagem, o santo abade retorna com a sua comunidade de quatorze monges do Paraíso. Ao todo, eles aportam em nove ilhas: a ilha do castelo desabitado, a ilha dos rebanhos de ovelhas, o peixe\ilha, a ilha das aves, a ilha da comunidade de Albeu, a ilha da fonte sonífera (onde havia uma nascente cheia de peixes), a ilha onde recebem parte da serpente como alimento, a ilha do ermita Paulo e a ilha do Paraíso. A maioria das ilhas eram lugares seguros, onde a tripulação geralmente descansava, reabastecia e celebrava. Vimos que a viagem se organiza dentro de um percurso anual obrigatório composto por etapas ou momentos de celebrações litúrgicas: Ceia do Senhor, Páscoa, Pentecostes e Natal. A Ceia do Senhor⁵⁴⁰, prática central na cultura cristã, é um momento que relembra a última refeição de Jesus com seus discípulos na véspera de sua Paixão. A Páscoa momento de relembrar a morte e comemorar a ressurreição de Jesus. O Pentecostes celebra o cumprimento da promessa da descida do Espírito Santo entre os apóstolos, sendo tradicionalmente quarenta e nove dias após a Páscoa. O Natal momento de rememorar e celebrar o nascimento de Jesus. Esse calendário determinava o percurso e ritmo de toda a viagem.

Quando não estavam celebrando nas quatro ilhas do percurso fixo (ilha das ovelhas, ilha-peixe, ilha das aves e ilhas da comunidade de Albeu), a tripulação aportava apenas para repousar ou reabastecer, como no caso da primeira parada na ilha do castelo desabitado e na ilha com a fonte sonífera, por exemplo. Entretanto, a maior parte do tempo da viagem, Brandão e sua tripulação estavam no mar, navegando de um lugar para outro. Esse tempo no mar quase

⁵³⁶ Cf. CURTIUS, 2013, p. 252

⁵³⁷ NASCIMENTO, 1998, p. 189

⁵³⁸ *Ibid. loc. cit.*

⁵³⁹ NASCIMENTO, 1998, p. 190

⁵⁴⁰ Cf. RIGAUX, 2006, p.77-79.

sempre é marcado por trabalho (remar), sofrimentos (fome, sede e às vezes frio intenso), dificuldades e perigos (águas espessas, animais monstruosos, etc.). Essa imagem do mar está ligada à noção de deserto marítimo⁵⁴¹. No período medieval, o mar e as ilhas são territórios privilegiados do imaginário. O mar é o lugar do desconhecido, que suscita medo, mas também é o refúgio e o lugar de uma vida ascética⁵⁴². Não é por acaso, que a viagem de São Brandão acontece no mar, que por natureza é o lugar de aventura, das provações e também de muitas maravilhas e milagres (coluna de cristal, mar translúcido, animais fabulosos, etc.). Em diversas vezes, no momento de grande dificuldade no mar, os viajantes são socorridos milagrosamente por um vento favorável. O vento é realmente um elemento bastante importante na viagem. A presença de vento é quase sempre indício positivo e uma evidência do auxílio divino. No entanto, a ausência era um grande problema, acarretando dificuldades à viagem e também interferindo no ritmo da navegação. Em diversos momentos é o vento que conduz a embarcação, socorre a tripulação de um perigo e dá mais velocidade a embarcação. No início da viagem, por exemplo, depois dos primeiros quinze dias navegando, o vento cessa pela primeira vez e a tripulação precisa remar, o que demanda maior esforço físico.

No entanto, como vimos os viajantes ainda contaram com outras ajudas em sua viagem. Na ilha das aves, Brandão recebe orientações de uma ave\anjo por duas vezes. Na primeira visita, uma ave revela o tempo de duração da viagem. Já na segunda visita, uma das aves revela o percurso anual obrigatório da viagem. Brandão também recebe orientações de anciões, homens de vida santa que encontra nas ilhas. Na ilha das ovelhas, Brandão encontra o mensageiro anfitrião, um ancião que lhe fornece alimento e diz o tempo de sair daquela ilha e ir ao peixe marinho. Na ilha da comunidade de Albeu, o abade da comunidade é um ancião e revela que Brandão morreria depois de sua viagem ao Paraíso. Por último, o ermita Paulo, que morava num monte e orienta a tripulação como chegariam ao Paraíso, também é um ancião.

Ao todo Brandão cumpriu sete anos de viagem até chegar na *terra repromissionis*, identificada com o Paraíso. Enquanto prática de viagem, Brandão empreende uma peregrinação (*peregrinatio*), ou seja, um deslocamento para lugares sagrados⁵⁴³. Brandão sai de seu mosteiro e se lança ao mar juntamente com uma comunidade de dezessete monges (sendo quatorze eleitos e três retardatários). A tripulação sobrevive à inúmeras adversidades e percalços, em grande parte graças à liderança do santo abade. E, a cada dificuldade que a tripulação enfrenta,

⁵⁴¹ Cf. LE GOFF, 2010.

⁵⁴² Jacques Le Goff (1994) mostrou como no Ocidente (um mundo temperado e ausente de grandes extensões áridas), o deserto oriental (lugar de solidão e contemplação religiosa), foi representado por lugares selvagens e distantes: o mar e a floresta.

⁵⁴³ SOT, 2006, p. 353.

a autoridade de Brandão é confirmada. De fato, no texto encontramos a seguinte afirmação: “na verdade, um santo, quanto mais sofre, em canseiras, fome, sede, frio e calor, tristezas e temores, tanto mais vê crescer junto de Deus a sua coroa”⁵⁴⁴. A lógica é a seguinte: quanto maior sofrimento, maior a recompensa eterna. Neste sentido, as dores e as dificuldades colaboram especialmente para o desenvolvimento espiritual do viajante, pois é uma prova física. Além disso, sendo as ilhas às etapas necessárias, que deveriam ser cumpridas para alcançar o objetivo, a estadia no mar, com as todas as dificuldades, provações, perigos, maravilhas e milagres, poderia ser vista como a representação da própria vida monástica.

A narrativa de Amaro

A segunda narrativa de viagem ao Além que discutiremos é o Conto de Amaro. Em decorrência de sua grande afinidade com a narrativa da Navegação de São Brandão, o relato de viagem de Santo Amaro acabou não recebendo a mesma atenção dos estudiosos não-ibéricos. A introdução do testemunho alcobacense apresenta Amaro como um homem bom, que tinha o grande desejo de ver o paraíso terrestre. O texto não fornece nenhuma outra informação do personagem (origem, nascimento, filiação, etc.). O relato segue e diz que certa noite Amaro ouve uma voz lhe dizendo: “Amaro, Deus ouviu a tua oração e quer cumprir o teu rogo e desejo”⁵⁴⁵. A voz ainda dá as instruções do que ele deveria fazer: “vai-te a ribeira do mar e não diga a ninguém nenhuma coisa de teu feito e nem para onde vás”⁵⁴⁶. Assim, no outro dia, Amaro vende todos os bens, doa uma parte aos pobres e separa o necessário para as despesas. Ele reúne dezesseis “mancebos”, vai até o porto, adquire uma embarcação e viaja rumo ao Oriente.

Assim, como aqueles que abraçam a vida monástica, Amaro ouve um chamado divino, abandona a sua antiga vida, se desprende de todos os seus bens e se junta a uma comunidade em busca de seu objetivo. Todavia, sua tripulação não vem do ambiente monástico. Na verdade, a única coisa que sabemos sobre os dezesseis acompanhantes de Amaro é que são “mancebos grandes e arrizados”⁵⁴⁷. A palavra “mancebos” faz clara referência à idade dos homens. Já o adjetivo “grandes” pode fazer referência ao porte físico deles. Sobre o adjetivo “arrizado”, que vem do verbo arrizar, e pode muito bem está relacionado com a ocupação ou as habilidades

⁵⁴⁴ CONTO DE AMARO, 1998, p. 173.

⁵⁴⁵ CONTO DE AMARO, 1998, p. 265.

⁵⁴⁶ CONTO DE AMARO, 1998, p. 265

⁵⁴⁷ *Ibid.*, loc. cit.

desses jovens. Arrizar é um verbo utilizado na atividade náutica e significa amarrar com rizes, pôr as velas nos rizes ou prender com cordas⁵⁴⁸. No relato, Amaro leva o grupo de jovens até um porto, entra com eles no barco e alça velas. Em vários outros momentos da história, encontramos expressões próprias da navegação como “alçar velas” e “deitar âncora”. Desse modo, podemos conjecturar que a tripulação reunida por Amaro fosse possivelmente composta por jovens cujo ofício estivesse relacionado com a navegação, ou ainda, com jovens acostumados ou dispostos a passarem por provações.

Amaro e sua tripulação partem e navegam por onze semanas até chegar à primeira ilha, chamada “pequena ilha”, uma terra deserta, onde havia apenas um mosteiro de ermitãos. Amaro decide aportar, pois “havia muito que andava sobre o mar com tormenta”⁵⁴⁹. Amaro desce sozinho à procura de alimento e encontra um eremita que o leva até seu mosteiro. No caminho, ele vê leões e outras “bestas” mortas no chão, nas proximidades do mosteiro. Amaro pergunta ao eremita qual era o motivo daquilo e ele lhe responde que na ilha havia um grande número de leões e outras bestas e que a “cada ano e cada dia de São João” estas “se ajuntavam e faziam um torneio em que pereciam muitas delas”⁵⁵⁰. Depois disso, Amaro recebe provisões alimentícias e o eremita o orienta a partir depressa da ilha.

Veremos que a figura do eremita é bastante recorrente ao longo de toda a viagem de Amaro. Na primeira ilha, o eremita diz a Amaro que o motivo da morte dos animais da ilha era um torneio, que acontecia anualmente no dia da festa de São João. A celebração cristã do dia São João Batista é comemorada tradicionalmente no dia 24 de junho, seis meses antes do Natal, porque de acordo com a tradição bíblica (Lucas 1:36, 56-57), João Batista foi concebido cerca de seis meses antes de Jesus Cristo. Durante a Idade Média, esta festa foi associada às comemorações pré-cristãs de solstício de verão, festa da colheita⁵⁵¹. O solstício de verão, que ocorre exatamente em junho, foi um evento de grande importância para muitas civilizações antigas, ligado à natureza, à agricultura e à fertilidade. No texto de Amaro, todo ano, no dia de São João, os animais da ilha deserta duelam até a morte. Os torneios medievais, atestados a

⁵⁴⁸ ARRIZAR. in: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2020. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/arrizar/#:~:text=Significado%20de%20Arrizar,Prender%20com%20cordas>. Acesso 24 Maio 2024.

⁵⁴⁹ CONTO DE AMARO, 1998, p. 266.

⁵⁵⁰ *Ibid, loc. cit.*

⁵⁵¹ Quatro festas do calendário cristão oficial que “coincidem” com as comemorações pagãs de solstício e equinócio: “Natal, solstício de inverno, portanto o nascimento da luz, do sol; Páscoa, Öster em alemão, festa da deusa da primavera Ostara; Todos os Santos/ Finados, Samhain, festa céltica onde a porta entre os mundos é aberta e tanto espíritos desencarnados quanto encantados podem ser vistos. São João, solstício de verão, a festa da colheita, na qual o deus sol é sacrificado e inicia sua viagem para o mundo dos mortos”. (Cf. SILVEIRA, 2011, p. 7)

partir do início do século XII, eram “batalhas ritualizadas”⁵⁵² promovidas pela aristocracia⁵⁵³, que aos olhos da Igreja foram vistos como “diabólicos costumes”, “assembleias detestáveis”, pois impregnada de lucro e morte⁵⁵⁴. Assim, o torneio das bestas no dia de João Batista, prática condenada pela igreja, poderia apontar para a presença de uma natureza insubmissa, para a qual o leigo Amaro ainda não estava apto a enfrentar.

Desse modo, Amaro foge da ilha deserta e chega rapidamente numa “ilha grande que era povoada de cinco castelos”⁵⁵⁵. Os habitantes da ilha são descritos como homens de grande estatura, muito “luxuriosos”, que viviam em “más condições”⁵⁵⁶. Apesar disso, Amaro e seus companheiros permanecem na ilha por quarenta e nove dias (sete semanas). Os viajantes partem apenas quando Amaro ouve uma voz dizendo: “vai-te desta terra maldita que Deus maldisse por muitos maus pecados que se em ela fazem”⁵⁵⁷. Mais uma vez, Amaro é advertido para sair de onde estava e seguir viagem. Dessa vez, ele ouve uma voz misteriosa que o adverte sobre os perigos do lugar onde estava. A ilha é uma terra “maldita”, por causa dos “muitos maus pecados que nela fazem”⁵⁵⁸. O texto não informa quais exatamente seriam esses “maus pecados”, porém, os habitantes da ilha são identificados como “homens luxuriosos”. Entre todos os pecados, a luxúria (relacionada principalmente com os prazeres ou paixões carnis) certamente ocupou bastante a atenção da pregação cristã medieval, tendo sempre um lugar privilegiado nas listas classificatórias elaboradas pelos monges⁵⁵⁹.

Seguindo viagem, Amaro atravessa o Mar Vermelho, onde “Deus guiou os filhos de Israel quando o faraó e o povo do Egito foram depois deles, e foram afundados e mortos no mar”⁵⁶⁰. A referência à história da travessia do Mar Vermelho, registrada no livro de Êxodo (13:15), possibilita uma associação interessante entre a saída de Amaro da ilha dos cinco castelos (terra de “maus pecados”) e a saída dos israelitas do Egito (terra de escravidão). Assim

⁵⁵² Cf. BASCHET, 2006, p. 117.

⁵⁵³ Os torneios nasceram muito cedo, como forma de adestramento para a guerra. Jérôme Baschet afirma que os torneios são, juntamente com a guerra e a caça, “uma outra maneira de exibir o estatuto dominante da aristocracia e de regular as relações em seu seio” (2006, p. 117). Os torneios eram praticados em campos fechados, nos quais duas equipes de cavaleiros armados com lanças, como num campo de batalha, tinham como principal objetivo desmontar o adversário, exibindo as suas habilidades guerreiras. (Cf. CARDINI, 1989)

⁵⁵⁴ De fato, devido ao grande número de mortos e feridos, a Igreja tentou por muitos anos proibir a prática dos torneios, denominados de “detestáveis assembleias”: em 1130, nos concílios de Reims e de Clermont; em 1139, no concílio de Latrão II; e em 1179, no concílio de Latrão III. Em Clermont, por exemplo, a Igreja até privara de sepultura cristã aqueles que se ostentavam e pereciam em torneios. (Cf. CARDINI, 1989; COSTA & ZIERER 2008).

⁵⁵⁵ CONTO DE AMARO, 1998, p. 266.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁵⁵⁷ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁵⁵⁸ CONTO DE AMARO, 1998, p. 266

⁵⁵⁹ CASAGRANDE e VECCHIO, 2006, p. 344.

⁵⁶⁰ CONTO DE AMARO, 1998, p. 266.

como os israelitas, Amaro precisa sair da ilha dos cinco castelos e atravessar as águas do Mar Vermelho, deixando para trás o perigo. No final deste episódio, o relato alcobacense menciona um cântico litúrgico que seria entoado na Igreja “quando se benze as fontes e véspera de Páscoa”⁵⁶¹. Trata-se do hino “*Cantemus Domino gloriose*”, conhecido também como cântico de Moisés. A letra do hino fala que Deus “precipitou no mar o cavalo e o cavaleiro” (*equum et ascensorem dejecit in mare.*) e trouxe salvação. A música é inspirada no episódio da travessia do Mar Vermelho e era entoada pela manhã, na quinta-feira da Semana Santa⁵⁶².

Atravessado o Mar Vermelho, Amaro chega até a ilha de Fonte Clara, uma terra muito grande, rica e repleta “de todas as coisas que Deus no mundo quis dar”⁵⁶³. Segundo o texto, “as gentes dali eram das mais formosas criaturas que haviam no mundo, nem mais louções nem mais cortesias, ensinados do bem, e fizeram-lhe muita honra e davam-lhe todas as coisas que lhe faziam mester”⁵⁶⁴. Além disso, os habitantes viviam em média trezentos anos. Amaro e seus companheiros permanecem em Fonte Clara por quarenta e nove dias (sete semanas). Após esse período, uma mulher não identificada diz a Amaro: “amigo, eu te aconselho que te saias desta terra que eu sei bem que tu andas [a] serviço de Deus, e que depois que esta tua gente houver [acostumado] nesta terra e os deleites dela e viços, não queiram sair dela e queiram te deseparar”⁵⁶⁵.

Amaro é orientado a sair de Fonte Clara, pois havia o risco de ser abandonado por sua tripulação, ameaçando o prosseguimento da viagem. O perigo agora são os “deleites e viços” da ilha de Fonte Clara, uma terra tão saborosa e tão boa que ninguém padecia nenhuma dor. Além disso, o texto diz que os habitantes eram as criaturas mais “formosas”, “cortesias” e “ensinadas no bem” que havia no mundo. Essas três características utilizadas para descrever os habitantes da ilha podem muito bem ser resumidas em uma única palavra: “cortesia”.

Na Idade Média, a noção de cortesia estava relacionada com um modo de vida ideal. Nascida no decorrer dos séculos XI e XII⁵⁶⁶, a cortesia era um “feixe de qualidades nobres por excelência”⁵⁶⁷, sistema cultural⁵⁶⁸ caracterizado simultaneamente por regras de boas maneiras e por uma moral comum. Neste sentido, ser cortês estava associado com “o cultivo de uma

⁵⁶¹ CONTO DE AMARO, 1998, p. 266

⁵⁶² Algumas celebrações do ano litúrgico apresentam uma Liturgia especial e mais desenvolvida do que o habitual. Isso incluía, naturalmente, o repertório musical. Na celebração da Páscoa, após cada leitura executa-se um canto respectivo à passagem bíblica. (Ver: SEIÇA, 2012, p. 61)

⁵⁶³ CONTO DE AMARO, 1998, p. 266.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁵⁶⁵ CONTO DE AMARO, 1998, p. 266-267.

⁵⁶⁶ Cf. GUENÉE, 2006, p. 272

⁵⁶⁷ Cf. BLOCH, 1989, p.338.

⁵⁶⁸ Cf. GONÇALVES, 2015.

determinada forma de viver e de ser”⁵⁶⁹, um código de conduta (saber vestir, falar, comer, beber, jogar, combater e também amar⁵⁷⁰) e de valores (como a coragem, honra, fidelidade e prodigalidade⁵⁷¹, por exemplo). Na narrativa, os habitantes de Fonte Clara se distinguem por sua aparência (formosas e louções, isto é, adornadas) e também por sua ética (eles recebem a tripulação com “muita honra e davam-lhe todas as coisas que lhe faziam mester”⁵⁷²).

A sociedade de Fonte Clara pode ser associada às cortes (o local de cortesia), que com seus deleites (festas, banquetes e jogos) poderia ser uma distração perigosa no caminho dos viajantes. Bernard Guenée assinala que “se muitos celebraram a corte como o lugar ideal onde se podia desenvolver a *curialitas*, outros a amaldiçoaram”⁵⁷³. Guenée fala de alguns clérigos (como João de Salisbury, ca.1120-1180, por exemplo) que viam a corte como “o lugar de todas as desordens”⁵⁷⁴, chegando inclusive a associá-la com o inferno. Além disso, a vida em Fonte Clara pode ser associada ao estilo de vida próprio do mundo citadino, onde graças às escolas, “o citadino pode desfrutar plenamente do facto de ser um ‘cidadão bem educado’”⁵⁷⁵. Seja como for, uma coisa é certa, para a ideologia monástica, tanto a corte como as cidades foram espaços “subvalorizados”⁵⁷⁶.

Amaro volta ao mar e navega por muito tempo sem saber em que parte do mundo estava, até o momento em que avista sete navios grandes ancorados no meio do mar. Amaro se alegra, pois acredita que estavam próximos de alguma terra. Todavia, quando chegam perto dos navios, a sua embarcação fica presa nas águas do mar coalhado. Os companheiros de Amaro ficam apavorados, pois avistam bestas marinhas fortes, grandes e esquivas, que atacavam os navios. Eles passam toda a noite clamando e chorando pelo auxílio da virgem Maria. Quando todos adormeceram, Amaro tem uma visão, ele vê “uma donzela muito formosa vestida muito nobremente”⁵⁷⁷ vindo juntamente com uma comitiva de moças virgens, vestidas ricamente e

⁵⁶⁹ GONÇALVES, 2015, p. 127.

⁵⁷⁰ Refiro-me ao que ficou conhecido entre nós como *amor cortês* (*fins amor*), mas que na Idade Média foi chamado de “amor delicado”. O amor cortês é um fenômeno amoroso que emergiu entre os séculos XI e XII na poesia lírica dos trovadores provençais do sul da França e se difundiu por toda a Europa Medieval. Sobre o assunto: “A propósito do amor chamado cortês” DUBY, 2011, p. 68-75; “Do Amor” DUBY, 2013, p. 337-378; “Amor, Cavalaria e cortesia: o ideal medido” GONÇALVES, 2015, p.127-162; “Amor cortês” JARDIM E PERREIRA, 2019, p. 41- 46.

⁵⁷¹ Cf. BASCHET, 2006, p. 118 e 119.

⁵⁷² CONTO DE AMARO, 1998, p. 266

⁵⁷³ GUENÉE, 2006, p. 275

⁵⁷⁴ GUENÉE, 2006, p. 276.

⁵⁷⁵ LE GOFF, 1989, p. 20

⁵⁷⁶ Giovanni Miccoli destaca três características da ideologia monástica medieval, a saber: 1) “uma profunda subvalorização das realidades profanas”; 2) “um desprezo real por todo o empenhamento que não tenha no claustro a sua rede principal e constitutiva, de uma superioridade esmagadora do espírito em relação à matéria, da alma em relação ao corpo”; c) “uma opinião tendencialmente negativa em relação a qualquer condição humana que não tenha a castidade ou, pelo menos, o celibato, como característica principal” (C.f. MICCOLI, 1989, p. 43)

⁵⁷⁷ CONTO DE AMARO, 1998, p. 266-267.

coroadas de flores, e de rapazes virgens, belos e vestidos com vestes angelicais, que cantavam um canto: “*Oo gloriosa domina, excelsa supra sidera*”⁵⁷⁸. A jovem donzela era a virgem Maria, que se aproxima de Amaro e lhe diz: “amigo, não temas nada que hoje te livrarei deste perigo e que estás, que eu te darei entendimento como saias”⁵⁷⁹. Depois disso, toda comitiva desaparece.

Aqui, mais uma vez, o testemunho alcobacense relaciona um episódio da narrativa com uma música litúrgica. A letra do hino “*O Gloriosa Domina*” diz que Maria é o “portal de luz resplendente”⁵⁸⁰ (“*porta lucis fulgida*”) e que ela reabriu o caminho da salvação, por seu ventre. Na narrativa, depois da visão, Amaro desperta, chama seus companheiros, ordena-os que peguem alguns odres que havia no barco, os amarrem e lancem na água. E, desse modo, eles conseguem se livrar das águas do mar coalhado e do ataque das bestas. Este episódio também remete ao milagre das núpcias de Caná, descrito no evangelho de João 2:1-11. Segundo esta passagem, Maria fala com Jesus e este manda encher seus odres (talhas) de água e depois transforma a água dos recipientes em vinho. Na narrativa amariana, o protagonista apela à virgem Maria e recebe dela a sabedoria necessária para agir⁵⁸¹. A Virgem Maria instrui Amaro a utilizar os odres para abrir caminho. Ela aparece como a grande protetora, particularmente, daqueles que se aventuram no mar. O tema da intervenção mariana contra os perigos do mar é bastante recorrente na literatura medieval ibérica⁵⁸².

Depois desse episódio, a tripulação navega por três dias, até chegar numa terra chamada de Ilha Deserta, onde havia uma grande abadia de ermitãos. Amaro decide parar e descer em busca de água e comida e encontra um ermitão, que lhe questiona: “amigo que demandas ou que queres nesta terra onde não entram nunca homens porque é muito esquiva?”⁵⁸³. O ermita diz que a ilha era habitada por muitos animais perigosos (leões, serpentes e outros) e que muitos animais estavam mortos, devido a uma batalha que acontecia no dia de São João Batista. O

⁵⁷⁸ CONTO DE AMARO, 1998, p. 268

⁵⁷⁹ *Ibid. loc. cit.*

⁵⁸⁰ Cf. MARTINS, 1977, p. 421.

⁵⁸¹ José Meirinhos (2014) menciona um sermão de Frei Pelágio Parvo para a Natividade de Maria, onde se diz que na noite da ignorância Bernardo recebeu da Virgem Maria à luz da sabedoria (*o lumen scientiae*). O autor diz que a única cópia de um sermão de Frei Pelágio está entre os manuscritos alcobacenses (Alc. 5/CXXX) e que há uma hipótese deste Frei ter sido chamado a ensinar em Alcobaca como leitor de 1246-1247, período em que também desenvolveu materiais para ensino da pregação (MEIRINHOS, 2014, p. 118). Seja como for, o que nos interessa destacar é que a ideia de Maria infundir a ciência já está presente em Alcobaca antes da recepção do texto de Amaro (datado do séc. XV).

⁵⁸² Isso pode ser visto, por exemplo, nas famosas Cantigas de Santa Maria de Afonso X (1986-1989). Obra da poesia trovadoresca, escrita em galego-português, as Cantigas são compilações de fontes orais ou escritas de origens geográficas distintas. Ao todo, compreendem 427 poemas que narram os milagres da Virgem ou homenageiam seus louvores, enaltecendo-a como uma dama pródiga que recompensa aqueles que nela confiam. (Cf. PEREIRA e JARDIM, 2019, p. 41- 45)

⁵⁸³ CONTO DE AMARO, 1998, p.269.

ermita fornece suprimentos e diz a Amaro para sair daquela ilha e a navegar contra o nascer do sol (oriente) até uma terra muito formosa e saborosa. Dessa vez, Amaro fica no barco, mas, durante a noite, ele ouve os grandes brados e sons dos animais da ilha e saem dali.

A descrição desta última ilha é praticamente idêntica à da primeira ilha. Ambas as ilhas são desertas e inóspitas, cheias de animais selvagens, que lutam entre si no dia São João Batista. Além disso, as duas ilhas têm um mosteiro de ermitãos e também nas duas Amaro desce sozinho e encontra um ermitão que dá alimento. A única diferença é que a primeira ilha é chamada de “pequena Ilha”, enquanto a outra é identificada como “Ilha Deserta”. A semelhança entre as ilhas nos leva a pensar que as duas ilhas desertas visitadas por Amaro fossem, na verdade, a mesma ilha. E, se fosse assim, a tripulação teria visitado à primeira ilha de seu percurso por duas vezes. Entretanto, no plano narrativo, a visita a “Ilha Deserta” se passa como fosse uma nova terra. É interessante notar que essa recorrência de ilhas com elementos idênticos não aparece na viagem de São Brandão. Acredito que as duas ilhas desertas da narrativa de Amaro possam significar uma gradação no processo de aperfeiçoamento do personagem. Na medida em que, na primeira ilha deserta, Amaro apenas vê os cadáveres dos animais, mas, na segunda ilha deserta, o personagem ouve os bramidos dos animais do barco, mas, fica com medo e foge.

Depois da rápida parada na “Ilha Deserta”, Amaro e a tripulação chegam em uma ilha formosa, rica e abundante, com grandes rios, fontes, muitos jardins, prados e virgens. Além disso, havia também um mosteiro de frades brancos chamado de Val de Flores. Eles aportam e conhecem o frade Leomites, natural de Babilônia⁵⁸⁴, que morava sob uma árvore grande e alta. Segundo o relato, Leomites frequentemente era visitado por leões e outros animais que vinham tomar a sua bênção. Assim que viu Amaro, Leomites o abraça e o beija e diz que tinha sido revelado a ele que Amaro viria. No momento em que os dois se benzem, surgem cinco leões grandes, com as cabeças baixas. Leomites então instrui Amaro como deveria fazer para benzer os leões e ele obedece. Depois disso, Amaro permanece no mosteiro de Val de Flores, “fazendo penitência e recebendo o corpo de Deus”⁵⁸⁵, durante quarenta dias. Amaro e Leomites se tornam amigos, conversando sempre sobre as obras e o serviço de Deus. Quando termina o período de preparação, Leomites diz a Amaro: “amigo é tempo de te ires com a tua companha”⁵⁸⁶. O frade Leomites diz ainda a Amaro como ele encontraria aquilo que desejava e lhe orienta os próximos passos.

⁵⁸⁴ Do ponto de vista do monge, que procura a solidão e o isolamento, a cidade foi vista como “a Babilônia, mãe de todos os vícios, trono da impiedade” (LE GOFF, 1989, p. 19).

⁵⁸⁵ CONTO DE AMARO, 1998, p.271

⁵⁸⁶ *Idid., loc. cit.*

Enquanto Amaro segue viagem com a sua tripulação, Leomites fica chorando e profundamente triste com a sua partida. O sofrimento de Leomites só é transformado quando surge uma mulher de nome Bralides (ou Valides), “dona de muita castidade e amiga de Deus e serva da Virgem Santa Maria”⁵⁸⁷. Ela se apresenta como natural do Monte Sinai e diz que há quarenta e dois anos andava pelos desertos fazendo penitência e se alimentando de ervas e flores. Bralides trazia dois ramos de árvores do Paraíso (um ramo da árvore da consolação e outro da árvore doces amores) e conforta Leomites com um deles (o ramo da árvore da consolação). Depois disso, Leomites retorna ao mosteiro de Val de Flores, onde morre depois de alguns dias, e Bralides segue o seu caminho, cantando um cântico da Igreja, “*Vado ad deum qui me misit*”⁵⁸⁸ (“Vou-me ao Senhor que me enviou”). A letra deste hino retrata duas passagens bíblicas: a de João 16: 5, onde Jesus diz aos seus discípulos: “Agora, porém vou para aquele que me enviou”, e a de Lucas 1: 46-55, o cântico de Maria (*Magnificat*⁵⁸⁹). Aqui, novamente, temos um elemento interessante da experiência de Amaro, que também não encontramos na viagem do abade Brandão. Leomites, um personagem que não é parte da viagem, depois de encontrar com Amaro, passa por uma transformação de seu estado inicial. Na narrativa de Brandão, os viajantes sempre são os sujeitos que sofrem a ação daqueles com quem eles se encontram e não o contrário.

Depois de sair da ilha de Val das Flores, Amaro e seus companheiros chegam até um porto e ficam ancorados por um mês. No final desse tempo, Amaro encomenda seus companheiros de viagem aos cuidados de Deus e de Maria, se despede com muitas lágrimas e segue sozinho, levando consigo apenas quatro pães. Ele chega até um grande vale, onde fica hospedado na casa de dois eremitas, que o recepcionam com comida e lavam os seus pés⁵⁹⁰. Amaro lamenta a ausência de seus companheiros e os eremitãos tentam consolá-lo com as histórias de Deus e dos santos, falando também de Bralides, a mulher que andava nas montanhas e a quem Deus tinha revelado e mostrado o Paraíso terreal. Amaro pergunta se os eremitas sabiam onde ficava o Paraíso e um deles confirma que o Paraíso estava naquela terra, porém, apenas Bralides saberia mostrá-lo.

Amaro volta a caminhar por um vale e chega ao pé de um monte muito alto, onde havia um mosteiro feminino, chamado de “Flor de Donas”. Cercado por um muro muito alto, Flor de

⁵⁸⁷ CONTO DE AMARO, 1998, p. 272

⁵⁸⁸ CONTO DE AMARO, 1998, p. 273

⁵⁸⁹ Este é entoado todos os dias do ano na Liturgia das Horas, na hora das Vésperas. (Cf. SEIÇA, 2012, p. 69)

⁵⁹⁰ A Regra de São Bento prescreve a prática do lava-pés (que ficou conhecida como *mandatum*) como símbolo de humildade e servidão. No capítulo 35, por exemplo, orienta-se que se deve lavar os pés dos hóspedes (ver: SÃO BENTO, 2008, p. 34).

Donas era habitado por mulheres nobres, pertencentes a linhagens de imperadores, reis, infantes e condes. No mosteiro, haviam algumas casas, onde “pousavam os bons quando ali vinham”⁵⁹¹, e também túmulos de nobres e santos (dez de imperadores, treze de reis e outros de príncipes, condes, arcebispos, bispos, senhores, bons cavaleiros, donzelas e donas de vida santa.).

Antes de chegar ao mosteiro de Flor de Donas, Amaro encontra Bralides. Ela visitava o mosteiro durante três festas (Natal, Páscoa e Pentecostes) “para se confessar e para tomar o corpo de Deus”⁵⁹². As moradoras de Flor de Donas saem ao encontro de Bralides, para beijar suas mãos e pés, porém, ela não permite e diz que elas deveriam beijar os pés e as mãos de Amaro. Em seguida, Bralides pede a Amaro que benza as moradoras. Em tempos medievais, era comum que monges dessem apoio espiritual às comunidades femininas, cabendo a eles prestar apoio litúrgico (presidir à celebração dos ofícios e da missa), administrando os sacramentos e também confessando as monjas⁵⁹³. Amaro, portanto, é recebido com toda honra e deferência⁵⁹⁴ pelas monjas de Flor das Donas, como alguém superior. Amaro se hospeda em Flor de Donas, participando das celebrações e benzendo as moradoras. Ao todo ele fica no mosteiro por dezesseis dias e, no décimo sétimo dia, ele pede a Bralides que o guie até o Paraíso. Dessa forma, Amaro e Bralides se despedem das monjas e juntos chegam a uma serra muito alta, onde havia um rio que vinha do Paraíso terreal. Bralides orienta Amaro a seguir pelas margens do rio, que ele chegaria a seu objetivo. Contudo, antes de partir, Bralides entrega a Amaro as vestes de Bryzida⁵⁹⁵ e leva as vestes dele para Bryzida.

A troca das vestes ocorre um pouco antes de Amaro acessar a região do Paraíso e evidencia sua transformação. Depois disso, Amaro segue sozinho ao Paraíso, enquanto Bralides vai ao porto onde estavam seus companheiros de viagem. Este episódio remete ao ritual da investidura do hábito⁵⁹⁶, que simboliza a admissão na comunidade monástica, marcando a progressão de noviços em monges profissionais. Semelhantemente, Amaro recebe uma nova veste, sinal de sua progressão espiritual e a condição de seu ingresso na região paradisíaca.

⁵⁹¹ CONTO DE AMARO, 1998, p.274

⁵⁹² *Ibid.*, *loc. cit.*

⁵⁹³ Cf. BARREIRA, 2018b, p. 194; REPAS, 2088, p. 57 2022, p. 384.

⁵⁹⁴ Georges Duby menciona o beijo entre os “sinais de deferência” prestados pela comunidade ao abade do mosteiro. (Ver: “A vida privada nas casas aristocráticas da França feudal” in: DUBY, 1990, p. 49-95).

⁵⁹⁵ A narrativa não apresenta informações suficientes sobre esta personagem. Néri de Barros Almeida defende que ela seja Brígida, fundadora do mosteiro de Kildare, uma santa bastante popular em Portugal e Espanha. Segundo a autora, existem pelo menos três ramos específicos de devoção a Santa Brígida em Portugal. Ver: DE BARROS ALMEIDA, 2008.

⁵⁹⁶ Na Idade Média, cada ordem religiosa tinha sua própria cerimônia de investidura do hábito. A Regra de São Bento estipulava passo a passo os procedimentos para a admissão de noviços à comunidade. No capítulo 58, fala que a cerimônia deveria ocorrer no oratório, na presença de toda a comunidade. O postulante prometia seguir fielmente as diretrizes monásticas, entregava uma petição e se despojava de suas vestes seculares, recendo as vestes do mosteiro. (ver: SÃO BENTO, 2008, p. 37).

Neste sentido, é significativo que a cor da veste que Amaro recebeu fosse “branca como a neve”⁵⁹⁷. Sabe-se que algumas cores tiveram um significado especial na sociedade medieval⁵⁹⁸. Na cosmologia cristã, o branco estava frequentemente associado à luz divina, sendo geralmente utilizado para indicar inocência, pureza espiritual e perfeição. A cor das novas vestes de Amaro também é um elemento de identidade importante, pois é a mesma cor do hábito dos monges cistercienses (chamados de “monges brancos”). Assim, como um monge cisterciense, Amaro recebe vestes brancas na última etapa, antes de chegar ao paraíso. O que possibilita uma associação entre o mosteiro e o paraíso.

Depois de receber as novas vestes, Amaro segue até a metade de uma serra e vê um castelo muito alto e formoso, que tinha mais de cinco lagoas ao seu redor e cinco torres de mármore muito altas, de onde saíam rios. Antes de chegar no castelo, Amaro se depara com uma tenda muito grande e alta, cercada de arcos e coberta de pedras preciosas e cristais. Dentro da tenda, havia quatro belas fontes, lavradas em metal, de onde saíam águas pela boca de leões. Amaro sente grande prazer ali, se esquecendo de todo pesar e tristeza que sentira antes. Ele vai até a porta do castelo e o porteiro lhe confirma que aquele lugar era o “paraíso em que Deus fez e formou Adão”⁵⁹⁹.

Amaro pede para entrar no castelo, mas, o porteiro diz que não é permitido, pois “ainda não é tempo de entrar dentro”⁶⁰⁰. O porteiro permite apenas que Amaro olhe o interior do castelo pela porta e ele vê um belo jardim (cheio de árvores, frutas, ervas verdes e flores) com tendas de panos verdes e vermelhos, lavatórios feitos com grande nobreza e uma grande quantidade de virgens (mulheres e homens), que vinham ao jardim para folgar, tocando instrumentos e cantando uma música litúrgica, “Descendo para meu horto”⁶⁰¹. Amaro ainda vê a Virgem Maria sendo servida por um grupo de virgens, que cantavam uma música litúrgica, “*Cam pulcra es, cã caryssima*”⁶⁰² (“Quão formosa e quão bela és, amiga de Deus muito amada”). Diante de tantas maravilhas, Amaro pede novamente ao porteiro que o deixe entrar, mas, ele lhe diz que já faz muito tempo que estava ali. Amaro contesta dizendo: “hoje neste dia a hora de terça comi e bebi antes que aqui chegasse”⁶⁰³. Porém, o porteiro revela que há faziam duzentos e sessenta

⁵⁹⁷ CONTO DE AMARO, 1998, p.276.

⁵⁹⁸ Na sociedade medieval, as cores possuíram sentidos e significados variados de acordo com o contexto social, cultural e religioso da época. O pensamento simbólico medieval confere às cores um sentido que ultrapassa a própria cor, podendo exprimir sentimentos e anseios. (ver: PASTOREAU, 2006b)

⁵⁹⁹ CONTO DE AMARO, 1998, p. 278

⁶⁰⁰ CONTO DE AMARO, 1998, p. 278

⁶⁰¹ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁶⁰² *Ibid.*, *loc. cit.*

⁶⁰³ *Ibid.*, *loc. cit.*

e sete anos que Amaro estava à porta do Paraíso e que ele precisa partir. Ele obedece e sai levando uma escudela com terra do Paraíso Terreal.

Em seguida, Amado retorna ao porto onde havia deixado seus companheiros, mas, não mais os encontra. O antigo povoado tinha se transformado numa grande cidade. Os moradores não conhecem o visitante e perguntam a Amaro quem ele era e de onde vinha. Amaro responde: “amigos, eu parti deste lugar ainda não haverá vinte e cinco dias e deixei aqui um barco com meus companheiros que saíram comigo de minha terra, e agora vejo este lugar todo desassemelhado (...)”⁶⁰⁴. Um sacerdote da cidade pergunta a Amaro qual o seu nome e, assim que ele diz, o clérigo cai aos seus pés e o beija, demonstrando que Amaro era um santo conhecido na cidade. Depois de dois meses, Amaro partiu daquela cidade, indo para uma região próxima ao mosteiro de Flor de Donas, onde funda uma grande e rica cidade com a escudela de terra que ganhou do Paraíso. Depois disso, ele manda chamar o sacerdote do mosteiro de Flor de Donas, se confessa, toma o corpo de Deus, transmite o senhorio da vila ao sacerdote, pede para ser enterrado em Flor de Donas (junto a Bralides e Bryzida) e morre.

Termina assim o relato da viagem de Amaro, o “homem bom” que queria conhecer o Paraíso. Em sua viagem, Amaro passou por algumas etapas de superação e preparação. Antes de chegar no Paraíso, ele passou na “pequena ilha” deserta, ficou quarenta e nove dias na ilha dos “homens luxuriosos”, atravessou o Mar Vermelho, ficou mais quarenta e nove dias na ilha de Fonte Clara, superou as águas do Mar Coalhado, passou novamente numa “Ilha Deserta” e cumpriu penitência de quarenta dias na ilha do mosteiro de Val de Flores. Ao todo, Amaro cumpriu três quarentenas (na ilha dos cinco castelos, a ilha de Fonte Clara e na ilha de Val das Flores). Nas duas primeiras, ele precisou superar algum perigo. Primeiro, foram os pecados da ilha dos cinco castelos, a terra maldita de “homens luxuriosos”. Segundo, foram os deleites da ilha de Fonte Clara, a terra de pessoas cortesias. Em seguida, ele foi para o mosteiro de Val de Flores, onde, com ajuda de Leomites, um monge mais experiente, supera medos (benze os leões), toma o corpo de Cristo e faz penitência. Só depois de tudo isso, Amaro vai para a ilha do Paraíso.

Ao todo, Amaro visitou seis ilhas no seu percurso: a “pequena ilha”, a ilha dos “homens luxuriosos”, a ilha de Fonte Clara, a “ilha Deserta”, a ilha do mosteiro de Val das Flores e a ilha do Paraíso. A maioria delas são descritas como terras agradáveis e cheias de riquezas naturais. Mas, duas delas são desertas e perigosas, habitadas por diversos animais selvagens. Entretanto, os viajantes encontram perigos tanto em terra, quanto no mar (mar coalhado e bestas marinhas

⁶⁰⁴ CONTO DE AMARO 1998, p. 281

devoradoras de homens). Desse modo, para chegar ao Paraíso, Amaro precisou primeiro superar vários obstáculos, cumprir um período de preparação e também de espera, pois ainda permaneceu trinta dias no porto com seus companheiros e mais dezesseis dias no mosteiro de Flor de Donas.

Amaro também precisou obedecer às orientações, avisos e direções que recebia ao longe de sua viagem. Primeiro, ele precisou obedecer a voz misteriosa que lhe falou para viajar. Por duas vezes, ele obedece a orientação de um eremita para sair da ilha deserta. Outra vez, quando estava na ilha dos cinco castelos, ele obedece a voz que lhe diz para sair daquela terra. Novamente, quando na ilha de Fonte Clara, Amaro obedece a mulher desconhecida que lhe disse para sair da ilha. No mosteiro de Val das Flores, onde fica quarenta dias fazendo penitência, Amaro obedece a orientação do frade Leomites. Mas, nosso protagonista não estava sozinho, ele contou com ajuda, especialmente de duas mulheres⁶⁰⁵. A primeira delas foi a Virgem Maria, que salvou a vida dos viajantes no episódio do mar coalhado. E a segunda foi Bralides (ou Valides), a dona e amiga de Deus que guiou Amaro até a localização do Paraíso Terrestre.

Mas, não obstante toda a ajuda, Amaro se deparou com o sofrimento e a instabilidade da vida humana. Em seu percurso, ele precisou se separar de seu amigo Leomites, de seus companheiros de viagem, das moradoras de Flor de Donas e, por último, de Bralides. Todas essas separações são descritas com muita tristeza, lamento e choro. O exemplo mais emblemático é quando Amaro se despede de Leomites. O texto descreve que o frade Leomites chora, puxa a barba com força, bate a cabeça na terra e diz: “senhor piedoso, tem misericórdia de mim e destas minhas barbas velhas e brancas. Leva me deste mundo mesquinho, que é rio de amarguras e lago de trevas e vale de lágrimas, fonte de choro e de pranto, tesouro de mesquindade”⁶⁰⁶. Amaro também protagoniza um momento de profunda tristeza por causa de seus companheiros de viagem. Segundo a narrativa, ele chora e lamenta: “ai mesquinho, como hoje fico desejoso dos meus companheiros e amigos(...)”⁶⁰⁷.

Em seu lamento, o frade Leomites compara o mundo a um rio de amarguras, um lago de trevas, um vale de lágrimas, uma fonte de choro e um tesouro de mesquindade. Uma imagem extremamente negativa e pessimista do mundo, que combina bem com duas ideias amplamente

⁶⁰⁵ A figura feminina é bastante frequente na narrativa amariana. Elsa Silva destaca que a frequência das mulheres no relato poderia ser uma herança transmitida pela influência celta, das narrativas de viagens (*echtrai*) onde “a mulher assume (...) um estatuto mediatizador” (NASCIMENTO, 1998, p.255). No entanto, Néri de Barros Almeida levantou a hipótese de que a notável presença de mulheres no texto ser reflexo de disputas entre o mosteiro de Alcobaça e a Coroa, nos finais do século XIII e XIV. Ver: DE BARROS ALMEIDA, 2008, p. 7.

⁶⁰⁶ CONTO DE AMARO, 1998, p. 271

⁶⁰⁷ *Ibid*, p.273

difundidas pela Igreja na Idade Média de desprezo pelo mundo (*contemplus mundi*) e de envelhecimento do mundo (*mundus senescit*)⁶⁰⁸. Não por acaso, a tristeza de Leomites precisa ser confortada com um ramo de uma árvore do Paraíso. Enquanto a saudade de Amaro é confortada com as histórias de Deus e dos Santos contadas pelos eremitas. Além disso, quando Amaro fica na tenda, que ficava antes do castelo do Paraíso, ele se esquece de “todo pesar e coita que havia”⁶⁰⁹.

Porém, há ainda outra visão do mundo representada na narrativa. Após a travessia do Mar Vermelho, há uma passagem onde o narrador afirma o seguinte:

E bem parece que este mundo anda em roda e corre, que a[a] hora que o mesquinho do homem nasce nunca perde trabalho. Ora é pobre, ora é rico; ora exaltado, ora abaixado; ora é viçoso, ora sem viço; ora há consolo, ora coitas. E assim há de passar o mesquinho do homem neste mundo, e maiormente aqueles que Deus ama[m] e o serve padecem de coitas e de tribulações mais que os outros⁶¹⁰

A comparação do mundo com uma roda, que gira em contínuo movimento, e onde o homem ora pobre, ora rico, ora exaltado, ora humilhado, ora saudável, ora doente, ora passa alívio e ora desgraça, faz lembrar a imagem da Roda da Fortuna⁶¹¹, um símbolo da mutação e alternância da vida cotidiana. A Roda da Fortuna propõe uma imagem circular e instável da vida humana (ora se está por cima, ora por baixo), remetendo ainda, a alternância entre as ilhas perigosas e a ilha da cortesia. Entretanto, segundo a passagem, a roda do mundo parece que funciona de modo diferente para aqueles que amam e servem a Deus, pois estes “padecem de coitas e de tribulações mais que os outros”.

Todavia, apesar de sua origem monástica, a viagem do leigo Amaro apresenta menos elementos clericais em comparação com a de São Brandão. O que pode indicar que a história tenha sido escrita visando um público mais vasto que o círculo monástico⁶¹². Além disso, a narrativa amariana também tem uma perspectiva mais realística⁶¹³. Por exemplo, não há monstros marinhos que servem como ilha aos viajantes e nem anjos corporificados em aves falantes. Por último, é preciso destacar uma última nuance da trama. Quando Amaro volta do Paraíso, ele não retorna ao ponto de partida da sua viagem, como faz Brandão. Depois que saiu

⁶⁰⁸ Cf. LE GOFF, 2003, p. 387.

⁶⁰⁹ CONTO DE AMARO, 1998, p. 277

⁶¹⁰ CONTO DE AMARO, 1998, p. 268-269

⁶¹¹ A Idade Média foi buscar a imagem da Fortuna da Antiguidade. A Fortuna associada à ideia de destino, que faz girar constantemente a roda da vida e, arbitrariamente, proporciona ora êxitos, ora reveses as pessoas. Cf. GUREVIC, 1989, p. 183-184.

⁶¹² Cf. DE BARROS ALMEIDA, 2008, p. 3.

⁶¹³ Cf. KINKADE, 1977, p. 521.

do Paraíso, Amaro utilizou a escudela de terra do Paraíso para fundar uma nova cidade e tomou uma série de providências (chamou um sacerdote, se confessou, tomou o corpo de Cristo, passou o senhorio da cidade e pediu para ser enterrado em Flor de Donas) para a sua morte.

A narrativa de Trezenzónio

A última narrativa de viagem que analisamos é protagonizada por Trezenzónio, que inicia seu relato com esta breve introdução:

Sob a luz de um cálamo em flor, compendiei escassas notas de entre muitas sobre a grande ilha, que é a do Solstício, confiando à memória, em forma sucinta, e recortando, com brevidade engenhosa, tanto a fertilidade da terra, quanto a amenidade da fragrância paradisíaca ou também a bem-aventurança da estância⁶¹⁴.

Nesta poética apresentação, Trezenzónio diz que escreverá “escassas notas” sobre sua viagem à ilha de Solstício. Ele não pretende realizar uma descrição longa da ilha de Solstício, pois “se verdadeiramente pretendesse fazer menção de toda e cada uma das coisas, tal qual se encontram, antes me faltaria tempo, que é breve, do que assunto, que é vasto”⁶¹⁵. É curioso que Trezenzónio diz que mesmo que quisesse descrever toda as qualidades da ilha, não teria tempo suficiente para descrever. Assim, ele afirma: “daí que intente reduzir a algumas notas no livro do meu Euquério um caso da minha ventura e a situação dessa ilha”⁶¹⁶.

O texto não dá nenhuma outra informação sobre o mencionado livro e nem sobre Euquério⁶¹⁷. Trezenzónio inicia sua história falando de sua deambulação pelas “solidões da Galiza”⁶¹⁸. Ele diz que estava sozinho e que encontrou uma terra deserta, completamente devastada e convertida em “covis de feras”, em decorrência da ação dos “infiéis ismaelitas” (Muçulmanos). Depois de andar durante muito tempo, Trezenzónio avista o Farol Brigantino (*farum Brecantium*), se aproxima, sobe até a parte mais alta e encontra um espelho de “extrema grandeza e de extremo fulgor”⁶¹⁹. Na manhã seguinte, logo ao nascer do sol, graças à luz do espelho, Trezenzónio avista uma ilha, vasta e não muito afastada, e resolve ir até ela.

⁶¹⁴ NASCIMENTO, 1998, p. 226

⁶¹⁵ *Ibid.*, loc. cit.

⁶¹⁶ *Ibid.*, loc. cit.

⁶¹⁷ Aires Nascimento aponta para uma tentativa de aproximação do autor do relato de Trezenzónio com o texto *De laude eremi* do bispo Euquério de Lião. Além disso, Nascimento também levanta a hipótese de que Euquério indique o nome do dono do livro e não o do autor do mesmo. (C.f. NASCIMENTO, 1998, p. 221 e 214, nota 3).

⁶¹⁸ NASCIMENTO, 1998, p. 226

⁶¹⁹ *Ibid.*, loc. cit.

Mais que apenas um objeto material, que reflete a realidade exterior, o espelho desempenha aqui um papel importante. Trezenzónio estava sozinho, andando por muito tempo, “sem conseguir encontrar fosse quem fosse”. De repente, ele encontra um farol, a única coisa íntegra naquele contexto, onde havia um espelho, cujo “esplendor de luz dava a percepção de tudo quanto havia no mar”⁶²⁰. É através desse espelho que o personagem poderá olhar “mais longe do que o habitual”⁶²¹. O espelho (*speculum*) tem um significado cultural muito rico e variado⁶²². Na Idade Média, do ponto de vista da teologia cristã, ele foi muito utilizado como metáfora para a alma. Santo Agostinho concebia o espelho como um símbolo da capacidade humana de refletir a luz da verdade divina⁶²³. Para ele, assim como um espelho reflete a luz do sol, a alma humana tinha uma natureza reflexiva, capaz de refletir a luz da sabedoria divina. Dessa forma, muitos escritores religiosos, como a abadessa Hildegarda de Bingen (c.1098-1179)⁶²⁴ por exemplo, utilizaram também o espelho como analogia para a alma humana. A ideia era que assim como um espelho reflete a imagem, a alma reflete a presença de Deus. Na história de Trezenzónio, o espelho refletia um “esplendor de luz” que dava “a percepção de tudo quanto havia no mar”⁶²⁵. Assim, o espelho revela a verdade e dá acesso ao conhecimento interior, permitindo que o eremita visse a ilha. Neste caso, o Trezenzónio estaria contemplando sua própria alma, ou, mais precisamente, a parte dela em que se encontraria a presença divina.

Depois de ver a ilha de Solstício, Trezenzónio desce do farol e pensa consigo mesmo como poderia chegar até ela. Ele constrói sozinho uma embarcação, trabalhando por dias e se alimentando apenas de ervas silvestres e carne de caça. Assim que terminou, Trezenzónio embarca, mas, antes de partir, faz primeiro uma oração, pedindo a Deus que o levasse em segurança e sem receio ou perigo até a ilha. Em seguida, ele parte bem cedo, quase à hora prima (antes do nascer do sol), e navega com vento favorável até à embocadura do rio Bervecária. A viagem de Trezenzónio é rápida e, por volta da hora sétima (perto das 13h da tarde), Trezenzónio desembarca na ilha de Solstício, sem nenhum contratempo ou percalço no caminho.

Assim, o personagem sai de um ponto ao outro, sem necessidade de nenhuma outra parada. Na ilha, ele caminha durante oito dias por um descampado e se depara com uma Basílica

⁶²⁰ NASCIMENTO, 1998, p. 226

⁶²¹ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁶²² O espelho tem simbologia cultural diversa, rica e muito profunda. (Ver: “Espelho” in CHEVALIER & GHEERBRANT. *Dictionnaire des symboles*. Paris, 1974, p. 393-396)

⁶²³ Sobre a noção de “espelho” Agostiniana, ver: TAURISANO, 2014.

⁶²⁴ Freira beneditina, mística, teóloga, compositora e escritora do século XII. Hildegade ficou conhecida por suas visões religiosas e por suas diversas obras, como “*Scivias*”, onde ela usa a analogia do espelho. (Cf. LE GOFF, 2013, p. 165-168).

⁶²⁵ NASCIMENTO, 1998, p. 226

de extraordinária dimensão (51 côvados de altura, 61 côvados de comprimento e 300 estádios de perímetro). O prédio tinha oito absides, quatro pórticos e seu piso era de pedras preciosas e cristais (esmeraldas, jacintos, carbúnculos e outras), o seu altar era de mármore, com colunas de ouro, pavimento de cristal puríssimo e toalhas de ouro reluzente. No interior do prédio, também havia uma inscrição sob o altar que indicava que a basílica tinha sido erigida sob a invocação de Santa Tecla de Icônio, discípula do apóstolo Paulo e protomártir, que estava enterrada ali. Além disso, havia outros dois sepulcros: um túmulo desconhecido, construído em pedras preciosas na parte direita, e uma lápide de mármore, este tinha a inscrição “aqui jaz Cirilo e seu discípulo Flávio”⁶²⁶ (“*hic requiescit quirillus et eius discipulus Flavius*”)⁶²⁷.

Trezenzónio fica na ilha de Solstício sozinho, comendo carne de aves, de ovelhas e mel de abelhas. A ilha era repleta de riqueza e abundância natural, a quantidade dos animais e a flagrância das plantas e dos frutos era inumerável. Além disso, a ilha tinha um clima ameno e agradável, uma primavera prolongada, o que fazia dela um excelente lugar para habitar, pois “aí, nem o verão é tórrido nem o inverno incómodo, mas prolonga-se incessantemente uma amena primavera”⁶²⁸. Trezenzónio também fala que a ilha do Solstício era um lugar grande e luminoso, onde “nem a noite é demasiado escura, pois há uma claridade luminosa e indefectível de estrelas no firmamento”⁶²⁹. Contudo, a luz da ilha era encoberta por nuvens negras, que escondiam a terra e impediam que ela fosse vista.

Trezenzónio diz que ficou na ilha durante sete anos. Segundo ele, durante todo esse tempo, “nenhum pensamento depravado me perturbou, nem tristeza nem acabrunhamento, nem fome nem angústia, nem pensamento sórdido retinham a minha alma, mas sempre saciedade, gozo e alegria”⁶³⁰. Ele ainda diz que até mesmo “o sono, a menos que fosse aquele pouco que a fragilidade da natureza humana exige, andava afastado de mim”⁶³¹. Dessa forma, em sete anos na ilha de Solstício, Trezenzónio experimentou um estado completo de bem estar, sem necessidade física (fome, sede ou mesmo sono em excesso) e sentimentos negativos (tristeza, aflição ou quaisquer pensamentos sórdidos).

⁶²⁶ NASCIMENTO, 1998, p. 228

⁶²⁷ O texto não diz quem é este Cirilo ou quem é este Flávio. Manuel C. Díaz y Díaz levanta a hipótese de que Flávio seja o bispo do Porto, que escreve Actas do X Concílio de Toledo, em 656. Já no caso de Cirilo, este poderia ser o autor de um pequeno tratado intitulado *De Pascha*. (Cf. DÍAZ Y DÍAS, 1985, p.97-119)

⁶²⁸ *Ibid.*, loc. cit.

⁶²⁹ *Ibid.*, loc. cit.

⁶³⁰ NASCIMENTO, 1998, p. 228

⁶³¹ *Ibid.*, loc. cit.

Entre os conselhos espirituais descritos no livro *Colações* de João Cassiano, leitura considerada obrigatória para monges⁶³², se fala que aqueles que buscam a perfeição devem buscar também a pureza de pensamento e não deter em seu espírito “pensamentos voluptuosos”⁶³³. Ele ensina que o pensamento é um lugar de tentações perigosas (sonhos, imagens indecorosas, etc.) e que precisa ser purificado. Duante sua estada na ilha de Solstício, entre as diversas maravilhas que descreveu, Trezenzónio disse que não teve nenhum pensamento sórdido ou depravado. A pureza de Trezenzónio combina com a perfeição da ilha, onde havia coros de anjos, que cantam de dia e noite em uníssono, pão e vinho (eucaristia). Trezenzónio alega ter ficado plenamente saciado por vários meses com esses dois alimentos. Contudo, anteriormente, ele faz referência à carne e ao mel.

Depois de sete anos, Trezenzónio foi admoestado duas vezes por um anjo para sair da ilha do paraíso. Todavia, como ele se recusava a obedecer, acaba acometido de lepra e cegueira, por ordem divina. Desse modo, na terceira advertência, Trezenzónio resolve obedecer e tem a sua saúde restabelecida. Logo em seguida, uma pequena embarcação aparece na praia e ele parte da ilha de solstício, levando algumas carnes. Mas, assim que aporta de volta, elas apodrecem e ficam cheirando mal. Trezenzónio caminha em direção ao oriente por cinquenta milhas e chega novamente até o Foral Brigantino, que agora estava parcialmente destruído. Ele se dirige primeiro para a cidade de Cesárea, depois para a Galiza, que agora estava povoada novamente, e por último para a cidade de Tui, em busca de Adélfio, bispo da cidade, que o educara desde criança.

Assim termina a viagem de Trezenzónio ao Paraíso. Comparada com as de Brandão e Amaro, a narrativa de Trezenzónio é bem realística. A viagem em si é rápida e tranquila, sem ameaças, perigos de monstros marinhos ou outras paradas no caminho. Depois que viu a ilha, Trezenzónio simplesmente prepara o barco, faz uma oração e parte em viagem, antes do nascer do sol. Além disso, Trezenzónio está sozinho praticamente o tempo todo. No início do relato, ele andava sozinho por uma terra deserta, depois encontra o Farol, constrói a embarcação e viaja sozinho. Até quando fica na ilha Solstício, ele permanece praticamente sozinho, pois sua única companhia são os anjos.

Falando da ilha Solstício, vemos que as características desta são típicas do Paraíso terrestre: riqueza natural, sabores, beleza e maravilhas. Trezenzónio fala que “as diversas

⁶³² A Regra de São Bento, norma da vida monástica cisterciense, recomendava a leitura das *Colações* dos Padres de João Cassiano (Cf. SÃO BENTO, 2008, p. 29 e 45)

⁶³³ CASSIANO, 2006, p. 134.

maravilhas que vi pelas diversas paragens daquele sítio não sou capaz de as enaltecer suficientemente”⁶³⁴. Trezenzónio acentua a sua incapacidade de descrever a ilha e diz: “que adiantará descrever, uma por uma, cada uma das maravilhas que via? A verdade é que seu encanto, feito de amenidade, é inenarrável”⁶³⁵. Essa incapacidade do narrador remete a um argumento retórico, utilizado desde a Antiguidade, que serve para louvar os atributos positivos de alguma pessoa (*topoi* do indizível⁶³⁶). No caso, Trezenzónio utiliza para valorizar e enaltecer ainda mais a ilha Solstício.

O personagem permanece na ilha paradisíaca de Solstício por sete anos. Contudo, quando retorna, à contragosto, ao ponto de origem da viagem, ele se depara com um cenário completamente transformado. Antes da viagem, as regiões da Galiza estavam destruídas e desabitadas, agora estava povoada outra vez. Já o Farol, que outrora era a única construção íntegra, estava agora em ruínas. A mudança do cenário é notória, indicando a passagem de tempo entre a partida e o retorno do personagem. Outro indício da passagem do tempo, Trezenzónio diz que “as carnes de ovelhas e de peixes que trazia, logo que toquei em terra, apodreceram e tornaram-se mal-cheirosas”⁶³⁷. Se seguirmos as informações internas do texto, não há como ter passado apenas sete anos entre a partida e o retorno de Trezenzónio da ilha de Solstício. Dessa forma, a referência ao número sete deve ser apenas simbólico, já que o arco temporal mais plausível entre a invasão árabe e o repovoamento seria algo em torno de 300 anos⁶³⁸. Trezenzónio, assim como Amaro, na verdade, não percebe a passagem do tempo, ambos passam uma disjunção temporal.

Além disso, vimos que Trezenzónio assume em seu relato uma história e uma geografia, que juntas apresentam uma identidade credível a sua história. Por exemplo, o narrador faz menção aos nomes de Adélfio⁶³⁹, que foi bispo da diocese tudense por volta do século VIII, e de Santa Tecla de Icônio⁶⁴⁰. Somado a isso, há várias menções à topônimos: Galiza, Tui, Farol

⁶³⁴ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁶³⁵ NASCIMENTO, 1998, p. 231.

⁶³⁶ Cf. CURTIUS, 2013, p. 211

⁶³⁷ NASCIMENTO, 1998, p. 231.

⁶³⁸ Cf. NASCIMENTO, 1998; RODRIGUES, 2016.

⁶³⁹ Acredita-se que o bispo Adélfio governava a diocese de Tui por ocasião da chegada dos muçulmanos, por volta de 716. O território de Tui foi alvo de muitas disputas de terras. Entre os séculos IX e XI, Tui continuou receber investidas de muçulmanos e víquingues. Ao longo do século XII, com a reconfiguração política da Galiza, a Igreja conseguiu se organizar em Tui. Contudo, o território da diocese continuou disputado, agora pelos reinos lusitano e castelhano-leonês. (Cf. DA SILVA e CRISTINA, 2017).

⁶⁴⁰ A referência a Santa Tecla poderia ser um indício do culto dessa santa na Península Ibérica em tempo bem recuados. (Cf. DÍAZ Y DÍAZ, 1985, p. 98-99.) Além disso, a referência a esta santa poderia representar reminiscências do Priscilianismo na região (Cf. BLÁZQUEZ, 2010). O movimento priscilianista tem sua origem na Hispânia, na primeira metade do século IV, com Prisciliano, um nobre galiano e asceta, que se tornou bispo de Ávila, na Espanha. O movimento religioso, inicialmente caracterizado por um rigorismo ascético (orações, jejuns e pobreza material), obteve grande difusão na Galiza. No entanto, as interpretações dos priscilianistas, que

Brigantium (identificado com a Torre de Hércules, na Corunha) e ilha de Solstício. Esses dois últimos topônimos, constam também no mapa-múndi do Beato de Liébana, (datado do século XI), o que levanta a possibilidade que as duas fontes compartilhem as mesmas referências culturais, vinculadas às tradições da igreja hispano-visigoda⁶⁴¹. Entretanto, as análises desses dados internos (históricos e geográficos) não são conclusivas sobre a data concreta da primeira composição do relato (datado por volta do início do século XI). Por enquanto, o que podemos afirmar é que a verossimilhança entre o tempo narrado e o tempo referido no texto é uma característica diferencial da narrativa.

Em busca de um ideal

As narrativas de Brandão, Amaro e Trezenzónio são portadoras de ideias religiosas que circulavam em ambiente monástico há longo tempo. No capítulo quatro, vimos que esses textos se encontram agregados em códices compósitos, juntamente com outros textos de conteúdo variado (tratados morais, literatura sapiencial, hagiografias, etc.). Não há dúvidas da importância dessa literatura de viagens maravilhosas em ambiente monástico, na medida em que contribuíram para a elucidação e circulação de noções religiosas importantes (salvação, milagre, paraíso, inferno, etc.)⁶⁴², forneciam modelos de comportamento e ofereciam uma antevisão dos espaços do Além, seja do Paraíso, o lugar da recompensa que aguardava os fiéis, ou do inferno, o lugar de punição que aguardava os infiéis.

Contudo, o exame das experiências de São Brandão, Santo Amaro e Trezenzónio mostra que esses textos fazem também um verdadeiro elogio à vida monástica, reafirmando duas dimensões fundamentais da ideologia monástica, a saber: a dimensão eremítica, marcada pelo afastamento e a renúncia às coisas do mundo (o retorno ao “deserto”), e a dimensão escatológica, marcada pela busca do Paraíso.

Brandão e Amaro viajam impulsionados pelo desejo (anseio) de conhecer o Paraíso. Eles se lançam no mar\deserto⁶⁴³ e realizam uma peregrinação, uma prova espiritual, navegando de ilha em ilha, enfrentando dificuldades e perigos até alcançarem o seu objetivo. Contudo, não

misturavam ascetismo, gnosticismo e cristianismo, foram condenadas como heréticas pela ortodoxia da Igreja (Cf. DE CALAZANS, 1990; SILVA, 1995; OLIVARES GUILLEM, 2004; FIGUINHA, 2018).

⁶⁴¹ Cf. MORALEJO, 1992; DA SILVA, 2013.

⁶⁴² Cf. BARREIRA & FARELO, 2020.

⁶⁴³ Jacques Le Goff mostra como no Ocidente, um mundo temperado e ausente de grandes extensões áridas, o deserto, ou seja, a solidão foi vivenciada em lugares selvagens, isto é, lugares que estavam nas margens da atividade humana: o mar e a floresta, os equivalentes ocidentais do deserto oriental. (Cf. LE GOFF, 1994, p. 15).

obstante esses pontos de contato, cada narrativa apresenta uma experiência diferente. A viagem de São Brandão é ritmada pelas principais celebrações do ano litúrgico (Ceia do Senhor, Domingo de Páscoa, Pentecostes e Natal). Anualmente, ele retorna aos mesmos lugares para cumprir os mesmos rituais. Enquanto Amaro, sem percurso preestabelecido, precisa obedecer às orientações que recebe. Além disso, Brandão é um monge de grande ascetismo, líder de uma numerosa comunidade. Ele é uma figura de autoridade (ele escolhe o grupo, julga os comportamentos dos monges, instrui e zela) e sua busca do Paraíso projeta-se numa relação vertical com sua comunidade. Em contraposição, Amaro é um leigo, que passa por um percurso de aperfeiçoamento, estabelecendo com seus companheiros de viagem um relacionamento diferente do nível de relacionamento de uma comunidade monástica⁶⁴⁴.

Já Trezenzónio é um asceta solitário que deambulou pelo deserto por longo tempo se alimentando de ervas silvestres e carne de caça. Suas práticas ascéticas rigoristas e seu relato em primeira pessoa (*ego Trezenzonii*) permitem relacionar a sua experiência com o eremitismo praticado no noroeste hispânico⁶⁴⁵. Sabe-se que as práticas ascéticas incluíam o jejum, a oração intensa, a solidão e a renúncia aos prazeres terrenos. Os ascetas viam a mortificação do corpo como uma forma de alcançar uma maior proximidade com o divino. No período de implantação de Cister em Portugal, no século XII, muitas comunidades eremíticas passaram a adotar os costumes da nova ordem. Um dos motivos disso, era justamente as afinidades entre o seu modo de vida e o ideal cisterciense (amor pela solidão, vida simples, autossuficiência e comunhão com a natureza⁶⁴⁶, por exemplo)

Os cistercienses acreditavam que no isolamento do mosteiro, cumprindo uma vida de oração, trabalho e total devoção aos preceitos de sua ordem, o ser humano poderia alcançar a sua salvação. Desse modo, o “deserto” está nos alicerces de Cister como um princípio fundador de sua vida monástica⁶⁴⁷. O claustro cisterciense era mais que um ideal de vida, mas um lugar onde o homem reencontrava a harmonia e se unia à Deus, uma espécie de “ilha” ou “antecâmara do paraíso” e, sendo assim, o lugar onde “o monge é o mais habilitado para se tornar um santo”⁶⁴⁸. Esse sistema de valores foi determinante inclusive na escolha dos locais de edificação de cada mosteiro cisterciense⁶⁴⁹. O território escolhido para construção de Alcobaça, por exemplo,

⁶⁴⁴ Elsa B. Silva também destaca essa diferença entre Amaro e Brandão (Ver: NASCIMENTO, 1998, p. 246)

⁶⁴⁵ Especificamente, o movimento ascético que tem início com figuras como São Frutuoso (595-665), São Martinho de Dume (518 -579) e São Rosendo (907-977). As vidas e ensinamentos desses santos, registrados em hagiografias e escritos monásticos, serviam como fontes de inspiração para gerações posteriores de religiosos na região. Cf. MATTOSO, 1979; FREIRE CAMANIEL, 1970; RODRIGUES, 2016.

⁶⁴⁶ Cf. MARQUES, 2008, p. 33.

⁶⁴⁷ Cf. COELHO, 2012, p. 13.

⁶⁴⁸ Cf. LE GOFF, 1989, p.16.

⁶⁴⁹ MARTINS et al., 2000, p. 214.

era uma área suficientemente isolada, fértil e abundante de águas. Neste local, entre os rios Alcoa e Baça, os cistercienses construíram um mosteiro, que veio a ser uma rica e próspera abadia com vinhas, hortas e pomares. Um verdadeiro paraíso cisterciense na região da Estremadura Portuguesa.

Voltando às narrativas, vimos que Brandão, Amaro e Trezenzónio também encontram o seu paraíso numa terra isolada e afastada⁶⁵⁰. Brandão navega para o Ocidente⁶⁵¹ e encontra o paraíso numa terra de extremada beleza e riqueza, protegida por uma alta muralha (assim como o mosteiro). Já Amaro, que viaja em direção ao oriente, chega até uma região elevada e encontra um castelo, o “mais grande e mais alto e mais formoso de quantos no mundo havia”⁶⁵². E Trezenzónio atravessa o mar em direção a ilha do sol e se depara com uma basílica “de dimensão extraordinária e de extraordinária construção”⁶⁵³. Cada um deles, representou o paraíso de forma diferente (muro, castelo e basílica), porém, as características do Paraíso são muito semelhantes (terra fértil, clima ameno, riqueza material, luminosidade, etc.)⁶⁵⁴.

Por último, há ainda um aspecto que é importante destacar que, diferente das visões místicas, ocorridas geralmente em meio ao sono, a experiência de Brandão, Amaro e Trezenzónio tem uma característica mais dinâmica, porquanto acontece como uma viagem marítima. Contudo, nem o percurso e nem a imagem do mar são iguais nestes textos. Em Brandão e Amaro, o mar é tanto um lugar de penitência, provações e perigos, como também, lugar de maravilhas e aventuras. Brandão e Amaro precisam viajar de ilha em ilha e superar os perigos do mar. Amaro, porém, não volta ao ponto de origem da viagem, mas, fundou uma nova

⁶⁵⁰ A ideia de colocar uma terra de felicidade e abundância, como o paraíso terreal, numa ilha segregada e remota é muito antiga e difundida. Já são bem conhecidas as histórias das famosas Ilhas Afortunadas. A ilha dos Feácios e a ilha de Ogígia, descritas por Homero, são terras de alegria e felicidade. A Atlântida de Platão e a Mérope de Teopompo eram regiões livres dos males a que estão sujeitas as terras habitadas por homens. A ilha de Vacvac dos árabes, lembrada nas viagens de Sindbad das *Mil e Uma Noites*, e da qual se narram muitas maravilhas. A ilha com maçãs douradas que os celtas contaram em suas lendas. Essa ilha paradisíaca, que surge das águas do oceano misterioso que cercava toda a terra habitável, é de fato muito antiga e perdeu por toda a Idade Média. Cf. GRAF, 2019.

⁶⁵¹ Sobre a localização do paraíso terrestre, a crença mais antiga e difundida situava o lugar no Oriente. Porém, houve outra opinião que colocou o Paraíso no Ocidente, às vezes mais no Norte, às vezes mais no Sul. Segundo Arturo Graf, as crenças dos celtas falam que os mortos vão viver para além do oceano, em direção ao Sul, onde o sol se põe a maior parte do ano, numa região extremamente maravilhosa, que supera de longe todas as alegrias e sabores deste mundo. O autor ressalta que essas crenças célticas teriam muitas semelhanças com as dos gregos e romanos, sendo, portanto, provável, que esses tenham exercido influência considerável sobre aqueles. Cf. GRAF, 2019.

⁶⁵² CONTO DE AMARO, 1998, p. 277

⁶⁵³ NASCIMENTO, 1998, p. 229.

⁶⁵⁴ Durante muito tempo, o nome Paraíso designou apenas o Paraíso terrestre, o jardim das delícias, onde, de acordo com relato de Gênesis (2: 8-17), Adão e Eva viveram. Entretanto, essa imagem bíblica de um jardim sagrado, foi enriquecida por outros textos bíblicos e também por outras tradições, em especial, com três grandes temas greco-romanos (da idade de ouro, dos Campos Elíseos e das Ilhas Afortunadas). No contexto da sociedade cristã medieval, a crença de que o Paraíso terrestre teria existido e que continuava a subsistir como um lugar de espera dos justos, antes da ressurreição e do julgamento final, perdurou por vários séculos. Cf. DELUMEAU, 1992.

cidade com a escudela de terra do paraíso terreal e acaba se tornando uma espécie de “pioneiro de uma pré-anunciada colonização cristã do oceano”⁶⁵⁵. Já em Trezenzônio, que empreende uma viagem rápida e tranquila (um trajeto sem delongas, paradas ou provas) até à grande Ilha do Solstício, o mar não oferece risco ou perigo ao viajante, surgindo apenas como uma fronteira, um limite que separa o mundo natural do sobrenatural⁶⁵⁶.

Contudo, como vimos, Brandão, Amaro e Trezenzônio realizam, mesmo que momentaneamente, o sonho monástico de conhecer o Paraíso. E, depois de visitar o Paraíso, nenhum deles não voltou de mãos vazias. Brandão saiu com pedras preciosas, Amaro com uma escudela de terra e Trezenzônio com as carnes de ovelhas e peixes. A recolha de materiais do Paraíso mais do que uma prova, funciona também um ato memorial⁶⁵⁷. Neste sentido, é bastante significativo, que as carnes que Trezenzônio trouxe se deteriorem tão logo o personagem tocou a terra. No início de seu relato, o eremita tinha nos alertado de que tudo que sobrou de sua visita ao Paraíso foi sua memória.

⁶⁵⁵ KRUS, 1998, p. 102

⁶⁵⁶ Cf. ROMERO, 2019.

⁶⁵⁷ Essa recolha dos bens paradisíacos remonta a uma lenda na qual Sete, filho de Adão, teria sido enviado por seu pai, doente e moribundo, ao Paraíso terrestre para obter o óleo da misericórdia que brotara da árvore da vida. De acordo Arturo Graf, esta lenda, combinada com a da madeira da cruz em que Cristo foi crucificado, se tornou uma única lenda muito complexa, que, a partir do século XII, foi preservada e difundida em numerosas versões, através de narrativas cristãs (como por exemplo, no texto conhecido como *Evangelho de Nicodemos* ou *Atos de Pilatos* e no *Apocalipse de Moisés*). Cf. GRAF, 2019 e NASCIMENTO, 1998, p. 209 (nota 107).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As narrativas de Brandão, Amaro e Trezenzónio integram uma literatura medieval muito comum e popular nos meios monásticos: a literatura visionária ou literatura de viagens ao Além. Como vimos, essa literatura nos oferece uma ampla e rica possibilidades de estudo, na medida em que, seu conteúdo é resultado de um longo e complexo processo de assimilação e adaptação da cultura eclesiástica medieval e outras tradições culturais (greco-romana, céltica-irlandesa, judaico-cristã, etc.).

De modo geral, a literatura de viagens ao Além se destaca como testemunha de ideais religiosos de perfeição defendidos por séculos no Cristianismo. Elas descrevem a busca cristã medieval pela salvação, representada pela chegada num lugar de felicidade, denominado de Paraíso. Parte integrante da vida dos homens e mulheres medievais, a crença no Paraíso sofreu várias adaptações e evoluções, ao longo dos séculos medievais. Entretanto, a imagem do Paraíso terrestre, o jardim edênico que Adão e Eva foram expulsos, e onde os eleitos poderiam desfrutar uma existência agradável e perfeita, enquanto esperavam o dia do Juízo final, constituiu uma realidade constantemente presente na vida dos monges. Afastados do restante da sociedade, o monge se refugiava num mosteiro, para se unir à Deus e alcançar a sua salvação individual. Desse modo, o mosteiro era concebido como um ambiente propício e ideal à contemplação dos mistérios divinos, um lugar de serviço e de obediência às disciplinas que visavam garantir a salvação de sua comunidade e ainda contribuir para a salvação do restante da sociedade. Do ponto de vista da economia de salvação, emergente nos séculos XII e XIII, os mosteiros (com sua igreja, biblioteca, *scriptorium*, cozinha, capítulo, dormitório, jardim, hospedaria, etc.) foram o espaço, onde o homem e mulheres poderiam configurar e\ou reconfigurar o seu destino no Além.

O mosteiro cisterciense de Santa Maria de Alcobaça em Portugal foi um desses locais de vida espiritual, onde o monge devia manter uma série de práticas, celebrações e orações (muitas delas se destinavam para vivos, moribundos e mortos). Eminentemente mediadores do sagrado, os monges desse mosteiro também eram homens da cultura e das letras. Desde muito cedo, a comunidade monástica sediada em Alcobaça foi responsável pela cópia, tradução, preservação e difusão de uma variedade de obras, que se constituíam em manuais de formação e verdadeiras fontes de inspiração espiritual para seus monges.

Dentre o grande conjunto de textos que integraram o repertório cultural e espiritual dos monges alcobacenses, se destacam as narrativas das viagens maravilhosas de Brandão, Amaro

e Trezenzónio, copiadas entre os séculos XIII e XV. Esses textos se encontram registrados em códices compósitos, juntamente com outros textos variados de cariz moralista e edificante. O exame desses textos demonstrou que não podemos ser precipitados em nossa leitura dessa literatura maravilhosa, e lembrar que os autores monásticos não eram totalmente ingênuos sobre suas próprias composições e intenções. Como vimos, as narrativas de viagem ao Além que estudamos estão cheias de valores, noções e diretrizes de comportamento importantes e valorizadas em ambiente monástico. Para nós, parte do sucesso dessa literatura monástica de viagens imaginárias pode ser atribuído a presença de três elementos característicos do pensamento monástico medieval: experiência, história e escatologia. Os monges buscavam uma experiência espiritual intensa e perfeita. Além disso, eles demonstravam um certo gosto pela história sagrada e também por temas relacionados com o fim dos tempos e o destino das almas no Além.

Frutos da imaginação piedosa monástica, as narrativas maravilhosas de São Brandão, Amaro e Trezenzónio se inseriram bem na tradição literária mística cristã de Portugal medieval e, particularmente, na pedagogia do claustro de Alcobaça. Uma vez que, o conteúdo desses textos reafirma duas dimensões fundamentais da ideologia monástica cisterciense, a saber: a dimensão eremítica, caracterizada pelo afastamento e a renúncia às coisas do mundo (o retorno ao “deserto”), e a dimensão escatológica, caracterizada pela busca do Paraíso. Este paraíso, por sua vez, não representa apenas um lugar físico ou um estado espiritual, mas também a meta última da existência humana: a reconciliação com Deus e a plenitude da paz e felicidade eternas.

As histórias de Brandão Amaro e Trezenzónio associam a viagem, no sentido de errância cristã, à purificação espiritual, no sentido de algum aperfeiçoamento espiritual. Assim, elas apresentam tanto um caráter distintamente ascético, um fervor apaixonado de fé e desejo, quanto um certo gosto pela aventura, um amor pelo maravilhoso dos textos épicos e romances de aventura. Foi o que vimos no périplo do abade São Brandão. Depois de longos sete anos, navegando pelo deserto marítimo do Atlântico Norte, cumprindo fielmente os rituais da Páscoa, do Pentecostes e do Natal, chega à terra prometida dos santos e regressa, na companhia de quatorze monges eleitos, para sua comunidade, onde encaminhou muitos outros para o caminho da salvação, através de sua experiência. A narrativa brandaniana, dominada e ritmada pela circularidade própria do tempo litúrgico, ilustra bem a experiência comunitária monástica, ressaltando a autoridade do abade enquanto líder e pai espiritual. Já na aventura de Amaro, temos um homem rico e virtuoso, que depois de abandonar seus bens e superar altos e baixos, consegue avistar o desejado Paraíso, retornando dessa peregrinação como um respeitado santo e fundador de novos territórios. Observa-se, assim, que a viagem de Amaro se apresenta como

uma progressão, estabelecida entre o seu propósito de conhecer o Paraíso e as várias etapas da viagem. Enquanto, o eremita Trezenzónio, depois de deambular nos desertos da Galiza, encontra um Farol e um espelho resplandecente, que o revela uma ilha paradisíaca, denominada de Ilha do Solstício. Depois de sua estada na ilha, Trezenzónio precisa retornar e quando volta ao ponto de origem de sua viagem, ele se depara com um mundo em transformação (a cidade de Cesárea quase em ruínas, a Galiza repovoada e o antigo Farol já em ruínas).

Desse modo, as três narrativas descrevem um percurso de aperfeiçoamento, tendo, porém, cada uma delas um desfecho distinto. Enquanto Brandão regressa para seu mosteiro e, após um tempo, morre, adentrando a glória da morada celeste, Amaro não retorna para o ponto de origem da viagem, mas, funda uma nova e próspera cidade antes de morrer. Trezenzónio, por sua vez, retorna e vai em direção à cidade de Tui, à procura de Adélfio, seu pai espiritual. A estrutura dos três percursos se desenvolve de modo parecido, porém, na narrativa de Trezenzónio, a experiência paradisíaca parece assumida de modo mais natural. Quando comparamos a experiência espiritual de Trezenzónio com as de Brandão e Amaro, percebemos que ela não tem a mesma sobrecarga do sobrenatural ou maravilhoso e também não apresenta uma aparente mutação no protagonista. Além disso, não encontramos a mesma pretensão exemplar da missão cenóbica de Brandão e nem a função civilizadora da aventura de Amaro na viagem do eremita Trezenzónio, mas, simplesmente, o relato de uma experiência mística individual.

Mas, seja movido por uma experiência mística individual, ou impelido pelo desejo de peregrinação em busca do tão sonhado Paraíso, Brandão, Amaro e Trezenzónio se revelam navegadores corajosos. Suas histórias demonstram que é possível vencer os perigos do desconhecido mar e ainda voltar para contar a história. Contudo, as imagens do mar contidas em suas histórias não são exatamente as mesmas. Para Brandão e Amaro, o mar é lugar de penitência, provações, perigos e algumas maravilhas. Para Trezenzónio, o mar é apenas uma fronteira entre duas realidades. Essas imagens demonstram bem a mudança do posicionamento eclesiástico e letrado face ao mar\oceano que ocorreu em toda Cristandade, entre os séculos XII e XIII. Em Portugal, esse movimento geral de cristianização e inserção do oceano no orbe cristão foi acompanhado pelo processo de expansão e povoamento de regiões do Além Tejo e também da Estremadura, a partir da segunda metade do século XIII e o início do XIV⁶⁵⁸. Portanto, quase o mesmo período em que as narrativas de Brandão, Trezenzónio e Amaro foram copiadas no mosteiro de Alcobaça, entre o século XIII e a primeira metade do início do XV.

⁶⁵⁸ Cf. KRUS, 1998.

Notamos que, além de nossas fontes, há dentre os códices alcobacense mais cinco textos relacionados à temática de viagem: a Carta de Prestes João, chamada *Epistola Iohannis Presbyteri Regis Indiae* (BNP – Alc. 380); o Conto de Guido de Warwuck, denominado *In anglia comes baruic* (BNP – Alc. 414); a Visão de Túndalo (BNP – Alc. 211 e Alc. 465), Barlaão e Josafá (BNP – Alc. 465); e o livro do “Desprezo do Mundo” de Isaac de Nínive, uma versão do Purgatório de São Patrício (BNP – Alc. 461). Uma vez que esses textos são resultado de escolhas, seleções e propostas da comunidade monástica de Alcobaça, pensamos se não haveria alguma relação entre o movimento de cristianização do mar, o processo de expansão e povoamento português e a presença de expressiva de relatos de viagem na biblioteca alcobacense.

Por último, é preciso ressaltar a riqueza do conteúdo dos três manuscritos estudados. O exame desses manuscritos e o cotejo entre as narrativas nos permitiram ir além dos textos isolados, abrindo possibilidades de pesquisas futuras sobre a cultura e o pensamento monástico medieval. Por exemplo, sobre as relações e influências das diversas literaturas que circulavam no ambiente monástico. Nos mosteiros, a circulação e interação entre as diferentes formas literárias (bíblica, litúrgica, patrística, hagiográfica, etc.), certamente, foram fundamentais para a transmissão de conhecimento e para a prática religiosa, uma vez que a literatura desempenhava um papel importante na vida espiritual dos monges e monjas.

REFERÊNCIAS

Fontes principais:

NASCIMENTO, Aires Augusto (Ed.). *Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais*. Lisboa: Colibri, 1998.

Os Cistercienses: Documentos primitivos\ introdução e bibliografia Irmão François de Place; tradução de Irineu Guimarães. São Paulo: Musa Editora; Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1997.

CISTER: os Documentos Primitivos. Tradução, Introduções e Comentários de Aires A. Nascimento. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

Inventário dos Códices alcobacenses. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1930/2.

SÃO BENTO. *A Regra de São Bento*. Tradução e notas de Dom João Evangelista Enout. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2008. Disponível em: <https://www.asg.org.br/images/saoBento/RegraSB.pdf> (acesso em 30\08\2023).

Fontes secundárias:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1985

BOAVENTURA, F. de São Boaventura (ed.).“Explicação dos Dez Mandamentos”, in: TEODORO, Leandro Alves. *La place des opuscules pastoraux au Portugal du xve siècle. L'exemple cistercien de l'Explication des Dix commandements de la loi de Dieu*. Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre| BUCEMA, n. 21.1, 2017, p. 13-19.

CASTRO, Ivo (org.). **Vidas de santos de um manuscrito alcobacense**. Revista Lusitana, nova série, Lisboa, n. 4, 1985. (Coleção mística de fr. Hilário da Lourinhã, Cód. Alc. CCLXVI / ANTT 2274). Separata.

DE CLARAVAL, Bernardo. **Sermões diversos**. Campinas, SP: Ecclesiae, 2023.

JOÃO CASSIANO. **Conferências**: livros 8-15. Introdução por Joaquim de Arruda Zamith. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2006.

JOÃO CASSIANO. **Conferências**: livros 16-24. Introdução por Joaquim de Arruda Zamith. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2008.

LAUAND, Luiz Jean. **Textos Bernardo de Claraval**: sermão sobre o conhecimento e a ignorância. *Revista Internacional d' Humanitats*. v. 16, n. 28, p. 139-148, 2013. Disponível em: <http://www.hottopos.com/rih28/139-148Bernardo.pdf>. (acesso em: 19 fev. 2024).

PERREIRA, F. M. Esteves. **Vida de Santo Aleixo segundo os Códices do Mosteiro de Alcobaça**. *Revista Lusitana*, 1, 1887-1889, p. 332-345. Disponível em: <https://archive.org/details/RevistaLusitana1/page/n355/mode/2up?view=theater> (acesso em 09/04/2024)

RAMOS, Manuel João. **Carta do Preste João das Índias**: versões medievais latinas. Assírio e Alvim, 1998.

SOTO POUSSADA, Gonzalo. *Introducción, traducción y notas a De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae*. Libri tres. *Revista Cuestiones Teológicas*, 45(103),179-254, 2018. Disponível em: <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/473/341> (acesso em 18/04/2024)

STOCCO, Cesare. *Epistola di San Bernardo sul modo di governare la famiglia al cavaliere Raimondo signore del castello di S. Ambrogio. Volgarizzamento tratto da un codice della Marciana*. 1856.

VARAZZE, Jacopo de. **Legenda áurea**: vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Referências bibliográficas

ACOSTA, J. León. Visão de Túndalo. in: LANCIANI, G. ; TAVANI, G. (Org. e Coord.). **Dicionário de Literatura Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993, p. 683-684.

ALLEN JR., Joseph. H. D.(ed.), *Two Old Portuguese Versions of the Life of Saint Alexis: codices alcobacenses 36 and 266*. Urbana: The University of Illinois Press, 1953.

ALMEIDA, Fortunato de. **História da Igreja em Portugal** (Nova edição preparada por Damião Peres). 4 vols. Porto: 1967-1971.

ANDRADE, Maria Filomena; FONTES, João Luís Inglês; RODRIGUES, Ana Maria S.A. **Mosteiros e conventos no Portugal medieval**: vida espiritual e lógicas de implantação. SUMMA. Lisboa, n.15, 2020.

ASFORA, Wanessa. **A ideia da peregrinatio na Navigatio Sancti Brendani Abbatis**. Brathair, Rio de Janeiro, v. 1, p. 3-17, 2003.

AZEVEDO, Carlos do Amaral; GEIGER, Paulo. **Dicionário Histórico de Religiões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

AZEVEDO, Bárbara Jugurta de Oliveira Rocha. *Physiologus*: a tradução de uma tradição medieval. *Medievalis*, v. 9, n. 1, 2020.

BARBOSA, Pedro Gomes. **Povoamento e estrutura agrícola na Estremadura Central**. Lisboa, INIC, 1992.

_____. “Coz maior et minor”. In: ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de. *In Memoriam*: vol 1. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999, pp. 139 -147.

BARBOSA, Pedro Gomes; MOREIRA, Maria da Luz. **Seiva Sagrada**: a agricultura na região de Alcobaça. Notas históricas. Alcobaça, Associação dos Agricultores da Região de Alcobaça, 2006.

BARREIRA, Catarina Alexandra Martins Fernandes. **A iluminura portuguesa no século XV e o missal alcobacense 459**. O livro e as interações culturais judaico-cristãs em Portugal no final da Idade Média, p. 161-190, 2014a.

_____. *Le Compendium theologiae veritatis de l'abbaye d'Alcobaça*. In: MIRANDA, Maria Adelaide e MIGUELEZ, Alicia (coord.) *Portuguese Studies on Medieval Illuminated Manuscripts* Barcelona-Madrid: Brepols Publishers, 2014b.

_____. “Questões em torno dos Ordinários do Ofício Divino de Alcobaça”, in Carla Varela Fernandes (coord.). **Imagens e liturgia na Idade Média**. Lisboa: Secretariado Bens Culturais da Igreja, 131-152, 2015a.

_____. "Os Livros das Sentenças de Pedro Lombardo na Biblioteca de Alcobaça". **Fiat Lux: Estudos sobre manuscritos iluminados em Portugal**. Lisboa: Revista de Bens Culturais da Igreja, nº especial, pp. 32 – 39, 2015b.

_____. Manuscritos universitários para o estudo da Teologia do Mosteiro de Alcobaça. **Lusitana Sacra**, 33, pp. 99-128, 2016a.

_____. Questões em torno da unanimidade litúrgica no mosteiro de Alcobaça—séculos XIII a XV. **Revista de História da Sociedade e da Cultura**, nº 16, p. 33-54, 2016b.

_____. "A importância de um manual universitário na abadia de Alcobaça: os quatro livros das Sentenças de Pedro Lombardo (Alc. 417)". in: **Luz, cor e ouro. Estudos sobre manuscritos iluminados**. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, p. 133 – 154, 2016c.

BARREIRA, Catarina A. Martins Fernandes; RÊPAS, Luís Miguel. “Um Ritual de Alcobaça em Salzedas”. *Invenire*. **Revista dos Bens Culturais da Igreja**, 12, p. 28-35, 2016d.

BARREIRA, Catarina Fernandes. O martírio de Santo Estevão em três manuscritos iluminados da abadia cisterciense de Alcobaça. **Anuário de Estudios Medievales**, v. 46, n. 2, p. 617-649, 2016e.

_____. Abordagem histórico-artística a dois manuscritos litúrgicos do scriptorium do Mosteiro de Alcobaça do último quartel do século XII ou o início de “*huma livraria copiosa*”. **Revista de História da Sociedade e da Cultura**, n. 17, p. 33-62, 2017a.

_____. Conhecer e divulgar os manuscritos iluminados do mosteiro de Alcobaça. **Reflexões sobre Património Cultural**, p. 39-54, 2017b.

_____. Um missal alcobacense dos inícios do séc. XIV (Alc. 26). In: **Medieval Europe in Motion: the Circulation of Artists, Images, Patterns and Ideas from the Mediterranean to the Atlantic Coast (6th-15th centuries)**. Officina di Studi Medievali, 2018. p. 151-168. 2018a.

BARREIRA, Catarina Fernandes. Do benzimento das monjas. A profissão monástica nos códices de Alcobaça. **Lusitania sacra**, n. 37, p. 189-213, 2018b.

____ et al. Normatividade e reforma nos códices medievais de Alcobaça. **Revista de História da Sociedade e da Cultura**, v. 19, p. 345-377, 2019.

BARREIRA, Catarina; FARELO, Mário. Relatos prodigiosos nos códices do Mosteiro de Alcobaça. **Imago & mirabilia: les formes del prodigi a la Mediterrània medieval**, p. 193-201, 2020.

BARREIRA, Catarina Fernandes. No coração da liturgia monástica: os colectários de Santa Maria de Alcobaça. **Manuscritos de Alcobaça. Cultura, identidade e diversidade na unanimidade cisterciense**, p. 154-182, 2022a.

_____. ‘*Este livro he da sancristia dalcobaça*’. Notas de pertença e circulação de Livros em Ambiente Monástico. **Mobilidades**, p. 441-462, 2022b.

BARREIRA, Catarina; CASANOVA, Conceição; VEIGA, João Pedro Botelho. Entre liturgia y materialidad. **Medievalia**, v. 25, n. 1, p. 7-45, 2022c.

BARROCA, Mário Jorge. Epigrafía medieval portuguesa (862-1422), Vol. I. I Lisboa: Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2000.

BASCHET, Jérôme. A Igreja, instituição dominante do Feudalismo. in:____. **A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006, pp. 167- 246.

BEAUJOUAN, Guy. “Número”. in: LE GOFF, Jacques; SCHMITT. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. 2. São Paulo: EDUSC, p. 293-303, 2006.

BERLIOZ, Jacques (org.) **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994.

BERTARELI, Maria Eugênia. São Brandão, a Visão de Túndalo e o Purgatório de São Patrício, o paraíso perdido nas narrativas de viagens Medievais. **Canoa do Tempo: Revista do PPGH-UFAM**, v. 3\4, p.39-64, 2009/2010.

BENVENUTI, Anna, “O monaquismo”, in: ECO, Umberto (Direcção). **Idade Média/Bárbaros, cristãos e muçulmanos**, Lisboa, Dom Quixote, 2011.

BÉRIOU, Nicole. “Missa”. in: VAUCHEZ, André (org.). **Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras**. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p.279-281.

BORGONGINO, Bruno Uchoa. **‘Discretio’ e poder na obra monástica de João Cassiano e nas regras monásticas visigodas em perspectiva comparada**. 2018. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018

BYNUM, Caroline Walker. **Jesus as mother: Studies in the spirituality of the High Middle Ages**. Univ of California Press, 1984.

BLÁZQUEZ, José María. **El cristianismo hispano:(su origen y repercusión en la sociedad hispana y en la iglesia universal)**. Colegio Libre de Eméritos, 2010.

BLOCH, M. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70, 1989.

BROWN, Peter. **Ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Presença, 1999.

BURGESS, Glyn Sheridan; STRIJBOSCH, Clara. **The Brendan legend: texts and versions. Serie The Northern World**, Vol. 24. Boston: BRILL, 2006.

CAMBRAIA, César Nardelli. Do Isaac de João Cassiano ao Isaac de Nínive: processos de incorporação textual na tradição latina. **Clássica Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, v. 31, n. 2, p. 113-128, 2018.

CÂMARA, Teresa Cândolo. **Viagens Medievais ao Paraíso Terreal, que os homens, àquela época, ainda encontravam n’alguma ilha**. Campinas, SP: Unicamp, Instituto de Estudos de Linguagem, 1996. (Dissertação).

_____. **Desejo de Deus: as lágrimas e a representação do ideal monástico primitivo em hagiografias medievais portuguesas**. 432 f. 2002. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade de Campinas, Campinas, 2002.

CANTARELA, Glauco Maria, “Filosofia e Monaquismo”, in Umberto Eco (Direcção). **Idade Média/Bárbaros, cristãos e muçulmanos**, Lisboa, Dom Quixote, 2011.

CARDEIRA, Esperança Maria da Cruz Marreiros. **Contributo para o estudo da norma ortográfica no Scriptorium de Alcobaça (1431-1446)**. Lisboa: Provas de aptidão pedagógica e capacidade científica apresentadas à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. 1990.

CARDINI, Franco. “O Guerreiro e o Cavaleiro”. in: LE GOFF, Jacques. **O Homem Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 57-78.

CARMO, Felipe Silva. **Sabedoria na Bíblia hebraica**: uma breve introdução ao gênero literário sapiencial. 2018. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8158/tde-12092018-154930/>. Acesso em: 07 jun. 2024.

CAROZZI, Claude. Resenha do livro *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter, de P. Dinzelsbacher*. In: *Revue Belge de Philologie et Histoire*, v. 63, 1985, pp. 377-381. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1985_num_63_2_3507_t1_0377_0000_1. Acesso 24 jun 2024.

CARRIJO, Leticia Cardoso. **Alimentação monástica nos fins da Idade Média, o Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça** (sec. XV-XVI). Dissertação. 2022

CARRUTHERS, Mary. **O livro da memória**: um estudo sobre a memória na cultura medieval. Campinas, SP: CEDET, 2022.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. “Pecado”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. 1. Bauru, SP: EDUSC, 2006, p. 337-351.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1990.

_____. O Mundo como Representação. In: CHARTIER, Roger. **À beira da falésia**: a história entre incertezas e inquietudes. Porto Alegre: UFRGS, 2002. p.61-78.

COCHERIL, P. Maur. Abadias cistercienses portuguesas. **Lusitânia Sacra**, p. 61-92, 1959.

_____. *L'implantation des abbayes cisterciennes dans la Péninsule Ibérique*. **Anuario de estudios medievales**, v. 1, p. 217, 1964.

_____. *Etudes sur le monachisme en Espagne et au Portugal*. 1966.

_____. **Alcobaça**: Abadia Cisterciense de Portugal. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989.

COELHO, Amílcar. O espaço de Cister, uma heterotopia entre o visível e o invisível. in: COELHO, Amílcar, MADURO, Antônio e RASQUILHO, Rui. **O Céu, a Pedra e a Terra – Os Cistercienses em Alcobaça**. Batalha: Centro do Património da Estremadura. p. 5 - 45, 2012.

CORBELLA, Dolores. El Viaje de San Brandán: una aventura de iniciación. **Revista de Filología Románica**, v. 8, p. 133-147, 1991.

CORREA, Ângela. Vida de S. Aleixo. in: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (Ed.). **Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa**. Caminho, 1993, p.663-664.

COSTA, Ricardo da; ZIERER, Adriana. Os torneios medievais. Publicado em FERREIRA, Vânia Maria Moragas. O Herói Ilidíaco e a Questão da Euforia Guerreira. **Revista Eletrônica Antiguidade Clássica – No**, v. 2, p. 69-76, 2008.

COUTINHO, Maria. De computo de Rábano Mauro. O texto e as iluminuras do Santa Cruz 8 e do Alc. 426. **Medievalista. Online**, n.15, 2014. Disponível: <https://doi.org/10.4000/medievalista.301>

CURLEY, Michel J. *Introduccion*. in: **Physiologus: A Medieval Book of Nature Lore**. Translated by Michael J. Curley. Chicago: University of Chicago Press, 1979, p. IX-XVIII.
CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura europeia e Idade Média latina*. São Paulo: Edusp, 2013.

CUSTÓDIO, Jorge. A indústria em Alcobaça da Idade Média à comunidade europeia: uma síntese (ou quase) in: MADURO, António Valério; RASQUILHO, Rui (coord.). **Um Mosteiro entre os Rios**. O território Alcobacense. Hora de Ler, p. 871- 974, 2021.

DA SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão. Algumas considerações sobre a obra de *Solistitionis insula magna*. en Associação Nacional de História (dir.), **Conhecimento histórico e diálogo social**. Anais Eletrônicos do XXVII Simpósio Nacional de História (Natal, 22-26 julho 2013) Disponível: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371331956_ARQUIVO_TrabalhoAnpuhAndreiaCristinaLopesFrazaoDaSilva_2013.pdf (acesso em 05 Jun 2024).

DA SILVA, Andréia C.; CRISTINA, Andréia. Uma diocese de fronteira em busca de um santo patrono: a promoção do culto a Pedro González em Tui no século XIII. **Madrygal. Revista de Estudios Gallegos**, v. 20, p. 211-222, 2017.

DE BARROS ALMEIDA, Néri. Peregrinação, conquista e povoamento. Misto de “realismo desencantado” numa hagiografia medieval portuguesa. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 21, nº 40, p. 197-216, 2001.

_____. Tradition légendaire et narration écrite. Dimensions temporelles et politiques de la Vida de Santo Amaro (xiiiie-xve siècle). **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre| BUCEMA**, n. Hors-série nº 2, p. 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cem/4432> Acesso: 08 Abr de 2024

DE CALAZANS, Jaqueline. Perspectivas sobre o priscilianismo: uma proposta de abordagem. **ORGANIZAÇÃO DO EPISCOPADO OCIDENTAL (SÉCULOS IV-VIII)**, v. 8, p. 13-28, 1990.

_____. A posição do priscilianismo no campo religioso no século IV: um estudo comparativo entre a Crônica de Suplício Severo e o Livro ao bispo Damaso. in: SILVA, Leila Rodrigues et al (orgs.). **A Igreja em Construção: poder e discurso cristão na Alta Idade Média (séculos IV-VII)**. Rio de Janeiro, 2013, p. 101-121.

DEFLOU-LECA, Noëlle. Mosteiro. in: VAUCHEZ, André. **Cristianismo**. Dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 292-294.

DEGUSMÃO, Artur Nobre. **A Real Abadia de Alcobaça: estudo histórico-arqueológico**. Livros Horizonte, 1992.

DE OLIVEIRA, Jaciara Ornélia Nogueira. O discurso de Bernardo de Claraval e a ideologia cristã da Idade Média. Gragoatá, v. 14, n. 27, 2009.

DE OLIVEIRA AMARAL, Clínio; RANGEL, João Guilherme Lisboa. A circulação da Legenda Aurea em Portugal: estudo de caso da hagiografia do D. Fernando. **Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages**, n. 24, p. 49-70, 2017.

DELORT, Robert. “Animais”. in: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. 1. Bauru, SP: EDUSC, 2006, p. 57-67.

DELUMEAU, Jean. **Uma História do Paraíso: o jardim das delícias**. Lisboa: Terramar, 1992.

_____. **O que sobrou do paraíso?** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DIAS, Isabel de Barros. Peregrinação e encontros com aves. *Optimo magistro sodalium et amicorum munus*. Homenagem a Aires A. Nascimento pelo seu 80º aniversário, p. 187-200, 2022.

DIAS, Ana Paula P. Vida de Sancto Amaro: A representação do Paraíso no imaginário clerical medieval. **Letras e Letras: Universidade do Minho**, 1997. Disponível em: <http://alfarrabio.di.uminho.pt/vercial/letras/ensaio40.htm> Acesso em 08 jan 2019.

DIAS, Paulo Barata. O peixe para os judeus e para os cristãos: leituras de um símbolo à luz da cultura greco-romana. **Revista Humanitas**, 62, p. 147-163, 2010.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel Cecilio. “Um viaje a la islã del Paraiso”. in: **Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media**. Santiago de Compostela, Bibliófilos Gallegos, 1985, p.97-119.

____. “Trezenzónio”. in: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (ed.). **Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa**. Caminho, p. 638-639, 1993.

DIONÍSIO, João; CARVALHEIRO, Vânia; CASTRO, Mariana. Um fragmento tardo-medieval português das *Colações* de João Cassiano. FlorAção, **Revista de Crítica Textual**, v. 1, n. 1, 2021.

DINZELBACHER, Peter. *The Way to the Other World in Medieval Literature and Art. Folklore*, Vol. 97, No. 1. (1986), pp. 70-87. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1260523>. Acesso em 24 jun 2024.

DOMINGOS MAURÍCIO, “A carta do Preste João das Índias e seu reflexo nos descobrimentos do infante D. Henrique”. In: **Brotéria**, Lisboa, 71, pp. 218-44, 1960.

____. “Ainda a carta do Preste João das Índias”. in: **Brotéria**, vol. LXXI, nº 9, Lisboa, Março, 1961, p. 285-302.

DORÉ, Joseph. “Mundo”. in: VAUCHEZ, André. **Cristianismo**. Dicionário dos tempos, dos lares e das figuras. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 295-297.

DUARTE, Luís Fagundes. Vida de Santa Pelágia. in: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (Ed.). **Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa**. Caminho, 1993, p. 674-675.

____. Vida de Santa Tárzis. in: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (Ed.). **Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa**. Caminho, 1993, p.675.

DUBY, Georges. “A vida privada nas casas aristocráticas da França feudal”. in: DUBY, Georges (org.). **História da Vida Privada**. Vol 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 49-95.

____. **O tempo das catedrais**/Arte e sociedade 980-1420. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

____. **Idade Média. Idade dos Homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

____. **As damas do século XII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

DUNN, Marilyn. **The Emergence of Monasticism**: from the desert fathers to the Early Middle Ages. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. A Essência das Religiões. Lisboa: Livros do Brasil, 2002.

ESPÍRITO SANTO, Arnaldo. Cassiano na Espanha Suevo-Visigótica. As Formas De Transmissão Textual, Hipóteses e Sugestões a partir da Análise Interna do Texto. **Wisigothica**: after MC Díaz y Díaz, p. 521-562, 2014.

FACCON, Manuela. “Una Vyda de Sancta Maria Egipcia e do Sancto Homem Zozimas alcobacense: apuntes sobre un manuscrito y su edición caídos en el olvido”. In: PARRILLA GARCIA, Carmen, et al. (ed.). **Actas del I Congreso de Jóvenes Filólogos**. Edición y anotación de textos. La Coruña: Universidade da Coruña, 1999.

FADIGAS, Leonel. Poder e território nos coutos de Alcobaça. in: CARREIRAS, José Albuquerque Carreiras; MADURO, António Valério; RASQUILHO, Rui (COORD.). **Cister**. Tomo II – História. Alcobaça: Editora Hora de Ler, 2019, p. 65-81.

FAGNONI, Anna Maria. *Oriental Eremitical Motifs in the Navigatio Sancti Brendani*. In: **The Brendan Legend**. Brill, 2006. p. 53-79.

FARELO, Mário. Bulas e privilégios apostólicos do Mosteiro de Alcobaça (séculos XII-XV). In: BARREIRA, Catarina Fernandes (coord.). **Manuscritos de Alcobaça**: Cultura, identidade e diversidade na unanimidade cisterciense. Instituto de Estudos Medievais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. 2022, p. 267-330.

_____. Os estudantes e mestres portugueses nas escolas de Paris durante o período medievo (sécs XII-XV): elementos de história cultural, eclesiástica e económica para o seu estudo. **Lusitania Sacra**, 2ª série, 13-14 (2001-2002).

FARIAS, Isabel Cristina Augusto de Souza. A Viagem de São Brandão do ín-vio ao ób-vio. In: ROEDEL, Leila; SILVA, Andreia (orgs.). **Anais do III Seminário de Estudos Medievais**. UFRJ/IFSC, p.72-77, 1995

FAURE, Philippe. “Anjos”. in: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol 1. São Paulo: EDUSC, 2006, p. 69-81.

FERREIRA, Manuel Pedro; ARAÚJO, Mara Fortu. Recitação do texto sacro: Claraval e Alcobaça. **Mosteiros Cistercienses: História, Arte, Espiritualidade e Património**. Alcobaça: Jorlis, v. 2, p. 195-203, 2013.

FERRO, Carolina. As livrarias dos mosteiros e a interdisciplinaridade na Idade Média, os casos de Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça (séculos XII - XVI). **Anais do Encontro internacional e XVIII Encontro de História da Anpuh-Rio**: histórias e parcerias, 2018.

FIGUINHA, Matheus Coutinho. Quem eram os seguidores de Prisciliano de Ávila? Aristocracias, controversia religiosa e monasticismo na Espanha do século IV. **Revista de História (São Paulo)**, p. a03717, 2018.

FONSECA, Luís Adão da. O imaginário dos navegantes portugueses dos séculos 15 e 16. **Estudos Avançados**, v. 6, p. 35-51, 1992.

FONSECA, Celso Silva. As granjas cistercienses na estremadura portuguesa: contribuições para uma matriz sócio-econômica. **Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB.**, v. 2, n. 4, p. 131-144, 1994.

_____. O couro de Alcobaça: matriz de um novo ordenamento sócio-econômico na estremadura portuguesa. *T.E.X.T.O.S DE H.I.S.T.Ó.R.I.A.* **Revista Do Programa De Pós-graduação em História da UnB.**, 9(1-2), 99–121, 2012.

FONTES, João Luís; LOPES, Paulo Catarino. Entre o claustro e o século: a mobilidade dos monges de Alcobaça em tempos de reforma (1431-1446). in: POLÓNIA, Amélia; MANGAS, Francisco (coord.). **Mobilidades: olhares transdisciplinares sobre um conceito global**. Porto: Edição CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória. p. 409-426, 2021.

FRANCO, Ruth Miguel. “*El texto de la Epistola de cura rei familiaris en el Compendium morale de Geremia da Montagnone*”. **Revista de Literatura Medieval**, 20, 2008, págs. 81-99.

_____. *Transformaciones de la literatura sapiencial medieval: la Epistola de cura rei familiaris del Pseudo Bernardo*. In: **Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval:(Valladolid, 15-19 de de septiembre de 2009). In Memoriam Alan Deyermond**. Universidad de Valladolid, 2010. p. 1383.

_____. *Traducción, copia y variación en dos ejemplares castellanos de la Epistola de cura rei familiaris del Pseudo Bernardo*. **Revista de filología española**, v. 91, n. 2, p. 285-308, 2011.

_____. Las traducciones peninsulares de la " Epistola de cura rei familiaris" del Pseudo Bernardo. In: **Literatures ibériques médiévales comparées**. Sociedad Española de Literatura General y Comparada (SELGIC), 2012. p. 329-340.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: JACOPO DE VARAZZE. **Legenda áurea: vidas de santos**, Companhia das Letras, São Paulo, p.11-25, 2003.

_____. O Conto de Amaro, uma utopia medieval? **Revista de História da Sociedade e da Cultura**, 12, 2012, p. 25-54.

_____. *Concepts of time in medieval Portugal, temporalities and simultaneities in the Conto de Amaro*. **Journal of Medieval Iberian Studies**, vol 2, nº 1, January, p. 51- 76, 2014.

_____. De ilha em ilha rumo ao Paraíso. Ensaio comparativo entre Brandão e Amaro: *From island to island towards paradise*. Comparative rehearsal between Brandão and Amaro. **Brathair- revista de estudos celtas e germânicos**, v. 22, n. 2, 2022.

FREIRE, Norma Leonor Hall. **Interstícios, Colaboração para os estudos semióticos dos textos de memória própria: análise do Conto de Amaro**. São Paulo: PUC, 2013, TESE.

FREIRE CAMANIEL, José. **El monacato gallego en la Alta Edad Media**. Fundación P. Barrié de la Maza, 1970.

GALÁN, Lía M. *La Navigatio Sancti Brendani Abbatis: Eneas en el Medievo*. **Revista de Estudos Clássicos** 46, p.60-95, 2018.

_____. *La Navigatio Sancti Brendani Abbatis: observaciones acerca del viaje a la tierra de promisión*. **Stylos**, III, p. 115- 123, 1994.

GOMES, Francisco José Silva. *Peregrinatio e stabilitas: monaquismo e cristandade ocidental do século VI a VIII*. TEXTOS DE HISTÓRIA. **Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB.**, v. 9, n. 1-2, p. 83-98, 2001.

GOMES, Saul António. **Visitações a Mosteiros Cistercienses em Portugal: séculos XV e XVI**. Lisboa, 1998.

_____. Revisitação a um velho tema: a fundação do Mosteiro de Alcobaça. Cister. Espaços, Territórios, Paisagens. **Atas do Colóquio Internacional**, Lisboa, p. 27-72, 2000.

_____. "*Donationes Cvstodiantvr: Donationes Servenjvr*". Da memória e *praxis* arquivística do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça em tempos medievais. **Humanitas**, vol. 57, pp.245-269, 2005.

_____. Entre memória e história: os primeiros tempos da Abadia de Santa Maria de Alcobaça (1152-1215). **Revista de História da Sociedade e da Cultura**, nº 2, p. 187-256, 2002.

_____. A congregação cisterciense de Santa Maria de Alcobaça nos séculos XVI e XVII, elementos para o seu conhecimento. **Lusitânia Sacra**, 2ª série, nº 18, p. 375-431, 2006.

_____. *In limini conscriptionis. Documentos, chancelaria e cultura no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (séculos XII-XIV)*. Viseu: Palimage e Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra, 2007.

_____. "O fogo do teu amor": orações e meditações de um monge alcobacense em Quatrocentos. **Lusitânia sacra**, n. 22, p. 245-266, 2010.

_____. Livros de ciência em bibliotecas medievais portuguesas. in: **Ágora**. Estudos Clássicos em Debate 14.1, p. 13-26, 2012.

_____. A vida litúrgica entre os monges de Alcobaça em meados de Quatrocentos: o regimento dos sacristães-mores. **Mosteiros cistercienses. História, arte, espiritualidade e património**. Alcobaça: Edições Jorlis, p. 423-448, 2013.

_____. Um Tesouro da Cultura Ocidental: os manuscritos medievais da UnB e os seus significados histórico e patrimonial. **História, histórias**, v. 7, n. 14, p. 87-106, 2019.

GONÇALVES, Carlos César Correia. A Escola de Alcobaça. **Revista Lusófona de Humanidades e Tecnologias**, nº10, 2006, p.92-96. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/48577767.pdf>. Acesso: 15 de julho de 2020.

GONÇALVES, Iria. Alcobaça e Leiria: uma relação de vizinhança ao longo da Idade Média. **História: revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, v. 4, 1987.

_____. Viajar na Idade Média: de e para Alcobaça na primeira metade do século XV. In GONÇALVES, Iria. **Imagens do mundo medieval**. Lisboa: Livros Horizonte, p. 177-200, 1988.

_____. **O património do mosteiro de Alcobaça nos séculos XIV e XV**. Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1989.

GONÇALVES, Maria Beatriz. **Os Monges de Alcobaça e a Política Agrária de D. Dinis**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, 1997.

GONÇALVES, Síval Carlos Mello. Do Perceval de Chrétien de Troyes ao Perceval dos Manuscritos: um percurso imprevisto. **Revista Signum**, vol. 14, n. 2, p. 73-104, 2013.

_____. **Na medida do impossível: amor, individualidade e interiorização nos romances de Chrétien de Troyes (c. 1165-1181)**. Manaus: EDUA, 2015.

GONZÁLEZ, Fremiot Hernández. *Algunas diferencias entre La Vita Sancti Brendani y la Navigatio Sancti Brendani*. Fortunatae: **Revista Canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas**, ISSN 1131-6810, Nº 3, p. 287-304, 1992.

_____. *Introducción general*. In: GONZÁLEZ, Fremiot H. (Ed.). **Navegación de San Brendán**. Ediciones AKAL, p. 5-37, 2006.

GRAF, Arturo. **Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo**, vol. I. eBook The Project Gutenberg. 2019. Disponível em: file:///C:/Users/Rachel%20Lima/AppData/Local/Temp/21f60f22-58dd-4d6b-b0b5-da5dcfe780ab_pg60031-h.zip.0ab/pg60031-images.html. Acesso 19 06 2024.

GUENÉE, Bernard. “Corte”. in: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol 1. Bauru, SP: EDUSC, p. 269-281, 2006.

GUERRA, António Joaquim R. **Os diplomas privados em Portugal dos séculos IX a XII**. Lisboa: Centro de História. 2003.

GUREVIC, Aaron. O mercador. in: LE GOFF. **O homem medieval**. Lisboa: Estampa, 1989, p. 165-189.

GUREVITCH, Aaron. **As Categorias da Cultura Medieval**. Lisboa: Caminho, 1990.

IOGNA-PRAT, Dominique. “Altar”. in: VAUCHEZ, André (org.). **Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras**. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p.12-13.

JARDIM, Rejane; PEREIRA, Nilton Mullet. “Amor Cortês”. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro (orgs.). **Dicionário Crítico de Gênero**. 2. ed. Dourados: UFGD, p. 41-45, 2015.

JOHNSTON, Elva. A viagem de São Brandão: paisagem e paraíso na Irlanda Antiga. **Brathair**, v. 19, n.1, p. 16-34, 2019.

JORGE, Ana Maria Castelo Martins et al. As instituições e o elemento humano. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, v. 1, p. 203-259, 2000.

JORGE, Virgulino Ferreira. **Caminhos da água no mosteiro de Alcobaça**. Alcobaça: Câmara Municipal de Alcobaça, 2019.

_____. Os cistercienses e a água. **Revista Portuguesa de História**, Coimbra, v. 18, p. 35-69, 2012.

_____. A cabeceira da Igreja Abacial de Alcobaça. **Comunicação** proferida no Colóquio Internacional “Cister: Espaços, Territórios, Paisagens”, que decorreu no Mosteiro de Alcobaça, entre 16 e 20 de Junho de 1998.

_____. **Espaço e eurtmia na Abadia Medieval de Alcobaça**. Ramos, Afonso & Moita, LDA., 1999.

KINKADE, Richard. La evidencia para los antiguos immram irlandeses en la literatura medieval española. In: CHEVALIER, Maxime; LÓPEZ, François; PÉREZ, Joseph e SALOMON, Noël (eds.) **Actas del V Congreso Internacional de Hispanistas**. Bordeaux: Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos - Université de Bordeaux, 1977, p. 511-525

KRUS, Luis. O imaginário português e os medos do mar. in: O imaginário português e os medos do mar. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 95-106, 1998.

KUHNER, Aline Gadelha. São Brandão e os Cistercienses. **XII Encontro Regional de História** ANPUH-RJ: usos do passado, p.1-7, 2006.

LAWRENCE, Clifford Hugh. *El Monacato Medieval*. Formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media. Editorial Gredos: Madrid, 1999.

LAUWERS, Michel. Mosteiros, lugares de vida e de espaço social: sobre a construção dos complexos monásticos no Ocidente medieval. **Revista Territórios & Fronteiras**, 7 (2), p. 4-31, 2014.

LE GOFF, Jaques. “O homem medieval”. In LE GOFF, J (coord.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 9-30.

_____. **Para um Novo conceito de Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente**. Lisboa: Estampa, 1993.

_____. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

_____. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1995.

_____. As ordens Mendicantes. in: BERLIOZ, Jacques (org.). **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1996, p. 236-237.

_____. **Os Intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003a.

_____. “Decadência”. In: _____. **História e Memória**. 5 ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003b, p. 373- 418.

_____. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2005.

_____. Além. in: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. I. Bauru, SP: Edusc, 2006a, p. 21-34.

_____. Tempo. in: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. II. Bauru, SP: Edusc, 2006b, p. 531-541.

_____. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. São Bernardo de Claraval. in: LE GOFF, Jacques (org). **Homens e mulheres da Idade Média**. São Paulo: Estação Liberdade, p. 159-160, 2013.

____. **Em busca do tempo sagrado**. Tiago de Varazze e a Lenda dourada. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LE ROY LADURE, Emmanuel. Utensílios mentais: o tempo e o espaço. in: ____ **Montaillou: Cátaros e Católicos numa Aldeia Occitana**. Lisboa: Edições 70, 2008, p.367- 389.

LECLERCQ, Jean. **O amor às letras e o desejo de Deus**: iniciação aos autores monásticos da Idade Média. São Paulo: Paulus, 2012.

LE MOS, Ainda. Sampaio. **Os " Sete tratados cartusianos"**: edição e glossário: contributos para o estudo linguístico. Universidade de Santiago de Compostela. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2010.

LEWIS, Robert E. (ed. and tr.). *Lotario dei Segni (Pope Innocent III), De miseria condicionis humane*, Athens, Georgia, 1978.

LITTLE, Lester K. “Monges e Religiosos”. in: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-claude (org.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol 2. São Paulo: EDUSC, 2006, p. 225-241.

____. *Pobreza voluntaria y economía de beneficio em la Europa Medieval*. Madrid: Taurus Ediciones, 1983.

LOPES, Paulo Esmeraldo Catarino; BARREIRA, Catarina Alexandra Martins Fernandes. *Sejaes fortes a fazer bem e em ello perseverar*. **Manuscritos de Alcobça.**, p. 332-380, 2022.

LUCAS, Maria Clara de Almeida. **Hagiografia Medieval Portuguesa**. Bibl. Breve, ICLP, Lisboa, 1984.

____. **A Literatura Visionária na Idade Média Portuguesa**. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1986.

LIMA, Rachel Meyrelles Gonçalves. **A vida como viagem: a navegação de São Brandão e a busca do paraíso**. 2012. 119 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

MACÊDO, José Rivair. Disciplina do silêncio e comunicação gestual, os signa *loquendi* de Alcobça. **SIGNUM, Revista da ABREM**, v.5, p.88-107, 2003.

MACHADO, Ana Maria. *Flos Sanctorum em Linguagem portugues*. in: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (Ed.). **Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa**. Caminho, 1993, p.279-280.

____. O imaginário da salvação na tradução portuguesa da "Legenda Aurea" de Tiago de Voragine. **Imaginação e Literatura**, p. 99-117, 2009.

____. "A literatura hagiográfica dos mosteiros de Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça". in: **Redenção e Escatologia. Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa**. Vol 1. Tomo 2. Lisboa, Portugal: Universidade Católica Portuguesa, p. 41-66, 2015.

____. "Vida de Santa Maria Egípcíaca". In: TEODORO, Leandro Alves (Org.). **O ensino da fé cristã na Península Ibérica (séculos XIV, XV e XVI)**. Banco de dados (Online). 2019. Disponível em: <https://bucket.server.umahistoriadapeninsula.com/verbetespdfdoc/vida-de-santa-maria-egipcica.pdf> Consulta em 03/04/2024.

____. "Vida de Santa Eufrosina." In: TEODORO, Leandro Alves (Org.). **O ensino da fé cristã na Península Ibérica (séculos XIV, XV e XVI)**. Banco de dados (Online). 2019. Disponível em: <https://bucket.server.umahistoriadapeninsula.com/verbetespdfdoc/vida-de-santa-eufrosina.pdf> Consulta em 03 abril 2024.

MACHADO FILHO, Américo Venâncio Lopes. **A pontuação em manuscritos medievais portugueses**. EDUFBA, 2004.

MACKLEY, Jude S. *The legend of St Brendan: A comparative study of the Latin and Anglo-Norman Versions*. *Serie The Northern World*, Vol.39. BRILL, 2008.

MARQUES, Maria Alegria Fernandes. O mosteiro de Alcobaça na transição dos séculos XIV e XV: o protagonismo de D. João Dornelas. **Separata de Cister. Espaços, Territórios, Paisagens. Colóquio Internacional**. 16-20 Junho 1998. Mosteiro de Alcobaça. Lisboa, Ministério da Cultura – Instituto Português do Património Arquitectónico, pp. 73-88, 2000.

____. A família do Venturoso e a Ordem de Cister. in.: **III Congresso Histórico de Guimarães: D. Manuel e a sua época, Igreja e Assistência**, Guimarães, Câmara Municipal de Guimarães, 2004, v.2 p.227-244.

____. A Ordem de Cister em Portugal na transição da Idade Média aos tempos modernos. in: **Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias - II Volume**. Porto: FLUP, 2006. p. 123-137.

____. **Estudos sobre a ordem de Cister em Portugal**. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Lisboa: Edições Colibri, 2008.

____. "Da pólis à cosmópolis: dos mosteiros cistercienses portugueses ao Capítulo geral de Cister". In: SOARES, Carmen, FIALHO, Maria do Céu e FIGUEIRA, Thomas (eds.), **Pólis/Cosmópolis: identidades globais & locais**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, Annablume, 2016. p. 135-148.

_____. O Cister ibérico e as suas peculiaridades: o Reino de Portugal. Três rostos para uma obra. In: Monasterio de Piedra, un legado de 800 años. **Historia, arte, naturaleza y jardín**. Institución " Fernando el Católico", 2019. p. 83-110.

MARQUES, Maria Zulmira Albuquerque Furtado. **O Mosteiro de Alcobaça e a dinastia Afonsina. A tragédia de Pedro e Inês**. Margues, 1996.

MARQUES, Maria Zulmira Albuquerque Furtado. **O Mosteiro de Alcobaça e a dinastia de Aviz: a arte no mosteiro e coutos de Alcobaça**. Alcobaça, Tipografia Alcobacense, 1999.

MARTINS, Mário. **Estudos de Literatura Medieval**. Braga: Livraria Cruz, 1956.

_____. Canções marianas musicadas nos autos vicentinos. **Didaskalia**, v. 7, n. 2, p. 399-432, 1977. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/13610/1/V00702-399-432.pdf> . Acesso em 30 Maio 2024.

MARTINS, Mário S. J. **Estudos de Literatura Medieval**. Braga: Livraria Cruz, 1956.

MARTINS, Ana Maria Tavares Ferreira. **As arquitecturas de Cister em Portugal. A actualidade das suas reabilitações e a sua inserção no território**. Tese. Vol 1. 2011.

MARTINS, Angelina Carr Ribeiro. A *religio* do cristianismo primitivo: arte, símbolo e ressignificações nas catacumbas romanas. **Revista Último Andar**, n. 25, p. 77-102, 2015.

MATTOSO, José. Eremitas portugueses no século XII. **Lusitânia Sacra**, n. 9, p. 7-40, 1970.

_____. Leituras cistercienses do século XV. **Do Tempo e da História**, p. 101-141, 1972.

_____. **Identificação de um país: ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325**. 2 v. Lisboa: Editorial Estampa, 1985.

_____. **Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa**. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1982\83.

_____. Alcobacense, historiografia. in: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe. (Org. e Coord.). **Dicionário de Literatura Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993a, p.35-36.

_____. Mosteiros. in: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (Org. e Coord.). **Dicionário de Literatura Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993b, p.465-467.

_____. **A leitura e a escrita na cultura monástica medieval**. Portugal: Universidade do Porto, 2010.

____. O monaquismo medieval português. in: **Monasticon: História e Memória**, livro do VII encontro cultural de São Cristovão de Lafões. Associação dos Amigos do mosteiro de São Cristovão de Lafões, p. 54 – 59, 2012.

MEIRINHOS, José Francisco. Ecos da renovação filosófica do século XII, em Portugal no tempo de Afonso Henriques: a cultura que vem da Europa e o legado árabe. In: **Congresso Histórico de Guimarães**, 1996, vol. 4-Sociedade, administração e igreja em Portugal no séc. XII Guimarães, 1996, p. 151-170. Guimarães: Câmara Municipal, 1997.

____. A filosofia no século XII: em Portugal: os mosteiros e a cultura que vem da Europa. **Mirandum: estudos e seminários**, vol. 4, n. ° 10, Jul./Dez. 2000, p. 39-58, 2000.

____. Manuscritos e leituras de São Bernardo em Portugal na Idade Média. in: **Cister: por entre História e Imaginário – Livro do IX Encontro Cultural de São Cristóvão de Lafões**. p. 97-129, 2014.

MICCOLI, Giovanni. Os monges. in: LE GOFF. **O Homem Medieval**. Lisboa: Estampa, 1989, p. 32-54.

MIRANDA, Adelaide. **Illuminura românica em Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobça subsídios para o estudo da iluminura em Portugal**. Tese doutoramento em História da Arte Medieval, Universidade Nova de Lisboa, 1996.

MIRANDA, Maria Adelaide. MELO, Maria João. O Esplendor da cor dos manuscritos românicos alcobacenses. **De Cister a Portugal: o tempo e o(s) modo(s) – Livro do XI Encontro Cultural de S. Cristóvão de Lafões**. p. 131-149, 2016.

MIRANDA, Adelaide et. al. **A descoberta da cor na iluminura medieval com o Apocalipse do Lorvão e o Livro das Aves**. 2007

MORAIS, Ana Paiva. Desejar o paraíso terreal: construções do espaço marítimo no Conto de Amaro. **Lusitânia Sacra**, n. 40, p. 57-66, 2019. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/lusitaniyasacra/article/view/9752/9794> Acesso em 17 jun 2024.

MORALEJO, Serafín. *Las islas del Sol: Sobre el mapamundi del Beato del Burgo de Osma (1086)*. in: GODINHO, Hélder et al. (Org.). **A imagem do mundo na Idade Média**. Actas do Colóquio Internacional, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, p. 41-59, 1992.

MOREIRA, Filipe Alves. Um manuscrito alcobacense reencontrado. As crônicas abreviadas dos reis de Portugal de Cristóvão Rodrigues Acenheiro (1537). **Medievalista** [Online], 34 | 2023. Disponível: <http://journals.openedition.org/medievalista/6901> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/medievalista.6901>

____. **Inventário dos códices alcobacenses - Tomo VI (Índices)**. Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1978.

MUMFORD, Lewis. **A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

NASCIMENTO, Aires Augusto. **Os Códices Alcobacenses da Biblioteca Nacional de Lisboa e o seu significado cultural**. 1979a.

_____. Um «Mariale» Alcobacense. **Didaskalia**, v. 9, n. 2, p. 339-411, 1979b.

NASCIMENTO, Aires Augusto; DIOGO, António Dias. **Encadernação portuguesa medieval: Alcobça**. Impr. Nacional-Casa da Moeda, 1984.*

NASCIMENTO, Aires Augusto. “Concentração, dispersão e dependências na circulação de manuscritos em Portugal, nos séculos XII e XIII”. **Colóquio sobre Circulación de Códices y Escritos entre Europa y la Península en los siglos VIII-XIII** — Actas, Universidade de Santiago de Compostela, 1988a.*

_____. Marginalidade e integração: o projecto codicológico como indício da recepção do texto. **Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval: Santiago de Compostela 2 al 6 de diciembre de 1985**. Promociones y Publicaciones Universitarias, PPU, 1988b.

_____. “A experiência do livro no primitivo meio alcobacense”. in: **Atas do IX Centenário do Nascimento de S. Bernardo**. Braga: Universidade Católica e Câmara Municipal de Alcobça, p.121-145, 1991a.*

_____. Livro e leituras em ambiente Alcobacense. in: **Atas do IX Centenário do Nascimento de S. Bernardo**. Braga: Universidade Católica e Câmara Municipal de Alcobça, p.147-165, 1991b.*

_____. *Le scriptorium d'alcobça, identité et corrélations*. **Lusitânia Sacra**, nº 2, série 4, p. 149-162, 1992a.

_____. Selectividade e estrutura nas coleções de milagres medievais: O Alc. 39 da BN de Lisboa e as Cantigas de Santa Maria. In: **Actas II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval**, p. 587-596, 1992b.

NASCIMENTO, Aires Augusto. *Navigatio Brandani*: aventura e circularidade. in: GODINHO, Hélder et al. (Org.). **A imagem do mundo na Idade Média**. Actas do Colóquio Internacional, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, p. 215-223, 1992c.

_____. Alcobça. in: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (Org. e Coord.). **Dicionário de Literatura Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993a, p. 32-35.

_____. *Navigatio Sancti Brandani*. in: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (Orgs.). **Dicionário de Literatura Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993b, p.473-475.

_____. O livro de teologia: génese de uma estrutura e estruturação de uma ciência. **Didaskalia**, 25(1-2), 235-255, 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.34632/didaskalia.1995.1233>

_____. **Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais**. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

_____. *Navigatio S. Brendani, de Benedeit*: originais e traduções, em situação de leitura e recepção. in: **Actas de VII Congresso de la AHLM - Catellón de la Plana**, Setiembre 1997, ed. Santiago Fortuño Llorens & Tomás Martínez Romerto, Castellò de la Plana, III vol., 1999.

_____. Novos fragmentos de textos portugueses medievais descobertos na Torre do Tombo: horizontes de uma cultura integrada. **Península**, n. 2, 2005.

_____. O livro manuscrito: um mundo em aberto (em jeito de testemunho e de balanço). **Coleção Conferências da Universidade de Verão**, 2010.

_____. **Ler contra o tempo: condições dos textos na cultura portuguesa** (recolha de estudos em hora de vésperas). 2 vol. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos - Faculdade de Letras, 2012*

_____. **O scriptorium de Alcobaça: o longo percurso do livro manuscrito português**. 1ª ed. Alcobaça: Direção-Geral do Património Cultural - Mosteiro de Alcobaça, 2018.*

NATIVIDADE, Joaquim Vieira. As Granjas do Mosteiro de Alcobaça. in: **Separata do Boletim da junta da Província da Estremadura** n.5, 1944.*

NATIVIDADE, Joaquim Vieira (sd). “**Os monges agrónomos do Mosteiro de Alcobaça**”. Obras Várias, Vol. II, Alcobaça.*

NOGUEIRA, Bernardo de Sá. O espaço eclesiástico em território português (1096-1415). in: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*, v. 1, p. 146-195, 2000.

NORTE, Armando José Gomes do. **Letrados e Cultura Letrada em Portugal (sécs. XII e XIII)**. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2013. 2 vols. Tese

ORDENS RELIGIOSAS. **Ordens Religiosas em Portugal. Das origens a Trento - Guia Histórico**. Bernardo Vasconcelos e Sousa (dir.), 3ª ed., Lisboa, Livros Horizonte, 2016.

OLIVARES GUILLEM, Andres. *Prisciliano a traves del tiempo. Historia de los estudios sobre el scilianismo*. 2004.

PASTOUREAU, Michel. “Símbolo”. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol 2. São Paulo: EDUSC, 2006a, p. 495-510.

_____. *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006b.
PATCH, Howard. *El Otro Mundo en la Literatura Medieval*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

PEREIRA, João Carlos Vitorino. *Du Conto de Amaro au Tratado das Ilhas Novas ou de l'île de Saint-Brendan à l'île des Sept Cités: la représentation du monde au Moyen Âge et à la Renaissance entre mythe et réalité*. **Diacrítica**, Lyon, France, p. 145-170, 2014.

PIRENNE, Henry. **História econômica e social da Idade Média**. Mestre Jou: São Paulo, 1968.

PEREIRA, Isaías da Rosa. A Pécia em manuscritos universitários. Estudo de três códices alcobacenses dos séculos XIII e XIV. «**Anais da Academia Portuguesa de História**», vol. 22, p. 245-267, 1973.

PEREIRA, Nilton Mullet e JARDIM, Rejane Barreto. “Amor Cortês”. in: **Dicionário crítico de gênero** / Ana Maria Colling, Losandro Antônio Tedeschi, org. 2.ed. Dourados, MS: Ed. Universidade Federal da Grande Dourados, 2019, p. 41-46.

PÉREZ MARTÍN, Inmaculada. Apuntes sobre la historia del texto bizantino de la *Historia Edificante de Barlaam y Josafat*. Erytheia: **Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos**, Madrid, n. 17, p. 159-177, 1996.

PESSOA, Petrucio LA. *Ubi corpus meum sepelire iubeo: o culto dos mortos nos mosteiros cistercienses (1185-1367)*. Dissertação de Mestrado. 2016.

RAMOS, José Augusto Martins. Memória e sabedoria em perspectiva bíblica. in: RAMOS & RODRIGUES (coords.). **Mnemosyne kai Sophia**. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos de Coimbra, p. 13-26, 2014.

RAMOS, Manuel João. O destino etíope do Preste João: A Etiópia nas representações cosmográficas europeias. in: Fernando Cristóvão (coord.). **Condicionantes culturais da literatura de viagens: Estudos e Bibliografias**. Lisboa, Cosmos/Centro de Literatura de Expressão Portuguesa, p. 235-259, 1999.

RAMIL, Ana. *El problema de las fuentes em las nagegaciones al Más Allá de los scotti: Imram Maelduim navigatio sancti Brendani abbatis*. **Actas de II congresso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval**. p. 831-841, 1994.

REAL, Manuel Luís. A Organização do espaço monástico entre os cistercienses, no Portugal Medieval. **Monasticon (II): nos caminhos de Cister**. **Actas do VIII Encontro Cultural de S.**

Cristóvão de Lafões. São Cristóvão de Lafões: Associação dos Amigos do Mosteiro de S. Cristóvão de Lafões, 2013, p. 77-112

RÊPAS, Luís Miguel; BARREIRA, Catarina Fernandes. “*Place and Liturgy in na Illuminated Ritual from Santa Maria de Alcobaça*”, in Carla Varela Fernandes (coord.): **Imagens e Liturgia na Idade Média**. Lisboa: Secretariado para os Bens Culturais da Igreja, 211-236, 2016.

RÊPAS, Luís Miguel. O Sagrado e Profano nos Mosteiros femininos cistercienses: espaços e ritos. in: **História do Sagrado e do Profano**. Lisboa: Edições Colibri/C M Torres Vedras/Inst Alexandre Herculano, 2008, p 43-56

_____. As sorores de Cós e a sua ligação ao Mosteiro de Alcobaça (em tempos medievais). in: BARREIRA, Catarina F. (org.). **Manuscritos de Alcobaça**. Lisboa: IEM /DGPC Mosteiro de Alcobaça, p. 383-411, 2022.

RIBAS, ANDRÉ AKAMINE. **A construção da lenda de Barlaão e Josafá: Um estudo do processo de elaboração Hagiográfica em Bizâncio (séculos X-XI)**. 2013. Tese de Doutorado. Dissertation, Federal University of Parana.

RICO, Maria João Toscano. A projecção da obra de João Cassiano na Península Ibérica: elenco de testemunhos e edição de textos inéditos. **Euphrosyne. Revista de Filologia Clássica**, n. 40, p. 123-149, 2012.

RIGAUX, Dominique. “Ceia”. in: VAUCHEZ, André (org.). **Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras**. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p.77-79.

ROCHA, Tereza Renata Silva. Persuadir para Fazer Crer: santos e demônios na " Legenda Áurea" de Jacopo de Varazze. **Eikón/Imago**, v. 6, n. 1, p. 1-50, 2017.

RODRIGUES, Elisa; NUNES, Iuri. A imagem do Bom Pastor na arte cristã primitiva: uma abordagem sócio-histórica a partir das interações culturais. **Numen**, v. 22, n. 2, 2019.

RODRIGUES, Joel Varela. *El viaje de Trezenzonio a la isla de Solistición: Refacción de material y distintos niveles de sentido*. **EVPHROSYNE, Revista de Filosofia Clássica**, Nova Série, vol. XLIV, Lisboa, p.251-263, 2016.

ROMERO, Lorena Pazos. *Trezenzonio, el mar y la isla del Solsticio, un viaje medieval hacia el Paraíso*. **Lusitânia Sacra** 40, p. 67-8, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.34632/lusitaniyasacra.2019.9753>. Acesso: 7 de março de 2022.

ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida. **Lusitânia Sacra**. Lisboa: CEHR e UCP. Vol. XIV, pp. 369-450, 2001-03. Disponível em <https://revistas.ucp.pt/index.php/lusitaniyasacra/article/view/7374> Acesso: 10 Abril 2024.

ROSSI, Luciano. **A literatura novelística na Idade Média Portuguesa**. v. 38. Biblioteca Breve: Série Literatura, 1979.

ROUILLARD, Philippe. “Calendário litúrgico”. in: VAUCHEZ, André (org.). **Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras**. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 61-62.

_____. “Quaresma”. in: VAUCHEZ, André (org.). **Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras**. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 355.

RUCQUOI, Adeline. *Peregrinos medievales. Tiempo de historia*. Año VII, nº 75. (1981). p. 82-99. Disponível em:

<http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/24634/3/THVII~N75~P82-99.pdf> .Acesso em 24 jun. 2024.

_____. **História da Península Ibérica Medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995

_____. *Les cisterciens dans la Péninsule ibérique. In: Unanimité et diversité cisterciennes*. Saint-Etienne: CERCOR – Publications de l’Université de Saint-Etienne, 2000, p 487-523.

SANTOS, Kathelline Souza. Imaginar o texto, narrar a imagem: A “Viagem De São Brandão” e a experiência medieval da leitura (1360). In: **Anais do I Seminário Internacional de História Medieval\ III Encontro da ABREM** Centro-Oeste, p. 2-16, 2014.

SATHLER, Larissa Rodrigues. O corpo do monge perfeito segundo João Cassiano (séc. V). **Romanitas-Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 20, p. 132-152, 2022.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SEIÇA, Alberto Medina de. *Introdução ao Canto Gregoriano*. Coimbra, 2012. Disponível em: https://www.psalterium.com/pt/data/_uploaded/file/Curso_de_canto_gregoriano_2012.pdf Acesso em 30 Maio 2024.

SELMER, Carl. *The Lisbon Vita sancti Brandani abbatis, a hitherto unknown Navigatio-text and translation from Old French into Latin*. **Traditio**, nº 13, 1957, p. 313-344.

SERAFIM, Joana. A tradição manuscrita portuguesa da *Regula Benedicti*: perspetivando o seu enquadramento na família europeia. **Revista Dedalus**, v. 1, p. 539-546, 2014.

SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão. Algumas considerações sobre a obra de Solistitionis insula magna. em Associação Nacional de História (dir.), Conhecimento histórico e diálogo social. **Anais Eletrônicos do XXVII Simpósio Nacional de História** (Natal, 22-26 julho 2013). Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/site/anaiscomplementares> . Acesso: 12 de abril de 2022.

SILVA, Lílian Salaber Souza e. “O Monaquismo Irlandês no século VI”. In: SILVA, Lílian Salaber Souza. **A atuação dos monges irlandeses na Gália Merovíngia (590-650 dC.): uma comparação entre a *vita armandi* e a *vita columbani***. Dissertação em História Social. Curso de Pós-graduação em História da UFF. Niterói: 2010. p. 30-65.

SILVA, Leila Rodrigues da. Reflexões sobre a construção de um herói no discurso hagiográfico. O caso de Frutuoso de Braga na *Vita Sancti Fructuosi*. In: PINTO, Ana Paula; SILVA, João Amadeu Carvalho da, LOPES, Maria José; GONÇALVES, Miguel António (Orgs.). **Mitos e Heróis: A Expressão do Imaginário**. Braga: Aletheia, Publicações da Faculdade de Filosofia, UCP, 2012. p. 335-44.

SILVA, Vanderlei Bueno da. **A ascese nas conferências de João Cassiano: fundamento para um discipulado florescente**. 178 f. 2014. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2014.

SILVA, Leila Rodrigues da. Movimento social e contestação religiosa: as duas faces de uma heresia. **Revista de História**, Vitória, n. 4, p. 87-96. 1995.

SILVA, Marcelo Cândido da. A Idade Média e a Nova História Política. **Revista Signum**, vol. 14, n. 1, p. 92-102, 2013.

SILVEIRA, Aline Dias da. A "Fada Medieval" e o Destino. **Revista Mosaico - Revista de História**, Goiânia, Brasil, v. 4, n. 1, p. 2–9, 2012.

SOBRAL, Cristina. O *Flos Sanctorum* de 1513 e suas adições portuguesas. **Lusitânia sacra**, n. 13-14, p. 531-568, 2001.

_____. Hagiografia em Portugal: balanço e perspectivas. **Revista Medievalista on line**. Lisboa: IEM – Instituto de Estudos Medievais da Universidade Nova de Lisboa, Ano 3, nº. 3, p. 1- 18, [s.m]. 2007. Disponível em <https://medievalista.iem.fcsh.unl.pt/index.php/medievalista/article/view/398> Acesso 10 Abr de 2024.

SOARES, Cecília de Freitas Goucha. Vida de S. Barlaão e S. Josafá. in: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (Ed.). **Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa**. Caminho, 1993, p.664-665.

SOUSA, Cleusa Teixeira; DA CONCEIÇÃO FAGUNDES, Maria Dailza; DE NORONHA, Gilberto César. Mosteiro de Alcobaça: patrimônio da humanidade e cenário dos empreendimentos agrários de D. Dinis em Portugal (Séc. XIII e XIV). **Notandum**, p. e57185-e57185, 2023.

SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (Dir.). **Ordens Religiosas em Portugal. Das Origens a Trento. Guia Histórico**. Lisboa: Livros Horizonte, 2005.

SOT, Michel. “Peregrinação”. in: LE GOFF, Jacques, SCHIMITT, Jean-Claude (coord). Dicionário Temático do Ocidente Medieval. V. 2. São Paulo: EDUSC, 2006, p. 353-366.

STOCK, Brian. **The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries.** Princeton University Press, Princeton, 1983.

_____. *Listening for the Text. On the Uses of The Past.* University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1990.

_____. *Myth and Science in the Twelfth Century: a study of Bernard Silvester.* Princeton University Press, 2015.

TAURISANO, Ricardo Reali. **O Enigma do Espelho: A Retórica do Silêncio nas Confissões de Agostinho de Hipona.** São Paulo, 2014. 387 ff. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

TAVARES, J. Pedro. Riscos naturais na Alcobça Cisterciense. **Territorium**, n. 10, p. 9-44, 2003.

TEODORO, Leandro Alves. **A escrita do passado entre monges e leigos: Portugal – séculos XIV e XV.** São Paulo: Editora Unesp, 2012.

_____. *La place des opuscules pastoraux au Portugal du xve siècle. L'exemple cistercien de l'Explication des Dix commandements de la loi de Dieu.* **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre** | BUCEMA, n. 21.1, 2017.

TODOROV, Tzvetan. **As Estruturas Narrativas.** 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

TOSCANO RICO, MARIA JOÃO. A projecção da obra de João Cassiano na Península Ibérica: elenco de testemunhos e edição de textos inéditos. **Euphrosyne**, v. 40, p. 123-148, 2012.

TÖPFER, Bernhard. Escatologia e milenarismo. In: LE GOFF, Jacques. SCHIMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** Vol I. São Paulo: Edusc, 2006, p. 353-366.

VAN DUZER, Chet. *Storia delle Azzorre quali Insulae Solis o Isole del Sole nella Cartografia del XVI secolo. Geostorie. Bollettino e Notiziario del Centro Italiano per gli Studi Storico-Geografici*, 18(1-2), p.87-109, 2010.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade da Idade Média Ocidental (séc. VIII – XIII).** Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

____. "Eremita". in: _____. (org.). **Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras**. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p.137-139.

VEGA, Carlos A. *Hagiografia e Literatura la vida del Santo Amaro*. Madrid: El Crotalón, 1987.

VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru, SP: EDUSC, 200.

VILHENA, Maria da Conceição. O Preste João: mito, literatura e história. **ARQUIPÉLAGO-Revista da Universidade dos Açores**, p. 627-649, 2001.

VERNET, André. *La bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux, du XIIIe au XIIIe siècle*. Vol. I: Catalogues et répertoires. Persée-Portail des revues scientifiques en SHS, 1979.

WIECK, R. The *Visions of Tondal* and the Visionary Tradition in the Middle Ages. In: KREN, T.; WIECK, R. (Eds.). **The Visions of Tondal from the Library of Margaret de York**. Malibu, Los Angeles: Paul Getty Museum, 1992, p. 3-7.

ZIERER, Adriana Maria de Souza. Modelos de Salvação Medieval, São Brandão e Santo Amaro. **Revista de História**, nº 9, p.41-51, 2001.

____. A Vida de Sancto Amaro: um conto português e seus elementos célticos, século XV. In: ZIERER, Adriana; XIMENDES, Carlos Alberto. Org. *História Antiga e Medieval, Cultura e Ensino*. 1ª ed. São Luís, EDUEMA, p.29-42, 2009.

____. Conto De Amaro: Percurso do eleito e auxílio feminino na busca do Paraíso Terreal. **Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literatura da Idade Média/UFRJ**, p. 28.

____. A Visão de Túndalo no contexto das viagens imaginárias ao Além Túmulo: religiosidade, imaginário e educação no medievo. *Notandum*, 32, maio-ago 2013, p. 101-124.

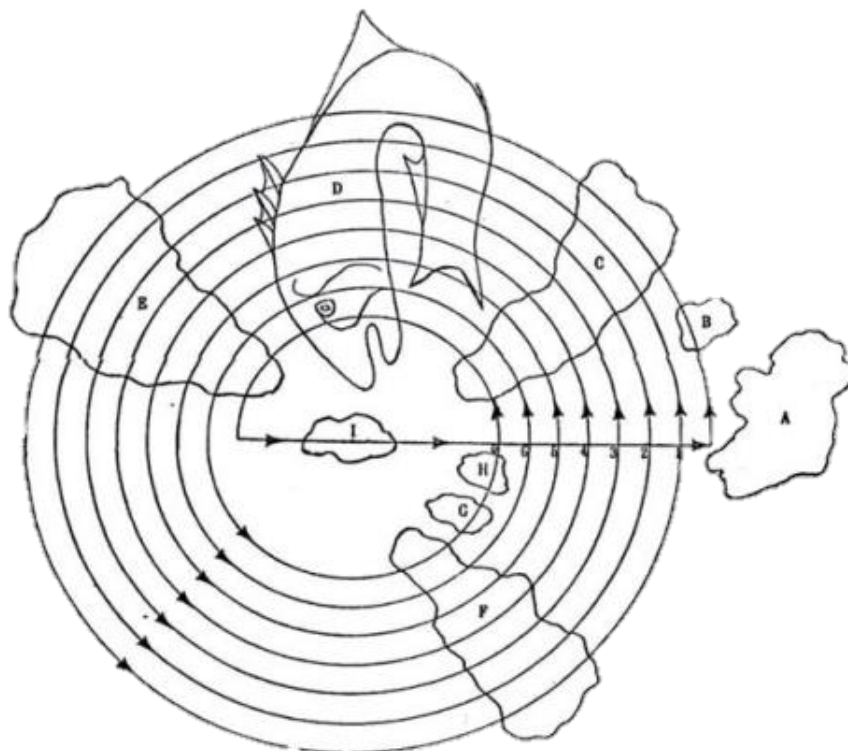
____. A Escrita dos Relatos ao Além pelos Monges de Alcobaça: o caso da Visão de Túndalo. ISBN: 9788598711102. In: **VI Simpósio Nacional de História Cultural**, 2012, Teresina. VI Simpósio Nacional de História Cultural. Ver, Sentir, Narrar. Anais. Teresina: UFPI, 2012. p. 1-12.

____. Visio Tnugdali e sua circulação nas Idades Média e Moderna (S. XII-XVI). **NOTANDUM (USP)**, [S.l.], v. 43, p. 37-54, 2017.

ZIERER, Adriana; MESSIAS, Bianca Trindade. Os monges e as viagens imaginárias ao Além: a Visão De Túndalo. **BRATHAIR-Revista De Estudos Celtas e Germânicos**, v. 11, n. 2, 2011, p. 70-84.

PÊNDICE A

Representação Cartográfica da Circularidade da Viagem de São Brandão



Représentation schématique des sept années de voyage de saint Brendan.

- A Irlande
- B Cité Déserte
- C Ile des Brebis (Jour de la Cène)
- D Grand Poisson (Pâques)
- E Paradis des Oiseaux (Pentecôte)
- F Ile d'Ailbe (Noël)
- G Enfer
- H Ile de Paul l'Ermite
- I Paradis
- 1 Ière année
- 2 IIde année
- 3 IIIième année
- 4 IVième année
- 5 Vième année
- 6 VIème année
- 7 VIIième année

Fonte: Caulkins 1974, apud Franco Júnior, 2022, p. 43

APÊNDICE B

Tabela do percurso detalhado da Viagem de S. Brandão

Lugares	Tempo	Elementos
MOSTEIRO	Indeterminado	<ul style="list-style-type: none"> Abade industrioso e virtuoso; Desejo de conhecer o paraíso;
VISITA AO ABADE BARUT	Indeterminado	<ul style="list-style-type: none"> Procura conselho. Ouve histórias da viagem.
MOSTEIRO	Tempo	<ul style="list-style-type: none"> Reúne 14 monges e conta seu propósito. Os monges decidem viajar acompanhar Brandão e partem junto do mosteiro.
PORTO (FALÉSIA DE BRANDÃO)	Indeterminado	<ul style="list-style-type: none"> Constroem a embarcação. Abastecem com suprimentos alimentícios para 40 dias. Acolhimento de três monges retardatários.
PRIMEIRO ANO DE VIAGEM		
NAVEGANDO	45 dias	
ILHA DO CASTELO DESABITADO	3 dias	<ul style="list-style-type: none"> Castelo desabitado, bem amuralhado, feito de mármore e pedras preciosas, e com muita claridade; Um dos monges retardatários é tentado pelo diabo e rouba uma taça de ouro; Encontro com um mensageiro levando alimento.
NAVEGANDO	indeterminado	
ILHA DOS REBANHOS DE OVELHAS	3 dias	<ul style="list-style-type: none"> Ilha cheia de ovelhas de grande porte; Param para prepara a ceia do Senhor; Primeiro encontro com outro mensageiro, o ancião que diz para irem para o peixe celebrar a Páscoa.
ILHA\PEIXE	Uma noite	<ul style="list-style-type: none"> Celebram no barco; Os monges descem para preparação uma refeição e Brandão fica no barco; O peixe se movimenta, os monges se assustam e voltam para o barco.
ILHA DAS AVES	2 meses	<ul style="list-style-type: none"> Terra cheia de encantos e luminosidade; Encontram uma árvore cheia de aves brancas; Brandão conversa com a ave e descobre que eram anjos; Uma ave revela o tempo e o percurso de viagem; Ficam na ilha e celebram as completas; Recebem a vista do mensageiro com provisões. Partem depois das oitavas de pentecostes.
NAVEGANDO	5 meses	
ILHA DA COMUNIDADE DE ALBEU	40 dias	<ul style="list-style-type: none"> Depois de 40 dias procurando um porto, aportam em uma terra cheia de encantos e luminosidade; Encontram duas fontes (uma turva e outra clara); São levados ao mosteiro por um ancião; Partem depois da Oitavas de Epifania.
MAR COALHADO	Indeterminado	<ul style="list-style-type: none"> Depois de um longo tempo navegando, ficam presos em águas espessas (pantanosas) Sem comida e sem água; Brandão ora e surge um vento que os salva.
ENSEADA DA FONTE SONÍFERA	3 dias	<ul style="list-style-type: none"> Os monges desobedecem às orientações de Brandão e dormem por 2 ou 3 dias.
SEGUNDO ANO DE VIAGEM – RETORNO AOS LOCAIS DO PERCURSO FIXO		
ILHA DOS REBANHOS DE OVELHAS	3 dias	<ul style="list-style-type: none"> Reencontram o ancião. Recebem novas vestes.
ILHA\PEIXE	Uma noite	<ul style="list-style-type: none"> Encontram vasilha que havia ficado no ano anterior.
ILHAS DAS AVES	2 meses	<ul style="list-style-type: none"> Reencontram as aves e o ancião.
NAVEGANDO	Indeterminado	
SEXTO ANO DE VIAGEM – não há descrição do retorno aos locais do percurso fixo		
BATALHAS DOS ANIMAIS MARAVILHOSOS	-	<ul style="list-style-type: none"> Batalha entre a serpente e um animal marinho; Batalha entre o Grifo e o Dragão.
CARDUME DOS PEIXES MONSTRUOSOS		<ul style="list-style-type: none"> Avistam um grande número de monstros no fundo do mar; Dia de São Pedro. Brandão canta alto e os peixes pulam ao redor do barco.
COLUNA DE CRISTAL	3 dias	<ul style="list-style-type: none"> Coluna altíssima, rodeada por uma cortina que desce do céu.
INFERNO	-	<ul style="list-style-type: none"> Passam pela forja do inferno e por uma montanha; São atacados por demônios. Um dos monges retardatários é levado por demônios.
ENCONTRO COM JUDAS	Uma noite	<ul style="list-style-type: none"> Encontram com judas sentado num rochedo no meio do mar.
MONTE DO EREMITA PAULO	1 dia	<ul style="list-style-type: none"> Encontra o eremita Paulo no monte alto; Paulo revela que estavam próximos ao Paraíso.
NAVEGANDO	Indeterminado	
SÉTIMO ANO DE VIAGEM – retorno aos locais do percurso fixo e chegada ao paraíso		
ILHA DOS REBANHOS DE OVELHAS	3 dias	
ILHA\PEIXE	Uma noite	
ILHAS DAS AVES	2 meses	<ul style="list-style-type: none"> Encontra o ancião anfitrião e partiram com ele.
NAVEGANDO	40 dias	<ul style="list-style-type: none"> Em direção ao Oriente
ILHA DO PARAÍSO	Indeterminado	<ul style="list-style-type: none"> Ilha coberta por uma nuvem escura; Avistam um muro; A entrada do paraíso era protegida por
RETORNO AO MOSTEIRO		<ul style="list-style-type: none"> Conta sua história; Morre.

APÊNDICE C

Tabela do percurso detalhado da Viagem de S. Amaro

Lugares	Tempo	Elementos
PROVÍNCIA	Indeterminado	<ul style="list-style-type: none"> • Homem rico e virtuoso; • Desejo de conhecer o paraíso; • Ora e ouve uma voz; • Vende seus bens e doa parte aos pobres.
PORTO	Indeterminado	<ul style="list-style-type: none"> • Reúne 16 jovens. • Compra um barco e viaja.
NAVEGANDO	11 semanas	
ILHA PEQUENA DESERTA	-	<ul style="list-style-type: none"> • Terra deserta; • Cheia de animais que lutavam no dia São João Batista; • Encontra um eremita, recebe alimento e foge.
ILHA DOS CINCO CASTELOS	7 semanas	<ul style="list-style-type: none"> • Terra de pecados, maldita. • Habitada por homens “luxuosos” • Ouve uma voz e foge da ilha.
MAR VERMELHO	Travessia	
ILHA DE FONTE CLARA	7 semanas	<ul style="list-style-type: none"> • Terra cheia de encantos, sã e riquezas naturais; • Habitada por gentes “corteses”; • Amaro recebe uma orientação para a sair da ilha.
NAVEGANDO	Indeterminado	
MAR COALHADO	3 dias	<ul style="list-style-type: none"> • Ficam presos; • Avistam animais monstruosos; • São salvos pela intervenção da Vigem Maria.
ILHA DESERTA	-	<ul style="list-style-type: none"> • Terra esquiva e perigosa, cheia de animais que lutavam no dia de São João Batista; • Amaro recebe alimento de um eremita e fogem.
ILHA DO MOSTEIRO DE VAL DAS FLORES	40 dias	<ul style="list-style-type: none"> • Encontram Leomites; • Amaro aprende a benzer os leões; • Ficam cumprindo penitência.
ILHA DO PARAÍSO	-	<ul style="list-style-type: none"> • Aposta no porto por 30 dias; • Amaro se despede da tripulação e parte sozinho; • Ele chega até a casa de dois ermitões e depois no Mosteiro de Val de Flores; • Bralides guia Amaro até o Paraíso. • Depois de 267 anos, Amaro volta ao porto, onde havia deixado seus companheiros de viagem; • Funda uma nova cidade (Treviles). • Morre

APÊNDICE D

Tabelas dos percursos simplificados de S. Brandão e S. Amaro

BRANDÃO
Mosteiro
Porto
Ilha do castelo desabitado
Ilha dos rebanhos de ovelhas
Ilha\Peixe
Ilha das Aves
Ilha da comunidade de Albeu
Mar coalhado
Enseada da fonte sonífera
Ilha dos rebanhos de ovelhas
Ilha\Peixe
Ilhas das Aves
Batalha dos animais maravilhosos
Cardume dos peixes monstruosos
Coluna de Cristal
Inferno
Encontro com Judas
Monte do Eremita Paulo
Ilha dos rebanhos de ovelhas
Ilha\Peixe
Ilhas das Aves
Ilha do Paraíso
Retorno ao mosteiro
Morte

AMARO
Província desconhecida
Porto
Ilha pequena deserta
Ilha dos Cinco castelos
Travessia do Mar Vermelho
Ilha de Fonte Clara
Mar coalhado
Ilha Deserta
Ilha do Mosteiro de Val de Flores
Ilha do Paraíso
Retorno ao porto da ilha
Fundação da cidade de Treviles
Morte