

Paulo de Tarso

Grego e Romano, Judeu e Cristão

José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel,
Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues (coords.)

IN VIRTUTE SIGNORVM:
PAULO DE TARSO NA HAGIOGRAFIA MEDIEVAL

CRISTINA SOBRAL
Universidade de Lisboa
Centro de Linguística da Universidade de Lisboa

*in uirtute signorum, et prodigiorum, in uirtute Spiritus Sancti:
ita ut ab Jerusalem per circuitum usque ad Illyricum repleuerim
Euangelium Christi. Sic autem prædicaui Euangelium hoc, non
ubi nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum
ædificarem: sed sicut scriptum est: Quibus non est annuntiatum de
eo, uidebunt: et qui non audierunt, intelligent. (Rom 15: 19-21)*

Entendida a história da salvação como um percurso terreno que se completará no futuro, com a segunda vinda de Cristo, e cujos acontecimentos os homens conduzem no rumo certo graças à contínua e persistente intervenção de Deus no seu destino¹, viam os cristãos medievais apontado o caminho por meio de sucessivas epifanias que mantêm entre si uma relação de coerência semântica que se manifesta na sua inter-referencialidade, na sua actualização sucessiva, ou seja, em termos muito simples, na sua repetição. Assim, a leitura do Novo Testamento mostrava-lhes a actualização de factos e de situações prefiguradas no Antigo Testamento e à hagiografia cabia a função de contar, em época pós-testamentária, os momentos seguintes de intervenção de Deus na História². Nesta perspectiva, as narrativas sobre santos inscrevem-se numa linha contígua de relatos, em alinhamento coerente com o texto bíblico. O elo de ligação encontrava-se sem dúvida no livro dos *Actos dos Apóstolos* que, depois de Jesus, assumiram a tarefa entregue por Cristo: ensinar aos homens o caminho para Deus. No mesmo livro se prefiguram já alguns dos meios por que o ensinamento se fará: a evangelização e o martírio.

Ao contrário dos textos canónicos, de veracidade validada pela Igreja, muitos outros textos se apresentaram nos primeiros séculos do cristianismo a contar a história da salvação que não recolheram igual certificação: os apócrifos. Na sua classificação, dois critérios devem ser tomados em conta: são textos que não reuniam condições para garantir a veracidade dos factos que narravam (pela posterioridade dos seus autores ao tempo da narrativa e pela ausência de testemunhos escritos ou orais considerados fidedignos) ou são textos cuja mensagem não foi reconhecida como verdadeira para conduzir os homens a Deus. Temos, portanto, sobre estes textos, uma desconfiança histórica

¹ Guenée, 1980, 20-21, 29.

² Van Uytfanghe, 1987, 25.

strictu sensu e uma desconfiança doutrinal que ditou a sua estigmatização na Antiguidade tardia sem, todavia, lograr atalhar a sua transmissão à Idade Média. O interesse que os apóstolos neo-testamentários despertaram³ e o facto de os textos canónicos não responderem senão parcialmente pelo seu percurso de vida abriram campo à composição de narrativas que mostrassem a chegada dessas personagens ao momento em que culmina o sentido da vida cristã: a morte em circunstâncias que asseguram a salvação, a entrada na glória.

Os *Acta Pauli*

De entre os apóstolos, dois gozaram de estatuto proeminente, justificando a composição dos apócrifos *Acta Petri* (180-190) e *Acta Pauli* (190-200), os primeiros textos do género. Os *Acta Pauli* são escritos por amor ao apóstolo, segundo a confissão do seu autor, um presbítero da Ásia que, no testemunho de Tertuliano⁴, teria confessado a falsidade do texto. A obra, que levou à punição do autor com o seu afastamento do cargo, revela influência directa do Novo Testamento e dos *Acta Petri* e alguma formação cultural profana, recebida em ambiente greco-romano erudito⁵. Dos originais *Acta Pauli* perdeu-se cerca de metade do texto, constituído por diferentes peças, algumas provavelmente compiladas de fontes anteriores, como deverá ser o caso dos *Acta Pauli et Theclae*⁶, escritos, ao que tudo indica, por uma mulher para uma comunidade feminina⁷. A peça que maior difusão teve no ocidente foi, sem dúvida, o *Martyrium Pauli* que, na Idade Média, se transmitiu também autonomamente e que, nos códices mais antigos, é transmitida com o martírio de Pedro, precedendo-o imediatamente⁸.

Polémicos desde o início da sua recepção, os *Acta Pauli* foram rejeitados e decididamente condenados por autores como Tertuliano e Jerónimo⁹ e listados entre os apócrifos a excluir das leituras aceites pelos cristãos no decreto pseudogelasiano (ca. 500)¹⁰. Orígenes de Alexandria, por outro lado, aceita-os como legítimos e Eusébio de Cesareia hesita em classificá-los no mesmo nível dos apócrifos de André, João e outros apóstolos, de composição posterior¹¹.

³ Aos apóstolos há que juntar, naturalmente, outras figuras que foram objecto de narrativas apócrifas, com destaque para Jesus, Maria e os seus pais (Ana e Joaquim).

⁴ *Sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse, loco decessisse.* (Tertuliano, *De baptismo* 17, PL, 1, col. 119A).

⁵ Erbetta, 1966, 250, 256.

⁶ Lipsius, 1972, 235-72.

⁷ Kaestli, 1990, 294.

⁸ Erbetta, 1966, 249.

⁹ *Igitur περιόδου Pauli, et Theclae, et totam baptizati Leonis fabulam, inter apocryphas scripturas computamus.* (S. Jerónimo, *De Viris Illustribus*, 7, PL, 23, col. 619C).

¹⁰ Erbetta, 1975, 27-31.

¹¹ Erbetta, 1975, 251. Sobre a história da recepção crítica da literatura apócrifa v. Picard, 1990.

Na raiz das condenações não devemos entender apenas o reconhecimento do carácter ficcional da narrativa. S. Jerónimo, por exemplo, conhecia bem a utilidade simbólica e edificante de uma narrativa hagiográfica ficcional. Ele próprio tinha composto algumas. O desgosto perante os apócrifos *Acta* de Paulo e de Pedro advinha da sua utilização doutrinalmente suspeita, por comunidades próximas do gnosticismo, do maniqueísmo e das suas facções mais radicais, como a encratita¹². No caso particular dos *Acta Pauli*, a estas razões junta-se uma outra, de igual peso: a presença da peça sobre Santa Tecla, responsável pela áspera censura dos *Acta* na pena de Tertuliano e de Jerónimo. Tecla autobaptiza-se e é investida por S. Paulo na missão de pregar e evangelizar. O texto institui, portanto, um modelo de mulher cristã investida de prerrogativas sacerdotais¹³.

Nas suas traduções latinas, tanto os *Acta Petri* como os *Acta Pauli* sofreram, ao longo da história da sua transmissão, refundições e paráfrases, algumas com uma recensão mais numerosa do que a das traduções originais. Destaquemos, destas numerosas paráfrases, a Paixão de Paulo do Pseudo-Lino, reescrita nos sécs. IV-V do *Martyrium Pauli*, a peça final dos *Acta Pauli*. Atribuída a um desconhecido papa, amplifica o texto original, acrescentando alguns episódios, e dela se conhecem mais de 80 manuscritos que vão do séc. X ao séc. XV.

Iacopo de Varazze e a *Legenda Aurea*

No séc. XIII, a narrativa do Pseudo-Lino sobre S. Paulo alcança uma difusão que vai muito para além da que lhe permitiam os *Acta Pauli*, graças ao seu acolhimento na mais importante recolha hagiográfica medieval, a *Legenda Aurea* do dominicano Iacopo de Varazze¹⁴. Apesar do vínculo com a verdade que assume o programa hagiográfico prosseguido na Ordem dos Pregadores a partir de Humberto de Romanis, tem sido evidenciado pelos estudiosos o facto de o mais universal legendário saído daquele programa utilizar textos apócrifos¹⁵. Por vezes, o autor da compilação previne o leitor

¹² Erbeta, 1966, 8-9. Nos *Acta Petri* é feita a apologia da castidade e da recusa do casamento. É mesmo a divulgação desta doutrina entre as concubinas do prefeito de Nero que atrai sobre o santo a ira e o desejo de vingança do rejeitado, servindo de motor narrativo ao desencadear da prisão e condenação do mártir. Já nos *Acta Pauli*, é apenas na peça sobre Tecla que ela emerge. Em todo o caso, há que distinguir a utilização dos textos por seitas heréticas da inspiração autoral em doutrinas encratitas, a qual tem sido questionada pelos críticos (cf. Kaestli, 1990).

¹³ *Petulantia autem mulieris quae usurpavit docere, utique non etiam tinguendi jus sibi pariet, nisi si quae nova bestia evenerit similis pristinae: ut quemadmodum illa Baptismum auferebat, ita aliqua per se eum conferat. Quod si quae Paulo perperam adscripta sunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt...* (Tertuliano, *De baptismo*, 17, PL, 1, col. 119A); *baptizati Leonis fabulam* (S. Jerónimo, *De Viris Illustribus*, 7, PL, 23, col. 619C).

¹⁴ Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, 576-597 (Capítulo 90). A partir de agora citarei as cláusulas desta edição sempre que citar textos voragianos.

¹⁵ Dubreuil-Arcin, 2006, 276-77.

deste facto, entregando ao seu juízo a decisão de utilizar da melhor maneira a narrativa disponibilizada¹⁶. Em muitos casos, porém, e entre eles a Paixão de S. Paulo, não o faz, adoptando uma atitude que claramente privilegia a utilidade doutrinal em detrimento da estrita verdade histórica. Como nota Agnès Dubreuil-Arcin, o uso de fontes apócrifas pelo hagiógrafo genovês encontra a sua justificação quando elas podem reforçar um elemento canonicamente aceitável¹⁷. Relativamente a S. Paulo, a escolha da narrativa sobre o martírio e a ausência de qualquer menção a Santa Tecla poderia entender-se como reconhecimento da utilidade doutrinal da primeira e como rejeição da segunda, rejeição que dependeria, é claro, da actualidade das razões (atribuição de prerrogativas sacerdotais a uma mulher) que levaram à condenação deste texto ao longo da sua transmissão. Este acto criterioso de selecção, porém, só poderia atribuir-se a Iacopo de Varazze se admitíssemos que ele conheceu os *Acta Pauli* numa forma que contivesse as duas peças em causa, conclusão cuja legitimidade pode ser questionada pelo facto de não utilizar a tradução latina do *Martyrium* mas sim uma das suas paráfrases (a do Pseudo-Lino) e, sobretudo, pelo facto de, na sua utilização, dever ter-se em conta a mediação de outros legendários, como o de Bartolomeu de Trento e o de Jean de Mailly, precursores de Iacopo de Varazze no género *legendae novae* inaugurado pelos dominicanos, e amplamente compilados pelo autor da *Legenda Aurea*¹⁸.

Está por fazer um estudo sistemático sobre o tratamento dado, na *Legenda Aurea*, às fontes apócrifas. Seria pertinente estudar, com pormenor, o conjunto seleccionado de entre um *corpus* apócrifo possível, o modo como estes textos contribuem para o proveito edificante pretendido pelos dominicanos do séc. XIII e os procedimentos que são adoptados para prevenir leituras indesejadas. Sem um estudo desta natureza, as considerações sobre a Paixão de S. Paulo perdem força de enquadramento. Será, ainda assim, legítimo admitir que, se em todo o capítulo 90 da *Legenda Aurea*, Iacopo de Varazze não fornece ao leitor qualquer indicação sobre a natureza apócrifa da fonte nem coloca nenhum dos factos narrados sob prevenção judiciosa, será por não reccar deste texto leituras inconvenientes. Nesse caso, será pertinente perguntar se, no seu trabalho de compilação e de reescrita de fontes, teve em conta a necessidade de conformar a narrativa a uma linha de sentido estritamente ortodoxo ou se adoptou procedimentos destinados a desviar quaisquer suspeitas de heterodoxia.

¹⁶ A palavra «apocryphus» ocorre apenas em 8 textos (Tomás, Matias, Tiago Menor e Pedro, Paixão, Invenção da Cruz, Assunção da Virgem e Clemente) e pode ser acompanhada de uma nota que exprime a decisão de deixar o leitor julgar: *Vtrum autem haec hystoria narranda sit, lectoris iudicio relinquatur* (Dubreuil-Arcin, 2006, 276-277).

¹⁷ Dubreuil-Arcin, 2006, 277-78, 284.

¹⁸ Cf. aparato de fontes, na edição crítica de G. P. Maggioni, e a sua introdução (p. xx). Sobre as *legendae novae* dominicanas v. Phillipart, 1981 e 1977, e sobre a sua compilação por Iacopo v. Ferrua, 2001, 44; Bertini, 2001, 62.

O autor da legenda voragiana anuncia à cabeça a principal fonte utilizada, identificando-a como pertencendo ao papa Lino (*Passionem sancti Pauli Linus papa conscripsit* 18), sem qualquer outro elemento adicional que permita situá-lo na história ou na bibliografia nem tão pouco que permita questionar a sua credibilidade. É, na verdade, a paixão do papa apócrifo o núcleo central da narrativa da *Legenda Aurea* (32-126). A ação decorre em Roma, desde a chegada de Paulo à cidade e a sua crescente influência entre os cortesãos de Nero, até à sua decapitação, depois de vários acontecimentos que explicam a condenação pelo imperador, seguida de um epílogo destinado a demonstrar a glorificação *post-mortem* do mártir e a eficácia da sua ação evangelizadora (conversão dos romanos e baptismo dos algozes). Estamos aqui perante a estrutura clássica do género hagiográfico *passio*: confronto ideológico entre o mártir cristão e o representante do paganismo (imperador), prisão, interrogatório, condenação, martírio, glorificação. Aos leitores da *Legenda Aurea* esta é uma estrutura familiar que, cumprida com diversidade de motivos e recursos diegéticos, poderiam ler em muitas outras *passiones*.

No horizonte de expectativas deste público está igualmente o conhecimento da informação que liga a narrativa situada no passado com o presente tangível: a invenção das relíquias localizadas no espaço presente e a narrativa de milagres póstumos que fundamenta a sua eficácia (127-147). A resposta de Iacopo de Varazze a esta exigência encontra solução no uso de outras fontes, que cita criteriosamente: Dionísio Aeropagita (*Epístola a Timóteo*) e Gregório de Tours, ambos de autoridade inquestionável.

Com uma legenda assim composta já o arcebispo genovês poderia ter correspondido ao interesse e aos hábitos de leitura dos seus leitores, curiosos acerca do percurso paulino que os textos neotestamentários não contavam. Porém, ele oferece mais do que isto, fazendo anteceder a *passio* de uma breve súmula das viagens apostólicas do santo na perspectiva martirial, ou seja enumeradas como um périplo de sofrimentos passados em cada uma das etapas, com destaque para o episódio passado em Malta, onde Paulo sobrevive à picada de uma víbora (Act 28,1-6). Apresenta ainda uma discussão sobre a primazia apostólica de S. Paulo e de S. Pedro (resolvida a favor do segundo, quanto à cronologia, e a favor do primeiro, quanto à importância da pregação), uma breve descrição dos costumes de Paulo e a evocação da livre circulação do santo em Roma, no início do reinado de Nero. Para todos estes elementos textuais são evocadas as fontes utilizadas, cuja exactidão pode ser conferida no aparato de fontes da edição crítica: Haymo de Auxerre e S. Jerónimo, eventualmente mediatizados por Bartolomeu de Trento e Jean de Mailly. No final, após os dois milagres *post mortem* que encerram a legenda, Iacopo não poupa no espaço que concede a duas outras peças textuais: um pranto à morte de S. Paulo por Dionísio Aeropagita e um elogio do apóstolo por João Crisóstomo, ambos explicitamente evocados.

De resto, o primeiro destes dois, na sua *Epístola a Timóteo*, aparece como fonte alternativa na *passio*, para o nome a dar à mulher (Plautilha segundo o Pseudo-Lino, Lemobia segundo Dionísio) que oferece o seu véu ao mártir e que o vê milagrosamente devolvido com o seu vulto impresso. Assumido embora algum desacordo com o Pseudo-Lino, a divergência entre as fontes não atinge a credibilidade do episódio do véu mas apenas o pormenor do nome da sua possuidora. Devemos concluir que o apócrifo papa ganha em ver-se apresentado ao lado das *auctoritates* citadas e que não existem, para Iacopo, dúvidas sobre a ortodoxia semântica da paixão de S. Paulo segundo Lino. Pelo contrário, o seu acolhimento nos legendários dominicanos, especialmente naquele que lhe deu maior difusão, deve entender-se como o reconhecimento da sua utilidade doutrinal e da sua validade representativa, não dos pressupostos ideológicos que poderão tê-lo enformado no século II e sim do pensamento dominicano do séc. XIII.

No seu núcleo central, exclusivamente narrativo, da *passio* importada do apócrifo Lino, o texto pode ser lido como uma história sobre o caminho a seguir para alcançar a salvação, o qual passa pela instituição, na terra, de uma ordem cristã, fiel à verdade de Cristo e adversa ao paganismo. A missão de Paulo em Roma é a conversão dos romanos a essa nova ordem, ensinando-lhes o valor da fidelidade a Cristo e o reconhecimento da sua onipotência. O sucesso alcançado na pregação e a conversão dos cortesãos de Nero, que admiram a sua sabedoria (32-33) é o ponto prévio de estabilidade diegética cuja quebra dá início ao combate que se seguirá, como em todas as narrativas martiriais, entre o mártir e o seu oponente perseguidor, aqui representado por Nero. O acontecimento que o desencadeia é a morte acidental de Pátroclo, jovem pajem do imperador que tinha ido assistir a uma das pregações do apóstolo e que cai de uma janela. Ressuscitado pelo santo, é por ele enviado ao imperador. Muito se poderia dizer sobre a importância simbólica e sobre a recorrência dos milagres de ressurreição em hagiografia. Reterei apenas dois aspectos: enquanto vitória sobre a morte, as ressurreições operadas através dos santos possuem um significado eminentemente escatológico, anunciam a fragilidade da vida terrena, o poder divino sobre ela e a sua continuidade na verdadeira vida. A ressurreição anula, assim, a oposição radical que, no universo terreno, existe entre vida e morte. Mais do que ser apenas uma exibição taumatúrgica destinada a provar o estatuto do santo, o facto de a morte poder transformar-se em vida convoca o homem a pensar sobre a natureza desta segunda vida, a sua causa e o seu objectivo. Por isso, quando Paulo envia a Nero o seu jovem pajem ressuscitado, na verdade desafia-o a entender o que aconteceu e a aceitar uma ordem diferente daquela por que até então se regeu.

O conceito de ordem universal imposta por Deus aos chefes terrenos exprime-se, desde a Escritura, por um léxico onde «rei», «reino» e «reinar» detêm

valor simbólico, pela comparação de superioridade que permitem estabelecer entre os poderes terrenos e a onnipotência divina que os regula. Assim é, com particular evidência, em livros escritos sob a influência da resistência ao helenismo, como Daniel e os Macabeus, e no Apocalipse. Assim é, também, na evocação paulina do triunfo escatológico de Cristo¹⁹. A missão do cristão, enquanto preparador dessa nova ordem, encontra, nas cartas paulinas, expressão na metáfora da *militia Christi*, onde se expõe o significado espiritual do léxico militar utilizado²⁰. É escatológico, portanto, o evento desencadeador da acção na *passio* de S. Paulo e não surpreende que o combate que, a partir daí, se trava entre o mártir e o seu oponente radique na diferença de entendimentos sobre a ordem universal e sobre a natureza do poder nem tão pouco que o diálogo utilize o léxico militar. Ao leitor do séc. XIII, o sentido espiritual e metafórico deste léxico é de simples descodificação, não só pela familiaridade com as epístolas paulinas, citadas recorrentemente na literatura de espiritualidade medieval, mas também pela longa fortuna que a metáfora da *militia Christi* teve como motivo hagiográfico²¹. O leitor sabe ler as equivalências analógicas que o texto evoca e cuja ocorrência pode ser listada:

rex – Cristo (46, 51, 55, 59, 61, 74, 78, 117)

miles – cristão (59, 60, 64, 82, 117)

militare – ser cristão (51, 52, 55)

regnum (dei, celeste) – salvação (79, 87)

regnare – impor a ordem cristã (48)

subiectus – fiel (62)

inuicto, inuictissimo – Cristo onnipotente (55, 59, 117)

donatiua – recompensa celeste (61)

Admitido Pátroclo à presença do imperador, que o espera aterrorizado pela manifestação de poder que a sua ressurreição representa, é no diálogo que travam que ficam definidas as duas leituras possíveis do léxico militar: a de Pátroclo, cristão, que o usa no seu sentido metafórico, e a de Nero, que o entende no sentido literal. Quando o imperador pergunta ao jovem quem o fez viver e ele lhe responde que foi Jesus Cristo, *rex omnium seculorum* (46), Nero interroga-o: *Ergo ille regnabit in secula²² et resoluet omnia regna mundi?* (48). Perante o assentimento do pajem, Nero dá-lhe uma bofetada e pede uma confirmação (*ergo militas illi regi?* 51), a qual recebe: *Vtique milito...* (52). Está instaurado na narrativa um discurso equívoco de que encontramos exemplo

¹⁹ *Dn* 2,37; 4,34; *2Mac* 7,9; 13,4; *Ap* 1,5; 17,14; 19,16; *1Tm* 6,15.

²⁰ *1Tm* 6,12; *2Tm* 2,3; *2Cor* 10,3-4; *Ef* 6,11-17; *1Ts* 5,8.

²¹ V. Van Uytfanghe, 1987, 109-110.

²² A fórmula tem ressonâncias bíblicas (cf. *Sl* 145,10: *Regnabit Dominus in saecula*) e litúrgicas, pela inclusão deste versículo no ofício de defuntos.

também noutras *passiones*²³, e que se repete nos diálogos entre Nero e S. Paulo, entretanto preso e acusado de estar na origem da perturbação social que o imperador foi obrigado a desencadear, perseguindo, prendendo e torturando cristãos.

A tensão gerada na narrativa pelo equívoco e a intangibilidade dos dois discursos, o do mártir-apóstolo e o do pagão-imperador, alcança momentos de frustrada ironia, como aquele em que Nero se dirige a Paulo com as palavras *O homo, magni regis seruus, mihi autem uinctus...* (59) mas, em vez de obter uma rendição, ouve um convite para que se torne também ele *subiectus*, a fim de participar nos *donatiua* do rei. No plano terreno em que Nero se coloca, a simples hipótese de o imperador se sujeitar a outro rei não pode senão ser entendida como uma provocação e, longe de fazer esclarecer o equívoco comunicativo em que ambos laboravam, conduz a um inevitável endurecimento de posição, que culminará com a condenação de Paulo à decapitação e com a sua promessa de, logo depois, voltar vivo a visitar o imperador, a fim de provar o poder do seu rei. A narrativa encontra a sua coesão diegética quando Paulo comparece brevemente, depois do martírio (*Cesar, ecce Paulus, regis eterni et inuicti miles, uel nunc crede quia non sum mortuus sed uiuus; sed tu miser eterna morte morieris...*, 117-119), perante um Nero aterrorizado e enlouquecido (*Nero autem ex nimis timore uelut amens effectus quid ageret ignorabat* 121), tornando visíveis a todos os «efeitos de Deus», o qual só pode ser conhecido através das coisas sensíveis, como ensinava Tomás de Aquino, contemporâneo de Iacopo de Varazze e seu irmão dominicano²⁴. A mesma leitura poderá fazer-se do leite que jorra da cabeça cortada de Paulo no momento do martírio, logo seguido de um jorro de sangue que o mártir imprime no véu emprestado por Plautilha/Lemobia. Símbolos de imortalidade²⁵ e de redenção, o leite e o sangue remetem-nos de novo para o sentido escatológico da narrativa e para a necessidade de conhecer o caminho para Deus através dos sinais sensíveis com que ele o aponta ao homem.

A *Legenda Aurea*, que posteriormente se tornou obra de leitura de leigos, foi inicialmente escrita como uma colecção de narrativas hagiográficas para uso dos pregadores dominicanos, aos quais coube, no séc. XIII, o combate espiritual contra as heresias que então percorriam a França e a Itália e que haviam já feito, em 1252, um mártir dominicano, Pedro de Verona, morto perto de Seveso pelos cátaros e cuja *passio* Iacopo inclui no seu legendário (421-442, cap. 61)²⁶. Nela tem função diegética e doutrinalmente estruturante a discussão sobre a autoria

²³ Veja-se, por exemplo, a paixão de Santa Inês (cuja versão original escreveu S. Ambrósio de Milão), onde a jovem recusa casar-se por ter encontrado um noivo mais belo e mais poderoso, que lhe dá melhores presentes do que o filho do prefeito (na versão voragiana, 167-173, cap. 24).

²⁴ Gilson, 1986, 121.

²⁵ Erbeta, 1966, 288, n.10.

²⁶ Vauchez, 1986, 38-39.

divina ou diabólica das coisas visíveis²⁷, que separava católicos de cátaros. Por isso, podemos compreender que, para Iacopo, a paixão do maior dos pregadores, S. Paulo, em confronto com um senhor poderoso que se recusa a aceitar a verdade espiritual dos sinais enviados por Deus para instrução dos homens acerca da vida eterna é muito mais do que uma narrativa mítica ou de simples entretenimento: é ela própria um dos sinais, que o pregador dominicano deve expor e glosar no exercício da sua pregação e que, pela sua inter-referencialidade no interior da longa história hagiográfica da salvação, prepara a sua própria actualização na história da Europa, cuja ordem cristã periga face à ameaça cátara combatida pelos dominicanos. É esta utilidade significativa que pode tornar insignificante a origem apócrifa da fonte.

A Legenda Aurea em Portugal

À semelhança de outros países, também Portugal leu a *Legenda Aurea* em manuscrito latino. Os quatro testemunhos que sobreviveram²⁸ documentam suficientemente a sua recepção desde o final do séc. XIII. Mas foi sobretudo a sua vernaculização que, em toda a Europa, abriu o caminho à leitura pelos leigos em contexto de devoção ou lazer. Em Espanha, as traduções cedo acompanharam a difusão do texto. De uma delas (conhecida como Compilação B), sob o título *Leyenda de los Santos*, chegaram até nós seis manuscritos, que deram origem a impressos incunabulares²⁹. Desta tradição textual hispânica derivam as traduções portuguesas de que temos conhecimento. Sabemos que existiu uma no início do século XV, cuja filiação na tradição manuscrita castelhana é clara, e de que sobreviveu apenas um fragmento, entretanto desaparecido³⁰. Do mesmo modo que este precioso fragmento, outros testemunhos portugueses terão provavelmente desaparecido. De 1513 data outra tradução portuguesa da *Leyenda* hispânica (conhecida por *Flos Sanctorum* de 1513), a única que nos chegou em forma não fragmentária.

Traduzida directamente do castelhano³¹, a versão portuguesa de 1513 da paixão de S. Paulo nada inova relativamente ao conteúdo, mantendo-se, mesmo

²⁷ *Noli dicere creatorem celi et terre, cum ipse uisibilium creator nom fuerit, sed dyabolus omnia ista que uidentur creuerit* (12), *Ad hoc, quod uerus deus uisibilium et inuisibilium creator monstretur et ad consolationem fidelium et confusionem hereticorum...* (43).

²⁸ Alc. 40 (sécs. XIII/XIV), Alc. 39 (séc. XIV), Cod. 49 de Santa Cruz de Coimbra (sécs. XIV-XV), Ms 180 do IANTT (séc. XV).

²⁹ Sobre a tradição textual das traduções castelhanas da *Legenda Aurea* v. Aragües Aldaz, 2007.

³⁰ Cf. Sobral, (2010); Viegas, (1916).

³¹ O texto encontra-se nos fls. 99d-101a d'*Ho Flos Sanctorum em lingoagê português*, impresso em Lisboa, em 1513, por Hermão de Campos e Roberto Rabelo. O antecedente directo deste legendário é uma perdida *Leyenda de los Santos*, talvez impressa em Saragoça, por Paulo Hurus, em 1490 ou 92 (cf. Sobral, (2009); Aragües Aldaz, (2007)). As conjecturas sobre a lição provável deste incunábulo apoiam-se na colação entre um seu descendente directo, *La Leyenda de los Santos*, Burgos, Juan de Burgos, 1500, e o *Flos Sanctorum português*.

no que à literalidade se refere, muito próxima do texto castelhano traduzido, o qual refundiu parcialmente o texto latino. Assim, seguindo fielmente a versão castelhana, do texto português desapareceu toda a matéria não narrativa ou que escapa à estrutura formal hagiográfica. Dos elementos anteriores à *passio* liniana, conserva-se apenas o périplo martirial e a breve descrição dos costumes do santo, ambos os elementos com lugar funcional numa legenda. Dos elementos posteriores, o pranto e o elogio, não narrativos, nada se conservou. Também a evocação de fontes quase desaparece, apenas «Santo Yllario» (fl.99d) no princípio e «sam Gregório» (fl.101a) no final formam uma espécie de «balizas» de autoridades onde saber qual o santo de nome Gregório que se alega é menos importante do que a ressonância que o nome, só por si, pode ter. Assistimos, portanto, a uma depuração do texto, liberto de tudo aquilo que não seja estritamente narrativo e formalmente hagiográfico.

O léxico militar assume formas caracteristicamente feudais:

rex - rei, senhor (fls.100a-b,d)

miles - cavaleiro (fls.100a-b,d)

militare - ser cavaleiro de (fl. 100a)

regnum - reino (fls.100b-c)

regnare - reinar (fl.100a)

subiectus - seruo, vassallo (fls.100a,d)

inuicto, inuictissimo - perdurável, «o qual nũca nẽguẽ pode vẽçer» (fls. 100a,d)

donatiua - soldadas (fl. 100b)

As traduções, e explicitamente a do *Flos Sanctorum* de 1513, visam como público leitor «os que a lingua latina nom entẽdem», para que «nom sejam priuados de tam exçellentes e marauilhosas vidas e exempros. Et por que cada hũ estando em sua casa despenda o tẽpo em leer tam exçellentes e sanctas vidas e exempros que outras ystoreas vaãs ou liuros de pouco fructo» (cólofon), isto é um público leigo (nobre e burguês), instruído, com uma cultura própria, que não lê latim mas gosta de histórias de aventuras, fábulas, romances de cavalaria, narrativas míticas ou históricas profanas («ystoreas vaãs ou liuros de pouco fructo»), que lê habitualmente. É um público com suficiente poder económico para comprar singularmente os seus livros (agora mais acessíveis devido aos menores custos de produção permitidos pela tipografia) e que os lê individualmente nos momentos de lazer da vida privada. Num contexto histórico sem heresias sistematizadas e em que o contacto com outras normas religiosas (judaica ou muçulmana) não representa significativo risco para os cristãos, há que supor uma recepção do texto menos pragmática do que a que poderá ter tido a legenda voragiana original. Com o seu significado simbólico-espiritual perfeitamente válido, a paixão de S. Paulo ocuparia, no séc. XV português, e ainda no início do XVI, o seu lugar como um dos elos da

longa cadeia de epifanias que, na consciência histórico-religiosa dos cristãos, constituía a história da salvação. A libertação, nas versões hispânicas, de todos os elementos não narrativos e não hagiográficos favorece essa leitura e acentua o paralelismo formal com a série de outras paixões que o legendário oferece e ainda com aquelas outras, regionais, de que foi sendo acrescentado, quer na tradução castelhana quer na tradução portuguesa³².

Paulo, companheiro de Pedro

O retrato hagiográfico de S. Paulo não estaria completo se não considerássemos ainda os textos em que nos é apresentado como personagem secundária ou em que divide a cena com S. Pedro. É o caso da Vida de S. Pedro compilada por Iacopo de Varazze (pp. 559-575, cap. 84) e traduzida do castelhano no *Flos Sanctorum* de 1513.

Recorrendo mais uma vez a fontes apócrifas (Pseudo-Marcelo, Pseudo-Lino, Hegesipo e Pseudo-Leão, parafrazeadores dos *Acta Petri*), desta vez temos uma narrativa onde constitui parte importante o combate entre Pedro e Simão Mago, prefiguração demoníaca e anti-cristica, que Pedro vence em sucessivas batalhas taumatúrgicas até à queda final do encantador. O papel reservado a Paulo é aqui de simples ajudante, fornecedor de conforto espiritual na fraternidade e de auxílio pragmático na pregação. No episódio final da queda de Simão, fica claro o seu papel secundário: *Dixit autem Paulus ad Petrum: «Meum est orare et tuum est imperare»* (136). Muitas vezes a sua presença na acção apenas é perceptível pela associação de ambos em vocativos ou no discurso do narrador, embora nas cenas narradas apenas Pedro seja sujeito da acção. Presença compreensivelmente discreta, uma vez que, neste texto, é Pedro o herói e o seu brilho não deve ser ofuscado pelo de outra personagem de peso equivalente, poderíamos perguntar porque é que, apesar disso, Iacopo lembra ocasionalmente a sua presença. O facto resulta, em primeiro lugar, da utilização dos refundidores dos *Acta Petri*, Pseudo-Marcelo, Pseudo-Lino e Hegesipo, que, entre os séculos IV e VI, associaram os dois santos na mesma narrativa³³. Mas trata-se sobretudo de dar fundamento e continuidade à tradição que associa ambos no imaginário medieval, em consequência do culto que, já desde o séc. III em Roma, lhes era prestado em conjunto³⁴, na tradição das peregrinações a Roma e na liturgia³⁵.

Mas não só o dominicano de Varazze divulgou Paulo na Idade Média. Em finais do séc. XIII, Bernardo de Brihuega, clérigo e colaborador de Afonso X,

³² Sobre a composição do *Flos Sanctorum* de 1513 v. Sobral, 2002-2003.

³³ Cf. Erbeta, 1966, 169-198.

³⁴ *Bibliotheca Sanctorum* X, col.196.

³⁵ *Bibliotheca Sanctorum* X, col.201-202.

abraçou um vasto projecto hagiográfico em que planeava escrever, em cinco livros, toda a história do cristianismo: Vida de Cristo e de Santa Maria (Livro I), Vidas e Paixões dos Apóstolos (Livro II), Vidas e Paixões dos Mártires (Livro III), Vidas dos Confessores (Livro IV) e Vidas das Virgens (Livro V). Actualmente perdida a obra castelhana³⁶, conserva-se em português o texto dos livros II e III. É no livro sobre as Vidas e Paixões dos Apóstolos³⁷ que reencontramos S. Paulo. O público que o leu atravessou quase um século e meio. A tradução original remonta ao séc. XIV e foi, talvez, feita na corte de D. Dinis³⁸ (onde se traduziram muitas outras obras de Afonso X). Dela sobreviveu apenas um fragmento³⁹. Os monges de Alcobaça leram-na em cópia (Alc. CCLXXXII/280) feita no séc.XV (1442-1443) e, em 1505, o impressor alemão da *Vita Christi*, Valentim Fernandes, a pedido da rainha D. Leonor, leva-a ao prelo, abrindo-lhe assim caminho a maior difusão.

A estrutura da obra é muito diferente daquela que é habitual em compilações hagiográficas, onde cada santo tem a sua própria legenda, isolada das restantes e na qual ocupa, sem competição, o papel principal. Poderíamos mesmo dizer que Bernardo de Brihuega não pensou numa estrutura específica para esta obra, limitando-se a seguir aquela que a justaposição das fontes utilizadas lhe impunham, razão pela qual só alguns apóstolos surgem mais ou menos isolados no conjunto. E, embora isto não deixe de ser verdade, também o é o facto de notoriamente ter procurado construir entre as fontes compiladas um encadeamento histórico, com recurso a fórmulas recorrentes em historiografia como «E por ende vos leixaremos aqui de falar del e contar-vos-emos de como...» (II, p. 42) e «E pois agora ouvide e contar-vos-emos...» (II, p. 103) e com titulação narrativa de capítulos, na boa tradição historiográfica afonsina: «De como Sam Pedro e Sam Paulo foram presos e recadados» (II, 132). A vida do apóstolo cabe assim no devir histórico universal, tal como Afonso X o concebia.

Nos primeiros 128 capítulos, as *Vidas e Paixões dos Apóstolos* traduzem os Actos canónicos, mostrando de S. Paulo a imagem neo-testamentária mais conhecida.

A partir daí, as fontes são apócrifas: vemos contado o episódio de Pátroclo, que terá sido colhido num dos refundidores dos *Acta Pauli* impossível de identificar com exactidão. Tudo o resto, até à morte de Paulo, foi colhido dos apócrifos *Acta Petri et Pauli* do Pseudo-Marcelo, embora, sobretudo na sequência relativa à condenação e martírio dos apóstolos, com um grau

³⁶ Sobre a obra de Bernardo de Brihuega v. Díaz y Díaz, 1963; Martins, 1949; Martins, 1963; Cepeda, 1975; Cepeda I, 1982-1989, xi-xcvi.

³⁷ Cepeda, 1982-1989.

³⁸ Cepeda, 1993, 76.

³⁹ Guardado nos Manuscritos Avulsos da Biblioteca Nacional de Lisboa (MSS. 5, nº 28), v. Cepeda, 1975.

considerável de refundição⁴⁰. Desta fonte não é usada a sequência inicial, onde se contam episódios da viagem de Paulo, desde que chega à Itália até Roma. E é só nessa sequência que ele tem destaque de protagonista. Nas *Vidas e Paixões dos Apóstolos*, a narrativa canónica, traduzida dos *Actos* de Lucas, cola-se perfeitamente à chegada de Paulo a Roma, passando logo depois à disputa dos dois apóstolos com Simão Mago. Por isso, também aqui, como na Paixão de Pedro da *Legenda Aurea*, Paulo tem um papel secundário. Quanto ao relato do martírio, a desproporção de atenção e espaço dados a um e outro apóstolos também é notória, com o relato pormenorizado da prisão de Pedro, o famoso episódio do *Quo vadis?* e o prolongado martírio a contrastar com o resumo num simples parágrafo (p. 146) da decapitação de Paulo.

Numa visão de conjunto da obra, lida em Portugal pelos cortesãos de D. Dinis, por monges alcobacenses e pelo mesmo tipo de público que leu o *Flos Sanctorum* de 1513, a imagem de Paulo que sobressai, além do companheiro fiel de S. Pedro, na pregação como na morte, é sobretudo a do apóstolo evangelizador dos gentios, que os textos canónicos transmitem e que consagra a designação corrente de S. Paulo na literatura religiosa medieval, onde é omnipresente enquanto autor citado: «o Apóstolo», por antonomásia.

⁴⁰ Ou talvez com recurso a um testemunho latino refundido do apócrifo (Martins, 1980).