

**ACTES DEL VII CONGRÉS
DE L'ASSOCIACIÓ HISPÀNICA
DE LITERATURA MEDIEVAL**
(Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997)

Volum II

EDITORS:
SANTIAGO FORTUÑO LLORENS
TOMÀS MARTÍNEZ ROMERO



**UNIVERSITAT
JAUME·I**

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT JAUME I. Dades catalogàfiques

**Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Congreso Internacional (7è :
1997 : Castelló de la Plana)**

Actes del VII Congrès de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval :
(Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997) / editors, Santiago Fortuño Llorens,
Tomàs Martínez Romero. — Castelló de la Plana : Publicacions de la Universitat
Jaume I, 1999

3 v. ; cm.

Bibliografia. — Textos en català i castellà

ISBN 84-8021-278-0 (o.c.). — ISBN 84-8021-279-9 (v. 1). — ISBN
84-8021-280-2 (v. 2). — ISBN 84-8021-281-0 (v. 3)

1. Literatura espanyola-S. X/XV-Congressos. I. Fortuño Llorens, Santiago,
ed. II. Martínez i Romero, Tomàs, ed. III. Universitat Jaume I (Castelló). Publicacions
de la Universitat Jaume I, ed. IV. Títol.

821.134.2.09"09/14"(061)

Cap part d'aquesta publicació, incloent-hi el disseny de la coberta, no pot ser
reproduïda, emmagatzemada, ni transmesa de cap manera, ni per cap mitjà
(elèctric, químic, mecànic, òptic, de gravació o bé de fotocòpia)
sense autorització prèvia de la marca editorial.

© Del text: els autors, 1999

© De la present edició: Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999

Edita: Publicacions de la Universitat Jaume I
Campus de la Penyeta Roja. 12071 Castelló de la Plana

ISBN: 84-8021-280-2 (segon volum)
ISBN: 84-8021-278-0 (obra completa)

Imprimeix: Castelló d'Impressió, s. l.

Dipòsit legal: CS-257-1999 (II)



LETRA E SENTIDO: A «RETÓRICA» DIVINA NO ORTO DO ESPOSO

MARGARIDA MADUREIRA

Universidade de Lisboa

NO CAPÍTULO II do Livro III, intitulado «Falamêto dos proueytos e condições da Sancta Scriptura e de como deue seer leuda e emsinada», o «autor»-compilador do *Orto do Esposo*, recorrendo ao *De Studio Legendi* de Hugo de São Victor, narra o *exemplum* de um «homẽ de boa uida» que descurou a leitura das «scripturas simplizes» para se consagrar ao estudo das «escripturas mais altas e mais escuras», procurando entender «as figuras e os profundos sacramentos da Sancta Escriptura». A sua imprudência levou-o a «emcorre[r] em error per aazo das Sanctas Scripturas, porque nom soube husar dellas como deuia, con temperança de discreçõ» (III, II, 40-41).¹ A advertência sobre os perigos a que se acham sujeitos aqueles que, sem a indispensável preparação, se aventuram na leitura das «escripturas profundas e escuras», embora caucionada pela *auctoritas* de Hugo de São Victor, poderá causar estranheza tendo em conta a insistência, particularmente relevante no Livro III, na necessidade de ler e meditar sobre o texto bíblico para a adopção de uma conduta proveitosa à salvação da alma. O *exemplum* acha-se inserido num capítulo que incide na prescrição do modo de leitura da Bíblia² e que contempla outras modalidades perversas de abordagem da Palavra sagrada. Umas linhas abaixo, o «autor» censura aqueles «que se delectã ãnas palavras de Deus e ãnas suas obras, nõ porque ellas seiam saluaçõ e saude da alma, mas porque som marauilhosas, e mudam os louuores de Deus em falas.»

1. O texto do *Orto do Esposo* consta do volume I da edição indicada na bibliografia, sendo, por isso, desnecessário fornecer esse dado. As referências entre parêntesis indicadas para cada citação contemplam, sucessivamente, o livro, o capítulo e a página. Sempre que a informação seja retirada de um outro volume, será dada essa indicação, seguida da página respectiva.

2. A problemática da hermenêutica bíblica no *Orto do Esposo* à luz do horizonte de produção-recepção do texto e em confronto com o processo interpretativo de textos outros, de carácter sagrado (a hagiografia) ou profano, foi analisada por Ana Maria Machado em 1997a. Sobre aspectos ligados a concepções distintas da significação e da interpretação de diferentes conjuntos textuais segundo o *Orto do Esposo*, veja-se ainda Machado, 1995 e 1997b.

Em qualquer dos passos referidos, condena-se um desvio que consiste na exclusiva valorização do significante, nos dois planos em que o texto bíblico produz sentido (palavras e coisas). Induzidas pelo amor ou pela deleitação, estas modalidades perversas de leitura da Bíblia implicam a fissuração do discurso escriturístico e são, em consequência, potencialmente heréticas. Na medida em que reificam o Verbo divino, profanam o texto sagrado. Ou, por outras palavras, num gesto apenas na aparência contraditório, idolatram-no ao mesmo tempo que o dessacralizam: «mudam os lououres de Deus em falas», retirando ao *aenigma* (termo utilizado no original de Hugo de São Victor) o seu duplo valor de signo e de evento (Leupin, 1993: *passim*) e confinando-o a uma literalidade insignificante e opaca, puramente ornamental, que o aproxima das figuras retóricas e argumentativas dos discursos seculares, caóticos e cacofónicos. Ficção assente no princípio único da verosimilhança argumentativa, as *artes* da linguagem constroem, de facto, uma estrutura verbal destituída de referente, sustentada por um sistema de valores excluído pelo modelo axiológico que informa o texto:

E diz Sam Gregorio que a sabedoria deste mūdo he cobryr o coraçom com maaos engenhos e cō maginaçōes e encobrir o syso con palauras, e demostra por uerdadeiras as cousas falsas e as que son uerdadeyras mostra por falsas. (III, IX, 57)

A concepção do *Orto do Esposo* em relação à função da retórica e da lógica argumentativa nos discursos profanos vai, deste modo, ao encontro da reflexão desenvolvida, desde os primeiros tempos da patrística, sobre a natureza e os processos de significação das ficções poéticas e literárias. Pode citar-se, a este propósito, Santo Agostinho, autor que, embora muitas vezes por intermédio de fontes em segunda-mão, constitui uma das *auctoritas* de referência do texto:

É verdade que nas escolas de gramática há cortinas pendentes das portas, mas servem mais de cobertura aos erros do que de honra aos seus segredos. (*Confissões*: I, 13, 43)

Compreende-se, nesta perspectiva, os anátemas lançados sobre a retórica e a lógica argumentativa, mesmo (ou sobretudo) quando ao serviço da fé. Conta-se, no *Orto do Esposo*, que um santo homem «simplez» se insurgiu contra os bispos reunidos no Concílio de Niceia quando os viu «desputando per sciencia de logica, pera se deleitarẽ os que hi estauã» nos seguintes termos: «Ouuide, uosoutros! Jhesus Christo e os seus apostolos nõ nos ãsinarõ arte de logica nõno ãganamẽto uãão de palauras, mas derõ-nos sciẽcia linpa e pura, que guardasemos cõ boas

obras.» (III, XIV, 77) Os que lêem o texto escriturístico pelo puro comprazimento que a superfície estilística e retórica e as figuras proporcionam incorrem, assim, no mesmo erro em que incorreu Santo Agostinho: «Segu[em] atrás dos ínfimos objectos da [...] criação [de Deus], abandonando-[O]».³

A condenação das *artes* da linguagem como perversão da verdade e do sentido, por diversas vezes reiterada ao longo do *Orto do Esposo*, deve ser referida à concepção dos processos de significação e de representação definidos em função de uma dicotomia de princípio entre os discursos profanos, «ãganamêto uão de palauras», e o discurso bíblico, revelação-redenção pelo Verbo divino encarnado:

Jhesu Christo, que he sabedoria e uerbo de Deus Padre, perdurauel cõ elle per todo e en todo, nõ podia seer conhecido da creatura do mûdo, que he ho homẽ, ataa que sayu da boca do muy alto Senhor Deus e que foy reuelado e demonstrado per Deus ante os olhos das creaturas razoauées, que som os homẽs, bem assy como a palaura, que o homẽ tem formada e pensada dentro ã sua mête, nõ pode seer auuda noticia manifesta nẽ conhecimento della, ataa que nõ seia dicta e demonstrada fora aos sentidos dos homẽs. (IV, I, 81).

A hermenêutica escriturística, sempre apoiada na citação de *auctoritates*, justifica-se, em consequência, pela necessidade de exposição de uma verdade da Verdade que as *artes* da linguagem denegam, do mesmo modo que as leituras perversas da Bíblia que privilegiam os signos em detrimento dos referentes.

O final do passo acima citado inspira-se no *De Sacramentis* de Hugo de São Victor, ainda que numa adaptação livre na medida em que o pensamento anterior à verbalização é concebido como indissociável de formações discursivas mentais.⁴ Como São Jerónimo na tradução, o compilador do *Orto do Esposo* afasta-se, no entanto, da letra para reter a «sentença». Com efeito, ainda no mesmo capítulo, é retomado um outro passo do *De Sacramentis* que, fazendo depender o conhecimento da nomeação, articula a ordem da linguagem e a ordem da realidade extralinguística:

Outrosy foy a creatura razoauel alumeada sotilmête ã saber as coussas altas e profûdas, ã poer o nome a todallas cousas [...]. E diz meestre Hugo: Nõ he duuida nẽ deue seer que o homẽ ouue conhecimêto de todallas cousas vi-

3. Em Santo Agostinho, a frase acha-se na primeira pessoa. A citação exacta é a seguinte: «Segui atrás dos ínfimos objectos da vossa criação, abandonando-Vos.» (*Confissões*: I, 13, 43).

4. Cf. o passo correspondente em Hugo de São Victor, que cito a partir do volume de notas da edição utilizada do *Orto do Esposo* (vol. II, 61): «Nam sicut *sapientia* hominis non videtur nisi ab ipso homine donec exeat et manifestur per *verbum*.» (sublinhados meus).

siuees que cõ ho homẽ e pello homẽ forã feytas, ca o Criador porẽ nõ quis que ell nõ os angeos posessem nomes a cada hũas animalias, mas que lhos possesse o homẽ, por tal que claramẽte demostrasse que o homẽ conhecia a natureza [...] (IV, I, 83).

Como em Isidoro de Sevilha (que segue, neste aspecto, Martianus Capella), o nome é *notamen* que não apenas viabiliza, mas gera o conhecimento das coisas (*Etymologiae*, I, 7, 1). A concepção realista que informa esta definição não é, contudo, assumida até às últimas consequências pelo autor das *Etymologiae* em razão, nomeadamente, da incapacidade da linguagem humana para designar as propriedades de Deus (Leupin, 1993: 106 e 107), «d'abord saisi [...] comme Créateur du monde, *c'est-à-dire, simultanément, comme cause ou chose étymologique première*» (Leupin, 1993: 105; sublinhados do autor). A inadequação de qualquer nomeação à natureza divina afecta todo o sistema linguístico, inclusive a relação de propriedade entre os nomes e as coisas.⁵ O termo *notamen* adquire, a partir daqui, um valor não unívoco. Significa «meio de designação», um signo próprio pela relação de adequação entre as palavras e os referentes, mas, simultaneamente, um meio específico de designação: um signo que, por um processo de metaforização, permite ao ser humano, contornando as suas limitações, vislumbrar e representar os mistérios de Deus inefável.

Deus é sabedoria, repete, ainda que variando a formulação, o «autor» do *Orto do Esposo*. Essência indivisa, Deus é origem do mundo criado e fonte de todo o conhecimento, da «sciência linpa e pura», oposta à «arte de logica» e ao «ëganamẽto uãão de palauras». O pecado original produz, porém, uma ruptura e uma perda que impede o ser humano de reconhecer os signos dos mistérios divinos:

[...] e a sua mête foy fecta cega, onde diz Sam Gregorio ãnos Moraaes que a alma dos primeiros padres, que pello pecado foy lançada fora do parayso, perdeo a luz das cousas que nõ podem seer uistas, toda se espagueo ãno amor das cousas terreaes, retornou-se de ueer as cousas perdurauis e foy feyta muy ffea. (IV, I, 84)

Para Santo Agostinho, o momento sagrado e efêmero em que o ser humano escuta plenamente a voz de Deus só pode ocorrer no silêncio que dispensa

5. «En Dieu, les *Étymologies* trouvent la limite de leur savoir. Origine des choses et des noms, commencement absolu et sans limites, Dieu est la seule notion à ne pouvoir être dite en aucune langue ni, en conséquence, décrite par la méthode étymologique;» (Leupin, 1993: 106).

qualquer mediação verbal (Bloch, 1983: 62), qualquer signo, as próprias «metáforas enigmáticas» das Escrituras.⁶ A palavra humana, inscrita no tempo e na morte pelo pecado original, é «vão ruído»:

Voltámos ao vão ruído dos nossos lábios, onde a palavra começa e acaba. Como poderá esta, meu Deus, comparar-se ao vosso Verbo que subsiste por si mesmo, nunca envelhecendo e tudo renovando? (*Confissões*, IX, 10, 228)

Segundo Santo Agostinho, no entanto, para o ser humano exilado do reino de Deus (*topos* recorrente no *Orto do Esposo*), para o ser humano que perdeu «a luz das cousas que não podem seer uistas», o silêncio no qual se escuta, sem mediação, a voz divina representa um estado supremo e fugaz de perfeição. As palavras e as «metáforas enigmáticas» constituem, deste modo, uma via necessária de comunicação entre Deus e o homem que permite perceber, ainda que de forma imperfeita, os mistérios divinos indizíveis e irrepresentáveis; ou melhor, parafraseando uma formulação de Isidoro de Sevilha, os mistérios divinos que a inteligência humana é incapaz de delimitar. O Verbo divino, consubstanciado nas Escrituras e em Cristo que, pela encarnação e pela morte-resurreição, as revelou (revela) ao ser humano,⁷ manifesta-se, assim, numa fundamental dualidade:

A Sancta Escripura he hũu livro que contẽ ã si os segredos de Deus e he cuberto e çarrado cõ a cobertura de letera, ca defora, quanto ao simplez sso de letera, he descuberto, e dentro he cuberto e çarrado segundo o ãtendimento spiritual, onde diz o propheta Ezechiel: Eu uy hũu livro seelado, scripto dedentro e defora. (III, xv, 77)

O recurso a «metáforas enigmáticas», compreendendo o «simplez sso de letera» e o «ãtendimento spiritual» que aquele simultaneamente oculta e revela, pressupõe uma reavaliação das *artes* da linguagem, num contexto outro:

6. «Imaginemos que nessa mesma alma existe o silêncio completo porque, se ainda pode ouvir, todos os seres lhe dizem: “Não nos fizemos a nós mesmos, fez-nos O que permanece eternamente”. Se ditas estas palavras os seres emudecerem, porque já escutaram quem os fez, suponhamos então que Deus sozinho fala, não por essas criaturas, mas directamente, de modo a ouvirmos a sua palavra, não pronunciada por uma língua corpórea, nem por voz de anjo, nem pelo estrondo do trovão, nem por metáforas enigmáticas, mas já por Ele mesmo.» (*Confissões*, IX, 10, 228-229).

7. «E este leõ Jhesu Christo vñceo pera abrir o liuro, conprindo a desposiçom de Deus de saluar a geeraçõ humanal, e pera uêcer a morte e pera declarar os segredos da Sancta Scriptura [...]» (III, xv, 80).

o da ciência teológica. Se o pecado original gera um processo de degenerescência e de dispersão que não pode deixar de afectar, pelo espaçamento que introduz, a propriedade da relação entre signos e referentes, lançando a suspeita sobre a *arte* retórica e a lógica argumentativa, essa impropriedade da linguagem não é, contudo, imputável à própria estrutura linguística, mas ao uso que dela é feita. Recorro, mais uma vez, a Santo Agostinho:

Não incrimino as palavras, quais vasos escolhidos e preciosos, mas o vinho do erro que por eles nos davam a beber os mestres embriagados. (*Confissões*, I, 16, 47)

O passo é citado por Alexandre Leupin, que a seu propósito tece o seguinte comentário: «La métaphore qui revient sans cesse sous la plume de saint Augustin à propos des mots est celle du vase: contenant, signifiant, forme pure dont les virtualités sont de façon équivoque bonnes ou mauvaises, selon le vouloir-dire de l'énonciateur;» (1993: 68).

Tendo por referência a Verdade, o Real Deus, as «metáforas enigmáticas» das Escrituras as *figurae*, na acepção que a palavra toma no contexto da exegese teológica (Auerbach, 1944), mas também as figuras da linguagem reabilitam a *arte* retórica e restituem a propriedade da relação signos-referentes, mesmo na «impropriedade» do seu uso metafórico e enigmático, no contexto de uma ideologia do discurso que privilegia o referente em detrimento do modo de referência (Bloch, 1983: 64 ss.):

[...] os sanctos liuros som asy como o cãnal da agoa, em que parecem as jma-gães das aues caçadores, e porê os sanctos homêes se ocupam de leer per elles pera ueerê os enganos dos emmiigos, pera se perceberem delles [...]. E, asy como a põõba que esta sobre as aguas uee a sõõbra do açor, bem asy os que leem ameude pellos liuros das Sanctas Scripturas ueem e conhecem os enganos dos demões e trabalhan-se descapar [...] (III, III, 44).

A analogia entre o *liber mundi* e o *liber scripturae* constitui um *topos* recorrente na literatura medieval (Curtius, 1956: II, 31 ss.). O mundo criado oferece ao olhar humano uma aparência que mistifica, sem deixar de significar (de revelar por meio de signos ou figuras) a Verdade e o mistério divinos. Do mesmo modo que para retirar proveito da leitura das ciências profanas é necessário, como São Tomás, colher as «flores dante as spinhas» (II, VII, 25), também o cristão empenhado em concretizar a sua fé em obras que aproveitem à salvação da alma deverá confrontar as convicções do senso comum com a Verdade, rejeitando as aparências enganadoras do mundo sensível, projecções ficcionais destituídas de referente:

E assy auẽ aos omẽes ẽ esta uida presente, que se lançam fortemẽte aos bẽes temporaes e ficam ẽganados, pensando que som uerdadeiros. E elles som taaes como a sãõbra e como a jmagem que parece emno espelho. E tanto se detẽe e ẽbargam em elles, que perdem porẽ os bẽes uerdadeiros, que som os celestriaes. (IV, II, 95)

Recordo que, segundo o compilador do *Orto do Esposo*, a actualização das potencialidades significantes de um discurso, e, correlativamente, a sua eficácia pragmática, dependem não apenas da intenção do enunciador, mas também (como, de facto, igualmente segundo Santo Agostinho) da atitude do receptor. A dualidade do processo de significação intrínseca ao discurso escriturístico, letra e «sentença», pode, como comprovam os *exempla* que referi no início desta comunicação, levar o leitor impreparado, ainda que imbuído de fé cristã, a leituras perversas pelas quais é induzido em pecado: sirva de exemplo o que sucedeu ao «homẽ de boa uida»!

O recurso a uma comparação similar e a recorrência lexical nos dois últimos passos do *Orto do Esposo* que citei sugerem esse risco que advém da secularização das «metáforas enigmáticas» das Escrituras: tanto as figuras da Bíblia, como os bens terrenos a que os homens se afeiçoam (do mesmo modo que se afeiçoam à letra do texto escriturístico que reduzem a «falas»), são comparados a «imagens» ou «sombas» projectadas por uma superfície reflectora, água ou espelho. Lidas exclusivamente segundo a «aparência» da letra, as *figurae* bíblicas arriscam-se, assim, a funcionar como signos dilatórios, que, constituindo a imagem em referência da imagem, induzem o receptor em erro.

A sugestão do risco que pode advir de uma deficiente leitura das Escrituras é aqui sustentada pelo equívoco que resulta da utilização do mesmo léxico em acepções diferentes: «imagem» e «sombra» designam, de facto, em cada um dos passos acima transcritos, noções contraditórias. Falo de equívoco no sentido que o termo detém, por exemplo, em Isidoro de Sevilha: coisas que têm o mesmo nome, mas não a mesma definição.⁸ No caso, o equívoco decorre menos do significado denotado dos termos do que do seu valor nocional, por referência a um sistema doxológico em que o verdadeiro se opõe e exclui o falso, sem que haja lugar para uma terceira via. Se «imagem» e «sombra» aparecem, em cada um dos contextos em que ocorrem, como equivalentes sinonímicos, em cada caso,

8. No que respeita ao equívoco, a fonte de Isidoro de Sevilha é, mais uma vez, Martianus Capella. A sua definição é a seguinte: «Aequiuoca sunt, quando multarum rerum nomen unum est, sed non eadem definitio, ut "leo". Nam quantum ad nomen pertinet, et uerus et pictus et caelestis leo dicitur; quantum ad definitionem pertinet, aliter uerus definitur, aliter pictus, aliter caelestis.» (*Etymologiae*, II, 26, 2).

também, domina a acepção de um dos termos, derivada de uma cultura clerical e latina na qual o *Orto do Esposo* se inscreve pelas fontes que utiliza. Assim, a comparação com o reflexo especular é, por um lado, «umbra»/«sombra», engano que por uma aparente similitude elude a fundamental dissimilitude (bens temporais/bens verdadeiros), por outro, «imagem»/«imagem», figura de mediação e, consequentemente, representação do invisível, da Sabedoria.

No confronto dos dois passos que tenho vindo a analisar, o equívoco sugere os riscos da leitura das Escrituras apenas segundo a letra: uma leitura na qual palavras e figuras do texto escriturístico, reduzidas a «falas», são referidas ao mundo da experiência sensível, em que a «imagem» denota uma «sombra», assim secularizando (e profanando) o discurso sagrado. As regras prescritas para a leitura da Bíblia não excluem, no entanto, como referi, a literalidade primeira do texto escriturístico. Nesse sentido entendo a propedêutica preconizada para a leitura da Bíblia (Machado, 1997^a), que aconselha o prévio estudo e entendimento das « cousas mais ligeiras » « para chegar depois aas cousas mais altas [...] » (III, II, 40). Se a reabilitação das *artes* da linguagem passa pela restituição da relação de propriedade entre signos e referentes, incluindo um processo de metaforização que viabiliza a « representação » dos inefáveis mistérios divinos, ela passa igualmente pela valorização da literalidade primeira das Escrituras e por modalidades de leitura que, sob a letra, mas também por intermédio da letra, permitem aceder à « marauilhosa profundeza e alteza » do texto bíblico. Para o compilador do *Orto do Esposo*, como para São Jerónimo, nas Sagradas Escrituras « até a estrutura da frase é mistério » (*Carta a Pamáquio*: 61).

BIBLIOGRAFIA

- AUERBACH, Erich (1944) (ed. util: 1993): *Figura*, Belin, Paris.
- BLOCH, R. Howard (1983) (ed. util.: 1989): *Etymologie et généalogie. Une anthropologie littéraire du Moyen Age français*, Seuil, Paris.
- CURTIVS, Ernst Robert (1956) (ed. util.: 1986): *Littérature européenne et Moyen Age latin*, Agora, Paris (2 vols).
- LEUPIN Alexandre, (1993): *Fiction et incarnation. Littérature et théologie au Moyen Age*, Flammarion, Paris.
- MACHADO, Ana Maria (1995): « O Testemunho dos prólogos na prosa didáctica moral e religiosa », in Juan Paredes Núñez (ed.), *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre-1 octubre 1993)*, Universidad de Granada, Granada, III, pp.131-146.

- (1997^a), «O Orto do Esposo e as teorias interpretativas medievais», *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Alcalá de Henares, 12-16 de Setembro de 1995*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, II, pp. 925-935.
- (1997^b), «A Leitura hagiográfica no *Orto do Esposo* e a hermenêutica implícita na *Legenda Aurea*», in Cristina Almeida Ribeiro e Margarida Madureira (coord.), *O Género do Texto Medieval. Actas do Colóquio organizado pela Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, Lisboa 12-14 de Novembro de 1996*, Cosmos, Lisboa, pp.257-269.
- MALER, Bertil, ed. (1956-1964): *Orto do Esposo*, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, e Almqvist & Wiksell, Stockholm (3 vols.).
- MARSHALL, Peter K., ed. e trad. (1983): Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, II, Les Belles Lettres, Paris.
- NASCIMENTO, Aires A., ed. e trad. (1995): Jerónimo [São]: *Carta a Pamáquio sobre os Problemas da Tradução, Ep. 57*, Cosmos, Lisboa.
- OLIVEIRA SANTOS, J. e AMBRÓSIO DE PINA, A., eds. (1990): Agostinho [Santo]: *Confissões*, Livraria Apostolado da Imprensa, Braga.