

O MODELO DISCURSIVO HAGIOGRÁFICO

CRISTINA SOBRAL
Universidade de Lisboa

Os estudos hagiológicos têm mantido em aberto, ao longo das últimas décadas, uma discussão sobre a especificidade da hagiografia enquanto género literário ou género histórico e sobre a sua validade documental. O frequente recurso dos críticos à classificação de certos textos como híbridos (hagiográficos e historiográficos, crónicas hagiográficas) mostra que a tentativa de acantonar a hagiografia num lugar exclusivo não produziu instrumentos úteis para a compreensão dos textos medievais. Porque nasceu como uma disciplina da História, a hagiologia¹, enquanto campo de estudos, gastou boa parte da sua reflexão tentando descrever o seu objecto (*corpus* narrativo cujos textos têm em comum o facto de se referirem a santos) naquilo que o distingue da historiografia.

Colocado o problema pelos bolandistas, que não dissociavam o texto hagiográfico da finalidade cultural, encarada como requisito para a sua classificação, e que o colocavam no mesmo plano epistemológico de outros documentos não narrativos², agudizou-se pela constatação de que os textos originais, fontes fidedignas, históricas, que legitimassem cultos instituídos eram poucos. A maior parte da produção hagiográfica era constituída por textos cujo discurso tinha sido objecto de uma formalização (panegírica, épica, romanesca³), que dificultava a sua historicidade. Constituintes dessa formalização eram a presença abundante do maravilhoso, a repetição de elementos narrativos estereotipados, a representação de um tempo não cronológico com a diluição dos contornos temporais da acção. Foi considerada um empobrecimento do texto, obra de autores mal-intencionados, ingénuos ou simplesmente sujeitos à fragilidade do erro humano, que faziam concessões inaceitáveis ao gosto popular, religiosamente imaturo⁴, ou vista como resultado do cumprimento de regras de um género literário distinto da historiografia⁵.

¹ Uso com significados distintos os termos hagiografia (*corpus* de textos relativos aos santos) e hagiologia (campo de estudo que toma como objecto o *corpus* hagiográfico). Sobre a história dos dois termos e seu uso ao longo dos tempos, bem como a moderna (embora não generalizada) tendência para a especialização de uso v. Guy Philippart, "L'édition médiévale des légendiers latins dans le cadre d'une hagiographie générale", *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium*, edited by Hans Bekker-Nielsen, Peter Foote, Jorgen Hojgaard Jorgensen, Tore Nyberg, Odense, Odense University Press, 1981, pp. 127-165; *idem*, "Hagiographes et hagiographie, hagiologues et hagiologie: des mots et des concepts", *Hagiographica*, 1 (1994), pp. 1-16.

² Hippolyte Delehaye, *Les Légendes Hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1926, p. 2.

³ Hippolyte Delehaye, *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1926.

⁴ Esta é a posição de Delehaye, (*Les Légendes*, p. 16 e segs.) mas ainda a de B. de Gaiffier ("Hagiographie et historiographie. Quelques aspects du problème", *Recueil d'Hagiographie*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1977, pp. 164-165), apesar de outras posições serem já então assumidas (veja-se a discussão da citada comunicação de De Gaiffier).

⁵ Veja-se J. Leclercq ("ne s'agit-il pas plutôt d'un genre littéraire, dont il faut connaître et comprendre les lois?", *Initiation aux auteurs monastiques, l'amour des lettres et le désir de Dieu*, 2^e édition corrigée, Paris, Cerf, 1963, p. 159) e M. de Certeau ("Il est impossible aussi de ne l'envisager qu'en fonction de l'«authenticité» ou de la «valeur historique»: se serait soumettre un genre littéraire à la loi d'un autre – l'historiographie – et démanteler un type propre de discours pour n'en retenir que ce qu'il n'est pas", "Hagiographie", *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Enc. Univers., France, 1980, p. 207).

No elenco de traços distintivos que têm sido apontados podemos ver: a) os extra-textuais: a intencionalidade (promover a imitação, catequizar, edificar) e a funcionalidade do texto hagiográfico (promover ou apoiar o culto). b) os textuais: o discurso panegírico com enumeração de virtudes, o maravilhoso, a intertextualidade bíblica e litúrgica e a atemporalidade da narrativa. Em contrapartida, a historiografia teria uma finalidade informativa, dependeria da exactidão cronológica, apresentando uma marcada temporalidade e falta dos restantes traços presentes na hagiografia.

Apesar desta distinção conceptual, os autores familiarizados com um vasto *corpus* historiográfico admitem que quase todos os traços definidores da hagiografia (mesmo o carácter edificante e pedagógico e a intertextualidade bíblica e litúrgica) são partilhados pela historiografia e que, na prática, a distinção rigorosa não é fácil⁶.

De facto, tentativas de aplicar a casos concretos as distinções estabelecidas encontram frequentemente obstáculos tão evidentes que o recurso às categorias híbridas já mencionadas se torna a solução possível para a classificação dos textos. É o caso do trabalho de Sot sobre as *Gesta Episcoporum* e o de Boutet sobre as vidas de Luís de França e de Tomás Beckett⁷. Em Portugal o problema põe-se para a chamada hagiografia de Santa Cruz⁸ e para as narrativas sobre Isabel de Aragão, Infante D. Fernando e Infanta S. Joana⁹. Incluem-se ainda neste grupo algumas obras de historiografia eclesiástica cuja natureza hagiográfica e simultânea referencialidade histórica tem sido assinalada: a *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro* e o *Novo Memorial do Estado Apostólico* de Paulo de Portalegre¹⁰.

⁶ “En principe, hagiographie et histoire sont deux genres distincts”, “La limite n’était décidément pas nette entre hagiographie et histoire. D’ailleurs, en 1338, à la bibliothèque de la Sorbonne, les oeuvres hagiographiques comme la *Legende dorée* de Jacques de Voragine étaient groupées dans une section de ‘Chroniques’... Tout le Moyen Age admettait ainsi les rapports privilégiés que la religion avait tissés entre l’hagiographie et l’histoire” (Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l’Occident médiéval*, Paris, Aubier Montaigne, 1980, pp. 53, 55). Também Leclercq distingue os géneros mas depois de ter começado por dizer que a hagiografia é uma forma da historiografia monástica, a qual se divide em história geral e vidas dos santos, apresentando características comuns como a finalidade edificante do discurso, a apresentação de uma certa interpretação dos factos que os inscreva no plano geral da salvação e os empréstimos bíblicos, patristicos e litúrgicos (Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques*, pp. 150-154).

⁷ M. Sot, “Arguments hagiographiques et historiographiques dans les «Gesta Episcoporum», *Hagiographie, Cultures et Sociétés, IV^e-XII^e siècles*. Actes du Colloque de Nanterre 1979, éditées par Pierre Riché et Evelyn Patlagean, Paris, 1981, pp. 95-104 ; D. Boutet, “Hagiographie et historiographie: La *Vie de Saint Thomas Becket* de Guernes de Pont-Sainte-Maxence et la *Vie de Saint Louis* de Joinville”, *Le Moyen Age*, tome CVI (2000), pp. 277-293.

⁸ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*, edição crítica de textos latinos, tradução, estudo introdutório e notas de comentário por Aires A. Nascimento, Lisboa, Colibri, 1998; Aires A. Nascimento, “La biographie latine au XII.ème siècle au Portugal” *Scripturus Vitam*, Mattes Verlag Heidelberg, 2002, pp. 79-88.

⁹ *Vida e Milagres de Dona Isabel, rainha de Portugal*, texto do século XIV, restituído á sua presumível forma primitiva e acompanhado de notas explicativas por J.J. Nunes, sep. do Boletim da Classe de Letras da Academia das Ciências de Lisboa, vol. XIII, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1921; João Álvares, *Obras*. vol. I: *Trautado da vida e feitos do muito virtuoso senhor Infante D. Fernando*, edição crítica com introdução e notas de Adelino de Almeida Calado, Coimbra, Universidade – Acta Universitatis Conimbricensis, 1960; *Crónica da fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro e Memorial da infanta Santa Joana*, edição e estudo por Rocha Madahil, Aveiro, Oficinas Gráficas de Coimbra, 1939.

¹⁰ Para a primeira, v. M. Lourdes Rosa, “A Santidade no Portugal Medieval: narrativas e trajectos de vida”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, 13-14 (2000-2001), pp. 442-443; Domingos Maurício Gomes dos Santos, *O Mosteiro*

Entre as contribuições mais produtivas para a discussão contam-se as de Marc Van Uytfanghe e de Thomas Heffernan. O primeiro propõe a substituição do conceito de género pelo conceito de discurso¹¹. A proposta permite resolver o problema da sobreposição com outros géneros¹² e deixar de perspectivar o texto segundo a sua “obediência”, recompensada ou castigada através de uma certa classificação (hagiografia pura ou hagiografia híbrida), e passar a encarar qualquer texto como objecto potencial de um certo tipo de discurso cujo grau de incidência é variável e que pode igualmente ser atravessado por outros tipos de discurso (historiográfico, jurídico, etc.). Assim, não será a atenção dada a factos da História política, nem a presença de marcos cronológicos objectivos, nem tão pouco a interpolação de documentos jurídicos que obviará à formalização hagiográfica do discurso que os integra. Será hagiográfico o texto que, independentemente de apresentar estas características, apresente também aquelas que definem o discurso hagiográfico. O problema centra-se, portanto, na definição de traços caracteristicamente hagiográficos. Aqui, a proposta de M. Van Uytfanghe peca por apresentar traços definidores que conservam a dependência do contexto extra-textual.

Já Heffernan põe a tónica na organização discursiva do texto, ou seja na sua componente retórica, chamando a atenção para o facto de a narrativa hagiográfica ser uma demonstração de uma verdade (a santidade da personagem) e refutando, definitivamente, o positivismo da concepção de verdade que suportara todo o trabalho dos bolandistas. Afirma que a narrativa hagiográfica é histórica por ser um emblema da consciência colectiva num dado lugar e num dado tempo e por ter modelado o posterior entendimento do santo. Aponta a partilha pela hagiografia e pela historiografia medievais dos traços considerados específicos da hagiografia: a subjectividade, a exemplaridade, o uso da retórica, etc. Inscreve definitivamente a hagiografia no mesmo campo epistemológico da historiografia ao rejeitar a classificação tradicional e ao substituí-la por biografia sagrada, considerada género histórico que toma como objecto não a história civil mas a história sagrada, eclesiástica, com todas as consequências que isso tem, incluindo o facto de o santo ser objecto de um culto¹³.

Se a adopção de uma nova etiqueta — biografia sagrada em vez de hagiografia — poderá servir para facilitar uma leitura do *corpus* menos isolada, a verdade é que, estabelecida ao princípio a permeabilidade entre historiografia e hagiografia e entendida esta como um dos diversos modelos discursivos que, na Idade Média, formalizaram a percepção da realidade e se tornaram lugar de fixação da memória, de construção simbólica do passado,

de Jesus de Aveiro, vol.I/1, Lisboa, Companhia de Diamantes de Angola, 1963, pp. 3-32; para o segundo, v. Cristina Sobral, “Decifrando o Memorial de Paulo de Portalegre”, *Da Decifração em Textos Medievais*. Actas do IV Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, Lisboa, Edições Colibri, pp. 163-178.

¹¹ O conceito é primeiro proposto por M. de Certeau mas reelaborado em Marc Van Uytfanghe, “L’hagiographie: un «genre» chrétien ou antique tardif?”, *Analecta Bollandiana*, 111 (1993), p. 148.

¹² Como nota Van Uytfanghe, a escrita hagiográfica acomoda-se em vários géneros, de contornos por vezes fluidos, como a vida, a paixão, o panegírico, o romance, a novela, a recolha de milagres, a crónica, etc. (“L’hagiographie”, pp. 146-147).

¹³ Felice Lifshitz assume posição semelhante num artigo polémico (“Beyond positivism and genre: “hagiographical” texts as historical narrative”, *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, vol.25 (1994), pp. 95-113) em que, depois de historiar a discussão em torno desta matéria, recusa a distinção hagiografia/historiografia, inexistente na Idade Média, aponta a ineficácia de todas as tentativas feitas para delimitar rigorosamente o género hagiográfico e para o reconhecer com êxito em textos concretos e conclui que a hagiografia é uma biografia histórica caracterizada pela especificidade da personagem tratada (o santo).

de edificação e de exemplaridade épica, a leitura de textos sobre santos será mais esclarecida se feita em conjunto com a leitura de outros textos que tomam o mesmo objecto. Há, de facto, elementos comuns aos textos sobre santos. Neles o discurso organiza-se para demonstrar a santidade de uma personagem individual ou colectiva e a santidade manifesta-se como o cumprimento exemplar e sancionado por Deus de um modelo de comportamento. Este forma-se e inova-se inscrito numa determinada tradição que é, ao mesmo tempo, factual e literária. O devir histórico e a modificação das condições culturais formam e alteram modelos de comportamento cujo cumprimento os textos demonstram (os textos imitam a realidade) mas a tradição literária enquanto tal também determina e condiciona o devir histórico: os santos imitam os santos dos textos que conhecem, ou seja a realidade imita os textos¹⁴. A circularidade deste processo de interacção aconselha o estudo de narrativas sobre santos em privilegiada correlação com os seus congéneres. A designação comum é, portanto, útil, tomada mais como adjectivo — discurso hagiográfico — do que como substantivo — hagiografia —, de forma a ser, não um conjunto de balizas restritivas, mas uma lente potenciadora de sentidos.

Considerar este modelo discursivo passa por aceitar a autonomia do texto relativamente à funcionalidade cultural. A função prevista por um determinado texto pode determinar o seu conteúdo mas não impede a sua re-utilização em contextos diferentes do previsto nem a sua re-funcionalização mediante alterações textuais levadas a cabo em versões posteriores do mesmo texto. O contexto de leitura do *Flos Sanctorum* de 1513 não é cultural mas alguns dos seus textos conservam elementos que são sinal evidente de que a narrativa foi escrita para servir de propaganda a um determinado local de culto¹⁵. São também numerosos os casos conhecidos de santos ficcionais, de existência puramente literária, cuja difusão e popularidade só posteriormente deu origem a um culto¹⁶. Fazer depender a definição de hagiografia da funcionalidade cultural do texto obrigaria a excluir do *corpus* alguns dos textos que mais facilmente são reconhecidos como hagiografia.

Sabendo que a interacção do texto com o seu contexto histórico determina aspectos particulares da formalização discursiva e que é imprescindível para a compreensão do evoluir dessa formalização, considero, com Heffernan, que o discurso hagiográfico é, antes de mais, uma realidade linguística e que é a linguagem que constrói e consolida o significado da narrativa, graças à potencial criatividade das estruturas retóricas sancionadas pelo género, “since our comprehension of the life comes exclusively through the filter of language”¹⁷.

¹⁴ A leitura das vidas dos santos inspira em S. Senhorinha de Basto o desejo de imitar o sacrifício dos mártires (“Vida da bem-aventurada virgem Senhorinha”, apêndice a *Vida e Milagres de S. Rosendo*, texto latino com tradução, prefácio e notas por Maria Helena da Rocha Pereira, Porto, Junta Distrital do Porto, 1970, p. 125), tal como o relato da morte dos mártires de Marrocos inspira no futuro S. António uma ardente vocação martirial (*Vita Prima o «Assidua»*, introduzione, testo critico, versione italiana e note a cure di Vergilio Gamboso, Padova, Edizioni Messaggero, 198, pp. 1286-288).

¹⁵ Por exemplo, a obtenção pelo mártir, no momento da morte, de graças para os que visitarem a sua sepultura ou a descoberta de uma Vida esclarecedora da identidade do santo junto de relíquias anónimas que darão lugar a um santuário.

¹⁶ Os exemplos colhem-se entre os textos mais difundidos na Idade Média, como a Vida de Barlaão e Josafate (que aparece como adaptação literária da lenda de Buda no séc. VII, em grego, é traduzida para latim em 1048, e só no séc. XIII começa a aparecer nos martirologios, chegando ao romano apenas no séc. XVI), a Vida de S. Eustáquio ou a de S. Julião Hospitalário, cujo culto foi escasso, cuja festa teve dificuldade em fixar-se e cujo túmulo nunca foi identificado, apesar da popularidade da legenda.

¹⁷ T. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*, New-York-Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 26.

Acrescento que, uma vez que o objectivo do discurso é demonstrar a santidade da personagem, o trabalho do hagiógrafo que compõe o texto é essencialmente argumentativo e faz-se cruzando um eixo sintagmático com outro paradigmático. O primeiro estrutura a narrativa em quatro unidades: a Infância, que se desenvolve em filiação (nobre e poderosa), nascimento maravilhoso e precocidade; a Maturidade, que se desenvolve no cumprimento de um ou vários modelos de santidade e no seu sancionamento por Deus; a Morte, que se desenvolve em preparação, sinais maravilhosos e tumulação; e o Culto, que inclui seriação de milagres póstumos e trasladações ou invenções de relíquias. Destes quatro sintagmas, o segundo e o terceiro são nucleares. O primeiro e o quarto, ainda que nem sempre presentes, são tipicamente hagiográficos. O sintagma da Morte tem sempre uma dimensão maior do que tem a narrativa da morte de personagens não hagiográficas. No processo de formalização sintagmática, o hagiógrafo selecciona paradigmas como são os motivos cujo uso foi validado pela tradição¹⁸ e o conjunto de fórmulas retóricas específicas, de matriz bíblica ou antiga, validadas pelo *corpus* antecessor. Assim, na formalização do sintagma da Infância, para demonstrar que o nascimento do santo foi maravilhoso, o hagiógrafo poderá, por exemplo, atribuir-lhe uma mãe estéril, ou fazê-la receber uma profecia explícita sobre o futuro glorioso do filho ou descrever o nascimento de uma criança extraordinariamente bela. A precocidade pode formalizar-se numa referência genérica à virtude e sabedoria do menino em comparação com os da sua idade ou na narrativa de acontecimentos concretos que demonstram a precocidade, como a recusa em mamar nos dias de jejum ou o extremo fervor na oração em vez do agrado pelas brincadeiras. A expressão deste sintagma pode recorrer a fórmulas específicas de matriz antiga, como a tópica do *puer senex* (o menino comporta-se como se tivesse trinta anos), ou de matriz bíblica, como “O menino crescia e se fortalecia em espírito” (Lc 1:80) ou “crescia em sabedoria, em estatura e em graça” (Lc 2:52). Ao formalizar o sintagma da Morte, o hagiógrafo fará o santo receber o seu anúncio prévio por revelação mais ou menos explícita e demonstrará que ele se encontrava preparado evocando a sua alegria, a sua exortação aos que o assistem ou descrevendo a sua luta final com os demónios que o assolam e demonstrará a aceitação na glória da alma do santo com a descrição de sinais maravilhosos coincidentes.

No sintagma da Maturidade, o cumprimento do(s) modelo(s) de santidade demonstra-se estruturando a narrativa segundo um modo temático ou segundo um modo cronológico. O primeiro narra eventos destinados a mostrar que o santo possuía uma série de virtudes, sendo estas enunciadas serialmente como subordinantes dos eventos. Assim, por exemplo, o hagiógrafo declara que o santo era misericordioso e em seguida narra pequenos episódios onde o santo protagoniza acções de misericórdia; a enunciação de outra virtude subordina outros episódios que a demonstram e assim sucessivamente. Não existe contiguidade temporal entre os eventos narrados, que se justapõem num discurso que usa verbos no imperfeito do Indicativo ou expressões verbais de aspecto frequentativo ou durativo. No modo cronológico, a vida do santo é narrada na sua ordem temporal, de forma a demonstrar a realização coerente e ascendente de um percurso de vida que tende para a perfeição. Predomina o perfeito do Indicativo e o aspecto pontual das acções narradas. Os dois modos narrativos combinam-se sem regras definidas, cabendo ao engenho do hagiógrafo o peso

¹⁸ Está por fazer um inventário de motivos de uso hagiográfico que constituiria um importante instrumento de trabalho para o hagiólogo.

relativo a dar a cada um e o seu encadeamento na composição geral do sintagma da Maturidade. Cabe-lhe igualmente escolher, no plano narrativo, o lugar a dar à expressão do sancionamento por Deus, o qual se faz, em geral, recorrendo ao maravilhoso.

Não há lugar aqui para tratar da função e do entendimento do milagre na mentalidade medieval. Partirei do princípio, julgo que pacífico, de que o cristianismo entende o milagre como uma subversão das leis da natureza, expressão da vontade divina¹⁹. Na narrativa hagiográfica, quando o mediador é o santo ou é ele que beneficia de uma protecção maravilhosa cuja origem é claramente divina, o milagre exprime a aceitação por Deus do modo de vida escolhido e portanto o reconhecimento da santidade do biografado²⁰. A atribuição da capacidade de operar milagres ou de protecção milagrosa constitui assim a contrapartida natural e necessária ao cumprimento pelo santo de um modelo de vida.

A explicação para o facto de tantos santos operarem milagres bíblicos ou já realizados por santos anteriores prende-se com o facto de a hagiografia ser entendida como a continuação da História sagrada, continuidade essa verificável na medida em que Deus age com os santos como agiu com os patriarcas, com o seu Filho e depois com os apóstolos. Reconhecer a acção de Deus nos actos das personagens biografadas é uma questão de interpretação da História em que interagem a comunidade e o hagiógrafo. Compreender o modo como funciona o processo de interpretação exige considerar dois pólos interpretativos, que designarei maravilhoso objectivo e maravilhoso subjectivo, entre os quais são possíveis graus de realização dependentes do grau de subversão das leis naturais da probabilidade e da capacidade humana. Assim, se o santo atravessa a pé e incólume um rio que se interpõe no seu percurso, o facto de caminhar sobre a água constitui uma objectiva subversão das leis naturais mas se o santo realiza a travessia caminhando com dificuldade e coragem sobre uma ponte estreita, feita de materiais precários e durante uma tempestade, o milagre resulta da interpretação do êxito num contexto de baixa probabilidade natural e humana. Ao hagiólogo é familiar a transformação do maravilhoso subjectivo em maravilhoso objectivo ao longo da tradição textual sobre um determinado santo²¹ e a maior abundância de eventos maravilhosos em textos sobre personagens mais distantes no tempo. É-lhe possível formular uma regra: quanto menor é a distância entre o tempo narrado e o tempo do hagiógrafo, menor é a presença do maravilhoso e mais subjectivo ele se apresenta; quanto maior a distância maior a presença e a objectividade do maravilhoso. A interacção com a comunidade faz-se quando o hagiógrafo selecciona da tradição oral e regista interpretações feitas por ela. Do mesmo modo que o hagiógrafo, também a comunidade interpreta

¹⁹ Veja-se P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France Médiévale (XI^e-XII^e siècle)*, Paris, Cerf, 1985, p. 10; Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, record and event (1000-1215)*, Aldershot, Wildwood House, 1987, p. 5; A. Dierkens, «Réflexions sur le miracle au haut Moyen Age», in *Miracles, Prodiges et Merveilles au Moyen Age*, XXVe Congrès de la S.H.M.E.S. (Orléans, juin 1994), Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, p. 11. Sobre o milagre medieval existe uma vasta bibliografia; além dos mencionados, v. também *Miracoli. Dai segni alla storia*, a cura di Sofia Boesch Gajano e Marilena Modica, Roma, Viella, 2000.

²⁰ A frequente atribuição da obtenção de milagres aos “méritos” do santo explicita, nos textos, esse conceito (v. Charles Vulliez, «Le miracle et son approche dans les recueils de Miracula orléanais du IX^e au XII^e siècle», in *Miracles, Prodiges...*, pp. 95-96).

²¹ É exemplar o trabalho de Léon de Kérval sobre as legendas antonianas (*L'évolution et le développement du merveilleux dans les légendes de Saint Antoine de Padoue*, Paris-Valence, Librairie Fischbacher-Imprimerie A. Ducros, 1906). Veja-se também C. Sobral, *Adições portuguesas no Flos Sanctorum de 1513*, dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa, pp. 201, 257-258.

os actos do santo de forma mais subjectiva se é sua contemporânea e mais objectiva se mais distante. Desse modo se compreende que a comunidade contemporânea do santo que em vida não realiza nenhum milagre objectivo mas cujo modo de vida suscita a admiração pública difunda a sua fama de santidade, se dirija a ele com a atitude de veneração adequada aos santos ou procure tocar-lhe para, pelo contacto, obter o benefício do milagre. O reconhecimento público da excepcionalidade do modo de vida da personagem resulta da interpretação desse modo de vida como algo que excede a probabilidade e a capacidade humana e, portanto, só pode decorrer da protecção divina, aproximando-se assim, na sua essência, do maravilhoso²². Deus sanciona o modo de vida do santo dando à comunidade a capacidade de reconhecê-lo como excepcional e por isso tal reconhecimento desempenha em muitos textos a função do maravilhoso objectivo mais comum.

A regra sobre a objectividade ou subjectividade do maravilhoso não é exclusiva da hagiografia, aplica-se igualmente à historiografia. Tomemos como exemplo a grande crónica do século XIV português, compilada por D. Pedro, Conde de Barcelos. *A Crónica Geral de Espanha* de 1344 compilou uma série de lendas, de fontes tanto cronísticas como orais, admitindo como legítimo registo do passado o tratamento épico das personagens e um maravilhoso tão mais abundante e objectivo quanto mais antiga é a história. Desde as extraordinárias aventuras de Hércules, passando pelo milagre da eleição de Bamba e pela maravilhosa casa de Toledo até às aparições de santos e eremitas proféticos a Fernão Gonçalves, os episódios maravilhosos sucedem-se em narrativas situadas em épocas anteriores. Na narrativa sobre reinados contemporâneos do Conde (D. Dinis e Afonso IV), e provavelmente da sua autoria²³, não existe qualquer vestígio de maravilhoso. Assim, pode concluir-se que, tendo um objecto específico, diferente da História política ou social, a hagiografia é um registo histórico que se fixa segundo os mesmos processos da historiografia.

Não é a presença ou ausência de maravilhoso que especifica o discurso hagiográfico assim como também não é o discurso panegírico ou a maior ou menor veracidade dos factos narrados. Na tradição das crónicas universais de matriz isidoriana, a *Crónica Geral de Espanha* acolhe a História bíblica, que ocupa o seu devido lugar na linearidade temporal de uma História concebida teologicamente como história da salvação²⁴. Quanto ao panegírico, entre os muitos exemplos que se podem colher na historiografia figurará por certo o rasgado elogio de D. Dinis por seu filho D. Pedro²⁵. Mesmo assim, os reis parecem, na pena dos cronistas, mais humanos, mais “reais”, porque aos reis não é exigido que superem a condição humana e, por isso, é-lhes admitido o erro, enquanto ao santo só é reconhecido este estatuto se nenhum erro inviabilizar o seu percurso de perfeição. Por isso,

²² Um exemplo esclarecedor: Eufrosina, uma das mais conhecidas ascetas das *Vitae Patrum*, que vive num mosteiro masculino travestida, não faz milagres em vida. É ao morrer e ao ser revelado o seu verdadeiro sexo, que a sua vida rigorosa, que já antes suscitava admiração, é interpretada como “espantoso milagre”, por exceder a capacidade do sexo feminino, e desencadeia a veneração e o culto (“Vida de Eufrosina”, edição por Josiah H. Blackmore, in “Vidas de Santos de um manuscrito alcobacense (II)”, *Revista Lusitana*, nova série, 5 (1984-85), p. 55).

²³ L.F.L. Cintra, «Introdução», *Crónica Geral de Espanha de 1344*, edição crítica do texto português por Luís Filipe Lindley Cintra, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1954, vol. I, pp. CXXXIV-CXL.

²⁴ B. Guenée, *Histoire et culture historique*, pp. 30-32.

²⁵ *Crónica Geral de Espanha de 1344*, vol. IV, p. 243.

o discurso hagiográfico só demonstrará santidade se demonstrar a ausência de erro, seleccionando apenas os factos convenientes ou interpretando convenientemente aqueles que possam pôr em causa o objectivo do discurso. Não estando o discurso historiográfico obrigado a demonstrar perfeição, nem por isso os historiógrafos deixaram de explicar convenientemente as faltas dos seus biografados: o tema dos maus conselheiros que conduzem o bom rei ao pecado ou à injustiça é recorrente.

O objectivo do discurso é o que especificamente distingue a hagiografia da historiografia e não uma diferente concepção do real ou do passado. Se essa diferença existisse não seria de esperar a coincidência dos dois modelos discursivos num mesmo texto, como sucede frequentemente. A presença de Isabel de Aragão nas fontes historiográficas oferece um dos exemplos mais interessantes. Quando, em 1344, o Conde de Barcelos conta eventos em que esta rainha participou, existia já sobre ela, desde 1336-37, uma narrativa hagiográfica, o *Livro que fala da boa vida que fez a rainha de Portugal, D. Isabel*²⁶. Não há, na *Crónica*, relativamente à rainha, qualquer incidência do discurso hagiográfico, mesmo quando nela se contam episódios comuns ao *Livro*, como a mediação de D. Dinis no conflito entre Castela e Aragão e as lutas entre D. Dinis e o Infante. Enquanto o cronista quer demonstrar a importância diplomática e política do pai e ao mesmo tempo defender uma posição favorável ao Infante, o hagiógrafo quer demonstrar a santidade de D. Isabel. É por isso que, enquanto D. Pedro atribui ao papa a ideia de encontrar um mediador e aos reis Fernando e Jaime a escolha de D. Dinis²⁷, limitando as referências a D. Isabel ao facto de o seu parentesco com os desavindos ser mais um argumento a favor da mediação do rei português, o autor do *Livro* atribui a concepção de toda a empresa à rainha e à sua preocupação com a paz, mostrando assim o seu cumprimento do modelo de santidade das rainhas²⁸. No episódio do cerco de Coimbra, o *Livro* atribui aos nobres (“ũus com elrey e outros com o ifante”) o “estrago” que se fazia na terra e exclusivamente à rainha, que se doeu da discórdia entre pai e filho, a iniciativa e o êxito da reconciliação: “tratou antre eles que elrey se alçasse daquele logo e se fosse a Leirã, e fez ao ifante que fosse aaquel logo veer seu padre e fez que o ifante conhecesse [a] elrey o que filho e vassalo é teudo de conhecer a seu padre e a seu senhor... Partiram-se assi per esta rainha avĩndos” (pp. 38-39). A *Crónica*, embora admita a intenção pacificadora da rainha junto do filho (“chegou hy sua madre, a reÿa dona Isabel, por trautar algũa avêeça antre elle e seu padre”, p. 254), atribui a iniciativa e o êxito da trégua aos nobres, dos quais destaca apenas um, o próprio Conde de Barcelos, que colhe assim os louros que no *Livro* pertencem a D. Isabel: “o conde dom Pedro e outros fidalgos que hy erã d’ambas as partes fizeram com el rey que ouvesse tregoas cõ o iffante. E entom veo o iffante cõ sua madre a Coimbra. E o conde e outros nobres homẽs trouxerom preitesia cõ el rey que se fosse pera Leireia e o iffante pera Põobal e que dally fariam suas avêeças.”, p. 254). Já no confronto ocorrido em Loures, o Conde atribui à rainha o papel de simples mensageira do rei (“E pera esto mandou la a reÿa”, p. 258) ou de ambos (“E a reynha andava en este feito muy trabalhada, assy por parte do filho como do marido”, p. 258), sem

²⁶ Publicado por J.J.Nunes (v. nota 9).

²⁷ *Crónica Geral de Espanha de 1344*, vol.IV, p. 247.

²⁸ “Dona Isabel, consiirando...tanto trabalhou per si e per outros que os ditos reys de Castela e Aragom elegeram e comprometerom que elrey D.Dinis de Portugal fosse juiz...” (p. 32). Sobre o modelo de santidade das rainhas e a importância que nele tem a acção pacificadora v. R. Folz, *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident (VIe-XIIIe siècles)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1992, p. 163.

qualquer iniciativa própria, e conta que D. Dinis agradece a submissão do filho “a Deus e a aquellos seus vassallos e naturaaes que cõ elle stavã”, p. 258). Pelo contrário, o *Livro* atribui toda a iniciativa à rainha (“Esta rainha, veendo elrey... e o ifante em tam gram perigo... pêra se escusar tam grande dano e morte... tanta foi a door que ouve e o amor que [foi] per meo das azes...”, p. 40) e narra o milagre da protecção divina concedida quando se intromete entre os exércitos beligerantes e sai ileisa.

A historicidade dos factos narrados não retira ao *Livro* o seu carácter hagiográfico. Dos factos históricos, o autor só conta aqueles que argumentam a favor da santidade de Isabel e apresenta-os (interpreta-os) de modo a evidenciar todo o seu potencial argumentativo, contando apenas uma face da história. A outra face é a que relata D. Pedro e juntas reconstituem uma verdade histórica aceite modernamente²⁹. O que torna o *Livro* hagiográfico é o facto de narrar a Infância de Isabel, apresentando o seu nascimento como maravilhoso por ter a menina nascido “envistida, envolta e cuberta de ãa pele, que lhe nom parecia nembro algũ” (p. 19), por a sua futura grandeza ser predita pelo avô (p. 20) e por ser-lhe atribuída, ao nascer, a resolução da desavença entre D. Jaime e D. Pedro de Aragão (p. 20). A precocidade é explicitada pelo pai, que “a viia muy estremada das outras moças por bondade e per mesura” (p. 21) e que não conhece, entre as da sua idade, outra “atam comprida e bem entenduda” (p. 24) e pelo facto de, aos nove anos, ser já “entendida em rezar oras e em servir a Deus por jejũu e por esmolos” (p. 23). Na Maturidade, o hagiógrafo mostra o cumprimento do modelo de santidade das rainhas, composto por quatro elementos fundamentais: o modelo mendicante de auxílio e preocupação com os necessitados, a vocação ascética vivida à revelia das obrigações sociais, a interpretação do sofrimento e das adversidades pessoais como uma prova de humildade e o exercício do poder em proveito do próximo, nomeadamente influenciando positivamente o marido, intervindo a favor da paz e fundando ou provendo mosteiros. A expressão do sancionamento divino deste modo de vida faz-se recorrendo ao maravilhoso subjectivo (pp. 27 e 40) e ao reconhecimento público (pp. 42 e 53), como seria de esperar numa narrativa escrita no ano seguinte ao da morte. Finalmente, esta é narrada (pp.71-78) incluindo a preparação (p.72), os sinais maravilhosos, como a visão de uma dama de branco (p.71), o odor emanado pelo fêretro e os milagres durante o processo da tumulação. No quarto sintagma, relativo ao culto, contam-se 20 milagres (pp. 78-92)³⁰.

A *Crónica de 1419*³¹ conheceu e usou, para o reinado de D. Dinis, as duas fontes que até agora referi³². Nos episódios comuns aos três textos, a mediação de D. Dinis entre Castela e Aragão, a trégua no cerco de Coimbra e a resolução do recontro em Loures, o autor de 1419 encontra soluções de conciliação entre as fontes que resultam na incidência

²⁹ Veja-se o que diz L. Cintra na Introdução à *Crónica Geral de Espanha* (vol.I, p. CLIV, n.73).

³⁰ É a verificação deste modelo discursivo no *Trautado* sobre o Infante D.Fernando e no *Memorial* da Infanta Santa Joana que permite afirmar que também essas narrativas são claramente hagiográficas, sem que a sua historicidade (nem sempre verificável, aliás, no caso de Santa Joana, cf. D.M.Sousa Costa, *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. I/1, p. 61) possa admitir-se como argumento contrário.

³¹ *Crónica de Portugal de 1419*, edição crítica com introdução e notas por Adelino de Almeida Calado, Aveiro, Universidade, 1998.

³² A utilização do *Livro* como fonte pela *Crónica de 1419* foi avançada por Lindley Cintra (Introdução à *Crónica Geral de Espanha*, I, p. CXI, n.34). Está por fazer, porém, um estudo rigoroso de colação que analise a extensão e as consequências deste uso.

do discurso hagiográfico no texto. No primeiro caso, a iniciativa para escolher um juiz é atribuída ao papa e a escolha de D. Dinis aos dois reis, como na *C.G.E.*, mas, sem deixar perder o relevo pacificador que aqui o *Livro* atribui a D. Isabel, apresenta-a como promotora da mediação de D. Dinis num conflito entre D. Fernando e o infante D. Afonso de Castela, cuja narrativa interpola³³. No segundo caso, o êxito da tregua é concedido à rainha e a D. Pedro é dado o papel de partidário do infante que, juntamente com outros, adopta uma atitude favorável à iniciativa da rainha. Quanto ao episódio de Loures, a *C1419* inclui a entrada de D. Isabel pelo meio dos exércitos mas também a fala de D. Dinis onde este agradece a Deus e aos vassallos. Noutros capítulos, o uso do *Livro* como fonte tem maiores consequências na adopção de um modelo discursivo hagiográfico por parte do autor da Crónica quatrocentista. De facto, os capítulos 92 e 93 em nada servem o objectivo historiográfico de contar a história política do reinado de D. Dinis: o primeiro é exclusivamente dedicado a resumir o modo de vida da rainha santa, descrevendo a sua prática ascética e de auxílio aos necessitados, e o segundo narra o conjunto de milagres que, apesar de ocorridos durante a sua vida, são, no *Livro*, registados no sintagma final relativo ao culto³⁴. Estes dois capítulos surgem, na *C1419*, com a função de demonstrar a santidade da rainha, respondendo a proposta explicitada no final do capítulo 91 que assume uma formulação semelhante à dos prólogos hagiográficos: o autor declara desejar contar nos dois capítulos seguintes a vida da rainha, “a maneira de seu viver” e “alguns milagres” porque “o seu galardão he enxemplo e de mais alto louvor e gloria”, merecendo mais ser lembrado do que os feitos mundanos (p.166). Propõe-se assim descrever um modo de vida que demonstra santidade e o seu sancionamento divino. Noutros capítulos (94, 95 e 126), contam-se factos políticos cujo relato poderia dispensar referência à rainha; porém o acolhimento dado também aqui à narrativa do *Livro* traduz-se no relevo pacificador que a rainha assume e explica-se pelo desejo de mostrar a sua santidade. Até agora procurei mostrar que o historiógrafo da *C1419* adopta, nalguns capítulos do reinado de D. Dinis, um modelo discursivo hagiográfico cuja intencionalidade assume no “prólogo” do cap. 91 e que se concretiza na selecção de uma fonte hagiográfica. Noutros dois momentos acrescenta ao texto dois novos milagres, que não encontrou nas fontes mas que considerou importantes para a concretização do seu objectivo hagiográfico: o milagre do vinho acrescentado à lista do capítulo 93, que é um milagre objectivo de inspiração bíblica (transformação do vinho em água), e a atribuição da paz com Castela ao poder da oração da rainha no capítulo 99, que é uma réplica do ocorrido no capítulo 126, tomado do *Livro*. Nestes dois momentos, o anónimo cronista trabalha segundo os processos de composição hagiográfica mais conhecidos e que, pela presença do maravilhoso objectivo e pela ficcionalidade, mais têm sido apontados como traços distintivos entre hagiografia e historiografia. Estamos, portanto, perante um autor que adopta ao mesmo tempo métodos de trabalho historiográficos tradicionais (como a compilação de fontes), modernos (como a utilização de documentos e um frequente posicionamento crítico face a eles³⁵), e tipicamente hagiográficos, sem que se produza no

³³ “vendo o mal que se seguia desta guerra, trabalhou muito por virem a tal avença e que a sua contenda fosse livre por juiz e não por armas” (p. 178).

³⁴ Este tipo de milagres é registado normalmente no sintagma relativo à Maturidade, distinguindo-se dos milagres póstumos. A sua localização no *Livro* deve-se à provável organização do texto com vista à canonização, razão pela qual era importante que surgissem atestados por tabelião na mesma sequência em que surgem os milagres póstumos e com a mesma certificação.

³⁵ V. p. 178 e, sobre ela, Cintra na Introdução à *C.G.E.*, vol.I, p. CXLI, n.34.

texto obtido nenhuma espécie de clivagem que obrigue a classificar o texto num ou noutro género ou que sequer aconselhe a sua classificação como híbrido. Ao acolher o discurso hagiográfico, aqui como noutros momentos da *Crónica*³⁶, o seu autor fixa para a posteridade uma memória do passado colectivamente aceite e significativa, à qual a diferença entre o tempo narrado e o tempo da narração (83 anos medeiam entre a morte de D. Isabel e 1419) já confere a distância necessária para que a imagem da rainha santa tenha sofrido configuração mítica comum às personagens hagiográficas e historiográficas³⁷.

Se quiséssemos estender esta análise à *Crónica de D. Dinis* de Rui de Pina e estudar as suas fontes, revelar-se-ia a mesma incidência do discurso hagiográfico³⁸, frequente, portanto, nas crónicas oficiais do reino e esclarecedora do estatuto de historicidade de que, no universo medieval, a hagiografia gozava.

³⁶ V. o que diz Calado na Introdução à *C1419*, p. XLI.

³⁷ Veja-se o perfil mítico de D. Teresa, que, no capítulo 6 (p.11), lança ao filho uma maldição que se cumprirá em Badajoz e que aparece pela primeira vez numa crónica leonesa do séc. XIV, como resultado da interpretação do desastre de Badajoz como castigo de Deus pela influência de uma lenda de D. Urraca e de Fernando II de Leão (Cintra, Introdução à *C.G.E.*, vol. I, pp. CCCLXIII-CCCLXIX). Aqui também se recorreu à ficção, ao maravilhoso e à interpretação simbólica do passado.

³⁸ Rui de Pina transmite o retrato hagiográfico de Isabel de Aragão, a que não falta sequer o novo milagre (do vinho) acrescentado na *C1419* (Rui de Pina, *Crónica de D. Dinis*, segundo o códice inédito nº891 da Biblioteca Municipal do Porto, seguida da versão actualizada da edição ferreiriana de 1726, Porto, Livraria Civilização, 1945, p. 178).