

# LITERATURA MEDIEVAL

Volume IV

ACTAS DO IV CONGRESSO  
DA  
ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA DE LITERATURA MEDIEVAL  
(Lisboa, 1-5 Outubro 1991)

Organização de  
AIRES A. NASCIMENTO  
e  
CRISTINA ALMEIDA RIBEIRO

EDIÇÕES COSMOS

Lisboa  
1993

© 1993, **EDIÇÕES COSMOS e ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA  
DE LITERATURA MEDIEVAL**

Reservados todos os direitos  
de acordo com a legislação em vigor

Capa

Concepção: Henrique Cayatte  
Impressão: Litografia Amorim

Composição e Impressão: EDIÇÕES COSMOS

1ª edição: Maio de 1993  
Depósito Legal: 63841/93  
ISBN: 972-8081-07-3

Difusão

**LIVRARIA ARCO-ÍRIS**

Av. Júlio Dinis, 6-A Lojas 23 e 30 — P 1000 Lisboa  
Telefones: 795 51 40 (6 linhas)  
Fax: 796 97 13 • Telex: 62393 VERSUS-P

Distribuição

**EDIÇÕES COSMÓS**

Rua da Emenda, 111-1º — 1200 Lisboa  
Telefones: 342 20 50 • 346 82 01  
Fax: 347 82 55

## O Poder Temporal na Hagiografia de Quinhentos

Maria Clara de Almeida Lucas

Universidade Nova de Lisboa

Nos inícios do séc. XVI surgiram na Península as primeiras grandes colectâneas de vidas de santos em vernáculo, os chamados *flos sanctorum*. Deliberadamente consideradas pelos seus compiladores como textos didácticos, estas narrativas destinavam-se a ensinar ao leitor o caminho seguro para o outro mundo, através dos exemplos dos santos. Repetidamente, pelos séculos fora, os narradores denunciam a sua vontade de catequizar o leitor, impondo portanto o carácter didáctico aos seus textos ao mesmo tempo que ocultavam qualquer outra finalidade.

De facto, uma leitura superficial destas narrativas, que se multiplicarão ao longo dos séculos, não denuncia senão esse desejo de ensinar o caminho, geralmente através das águas simbólicas, para o outro espaço onde habita o destinador dos passos do homem.

Contudo, se aprofundarmos essa leitura, veremos que as coisas não são tão simples como aparentam. Se não vejamos.

Os narradores das vidas dos santos apresentam-nos como sujeitos agentes tal como os títulos das primeiras colectâneas de narrativas hagiográficas manifestam: *Acta Sanctorum*.

Será este sujeito activo, este actante, que nós tentaremos conhecer nas suas relações com os restantes sujeitos, que realizam com ele um trajecto narrativo específico. Para tal peguemos na narrativa da vida de S. Patrício, como exemplo. Depois de ter dado os indicadores cronológicos e topológicos, garantes da verdade histórica do sujeito em questão, o narrador apresenta Patrício como santo: «O *santo* bispo (...) por meio das suas orações curou o rei e conseguiu que nenhum animal venenoso vivesse no seu país.» Esta é a primeira cena da qual Patrício é actante. Um actante que «cura» e «obtem», mas por meio das suas preces. Segunda cena: «ele (Patrício) ordenou, *em nome de Jesus Cristo*, que a ovelha (roubada e comida) lançasse em presença de todos um balido dentro do ventre daquele que a tinha comido». Nova acção de Patrício realizada «em nome de Jesus Cristo» e não em seu próprio nome. Terceira cena: tendo passado diante duma cruz sem a ver pediu a Deus, nas suas preces, que lhe dissesse de quem era uma voz que ouvira então. Em breve obteve a resposta para a sua pergunta. O conhecimento que obtém vem-lhe, miraculosamente, de Deus. Estamos portanto diante de um sujeito que age mas de uma maneira muito especial: é a sua fé em Cristo, são as suas preces dirigidas a Deus que conseguem obter os resultados das acções que ele queria realizar mas que, sozinho, não o podia fazer. Contudo existe alguém, aquele a quem ele se dirige, que *pode*. Como um actante segundo, o santo não consegue realizar os actos pretendidos, mas Deus efectua-os no seu lugar.

Eis a primeira relação que se pode estabelecer a partir dos actos descritos pela narrativa da vida de S. Patrício: a relação entre o Santo e Deus. E podemos concluir que o verdadeiro sujeito agente é Deus, não passando o Santo de um intermediário entre a Divindade e o terceiro actante presente, o homem, para o qual o Santo pede a Deus um sinal do seu *poder*.

Neste momento da nossa leitura nós já fomos apresentados a três dos principais actantes da narrativa hagiográfica, actorizados pelo Santo, por Deus e pelo homem. O Santo e o homem ocupam os dois um tempo e um espaço que lhe são comuns<sup>1</sup>. O Santo conhece a existência de Deus, ele *sabe* porque ele *é* cristão<sup>2</sup> mas ele não tem *poder* para convencer o homem, isto é para realizar a sua função no espaço que lhe é próprio (PI=plano imanente). Deus que

está ausente, ele não ocupa nunca o espaço próprio do homem, é o único que tem o poder, que realiza directamente ou através do Santo, para convencer o homem da sua existência e da do seu espaço próprio (PT=Plano transcendente). O homem é o Objecto a convencer por meio dos milagres feitos por Deus na ausência dum poder efectivo do Santo.

É o que se passa também na vida de S. Patrício, da qual continuamos a leitura: «E ele andando Patrício pregando por toda a terra de Ybernia não podia converter a nenhum homem nem mulher. E ele rogou a Deus que lhe quisesse mostrar algum sinal por que se espantassem e se emendassem, e ouviu uma grande voz que lhe disse que fizesse um grande cerco fora da cidade, e apareceu aí um poço mui grande e mui fundo.» Nesta passagem o narrador põe o leitor em presença do não-poder do Santo.

O poço oferece um caminho para o purgatório, passando pelo inferno e dando, por fim, ao iniciado uma visão do paraíso. É o símbolo do conhecimento que Deus oferece ao homem que muito pecou e agora pretende passar pelo purgatório. A descida do poço purifica ao mesmo tempo que dá um *saber* das coisas do outro mundo ao qual o homem está destinado, mas que é necessário conquistar.

O Santo desaparece para deixar o homem em contacto directo com este sinal enviado por Deus, um sinal do seu *poder*. Acabada a descida, o homem obtém o conhecimento que deverá trazer aos seus semelhantes. Apesar do esforço e das dores despendidas, ele tem de regressar para contar aos outros homens o que os espera do outro lado das águas. Porque para chegar ao paraíso é preciso atravessar um rio, que representa na sua dualidade simbólica, o perigo para o ímpio que nele cai e se perde, e a salvação para o justo que consegue atravessar a ponte, fina como um cutelo que liga as duas margens. Nesta narrativa de vida de S. Patrício, o homem, que se chama Nicolau, deve atravessar o rio passando sobre «uma ponte mui estreita e aguda como cutelo, e por sob ela corria um grande rio». Nicolau utilizará as palavras que os monges, que encontrara à entrada do poço, lhe tinham ensinado: «Jesus Cristo filho de Deus tende mercê de mim.» Estas palavras transformam-se em valores talismânicos.<sup>3</sup>

O poço que Deus fez surgir no centro do círculo traçado pelo bordão de Patrício é um outro centro do mundo, sacralizado pelo gesto do Santo. O muro que o envolve protege-o, como defesa mágica e transforma-o num espaço organizado no meio do mundo caótico que é o espaço humano. S. Patrício acabava de reconstruir o mundo, ao repetir o gesto do Criador na alba dos tempos. Ao mesmo tempo ele originava um *Axis Mundi*, um ponto onde os dois espaços se encontravam.

No momento da descida o homem, protegido pelos valores talismânicos, conquistava o *saber* que fora negado aos seus pais e cujo desejo o tinha projectado do mundo perfeito no espaço do castigo. Agora o homem, graças ao poço de S. Patrício, repete os seus passos, em sentido inverso.

Nesta passagem Deus continua a ser conotado com o *timor* que o caracteriza no Antigo Testamento: «algum sinal por que se espantassem e se emendassem». É o *mysterium tremendum* que melhor traduz o sentimento do homem em relação à «outra margem». Tudo o que pertence ao mundo do desconhecido faz nascer o *tremor* que caracteriza o fundo do poço e a descida. Mas o contacto com o outro mundo, o sofrimento que a experiência provoca, o horror das visões infernais e, por fim, a visão fugidia do paraíso são os conteúdos do conhecimento que se transformará em salvação. O *saber* transforma-se, no contexto hagiográfico, em fonte de salvação.

Como todos os símbolos, o poço participa simultaneamente da salvação e da perda do homem: «e muitos entraram ali que não saiu nenhum». Mas para aquele que conseguiu como Nicolau, atravessar a ponte, será transmitido o grau superior de conhecimento do outro espaço, com a visão do paraíso. Esta visão é muito rara nas narrativas hagiográficas onde apenas detectamos três: a de Nicolau, na vida de S. Patrício, a de Josafat, na vida de S. Barlaão, e a de S<sup>to</sup> Amaro. Ela surge como prova oferecida por Deus ao homem quando o poder de conversor do Santo falta e é garante da entrada no céu para aquele a quem Deus o ofereceu.



Nicolau, como Josafat e Amaro vê «um prado mui deleitoso e mui grande de maravilhoso cheiro com muitas flores: e pareceram dois mancebos que o levaram a uma cidade mui fermosa que era composta com ouro e prata e pedras preciosas: e disseram-lhe que aquela cidade era o paraíso». Encantado com a visão Nicolau pretendia ali ficar mas os dois mancebos lhe impediram pois ele tinha de regressar para contar o que vira. Aquele que desce o poço e adquire um saber que o transforma em destinador, um destinador por excelência, que representa Deus.

O Santo que não possui o *poder* que lhe permitiria realizar actos, como sujeito pragmático, recebe de Deus o *saber* com o qual realiza actos enunciativos, como sujeito cognitivo.

Este exemplo extraído da vida de S. Patrício é perfeitamente representativo das relações modais que caracterizam as vidas dos santos que a hagiografia imaginou. O Santo não tem *poder* para convencer nem mesmo persuadir o homem. Então, quando ele precisa, ajoelha e roga a Deus que acorra com o seu *poder* de sujeito pragmático para ajudar o homem em perigo. É então que os valores talismânicos são usados para estabelecer a ligação entre o Santo e o Destinador: a oração, a água benta, o sinal da cruz ou certas palavras marcam o Santo como representante de Deus no espaço que lhe é próprio, espaço do homem que ele é pela sua natureza de ser humano e onde Deus não entra nunca.

Mas o *saber* do Santo, seja ele doutor da Igreja, como S<sup>o</sup> Agostinho, S. Tomás de Aquino ou S. Frutuoso de Braga, quer seja um ignorante da teologia e das artes liberais e possua apenas o saber que lhe é transmitido por Deus, como S<sup>o</sup> António, o sábio ignorante, o saber das coisas do outro mundo, essa *sabedoria* todos a receberam de Deus.

Tomemos, como exemplo, a vida de S. Barlaão para aprofundarmos um pouco como se realiza a comunicação dessa *sabedoria* divina. A narrativa da vida deste santo começa pela apresentação de Barlaão, que o narrador faz da seguinte forma: «O qual Barlaão *com a graça de Deus* em ele obrou *converteu* à fé católica a el rei S. Josafat.» Estas duas expressões, que sublinhei, resumem a acção mais importante do Santo durante o seu trajecto narrativo. A sua função é também a de conversor do homem e será a comunicação feita por Barlaão da sua sabedoria que desencadeia toda a narrativa. O agente da conversão é ainda mais uma vez Deus, e o Santo o seu mediador neste processo de comunicação do saber. Em contrapartida o pai de Josafat, o rei Avennir, entrava de todas as maneiras possíveis o conhecimento, pelo seu filho, da nova religião. O pai do príncipe encerrou-o, desde o nascimento, num «paço debaixo da terra mui rico e concertado em que morasse o menino e com elle muytos mancebos fermosos e concertados, aos quais mandou que nem morte nem pobreza nem enfermidade nem velhice nomeassem, nem outra cousa de que pudesse haver tristeza (...) e mandou que nenhuma menção nem palavra lhe falassem de Jesus Cristo nem da religião cristã». Toda a narrativa é orientada pela ocultação do *saber* e pela sua aquisição final, feita através da visão do paraíso.

Apesar de todos os cuidados tomados pelo rei, Josafat entrará em contacto com Barlaão que lhe ensinará a doutrina cristã. Então o rei, desesperado manda cavar uma caverna na montanha e de novo encerra o príncipe. Esta nova morada é, ao contrário do palácio inicial, uma imagem do inferno. Passados dez anos, o rei liberta o filho e põe diante dos seus olhos «ouro, prata, pedras preciosas, vestimentas esplêndidas, cavalos dignos dum rei» e de cada uma destas coisas lhe faz saber o nome. Contudo o que mais impressiona o príncipe é a beleza das escravas que o servem. Sabendo isto o rei fá-lo cercar das mais belas donzelas de tal maneira que, esquecidos os ensinamentos de Barlaão, Josafat está à beira da tentação. Então adormece e sonha com o paraíso e as belezas desta forma antevistas fazem-no afastar-se do pecado que a mulher representa. Mais uma vez Deus usa o seu *poder* para salvar o pecador e desta vez fá-lo sem intermédio do santo.

A estrutura desta narrativa é baseada na forma que a conversão de Josafat toma. Toda a narrativa que conduz à visão final da cidade celeste, é uma longa aprendizagem que preparará o príncipe para fazer a escolha dum outro mundo, ao mesmo tempo que faz malograr as

intenções do rei. Ao construir o paraíso de substituição que quer oferecer ao filho, o rei não contou com o desejo de conhecer que um dia o dominaria. Quando o rei decidiu encerrar Josafat na caverna subterrânea, era outra espécie de *saber* que ele lhe queria oferecer. O príncipe conheceria o inferno que compararia, quando chegasse o momento, com as maravilhas da terra. O pai esperava vê-lo escolher estas últimas. As lições de Barlaão ficaram para trás, perdida a importância face à luta de *poder* entre os dois reis: o rei do céu, e esse outro rei, o da terra, pai de Josafat. Os processos utilizados pelos dois reis para conquistar o príncipe são idênticos. Ambos lhe oferecem a visão do paraíso e do inferno: cabe ao homem escolher. Mas só um rei ganha, o mais poderoso, aquele que ofereceu ao homem o paraíso celeste. O ouro só tinha para lhe oferecer um paraíso terrestre.

A visão da cidade celeste manifesta-se como o único milagre que consegue vencer a força do «inimigo antigo» aqui representado pela mulher.

O Diabo surge também na narrativa hagiográfica como um outro actante. Ocupando com Deus o mesmo espaço, é caracterizado por um *poder* inicial que se assemelha ao daquele. Durante a narrativa hagiográfica os dois actores seguem trajectos paralelos que se mantêm em tensão ao longo da narrativa e a fazem evoluir. Contudo se Deus não sai do seu espaço próprio, o Diabo entra no espaço em que o Santo e o homem se encontram.

Tomemos a vida de S<sup>o</sup> André como exemplo para o estudo da caracterização modal deste actante. O Diabo com inveja da santidade de um certo bispo, que muito venerava aquele santo, decidiu seduzi-lo para o que «tomou semelhança de mulher mui fermosa», e dirigiu-se ao palácio do bispo para realizar o seu programa do engano. Então começa um trajecto narrativo paralelo ao da divindade no qual este antedestinador emprega o *poder* e o *saber* para contrariar a conquista da alma perseguida pelo santo, representante do Destinador. A máscara que o Diabo põe permite-lhe aproximar-se do homem. O bispo «maravilhou-se muito da sua castidade e da sua fidalguia e formosura (...) e quanto mais a olhava tanto mais lhe alegrava o coração» denunciando o seu não-saber ao ignorar a identidade verdadeira da «bela dama». Pelo contrário o diabo *sabe* e porque sabe ele *pode*: «e o diabo quando isto entendeu começou acrescentar mais em sua ferosura». A conquista da alma do ignorante bispo, realizada com a ajuda da mentira que a máscara permitia, estava quase realizada, quando um outro *poder* superior ao do demónio entrou em cena: «É Deus que não quer desamparar os seus servidores (...) chegou um romeiro a porta do bispo e chamou mui a pressa e mui ameude que lhe abrissem a porta.» Um outro actor surge e interrompe o programa do Diabo. Como este, também S<sup>o</sup> André surge disfarçado de romeiro para salvar o bispo em tentação. Então o *saber* adquire o lugar fundamental neste processo. Três perguntas são feitas pela «dama» ao «peregrino»; se este conseguir dar-lhes resposta (isto é, se este sabe) então ele poderá entrar na sala onde se desenrola o jantar e salvar o bispo, derrotando o Diabo. Só um saber maior que o do Diabo o poderá vencer. Será Deus que, falando pela boca do santo, vencerá a força do mal. Porque conhece a verdadeira identidade desta «dama», vence-a. Ao desaparecer em fumo, o Diabo reconhece o seu *não-poder* enquanto o *poder* de Deus prevalece. O *poder* inicial do Diabo, que lhe permite chegar a um certo ponto do seu trajecto narrativo do engano, desaparece quando ele é confrontado com o único poder efectivo, o de Deus.

Se o Diabo se opõe a Deus no mesmo espaço (PT), o representante do poder estabelecido (o rei, o Imperador, etc.) opõe-se ao santo no outro espaço (PI). Tendo recebido de Deus o poder que o seu estatuto lhe confere (ele é porque ele pode) o Imperador dele faz mau uso quando o emprega para impedir o homem de seguir a religião cristã. O narrador da vida de S<sup>o</sup> André põe claramente o problema que está na origem das relações trágicas entre o Santo e o homem. É um problema de conhecimento, de aquisição de uma certa «sabedoria», que o Santo se prepara para comunicar ao homem mas ao qual se opõe o Diabo, num plano, e o Imperador, no outro. Só o Santo pode ser o destinador desta «sabedoria», como representante no espaço que lhe é próprio, do Destinador que habita o outro espaço, numa disjunção de planos. A existência de dois planos impenetráveis é fundamental para a estruturação da narrativa hagiográfica.



Contrariamente ao que acontece nas outras narrativas míticas, o Destinador não penetra nunca no espaço em que se desenrola o trajecto narrativo dos outros actantes. Ele faz-se substituir então por um actante *figura*, um não-sujeito, que não passa de uma função.

Tentámos caracterizar os actantes hagiográficos através das relações entre o saber e o poder mas também entre estes predicados modais e o descritivo ser. Num universo unidimensional (D, S, O) Deus, caracterizado pelo *poder* e pelo *saber*, é o Destinador e ocupa o mesmo espaço que o Diabo, o anti-Destinador, enquanto que sobre o outro espaço Deus é representado pelo Santo, em luta com o Imperador pela conquista do mesmo Objecto, o homem. O Diabo, caracterizado no começo do seu trajecto narrativo por uma forma semelhante à do seu parceiro do mesmo espaço, Deus, é o grande vencido. Ele empreende o seu programa narrativo, o programa do engano, caracterizado por um *poder* que lhe permite chegar até ao momento da tentação do homem. Então quando este está quase a sucumbir à tentação, Deus intervém. Na sua instabilidade morfológica, o Diabo pode ser considerado como uma espécie de sujeito zero «figé dans un statut négatif global» (não-querer, não-poder, não-saber): quando ele desaparece em fumo, o Diabo está a negar o seu *poder* e o seu *saber* e e declara *eu não sou*. Ele segue um programa narrativo semelhante ao de Deus mas também ao que caracteriza o Imperador. O seu PN inicial, numa asserção sobre o poder, não se justifica pela continuação. Das duas implicações possíveis (PN que justifica a asserção inicial ou insucesso do PN) é a segunda que se verifica. Há portanto retorno à asserção inicial que leva a negar o *poder* do Imperador assim como o do Diabo.

Podemos concluir que a estrutura da narrativa hagiográfica, estudada a partir da caracterização dos actantes e respectivas modalidades, se baseia fundamentalmente na existência de dois planos distintos e impenetráveis entre os quais se realiza um jogo entre o Destinador (Deus) e o anti-Destinador (o Diabo) no PT da mesma forma que, paralelamente, se disputam o destinador (Santo) e o anti-destinador (Imperador) no PI.

Em termos da sintagmática do discurso hagiográfico e sobre o plano da significação unificante, devem-se considerar duas isotopias fundamentais dum discurso biisotópico. Determinam-se duas zonas de significação, a primeira analisável em termos de *poder* e a outra em termos de *saber*. Sobre a primeira o Destinador situado na isotopia do *poder* e na dimensão do *saber* (numa isotopia política) defende com a ajuda do seu *saber*, o *poder* que ele detém sobre o Objecto do seu *querer*, contra o *poder* dos anti-destinadores: o Imperador num plano e o Diabo no outro. O facto de que o *poder do saber* do Santo depende do Destinatório (que por sincretismo actancial é um dos anti-destinadores, o Imperador) chama a nossa atenção sobre os detentores do *poder* que se encontram na origem desta divergência. Existe uma luta entre os dois detentores do *poder* nos planos respectivos: O rei do céu opõe-se ao rei da terra, o único homem que o Santo não consegue nunca converter. Esta oposição torna-se muito importante, mais importante do que a outra inter-espacos, entre Deus e o Diabo, a qual não passa dum diversão do verdadeiro problema. O Diabo é arquetipicamente o grande vencido, uma causa perdida de antemão pelo exemplo bíblico, que esta narrativa apenas repete. O verdadeiro problema é um problema intra-espacos, e o narrador, ao fazer-se eco dos grandes conflitos do seu tempo, dissolve-os ao introduzir o Diabo como pseudo-adversário. É um discurso manipulador este que o narrador usa, o narrador que é sempre profundamente comprometido com a Igreja que serve. Ao fazê-lo ele afasta o leitor do verdadeiro problema das lutas de poder entre a Igreja e o Estado, neste período do nascimento do espírito laico, no declínio da Idade Média, problema que marcará para sempre estas colectâneas hagiográficas. Para que esta isotopia política não seja demasiado visível, isto é, demasiado lisível, é a zona do *saber* que o narrador hagiográfico porá em evidência. Numa leitura superficial será uma isotopia cognitiva que torna homogéneo o programa actancial destes Destinadores. São contudo as duas isotopias, a política e a cognitiva, que conseguem revelar o sentido fundamental do discurso hagiográfico nas suas linhas principais. Elas cruzam-se e permitem a leitura deste discurso biisotópico que o hagiógrafo apresenta ao seu leitor, esperando o que ele o descubra e o comunique, por sua vez, ao longo dos tempos.

## Notas

<sup>1</sup> No seu artigo «An attempt to define the typology of medieval hagiography», Régis Boyar conclui: «On the whole, there is no time at all, we are offered a kind of tapestry where events are not to be linked with another (...) we could speak of a kind of motionless moment. We read a text that obviously does not belong to temporality; it takes place in a sort of small eternity... chronological, human time does not matter, it is only God's time which interests him, God's time where acts and only acts have signifiacnce (...) May I say that we have to do with a congelated temporality and with a nearly irrelevant scenery» in *Hagiography and medieval literature*, Odense Univ. Press, 1980, p. 29.

<sup>2</sup> Neste contexto hagiográfico deve-se ler *ser* como *ser cristão*. Só aqueles que sequeum a fé de Cristo se declaram Sujeitos: «Eu sou aquele que é.»

<sup>3</sup> Estes «valores talismânicos» tendem a ser o equivalente dos objectos mágicos das narrativas populares, actores figurativos postos à disposição do herói e do anti-herói para os ajudar chegando mesmo a substituí-los. As palavras que os monges ensinaram a Nicolau, assim como a oração, a água benta, o sinal da cruz, etc., são valores que têm um conteúdo maravilhoso mas também divino, um fantástico místico que os diversificam dos objectos mágicos.

<sup>4</sup> O texto de 1513 é muito claro quanto à manifestação de desejo de aprender que se apossara de Josafat: «... cuydando estas cousas antre si o mancebo muytas vezes estava en grande tristeza e tribulaçõ por desejo que tinha de seer ãsinado.»