

Hagiografia em Portugal: Balanço e Perspectivas

Cristina Sobral

Departamento de Literaturas Românicas (FL-UL)

No final do século XX, vários estudiosos europeus de hagiografia reuniram no número 6 da revista *Hagiographica* sínteses do que havia sido o trabalho nesta área, nos anteriores trinta anos, em países como a Espanha, França, Inglaterra, Itália e Bélgica¹, dando conta de um notável desenvolvimento sentido num campo de estudos que remonta ao século XVII. Em Portugal, a primeira visão de conjunto de que dispomos deve-se a Maria de Lurdes Rosa e foi publicada em 2000², registando a evolução da atenção dada às narrativas hagiográficas e ao fenómeno da santidade desde o final do séc. XIX, sob o impulso das reformas litúrgicas que obrigaram à revisão dos santorais diocesanos, passando pelo trabalho da historiografia crítica aplicada ao *corpus* hagiográfico a partir dos anos 40 do séc. XX (em que se destacaram nomes como Miguel de Oliveira, Mário Martins e Avelino de Jesus da Costa), até às sínteses interpretativas mais recentes, elaboradas por Aires do Nascimento e José Mattoso³.

¹ Publicadas em *Hagiographica*, 6 (1999): José Matínez Gásquez, «Los estudios hagiográficos sobre el Medioevo en los últimos treinta años en Europa: España», pp. 1-22; François Dolbeau, «Les travaux français sur l'hagiographie médiolatine (1968-1998)», pp. 23-68; Michael Lapidé, «Hagiographie in the British Isles 500-1550: retrospect (1968-98) and prospect», pp. 69-80; Paolo Golinelli, «Gli studi agiografici in Italia nell'ultimo trentennio», pp. 103-135; Robert Godding, «Gli studi agiografici sul medioevo negli ultimi trenta anni in Belgio», pp. 137-152.

² Maria de Lurdes Rosa, «Hagiografia e santidade», *Dicionário de história religiosa de Portugal*, dir. por Carlos Moreira Azevedo, Lisboa, Círculo de Leitores e C.E.H.R. da U.C.P., 2000, vol. C-I, pp. 326-335.

³ Aires do Nascimento, «Hagiografia», *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, org. Giuseppe Tavani e Giulia Lanciani, Lisboa, Caminho, 1993; José Mattoso, «Le Portugal de 950 à 1550», *Hagiografies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, II, sous la direction de Guy Philippart, Turnhout, Brepols, 1994, pp. 83-102. Para a bibliografia dos restantes autores, v. o artigo citado de Maria de Lurdes Rosa.

Embora a história da moderna hagiologia tenha começado, em Portugal, sob a égide da historiografia crítica e sido conduzida para uma finalidade litúrgica, é hoje evidente que o conjunto de textos a que chamamos hagiografia se oferece a uma multiplicidade de perspectivas de análise que se cruzam e se completam para a compreensão do fenómeno da santidade: a história das instituições eclesiásticas, das mentalidades, da espiritualidade, da literatura e da cultura procuram nestes textos elementos para o entendimento da complexa rede de relações histórico-culturais em que intervieram.

No momento em que se pensa em traçar perspectivas para o futuro, duas importantes questões se colocam: a do conhecimento do *corpus* e a da sua contextualização funcional. Ambas levantam problemas específicos e recomendam tarefas indispensáveis.

A primeira é, sem dúvida, a da recensão exhaustiva do *corpus* e da disponibilização da informação a ele relativa de forma acessível e adequada ao uso dos investigadores desta área. Faltam em Portugal instrumentos de pesquisa fundamentais, como inventários de testemunhos, repertórios bibliográficos especializados ou dicionários críticos de santos. O hagiólogo iniciante começa normalmente o seu percurso de investigação pelo *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, dirigido por Giuseppe Tavani e Giulia Lanciani e publicado em 1993. Aí se apresenta o estado do saber de então relativo a textos hagiográficos mas a sua diluição no conjunto do *corpus* literário medieval obriga quem deseja conhecê-los a uma prévia selecção dos textos pertinentes.

No *Dicionário* foram contemplados com verbetes textos que podemos reunir em quatro grupos⁴: o do fundo alcobacense, que conta nove vidas em português (Pelágia, Aleixo, Tarsis, Cativo monge confesso, Duque Antíoco, Maria Egipcíaca, Eufrosina, Barlaão e Bernardo), algumas com mais do que um testemunho; o dos três grandes legendários em português, *Autos dos Apóstolos*, *Livro dos Mártires* de 1513 e *Flos Sanctorum* de 1513, com destaque para três vidas deste último, as únicas que mereceram verbete individual (Iria, Gonçalo de Amarante e Onofre); o da hagiografia régia, também em português (Rainha Santa Isabel, Infante D.Fernando e Infanta Joana) e, finalmente, o grupo dos

⁴ A estes haverá que juntar ainda o *corpus* da chamada literatura visionária (Brandão, Amaro, Trezenzónio, *Vida de uma monja*) e o da literatura de milagres, que constituem *sub-corpora* específicos da hagiografia.

textos latinos sobre figuras portuguesas (Rosendo, Senhorinha, Frutuoso, Geraldo, Telo e Teotónio) ou de culto português (Mártires de Marrocos).

Podemos ler neste conjunto um critério de selecção que privilegia textos em português, mesmo quando são traduções de textos latinos de origem não portuguesa, e textos em latim quando são sobre figuras históricas portuguesas. Esta focalização, legítima e necessária no contexto da delimitação de um património literário nacional e útil para a tentativa de reconstituição de uma santidade portuguesa⁵, exclui porém textos que mereceriam igual atenção segundo os mesmos critérios e que não foram objecto de verbete: falta a Vida de S.João Clímaco do Alc.213, em português, falta a *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, que contém diversas narrativas hagiográficas, e faltam verbetes próprios sobre outros textos, apenas mencionados no verbete «Hagiografia»: a Vida de S.Elói da Colecção Pombalina da B.N.L. (Ms. PBA 746), em português do séc. XV, o fragmento da Compilação Valeriana da Biblioteca de Brasília, em português do séc. XIV, os fragmentos da Vida de S.Nicolau em português do séc. XIV, publicados por Pedro de Azevedo, os fragmentos de uma tradução quatrocentista da *Legenda Aurea* publicados por Arthur Viegas e a Vida de S.Martinho de Soure, em latim, que, apesar de pertencer ao mesmo grupo de textos de Santa Cruz de Coimbra a que pertencem Telo, Teotónio e Geraldo, também não mereceu verbete próprio. Dos dezassete textos acrescentados pelo tradutor português do *Flos Sanctorum* de 1513, só dois mereceram verbete próprio, Iria e Gonçalo, apesar de outros serem igualmente sobre santos portugueses (como Veríssimo, Máxima e Júlia, ou Goldofre, por exemplo) e de outros ainda conterem informação exclusivamente portuguesa, como S.António. Por outro lado, de Onofre, que não é adição portuguesa, temos um verbete para registar apenas uma variante final do texto latino de Rufino que não é originalmente portuguesa, visto que se encontra já no texto castelhano da *Leyenda de los Santos*, cujo antecedente foi traduzido no *Flos Sanctorum*. Naturalmente, as escolhas de textos feitas para integrar o *Dicionário* contavam com um conhecimento deste último legendário ainda insuficiente, recebido quase todo do trabalho de desbravamento de Mário Martins, do qual aproveitámos enormemente os que depois dele viemos.

⁵ A mais completa visão de conjunto, diacronicamente analisada, que temos da santidade portuguesa deve-se a Maria de Lurdes Rosa («A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida», *Lusitania Sacra*, vol.14, 2001-03, pp. 369-450).

Também os títulos tomados pelos verbetes hagiográficos do *Dicionário* poderão gerar alguma confusão no espírito do hagiólogo iniciante. Mesmo quando provenientes da mesma obra, os textos tomam designações desiguais: «Vida de S.Gonçalo de Amarante» mas «Legenda de S.Onofre» e «Lenda de S.Iria». Disparidade semelhante encontramos quando se escolhe para título de verbete umas vezes o título original do texto («*Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, D.Isabel*»), e outras vezes não («Vida da Infanta Santa Joana»). Também a decisão de apresentar a biografia hagiográfica do Infante Santo em verbete intitulado com o nome do seu autor, plenamente justificada por critérios que presidiram à organização do *Dicionário*, serve menos bem o iniciante hagiólogo, cujo interesse é despertado em primeiro lugar pela figura do santo. Outro tanto poderíamos dizer da Vida de S.Bento em português que escapará à atenção do investigador que não saiba que ela constitui o livro segundo dos *Diálogos* de S.Gregório. Por fim, a natureza claramente hagiográfica da *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro* não é mencionada no respectivo verbete, pelo que, ao desconhecedor do texto, não ocorreria incluí-la no *corpus*.

Para os textos em português dispomos ainda da *Bibliografia da Prosa Medieval em Língua Portuguesa*, de Isabel Cepeda⁶, e da base de dados *BITAGAP*⁷, onde se tem feito um notável trabalho, de inventariação e descrição e de descoberta de novos textos, mas que não inclui textos latinos nem permite a pesquisa por santo, tão útil ao hagiólogo. Estas observações mostram bem a necessidade de os estudos hagiológicos disporem de instrumentos de trabalho específicos, que inventariem todas as narrativas cuja formalização discursiva permita incluí-las num mesmo *corpus* genológico, segundo critérios adequados ao seu estudo⁸.

O estudo da hagiografia em Portugal tem-se centrado, até agora, sobretudo na produção de textos originais. Falta estudá-la na perspectiva da recepção. Os legendários latinos, como os do fundo alcobacense ou os de Santa Cruz de Coimbra, contêm vidas de santos que, sem serem originais, foram efectivamente lidas em contextos e épocas específicos e

⁶ Isabel V. Cepeda, *Bibliografia da prosa medieval em língua portuguesa*, Lisboa, Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1995.

⁷ Arthur L-F Askins, Harvey Sharrer, Aida Fernanda Dias, Martha E. Schaffer, *Bibliografia de textos antigos galegos e portugueses*, <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BITAGAP>.

⁸ Está em curso um projecto de investigação (Projecto Hagiografia Portuguesa, sediado no Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa das Universidades de Lisboa e integrado por Isabel Dias, Nuno Santos e eu própria) que pretende disponibilizar *on line* informação sobre o *corpus*.

com as quais teremos de contar para obter uma visão da leitura hagiográfica medieval. De facto, interessa-nos conhecer não apenas os textos em português ou sobre figuras portuguesas. A contextualização funcional da hagiografia, a compreensão do modo como influenciou vocações, alimentou correntes de espiritualidade, motivou comportamentos e se relacionou intertextualmente precisa de saber de forma tão exacta quanto for possível quem lia o quê, onde, quando e como. Assim, interessa-nos conhecer todos os textos que foram lidos, tanto os que sobreviveram integralmente como os fragmentos utilizados em capas de notários quinhentistas e recuperados por Avelino de Jesus da Costa e pela *BITAGAP*. Interessam-nos também todas as notícias da existência de textos que se podem colher em inventários de livrarias desaparecidas, em fontes narrativas ou quaisquer outras.

A cronística medieval acolheu, integrou e reelaborou narrativas hagiográficas, constituindo-se um veículo privilegiado de conhecimento sobre os santos⁹. Por isso, numa recensão exaustiva do *corpus* hagiográfico, não devem ser esquecidas as narrativas da *Crónica* de 1419 sobre a Rainha Santa, sobre S.Vicente, sobre os Mártires de Marrocos e sobre o Cavaleiro Henrique nem a de Rui de Pina sobre Santa Isabel (*Crónica de D.Dinis*, caps. II, XXIV; *Crónica de D.Afonso V*, cap. XXIII). As fontes literárias são outro filão a explorar. O estudo dos sermonários, nomeadamente os de origem portuguesa, como o de Fr.Paio de Coimbra, revela utilização de textos concretos e sua consequente difusão através da pregação¹⁰. O mesmo poderá dizer-se em relação aos breviários, cujas fontes hagiográficas só parcialmente são conhecidas. Também o aprofundamento do estudo de certas obras da prosa medieval poderá revelar um conhecimento hagiográfico pertinente. Tome-se como exemplo o *Orto do Esposo*, cujas fontes hagiográficas foram registadas por Bertil Maler em época em que a identificação

⁹ Defendi em trabalho anterior (Cristina Sobral, «O modelo discursivo hagiográfico», *Modelo*. Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, Porto, Faculdade de Letras, 1995, pp. 97-107) que a hagiografia não tem um estatuto epistemológico diferente do da historiografia e que a abundância de ficção e de maravilhoso, correntemente alegada por alguns autores para estabelecer a distinção genológica, não distingue realmente textos historiográficos de textos hagiográficos e sim textos escritos a maior ou a menor distância dos acontecimentos narrados.

¹⁰ Por exemplo, nos dois sermões dedicados por Fr. Paio de Coimbra a S.António encontramos citações da *Vita Prima* antoniana, revelando o seu conhecimento em Portugal em época anterior a 1250 (F. Gama Caeiro, «Fontes portuguesas da formação cultural do santo», *Santo António de Lisboa*, II, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995, p. 329, 342; Aires do Nascimento, «Paio de Coimbra, Fr.», *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa, Caminho, 2003, p. 505; Cristina Sobral, *Adições portuguesas no Flos Sanctorum de 1513: estudo e edição crítica*, tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa, 2000, p. 324.

de textos e versões não podia ser feita com a exactidão hoje permitida pelo acesso a melhores instrumentos de pesquisa e edições¹¹.

A disponibilização organizada da informação sobre o *corpus* é fundamental para a elaboração de futuras sínteses e interpretações de conjunto, que ganharão em partir do conhecimento dos textos que foram lidos sobre cada santo, mesmo que nem todos tenham sobrevivido à usura do tempo.

O período cronológico a considerar deve alargar-se flexivelmente até ao primeiro quartel do século XVI, não só porque muitos testemunhos quinhentistas transmitem textos anteriores mas também porque alguns são escritos por autores que devem a sua formação e as suas leituras ao século XV. Isso mesmo sucede com a autora da *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus* e do *Memorial da Infanta Santa Joana*, com a tradutora de uma Vida de Santo Agostinho em português proveniente do mesmo mosteiro¹² e com uma Vida de Santa Clara em português dada a conhecer por Ivo Carneiro de Sousa¹³.

O conhecimento que vamos tendo resulta, por vezes, de um conceder de atenção a textos que, tendo estado sempre guardados nos arquivos, passaram despercebidos por razões várias, e é condicionado por acasos e surpresas que ora trazem à luz textos que se julgavam desaparecidos, ora fazem desaparecer textos que tinham sido recenseados. Devemos à equipa *BITAGAP* a redescoberta do Fragmento da Vida de S.Nicolau que Pedro de Azevedo publicara em 1905, mas que depois se perdera de novo. Pode agora voltar a ser estudado e editado¹⁴. Outro fragmento em português, apesar de descoberto

¹¹ Por exemplo, o *Orto do Esposo* fornece a única atestação do conhecimento em Portugal de uma legenda antoniana (a *Vita secunda*, de Julião de Spira), que Maler registou como anónima, seguindo a informação que sobre ela se colhia nos *Acta sanctorum*, Junho, pp. 200-204 (*Orto do Esposo*, edição crítica, introdução, anotações e glossário por Bertil Maler, I, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1956, p. 28; II, Stockholm, Almqvist e Wiksell, 1964, pp. 22-23; C. Sobral, *Adições*, p. 331).

¹² Esta Vida de S.Agostinho tem estado esquecida desde que, em 1951, Rocha Madahil deu conta da sua existência (A. G. Rocha Madahil, *Constituições que no século XV regeram o Mosteiro de Jesus, de Aveiro, da Ordem de São Domingos*, sep. Do vol. XVI do *Arquivo do Distrito de Aveiro*, 1951). Prometia, então, publicá-la em breve mas acabou por não o fazer. O texto apresenta um interessante trabalho de compilação de diversas fontes, cujo estudo permitirá fundamentar hipóteses sobre a sua origem. Conto publicar um primeiro contributo para esse estudo.

¹³ Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha da Misericórdia na história da espiritualidade em Portugal na época do Renascimento*, tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1992, vol. II, pp. 439-440, 510-535. V. também C. Sobral, *Adições*, pp. 409-411.

¹⁴ «Dois fragmentos de uma vida de S.Nicolau do século XIV em português», edição por Pedro de Azevedo, *Baustein zur Romanische Philologie, Festgabe für A. Mussafia*, Halle, 1905, pp. 581-586;

em 1949 por Avelino de Jesus da Costa¹⁵, teve de esperar 44 anos até que Isabel Cepeda¹⁶ o identificasse como pertencendo à *passio* dos Quarenta Mártires de Sebaste de Bernardo de Brihuega, provando assim a existência de uma tradução portuguesa anterior à impressão de 1513. Na Torre do Tombo esteve sempre, também, guardado um testemunho do Passionário Hispânico, de que só recentemente tivemos notícia, graças à atenção iluminadora de Aires Nascimento: trata-se de um manuscrito da primeira metade do século XII, proveniente do Lorvão, e constitui o único testemunho conhecido em Portugal do Passionário estudado por Fábrega Grau. Falta agora “um estudo textual que nos permita filiar o nosso manuscrito na tradição do *Passionarium Hispanicum* e perceber a derivação ou isolamento que ele possa reflectir»¹⁷. Como salienta Aires Nascimento, sendo o «Único caso registado até agora em fundos portugueses como testemunho do *Passionarium Hispanicum*, tem por ele a representação de um universo cujos contornos nos escapam»¹⁸. Há-de, depois de estudado, fornecer elementos para a compreensão do lugar que Portugal ocupava no panorama cultural peninsular e das redes de transmissão por que era abrangido.

Outros textos aguardam igualmente estudos que esclareçam intrincados problemas de transmissão textual, como os da *Vita Sancti Geraldi*, a cuja colação falta chamar um manuscrito noticiado no Arquivo Distrital de Braga¹⁹ e que, sendo o mais antigo dos de que hoje dispomos, poderá esclarecer a génese das outras versões latinas e da versão em português.

O caso provavelmente mais amplo de recuperação de obra hagiográfica perdida é o de Paulo de Portalegre. Os bibliógrafos dos sécs. XVII e XVIII davam notícia deste autor quatrocentista, do qual, no entanto, não se conhecia nenhuma obra. Em 1997 chamei a atenção para os seus dois textos (uma *Carta* e um *Tratado*) sobre a morte do Duque de Bragança, cujo confessor era, para a evidente aproximação do discurso ao modelo de

Arthur L-F. Askins, Aida Fernanda dias, Harvey Sharrer, *Fragmentos de textos medievais portugueses da Torre do Tombo*, Lisboa, IAN/TT, 2002, p. 15.

¹⁵ Avelino de Jesus da Costa, *Fragmentos preciosos de códices medievais*, Braga, Bracara Augusta, 1949.

¹⁶ Isabel V. Cepeda, «Os quarenta mártires de Sebaste». Um testemunho manuscrito do século XV em português», *Theologica*, 2ª série, 28,2 (1993), pp. 507-514.

¹⁷ Aires do Nascimento, «Um novo testemunho do Passionário Hispânico: um códice lorvanense da primeira metade do séc.XII (Lisboa, ANTT, Lorvão, C.F.Livr.16)», *Sub luce florentis calami. Homenaje a Manuel C.Díaz y Díaz*, Universidade de Santiago de Compostela, 2002, p. 464.

¹⁸ Aires do Nascimento, «Um novo testemunho do Passionário Hispânico», pp. 464-5.

¹⁹ Doc.1 da Gav. da Sé (Aires do Nascimento, «Um traço singular em textos hagiográficos bracarenses medievais: a 1ª pessoa verbal», *Theologica*, II série, vol.XXXV, fasc.2 (2000), pp. 589-598.

uma *passio*, e para a sobrevivência de uma sua tradução da Vida de S. António com adições originais relativas ao culto no *Flos Sanctorum* de 1513. Pouco tempo depois soube que Harvey Sharrer, um dos elementos da equipa *BITAGAP*, encontrara na Torre do Tombo (Ms. da Livraria 796 do IAN/TT) uma cópia quinhentista do *Novo Memorial do Estado Apostolico*, relato memorialista da Congregação dos Cónegos Seculares de S. João Evangelista (Lóios) que, além da construção de uma linha de sentido que argumenta a santidade colectiva da comunidade, contém pelo menos cinco narrativas hagiográficas: as Vidas do Bispo João Vicente, do Padre Baptista, do Padre João de Nazaré, do eremita João o Pobre e do Abade Santo. A recente edição crítica do texto²⁰ vem agora oferecer a historiadores e críticos literários matéria de estudo que muito poderá mostrar das vivências espirituais e das concepções de santidade da segunda metade do século XV. Com a localização pela equipa da *BITAGAP* de novos testemunhos da *Carta* e do *Tratado* de Paulo de Portalegre, que revelam versões diferentes das já conhecidas²¹ e que apelam à realização de uma edição crítica que esclareça os problemas textuais colocados, encontrar-se-á matéria de reflexão sobre o modo como a tradição hagiográfica desempenhava, nesta época, uma função verdadeiramente modeladora de tensões sociais.

A mesma equipa encontrou ainda na Torre do Tombo um novo testemunho dos *Diálogos* de S. Gregório²², desconhecido dos críticos, e que tem o interesse de provir da Serra de Ossa. Mostrará o seu estudo relações de parentesco com os testemunhos já conhecidos, ajudando assim a integrar esta comunidade em redes de circulação de códices partilhadas com outras instituições regulares? Ou será tradução autónoma e, nesse caso, mostrará soluções de interpretação próprias, caracterizadoras de uma espiritualidade eremítica para a qual não dispúnhamos de muitas fontes? Em qualquer dos casos, a ligação do manuscrito aos Eremitas de S. Paulo não poderá deixar de constituir facto a ter em conta e cuja importância para o estudo de uma das ordens monásticas mais interessantes do século XV só poderemos avaliar depois de um estudo aprofundado do texto.

²⁰ A edição, de minha autoria, encontra-se a aguardar publicação.

²¹ V. Textid 9568 e 9571 em <http://sunsite.berkeley.edu/PhiloBiblon/phsea.html>.

²² A. Askins, A. F. Dias, H. Sharrer, *Fragmentos de textos...*, p. 17.

Assim, aparece-nos com evidência a segunda tarefa que importa levar a cabo para um melhor conhecimento do *corpus*: a da edição crítica. Além da fixação do texto e da sua disponibilização nas melhores condições de legibilidade, este tipo de edição, feita segundo princípios filológicos fundamentados, oferece também informações indispensáveis sobre utilização de fontes, condições materiais de produção, relações de intertextualidade e relações de parentesco entre testemunhos directos e destes com testemunhos indirectos, cuja apreciação de conjunto não pode hoje ser posta de lado quando se pretende compreender os ambientes culturais e históricos que deram origem aos textos e que explicam os seus modos e níveis de recepção. Apesar de alguns contributos alcançados nos últimos anos, a maior parte desta tarefa está por realizar. Dispomos de edições críticas modernas de apenas dois dos textos alcobacenses (Pelágia e Maria Egípcíaca²³), de uma das obras de Bernardo de Brihuega que se traduziram para português (*Vidas e Paixões dos Apóstolos*²⁴), dos Extravagantes portugueses do *Flos Sanctorum* de 1513²⁵ e de apenas uma das biografias de santos da família real originalmente escritas em português (Infante D.Fernando²⁶). Proporcionalmente, o *corpus* latino sobre santos portugueses encontra-se em vantagem, depois das edições de Díaz y Díaz de S.Frutoso e de S.Rosendo, de Aires do Nascimento da hagiografia de Santa Cruz e de António Manuel Ribeiro Rebelo do *Martyrium* do Infante Santo²⁷. Continuam, ainda assim, a aguardar edição dois textos importantes, como são as vidas de S.Senhorinha e de S.Geraldo de Braga. Quanto ao *corpus* em português, está por editar criticamente quase toda a hagiografia alcobacense, todo o núcleo central e Extravagantes espanhóis do *Flos Sanctorum*, o *Livro dos Mártires*, a Vida da Rainha

²³ Munk Olsen, «La vida de Santa Pelágia, une traduction portugaise et son modèle latin», *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende*, Paris, Études Augustiniennes, 1984, pp. 243-277.

Cristina Sobral, *Santa Maria Egípcíaca em Alcobaca: estudo e edição crítica*, tese de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1991.

²⁴ *Vidas e paixões dos Apóstolos*, I-II, edição crítica e estudo por Isabel Vilares Cepeda, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica-Centro de Linguística da Universidade de Lisboa, 1982.

²⁵ Cristina Sobral, *Adições*.

²⁶ João Álvares, *Obras*, edição crítica com introdução e notas de Adelino de Almeida Calado, Coimbra, Universidade – Acta Universitatis Conimbricensis, 1960-1959. Tenho notícia da recente edição crítica, por Américo Venâncio Lopes Machado Filho, da tradução portuguesa trecentista da Compilação Valeriana conservada num manuscrito da Universidade de Brasília, a aguardar publicação.

²⁷ Manuel Díaz y Díaz, *La Vida de San Fructuoso de Braga*, Braga, s.n., 1974; Ordoño de Celanova, *Vida y milagros de San Rosendo*, ed., trad. e estudio por M. Díaz y Díaz, M. Virtudes Pardo Gómez, D. Vilariño Pintos, La Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1990; *Hagiografia de Santa Cruz: vida de D.Telo, vida de D.Teotónio, vida de Martinho de Soure*, ed. crítica de textos latinos, tradução, estudo introdutório e notas de comentário por Aires do Nascimento, Lisboa, Colibri, 1998; António Manuel Ribeiro Rebelo, *Martyrium et Gesta Infantis Domini Fernandi*. Edição crítica, tradução, estudo filológico, tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras de Coimbra, 2001.

S. Isabel e toda a hagiografia aveirense. Destes textos, muitos continuam inacessíveis nos testemunhos, outros são legíveis apenas em edições antigas, que não obedecem aos modernos critérios de edição e que, por estarem há muito esgotadas, se tornaram também inacessíveis. Doutras ainda dispomos de edições diplomáticas e semi-diplomáticas que, tendo sido elaboradas no âmbito dos estudos linguísticos²⁸, são menos úteis ao hagiólogo do que uma edição crítica com um aparato que justifique opções editoriais de fixação de texto, com registo de fontes e anotação histórico-cultural significativa.

Depois da recensão exaustiva do *corpus* hagiográfico e da edição crítica, tarefas destinadas a fornecer os instrumentos fundamentais para o trabalho do hagiólogo, estará este em condições de abordar a segunda etapa desse trabalho: a contextualização funcional dos textos, perspectivados sociologicamente, culturalmente ou literariamente. O cruzamento destas perspectivas é desejável e mesmo inevitável, se se procura compreender a funcionalidade global do texto. Apontemos alguns exemplos.

A Vida de S. Elói guardada na Coleção Pombalina da BNL é uma cópia datada de 1491 no colofon, que também regista o nome do copista (“Johãnes”) e as circunstâncias em que foi feita: “mandarãna screver os moordomos do espital do glorioso servo e amigo do Senhor deus, Santo Eloy”, a pedido da “Confraria dos honrrados ourivezes” de Lisboa (fl. 34^a). O editor, Alfonso Hincker, considera a tradução anterior ao reinado de D. João II e sugere a sua atribuição a um monge alcobacense. Os argumentos são, no entanto, débeis: o tom geral do texto e o estilo são semelhantes ao estilo de muitos textos alcobacenses²⁹. Em abono desta hipótese evoca ainda a existência de relações entre Alcobaça e o Convento de S. Elói, patentes no facto de ao Abade D. Estêvão de Aguiar ter cabido a responsabilidade da entrega do convento aos Cónegos de Vilar. Acrescenta ainda que, requerendo a tradução competência no latim e existência de texto latino para traduzir, a autoria só poderia ser de um monge, e portanto este seria

²⁸ Joseph H.D. Allen, *Two old portuguese versions of the life of Saint Alexis* (Codices Alcobacenses 36 and 266), Urbana, The University of Illinois Press, 1953; *Colecção mística de Fr. Hilário de Lourinhã, Cod. Alc. CCLXVI/2274*, edição coordenada por Ivo Castro, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica–Centro de Estudos Geográficos, 1985 (sep. da Revista Lusitana, nova série, 4-6).

²⁹ «A lenda de Santo Elói: estudo crítico de um manuscrito do séc. XV, da collecção pombalina, existente sob o n.º 746 da BN e pela primeira vez publicado por Alfonso Hincker», *O Instituto*, n.º 46 (1899), pp. 1072-1078, 1140-1149; n.º 47 (1900), pp. 118-123, 183-189, 246-251, 308-318, 632-637.; n.º 48 (1901), pp. 471-479 .p. 1142.

alcobacense (p. 1144). O trabalho de Hincker é um bom exemplo da necessidade de revisão de muitos dos estudos críticos de hagiografia de que dispomos. Além da fragilidade dos argumentos de estilo, a hipótese do editor subordina-se a um conhecimento parcelar sobre a época da tradução. A instituição cultural melhor conhecida no início do século XX era, de facto, o Mosteiro de Alcobaça, pelo que a atribuição da tradução ao mosteiro cisterciense parecia quase natural. Sabemos hoje, porém, que no Convento de S.Elói existia uma escola de Gramática e que entre os primeiros Lóios se contavam homens de saber e erudição, com competência suficiente para traduzir e interesse cultural bastante para trazer do estrangeiro textos inexistentes em Portugal³⁰. Não se conhece em Alcobaça nenhum testemunho latino da Vida de S.Elói que pudesse ter servido para a tradução mas compreende-se que o texto latino e a sua tradução para português em nenhuma outra livraria faria mais sentido do que na do próprio Convento dedicado ao santo francês. Entre diversas “amplificações oratorias atribuídas aos diversos personagens” e outras variantes redaccionais (p. 1147) que permitem atribuir ao texto o estatuto de tradução-refundição, existe uma interpolação que, como bem nota Hincker (p.1148), parece partir de um tradutor que, tendo viajado, reporta como facto observado o costume de pôr as ferraduras dos animais à porta das igrejas de S.Elói para obter a cura de animais doentes. Se o tradutor viu o que conta ou o soube de quem o viu, poderá ter viajado ou ter recebido a informação de quem viajou pela zona de maior intensidade do culto a S.Elói (Tournai), também zona de passagem da comitiva que conduziu a infanta D.Isabel ao seu casamento com Filipe o Bom, e na qual viajaram João Vicente e Martim Lourenço, fundadores dos Lóios. O estudo mais aprofundado do texto poderá ajudar a esclarecer melhor as circunstâncias da sua produção e a compreender a funcionalidade de uma narrativa que começa por, em latim, evocar o patrono de um mosteiro, passa a, em linguagem, servir também para a leitura dos menos doutos, e acaba por participar nas devoções colectivas e ritualizadas de uma associação de leigos de origem plebeia como a Confraria dos Ourives. Quais os níveis de leitura que o texto oferece a cada um destes públicos? Nota Hincker (p. 1147) que, na tradução, some-se o retrato “severo” do santo, substituído por um outro “*simples e humilde na conversa, d’amorosa e doce palavra, com hũa graciosa e prazivel composiçom, sendo a dulçura e emparo dos pobres*”. Semelhante transfiguração modelou também o retrato de S.António na tradução de Paulo de Portalegre e muitos

³⁰ Cristina Sobral, «Os Lóios e os livros», *Românica*, nº12 (2003), pp. 167-187.

dos retratos hagiográficos do seu *Memorial*. A contextualização funcional da Vida de S.Elói, feita com o contributo do conhecimento sobre a história do culto, das relações culturais dos Lóios e da análise literária da tradução-refundição, poderá conduzi-la a ocupar o devido lugar no seio de uma corrente de espiritualidade marcante da segunda metade do século XV: a *devotio moderna*, movimento no qual a humildade e a afectividade são elementos importantes, e que orientou reformas eclesiásticas e inspirou as experiências espirituais dos leigos.

Esta é, sem dúvida, uma das questões mais interessantes que se oferece ao estudo da hagiografia do século XV: em época de crise dos movimentos monásticos tradicionais e de profundas conturbações sociais, até que ponto os textos hagiográficos que foram lidos funcionaram como fonte regeneradora de soluções de vida e, ao mesmo tempo, repositório conciliador de experiências e interpretações? É essa uma das características do texto hagiográfico: a sua capacidade de dialogar com a realidade, oferecendo-lhe modelos de comportamento e registando depois novas interpretações dos modelos propostos, numa circularidade cuja evolução acompanha a evolução social e cultural. Quando se lê, na *Carta* e no *Tratado* sobre a morte do Duque de Bragança, de Paulo de Portalegre, o modo como progressivamente o autor vai transformando a prisão e castigo de um alto e orgulhoso senhor acusado de traição num martírio sofrido pacientemente, duvidamos de que alguma vez tal interpretação dos factos tenha colhido adesão. Mas a diversidade de testemunhos e versões do texto encontrados sugere que o esforço interpretativo do autor obteve alguma eficácia, a que não será alheio o nítido desvio da culpa de D.João II para os maus conselheiros, permitindo uma reconciliação nacional tranquilizadora. Na época, era confessor de D.João II (e veio a ser seu testamenteiro) o franciscano Fr.João da Póvoa, que em 1474 redige um inventário da livraria (hoje perdida) do Convento de Nossa Senhora da Ínsua (Caminha), ao qual foi fazendo acrescentos³¹. Resulta de um desses acrescentos o seguinte *item*:

hũa paixão de Christo por lingoagem e latim muito boa e tem no fim a morte do duque de Bragança don Fernando que ano do Senhor de 1483 foi degolado em Évora cidade por el rei don João o IIº Outras paixões haa em muitas outras da comunidade. A primeira he de Fr.João da Póvoa. (p.200)

³¹ José Adriano de Carvalho, «Livros e leituras de espiritualidade franciscanos na segunda metade do século XV em Portugal e Espanha», *Carthaginensia*, 7 (1991), pp. 156-157.

Existia, portanto, no Convento da Ínsua, um códice com a Paixão de Cristo em latim e em português seguida da narrativa da morte do Duque de Bragança. Porque se ofereceriam a um mesmo contexto de leitura dois textos tão diferentes se não houvesse alguma intenção de os aproximar na sua funcionalidade? Se lembrarmos que a *Carta* de Paulo de Portalegre foi por ele escrita a pedido de um Padre amigo, destinatário explícito do discurso³², e que, na refundição do texto dirigida à viúva D.Isabel, Paulo termina propondo-se mostrar como a morte do Duque “foy em muytas couzas semelhante a de nosso Senhor tomado cada hum em seo modo, e por ventura por isso quis Deos que em tal dia, tempos, e horas fossem seos tormentos, e morte...”³³, podemos perguntar se o texto copiado no códice da Ínsua não seria o de Paulo de Portalegre, se o Padre invocado não seria Fr.João da Póvoa e se a articulação com a Paixão de Cristo não resultará de intenção do confessor de D.João II de validar a leitura hagiográfica do relato de Paulo e de fazer ler a História segundo um modelo explicativo que, por um lado, pacifica a memória de D.João II e, por outro, resolve a angústia colectiva sentida por uma morte socialmente perturbante. O registo “A primeira he de fr.João da Póvoa”, do inventário, é de leitura ambígua: talvez atribua ao vigário franciscano, se não a responsabilidade pela tradução da primeira Paixão, a que era em linguagem, pelo menos a iniciativa do seu lançamento em volume que reúne versão bilingue da Paixão, cumprindo assim o papel de editor, a quem haveria que atribuir também a decisão de juntar a narrativa sobre o Duque. Tratar-se-ia, então, de um volume de leitura individual e de meditação (e não de um livro de culto), na qual caberia a reflexão sobre os sofrimentos de Cristo e a sua actualização orientadora numa sociedade conturbada.

³² “Movido por vossos rogos, devoto Padre, Senhor, e amigo depois de vos escrever a morte, e prisão de D.Fernando...” (António Caetano de Sousa, *Provas da história genealógica da casa real portuguesa*, III, nova edição revista por M. Lopes de Almeida, Coimbra, Atlântida, 1944, p. 438; cf. Cristóvão Rodrigues de Acenheiro, «Chronicas dos senhores reis de Portugal», *Collecção de ineditos de historia portugueza*, V, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1984, p. 294).

³³ António Caetano de Sousa, *Provas da história genealógica da casa real portuguesa*, III, nova edição revista por M. Lopes de Almeida, Coimbra, Atlântida, 1944, p. 437.

A leitura de mortes políticas como situações de martírio não é rara. Existem casos conhecidos (como o de Eduardo de Inglaterra ou Helena de Skovde)³⁴. No do Duque de Bragança, não se desenvolveu nenhum culto nem foi nunca proposta a canonização. Para que isso acontecesse, teria sido necessária uma promoção mais intensiva da leitura hagiográfica dos factos, como sucedeu com o Infante D.Fernando. Compreender o fenómeno da sua santificação obrigará ao cruzamento de fontes como Rui de Pina, que nos mostra um Infante insatisfeito com a sua posição social e com os seus proventos materiais³⁵, do diário de Nicolau Lanckman, embaixador alemão que, em 1451, assiste às festas celebrativas do casamento da infanta D.Leonor com Frederico III e testemunha a comoção pública, a que ele próprio não fica alheio, perante o discurso narrativo do martírio encomendado a um letrado e incluído no programa oficial das festas (*Leonor de Portugal*, 37, 39), e o *Trautado*, iniciado nesse mesmo ano por Fr.João Álvares. Aí vemos um Infante objectivamente hesitante na sua decisão de morrer pela pátria em nome de Deus e cuja atitude martirial não se deduz das palavras ditas (onde sobressaem o medo da morte e do sofrimento e o desejo de ser resgatado) mas apenas da interpretação das suas intenções pelo biógrafo: “Como aquele que de bõa vontade consentyra de dar sua vida em nome de Deus e por livramento de todos, ele se ofereçeu e pos em arrefem” (p. 26). Fr. João Álvares constrói a santidade do Infante declarando-se autorizado conhecedor dos seus pensamentos, e condicionando toda a leitura do texto à chave por ele mesmo oferecida no prólogo. Numa elaboração retórica notável, sugere o paralelismo e equivalência simbólica entre a morte do Infante e a de Cristo, entre ele próprio e João Evangelista, entre o seu próprio texto e a verdade secretamente revelada ao discípulo preferido na Última Ceia: “eu que fuy dos chamados e escolhidos pera o convite postumeiro, onde em lugar de pam se comeu amargura... sobre o regaço do Senhor me acostey, onde me muytos sagredos foram revelados...” (p. 4). Assim, pelo testemunho ocular e pelo estatuto de confidente privilegiado, o companheiro do Infante valida o seu retrato hagiográfico, atribuindo-lhe credibilidade inquestionável.

Mas pouco do talento literário de Fr.João Álvares teria tido consequências sociais se o Infante D.Henrique, seu novo protector, não tivesse encomendado a escrita da obra

³⁴ O estudo das variações na atitude dos grupos populares e da autoridade episcopal que reconhecem a uma morte violenta esse significado, está por fazer (Pierre Delooz, *Sociologie et canonisations*, The Hague, Nijhoff, 1969, pp. 111-112).

³⁵ Rui de Pina, *Crónica de D.Duarte*, cap. x.

depois de explicitamente ter promovido o culto ao irmão morto, cuja prisão gerara grave crise política, levando à ameaça de cisão social e à comoção colectiva pelo sofrimento do jovem Infante, sacrificado às estratégias políticas ultramarinas. Em 1451, recebera D. Henrique os restos mortais do irmão, venerando-os com o responso pelos mártires, presidindo às cerimónias com missa de *Plurimorum martirum* e instituindo missa diária na capela da Batalha (pp. 106-107)³⁶. Também a Duquesa D. Isabel de Borgonha assume o papel de defensora da santidade do irmão e de provável divulgadora da sua vida e morte na Europa³⁷.

A contextualização funcional da hagiografia depende, assim, do cruzamento de fontes não exclusivamente hagiográficas, como fez João Luís Fontes para o Infante D. Fernando, da reconstituição da história dos cultos e também da ponderada utilização de instrumentos teóricos de análise dos textos. Em Portugal, a produção teórica nesta área tem sido praticamente inexistente, ao contrário do que tem acontecido no estrangeiro nos últimos trinta anos. Desse labor, é hoje possível recolher, em síntese, as perspectivas de abordagem mais férteis.

As duas linhas de análise mais marcantes provêm de duas áreas de estudo, a da Literatura e a da História. Ambas partem do trabalho dos bolandistas do século XX e constataam, por um lado, a tipificação de textos que, observados no seu conjunto, apresentavam evidentes traços de estilização e repetição, conduzindo à conclusão da ausência de historicidade e presença de elaboração literária, praticada a partir de empréstimos de texto para texto; por outro, a existência de textos com valor documental para a biografia histórico-crítica dos santos. Da primeira linha tomemos como representante Alison Goddard Elliott³⁸, autora que, aproveitando a lição dos bolandistas, está entre os que melhor contribuíram para a interpretação das semelhanças. Partindo do princípio de que hagiografia não é historiografia e de que os hagiógrafos não pretendiam escrever história e sim narrativas exemplares e edificantes, que observavam uma gramática narrativa comum, procura a sua matriz geradora, acreditando que estão mais próximas do mito, do folclore e de outras narrativas medievais igualmente

³⁶ Ver a discussão desta informação de Fr. João Álvares em João Luís Fontes, *Percursos e memória: do infante D. Fernando ao Infante Santo*, Cascais, Patrimonia Historica, 2000, pp. 197.

³⁷ António Manuel Ribeiro Rebelo, «Sob o signo do VI Centenário do nascimento do Infante Santo (1402-2002)», *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo XIII-XIV, 2001-2001, p. 519.

³⁸ Alison Goddard Elliott, *Roads to Paradise: reading the lives of the early saints*, Hanover, University Press of New England, 1987.

repetitivas, como o romance de cavalaria, do que da historiografia. A sua perspectiva de análise e os seus fundamentos teóricos são os da semiótica e do estruturalismo literário e o seu interesse foca-se não no que há de factual e singular nos textos mas no que neles existe de ficcional e estereotipado, crendo que aí reside o significado mítico estrutural da hagiografia. Por isso escolhe um *corpus* de trabalho constituído por textos com predomínio óbvio da ficção, como as paixões épicas ou as lendas das *Vitae Patrum*, as quais se conformam mais estreitamente às normas de conduta míticas e literárias e retratam mais o ideal do que o actual (p.11). A sua posição constitui a antítese da dos bollandistas na medida em que, partindo do mesmo destringer entre verdade histórica e ficção, valoriza o termo da antítese que eles haviam desprezado³⁹. A sua análise oferece chaves de leitura interessantes e pertinentes, descodificando significados profundos que poderão ajudar a compreender estruturas mentais e simbólicas cristalizadas na hagiografia e re-projectadas a partir dela. No entanto, entre a paixão épica de S.Pantaleão, traduzida para português e acrescentada de uma trasladação para o Porto a grande distância do tempo da narrativa⁴⁰, e a paixão do Infante D.Fernando, escrita por uma testemunha ocular poucos anos depois dos acontecimentos, existe uma enorme diversidade que não se apaga na constatação da existência de um modelo discursivo comum. À de D.Fernando chamaria Aviad Kleinberg⁴¹ santidade histórica e interessar-lhe-ia como uma das “saintly situations” que estuda. Na posição oposta à de A. G. Elliott, Kleinberg não se interessa por aquilo que classifica como representação literária da santidade mas apenas pela santidade histórica, que pode ser estudada em textos escritos, durante ou pouco depois dos factos narrados, por testemunhas oculares que interpretam o comportamento do santo dentro de um quadro de referências convencional (pp. 16-17). Para ele, a santidade não é uma qualidade ou um conjunto de características mas uma atribuição feita por uma comunidade que negocia dinamicamente com o santo o estatuto atribuído, interpretando o seu comportamento dentro dos parâmetros do desempenho de santidade tacitamente aceites (pp. 6-7).

³⁹ “Like the Bollandists, I am concerned to sift fact from fiction, and my task would be next to impossible without the previous work of such dedicated scholars as Hippolyte Delehaye, Baudouin de Gaiffier, and others” (p.10).

⁴⁰ A tradução portuguesa da paixão de S.Pantaleão e a narrativa da trasladação para o Porto é uma das adições portuguesas ao *Flos Sanctorum* de 1513 (SOBRAL, C., *Adições*, pp. 433-455).

⁴¹ Aviad M. Kleinberg, *Prophets in their own country. Living saints and the making of sainthood in the Later Middle Ages*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992.

As duas posições, a de Elliott e a de Kleinberg, oferecem dois modelos de análise fundamentais para o estudo da hagiografia, no qual haverá que ter em conta elementos de síntese. O primeiro deles será a consideração da distância entre o tempo da narrativa e o tempo da narração, distância essa que condiciona diferentes modos de percepção. Esta não pode ser classificada simplesmente como histórica ou literária sem que se tenha em linha de conta a percepção medieval do passado, que regulou também a recepção de outras narrativas não hagiográficas. Como procurei defender em trabalho anterior⁴², a percepção mítica do passado distante e a percepção mais factual do passado recente estende-se, na Idade Média, a todas as narrativas, sem que por isso elas deixem de partilhar um mesmo estatuto epistemológico. Assim, como bem explicou Heffernan⁴³, há que ler na hagiografia, antes de tudo, a historicidade do modelo e a historicidade de leituras e releituras sucessivamente feitas ao longo de épocas históricas que reelaboram as narrativas, adaptando-as a novos contextos de leitura, como evidenciam os estudos de vernaculização como os realizados por Duncan Robertson⁴⁴. Outro elemento fundamental a ter em conta é a impossibilidade de um grau zero de elaboração retórica. Esta inevitavelmente aproxima narrativas factuais de outras tidas por ficcionais. Assim, não é pelo facto de a trasladação de S.Pantaleão acrescentada no *Flos Sanctorum* de 1513 cumprir uma evidente função mítica de legitimação das aspirações de prestígio tutelar dos portuenses do século XV que ela deixa de ser um eloquente testemunho histórico dessas aspirações e mesmo de assentar em prováveis factos históricos, relativos à existência de um anónimo corpo santo na igreja de Miragaia⁴⁵. Também não é pelo facto de a prisão e sofrimentos do Infante D.Fernando narrados por Fr.João Álvares terem realmente ocorrido que a sua vida, gestos, palavras e intenções deixam de ser interpretadas segundo uma moldura herdada da tradição “literária” e relatadas segundo um modelo retórico sofisticado e aprovado por ela.

Julgo, assim, que a abordagem teórica da hagiografia e a análise hagiológica devem agora ultrapassar as antíteses redutoras e as dicotomias condicionadas pela formação mais histórica ou mais literária dos hagiólogos, admitir a diversidade dos textos e ter

⁴² Cristina Sobral, «O modelo discursivo hagiográfico».

⁴³ Thomas J. Heffernan, *Sacred biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995.

⁴⁴ Duncan Robertson, *The Medieval saints' lives. Spiritual renewal and old french literature*, Lexington, French Forum, 1984.

⁴⁵ Cristina Sobral, *Adições*, pp. 436-442.

presente que, como nota Claudio Leonardi numa lúcida síntese⁴⁶, um modelo de santidade revela sempre uma condição histórica sublimada num desejo (p. 428), pois o modelo hagiográfico é aquele pelo qual o homem se figura e imagina uma sua relação com a divindade e da divindade consigo, e encontra as palavras para dizer tal relação (p. 429). E porque a relação do homem com Deus é uma relação do individual com o ideal, a variedade de modos de cumprimento desse ideal é tão importante como a prefiguração mais ou menos estereotipada deste último. Por isso a questão da alegada monotonia das narrativas hagiográficas não resistirá a uma análise que vá além do superficial. Importa esclarecer o modo como cada texto cumpre um modelo discursivo previamente estabelecido e em seguida procurar o que no mesmo texto há de singular e único. Nesse trabalho, concorrem a crítica histórica e a análise retórica. Poderemos caracterizar fundamentadamente a espiritualidade das freiras do Mosteiro de Jesus do final do século XV sem compreender o modo como ela se exprime pelo lirismo afectivo, por amplificações da dor e do êxtase e sem descodificar as metáforas e metonímias pelas quais se constrói simbolicamente a relação das personagens com o espaço familiar do mosteiro e com o espaço secular exterior?

Por fim, a exemplaridade da hagiografia não pode ser vista apenas como proposta de imitação de um modelo de santidade, que, como nota Brigitte Cazelles⁴⁷, dificilmente poderia ser cumprido pelo cristão comum; passa sobretudo pela sugestão de um modo simbólico de relacionamento com o divino cuja compreensão depende de uma adequada contextualização funcional da hagiografia.

⁴⁶ Claudio Leonardi, «Agiografia», *Lo Spazio letterario del medioevo. I. Il medioevo latino*, a cura di C. Leonardi, E. Menestò, I. *La produzione del testo*, tomo II, Roma, Salerno, 1993, pp. 421-462.

⁴⁷ O cristão comum dificilmente poderia esperar imitar a morte heróica dos mártires ou a ascese radical e prolongada dos eremitas: a distância é um elemento integrante do retrato dos santos e é a sua excepcionalidade que os torna figuras dignas de registo histórico paralelo aos dos heróis da história não eclesiástica: v. Brigitte Cazelles, «Introduction», *Images of sainthood in medieval Europe*, edited by Renate Blumenfeld-Kosinski and Timea Szell, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991, pp. 1-17.