
CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS ACERCA DA PERCEPÇÃO MÍTICA DO TEMPO E DO ESPAÇO NA HAGIOGRAFIA MEDIEVAL

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL CONSIDERATIONS ON THE MYTHICAL PERCEPTION OF TIME AND SPACE IN MEDIEVAL HAGIOGRAPHY

Ronaldo Amaral
Pós-Doutor em História – UNESP-Assis
Professor Adjunto de História da UFMS – Campus de Três Lagoas
ronalduamaral@hotmail.com

RESUMO: Desejamos refletir aqui sobre a natureza histórica da literatura hagiográfica para além de suas já tradicionais análises realizadas pela filologia, por estudos teológicos e mesmo históricos positivistas. Partindo do imaginário e da fenomenologia religiosa como opção teórico-metodológica para a compreensão dessas fontes literárias, e tendo em conta que ela cuida de realidades próprias da consciência simbólica, que edifica e se vê edificada por representações fundadas no símbolo e na visão analógica do mundo, queremos insistir que sua razão de ser, enquanto testemunho histórico deve contemplar as estruturas próprias do imaginário, dentre as quais estão o tempo e o espaço que devem ser verificados não por uma concepção monolítica, mas por sua constituição a partir de uma percepção plural e indômita a percepção dos diferentes espíritos, inclusive no seio de uma mesma tradição.

PALAVRAS CHAVE: Tempo. Espaço. Mito

ABSTRACT: We aim to reflect here on the historical nature of the hagiographic literature from beyond its traditional analyzes made by philology, theological studies and historical positivists. As of the imaginary and religious phenomenology as a theoretical and methodological option to the understanding of these literary sources, taking into account that it holds particular realities of symbolic consciousness, that builds and symbolic representations and analogical vision of the world, we insist that its *raison d'être* as historical testimony must include the specific structures of the imaginary, among which “time” and “space” must not been by a monolithic conception, but by their constitutions from a plural and indomitable perception to different spirits, even within the same tradition.

KEYWORDS: Time. Space. Myth.

O pesquisador dedicado ao período da transição entre a Antiguidade e a Idade Média, que tem por fonte a literatura hagiográfica, deve considerar a compulsória necessidade de uma instrumentalização teórico-metodológica séria e multidisciplinar, uma vez que trata, e tanto em relação a essa temporalidade quanto a esse gênero de fontes, de realidades particularmente controversas. Isso é principalmente válido se ele desejar cuidar e apreender, nessas fontes, as circunstâncias mais ligadas ao cotidiano e a sensibilidade do homem daquela época, como é o

caso do espaço e do tempo então por eles percebidos. Dessa constatação, e de forma a tentar apresentar alguns usos teórico-metodológicas, demonstrando, não obstante, sua pregnância na documentação, traçamos as linhas que seguem.

Começemos por observar que a realidade hagiográfica não deve ser analisada de acordo com uma ótica historicista e verificável segundo os princípios da racionalidade lógica, como o fez, por exemplo, os bolandistas no século XIX (GAJANO, 1976, p. 9). Nesse sentido, as considerações do filósofo da religião Leszek Kolakowski parecem muito acertadas para esse gênero de fontes:

A religião não é um conjunto de proposições que derivam seus sentidos dos critérios de referência ou sua verificabilidade. Determinados componentes da linguagem sagrada têm necessariamente que parecer incompreensíveis ou simplesmente absurdos fora do contexto do culto. Tanto no discurso diário como no científico, os atos de entender e de crer estão claramente separados, mas não ocorre assim no reino do Sagrado: entender as palavras e sentir que se participa na realidade a que se refere converge em uma só coisa (KOLAKOWSKI, 1995, p. 165).

Por isso, é urgente que se advirta que a linguagem religiosa, leia-se aqui a hagiográfica, encontra-se constituída, sobretudo, por símbolos, metáforas, alegorias, por uma razão sensível mais ligada às emoções, às realidades do espírito que são irredutíveis às definições claras e objetivas, as quais só podemos deduzir e ainda em partes, assim mesmo, mais as obliterando do seu sentido essencial do que as aclarando propriamente, ao pretendermos traduzi-las (reduzi-las) para uma linguagem racional científica. Aqui, caberia percebê-la portadora de uma linguagem que poderá obter tantos sentidos quanto o permita uma hermenêutica filosófica dos símbolos e das múltiplas construções que o permita, entre outras apreensões, a alegoria e a metáfora.

O uso da hermenêutica (SCHMIDT, 2012) e de instrumentais teórico-metodológicos que lhe são afins, devem, por conseguinte, fazer emergir dessas fontes exatamente aquilo que ela pode nos legar de modo mais privilegiado: os sentimentos humanos e sua imperativa implicação na vida sociocultural, uma vez que não há dicotomias ou incongruências entre razão e emoção como quiseram os discursos historicistas do fim do século XIX e início do XX que buscavam equiparar as ciências exatas com as ciências humanas ou as “ciências do espírito”, para usar uma expressão consagrada por Wilhelm Dilthey (1986). Se a própria escrita do documento sagrado faz desaparecer os sentimentos a favor dos conceitos, na medida em que estes últimos só podem ter a pretensão de tentar traduzir o que é próprio da razão simbólica e dos seus sentimentos, a leitura do historiador, por sua vez, tão apartado e

estranho ao espírito da época que gestou e concebeu sua fonte, o afasta ainda mais do seu sentido primitivo e essencial – o que não significa dizer que ele não possa apreender, ainda que no seu próprio espírito, o espírito daquela época mesma por meio de uma abordagem êmica. Queremos com isso dizer que, conjuntamente às evoluções semânticas que sofrem as palavras, também o sofrem as ideias e os conceitos que elas carregam, consoantes a sua manifestação linguística ou oral no bojo de contextos históricos e socioculturais específicos (ECO, 2012, p. 48).

Acrescentemos, ademais, que determinadas culturas, assentes em condições espaço-temporais e mentais específicas, condicionam sua escrita e suas respectivas interpretações de acordo com suas próprias noções de realidade e verdade, a partir da qual a construção da realidade literária engendrará a realidade exterior e vice-versa. Daí que, a realidade percebida, principalmente aquela que emerge da literatura hagiográfica, ou mesmo das obras historiográficas não necessariamente literárias, não será outra senão aquela que se edifica em função de um conjunto de conceitos construídos, consciente ou inconscientemente, para registrar, dar coerência e tangibilidade às percepções tão voláteis quanto polissêmicas dos espíritos de suas épocas. Assim, real e imaginário, maravilhoso e ordinário, natural e sobrenatural, constituem-se em partes contingentes de uma mesma realidade e não realidades distintas e antagônicas para as fontes que aqui tratamos, ou seja, para aquelas fontes que irrompem e diluem as categorias antagonicamente acreditadas como o sagrado e o profano, o Além e o mundo, a vida e a morte, etc.

Quanto à irredutibilidade do escrito sagrado a termos e conceitos humanos, inclusive no âmbito da literatura religiosa, ele foi demonstrado, por exemplo, por Rudolf Otto. Para tanto, este autor dissertou sobre a contraposição entre os *conceitos*, que são racionais, e os *sentimentos* que, por sua natureza e essência, são irracionais, embora nesse último ponto discordemos.

O maior exemplo a ser dado aqui é a impossibilidade de definir linguística e conceitualmente Deus, como bem o demonstra a ideia de seu nome ser impronunciável, de onde só se permitiram adjetivações para evocar seu nome inefável (DU BUIT; MONLOUBOU, 1997, p. 401). Deus não é só o Ser por excelência, como é o Ser total, daí que tudo que existe fora dele, a bem dizer, é um ser parcial ou mesmo um não Ser (GILSON, 2006, p.85). Mas tal sentença, no mundo dos fenômenos, ser-nos-á dada de forma antitética, pois será a partir da potencialização mais excelente do *ser* humano e de suas virtudes tangíveis que se definirá o Ser de Deus.

O sagrado, portanto, não assiste outra possibilidade de se dar a conhecer por meio da literatura religiosa senão pela otimização dos conceitos racionais humanos, mesmo aqueles concernentes ao estado e às atitudes do espírito, sendo isso particularmente certo para o cristianismo e sua divindade:

Para toda ideia teísta de Deus, mas muito singularmente para a cristã, é essencial que a divindade seja concebida e designada com rigorosa precisão por predicados tais como espírito, razão, vontade, vontade inteligente, boa vontade, onipotência, unidade de substância, sabedoria e outros semelhantes, isto é, por predicados que correspondem aos elementos pessoais e racionais que o homem possui em si mesmo, ainda que em forma mais limitada e restringida. Ao mesmo tempo todos esses predicados são, na ideia do divino, pensados como absolutos, isto é, como perfeitos e sumos (OTTO, 2009, p. 9).

Devemos advertir, contudo, ser salutar entendermos o “irracional” aqui, não no seu sentido vazio, negativo, mas partícipe de uma outra razão que não a nossa razão lógica e científica. Referimo-nos aqui àquela razão própria do pensamento mítico, simbólico, que se manifesta por meio de uma visão analógica do mundo (ALLEAU, 2001, p. 86). Por isso, talvez devêssemos concluir aqui que, sob essa ótica, toda e qualquer análise histórica da hagiografia deva contemplar, antes de tudo, o seu próprio processo de construção histórica (COLLINWOOD, 2001, p. 244-259) mais do que o passado, por ele mesmo, que engendrou essa fonte. E, nesse processo de investigação, a parte que cabe ao historiador, enquanto sujeito da própria História a ser produzida, não é menor ou ausente.

Estamos aqui fazendo referência àquela assertiva, a nosso ver bastante irrepreensível, de que a História nada mais é do que a confluência de um passado reconstituído pelo trabalho e pelos instrumentos intelectuais e mentais do historiador com seu próprio presente que lhe impõe problemas e conjunturas da ordem do seu dia. Tal processo de investigação histórica, como demonstrou entre outros Robin George Collinwood e Paul Ricoeur (RICOEUR, 2012, p. 236-266) é o processo ordinário pelo qual devemos compreender toda apreensão do passado. A novidade aqui é que essa lógica parece ser ainda mais sensível e servível para nós que temos por fonte histórica uma fonte literária de caráter hagiográfico, ou seja, uma realidade histórica essencialmente fundada no mítico e nas estruturas linguísticas e simbólicas das mais complexas (TODOROV, 1980, p. 19).

No entanto, como o prova o rito que traduz o mito, que o torna atual e o historiciza, ou o símbolo que, embora indecifrável *per se*, faz emergir um conhecimento indireto, tornando-o direto, embora não no plano do lógico ou do biológico, ao menos no plano da *gnosis*,

(DURAND, 1996, p. 74); ou ainda, do imaginário que é a forma possível de se apreender a mentalidade, pois converte as realidades intangíveis, como aquelas próprias do inconsciente coletivo e dos arquétipos atemporais, em conjunturas sociais e culturais que então podem ser precisadas (FRANCO JR, 2010, p. 73), faz-se possível, por esses métodos, apreender aquela realidade em primeira mão inalcançável.

Assim, é por meio da mitoanálise (DURAND, 1996, p. 245-259), do estudo dos símbolos, dos ritos, da teoria literária, que poderemos trazer à luz, pelo menos o quanto o permitam, as experiências humanas mais essenciais e desconcertadas as quais, em primeira mão, seriam irredutíveis a todo e qualquer ato de investigação.

Eis um exemplo: como demonstramos acerca de uma hagiografia visigótica do VII século, a *Vita Sancti Fructuosi* (DÍAZ Y DÍAZ, 1974), que descreve as andanças e as fundações monásticas de um santo eremita em meio a lugares isolados, como seria, aliás, natural para um monge solitário, os termos que designavam a floresta, ou ainda a mata, na qual o santo frequentemente se encontrava, deveriam designar mais do que lugares concretos, lugares-representações da solidão. Assim *silvam* (floresta, mata), mais que significar um lugar, e um lugar factível, constituir-se-ia em um lugar-símbolo de solidão (*solitude*), de deserto (*eremus, deserti*), ou ainda, numa análise cuidadosamente filológica, o termo latino *silvam*, ou seja, o bosque, deveria ser lido como uma metonímia de solidão (*solitude*), embora seus laços de relação linguística não sejam de modo algum contingentes, (AMARAL, 2009, p. 203) uma vez que cumpre uma das características mais complexas do símbolo, aquela que Gilbert Durand chamou de imaginação simbólica, “quando o significado *não é de modo algum apresentável* e o signo só pode se referir a um *sentido* e não a uma coisa sensível” (DURAND, 2000, p. 10). A solidão é um sentido, enquanto que a floresta é um lugar concreto. Ambos, floresta e solidão, não têm qualquer relação nem a nível ontológico, nem a nível etimológico, ou semântico. Contudo, ali significam praticamente a mesma coisa, pois o que estava em jogo não era a palavra ou o lugar da sua percepção ordinária, mas a sensibilidade, a cosmovisão do sentir e do ser do escritor e daqueles do seu meio.

Revelaria, assim, algo ausente, ou nesse caso, impossível de se perceber, a menos que levemos em conta a economia e as razões do símbolo e do imaginário. Portanto, por esses meios e instrumentos teórico-metodológicos, mesmo aquelas realidades à primeira vista mais inacessíveis podem ser precisadas, uma vez que a vemos recaírem e tocarem a vida mais experimentável e humana. Os ritos, as manifestações religiosas populares (festas, cultos), a literatura, principalmente aquela que bebe continuamente em uma oralidade própria das comunidades onde o sagrado funda-se mais em um ambiente místico e panteístico do que

teológico e institucionalizado, são seus testemunhos mais ricos, assim como são as hagiografias suas fontes mais privilegiadas.

Feitas essas considerações acerca das nossas escolhas e dos meios teórico-metodológicos para o estudo da hagiografia, poderemos cuidar melhor agora das circunstâncias do seu tempo e espaço.

Paul Zumthor, tratando da percepção do espaço para o homem medieval, chamou a atenção para o fato de ele ser concêntrico (1994, p. 52). O espaço que de fato cobra existência, que real e efetivamente existe, é aquele no qual o homem nele se encontra, uma vez que não havia um pensamento geográfico plenamente desenvolvido ou plenamente universalizado, onde mesmo os lugares mais próximos seriam pouco ou nada conhecidos, pelos próprios limites técnicos de locomoção e “medição”, os quais, aliás, sequer possuíam razão de existência, dada a não existência de uma visão matemática e geométrica pura sobre o espaço, pelo menos no plano da percepção mítica. Ademais, por serem os espaços não habitados, concebidos exatamente por essa dimensão sempre mais mítica e fabulosa que especulados racionalmente (pensemos na apreensão do homem medieval diante da entrada de uma floresta dado a carga de maravilhamento que essa continha) o espaço, mesmo o circunscrito, seria pensado mais como totalidade do que como parcialidade, ainda que esta totalidade significasse tão somente o lugar onde se está. Assim, o lugar *onde não se está* é mais do que outro lugar, é um *não lugar*.

Portanto, precisar em uma hagiografia o estrito espaço, a geografia exata, onde residiria este ou aquele personagem santo, é tão pouco auspicioso quanto precisar sua historicidade entendida no seu sentido factual e concreto. As medidas de distâncias nessas fontes, por exemplo, servem, sobretudo, para precisar que o eremita (o santo por excelência da Antiguidade Tardia) é aquele que se afasta da cidade, se separa da sociedade e, por fim, do mundo. O espaço que sustenta as vicissitudes dos santos nas hagiografias é um espaço de cisão com o próprio mundo, e cisão não só do espaço e do tempo social e cronológico, mas da realidade cósmica mesma. Os santos conseguem, por exemplo, romper com o tempo ordinário ao se transportar miraculosamente no tempo e no espaço, desaparecendo e aparecendo em lugares distintos e longínquos em um quinhão de tempo muito curto (JOÃO MOSCO, 1999, p. 143). Conseguem, outras vezes, profetizar o futuro, abolindo assim o tempo ordinário, ao fazer coexistir nessas suas visões, presente e futuro (AMARAL, 2011, p. 26).

Assim, caberia buscar nas hagiografias mais do que os espaços precisos (com suas distâncias numericamente exatas, as cidades com seus nomes e sua localização geograficamente precisa) os espaços enquanto representações da santidade cristã, imbuídos de

seus significados simbólicos e fundados pela presença do santo e do seu modo de vida exemplar. Desse modo, não importa descrever os lugares precisos, e sim precisar os lugares que fundam e denotam a santidade. Os lugares mais importantes nas hagiografias eram, portanto, os lugares da santidade, santidade esta que residia no santo e irradiava para seu meio mais imediato, ou seja, o local onde ele se encontrava ou habitava.

Como observa Robert Markus, os cristãos não percebiam os lugares como detentores em si mesmo do sagrado, como acontecera com as religiões antigas (1997, p. 144-145) principalmente aquelas vigentes no meio camponês, com forte apelação animista e quase sempre panteísta. Para os cristãos, o sagrado residia antes de tudo no humano. Poderíamos dizer que os lugares santos para eles, assim o seriam, antes de tudo, por estarem habitados por pessoas santas, ou por seus restos mortais ou materiais, isto é, pelas relíquias. Um cemitério, uma igreja, o seu altar, só seriam considerados sagrados se lá houvesse um santo sepultado, quando não um “santo vivo”, ou seja, um religioso exemplar e piedoso (PEÑA, 1985, p. 50-59). Entende-se, assim, que o lugar não encerrava sacralidade por inerência, mas por transcendência do homem “santo” que o habitava. Haja vista que quando santo Antão, o “pai do eremitismo”, se estabeleceu no deserto, lá só encontraria os demônios que afirmaram ser este lugar sua casa (ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, 1988, p. 38). Mas a presença de Antão e seus posteriores discípulos os afugentariam, convertendo o lugar em paraíso, que, embora divino, vigia sobre a terra, a terra do deserto.

Portanto, o que fundava um lugar verdadeiro, real, era o sagrado, era a própria presença do santo, núcleo de toda hagiografia. Os lugares enquanto tais, seus espaços concretos e de geografia precisa, careciam de realidade em si nessas fontes, uma vez que os espaços apresentados e descritos seriam sempre e, sobretudo, os fundados e circunstanciados pela santidade. Seriam, ademais, não puras descrições físicas e geográficas de lugares concretos, mas símbolos que os remetia, imediata e sensivelmente, de significantes profanos (pelo menos à nossa percepção atual) para significados sagrados, edificantes, constituindo-se em lugares restauradores e instauradores do estado de perfeição.

Aqui deveria ainda o historiador da hagiografia perceber a sensibilidade religiosa dos hagiógrafos, o papel de primeira importância que tem para eles, como para todo o homem medieval, a visão simbólica e hierofânica do mundo, mesmo naquelas circunstâncias as quais poderíamos considerar mais profanas e ordinárias. Com efeito, elementos da natureza física, topográfica e geográfica, como uma montanha, uma gruta ou caverna, uma fonte de água, uma árvore, o deserto, o mar, a cidade, a floresta (AMARAL, 2009, p. 187-233), etc., devem ser entendidos igualmente nessas mesmas circunstâncias.

Deste modo, nas hagiografias, descrevem-se os espaços não buscando necessariamente a indicação geográfica deles, e muito menos geopolítica ou econômica como muitos historiadores insistem em admitir, mas enquanto sirvam à edificação e à constituição das virtudes do santo, como suas possessões de terras vastas e pródigas que delas se despojam quando de sua adoção pela vida religiosa e a favor da piedade cristã; e, de outro lado, quando descrevem os lugares desertos e inóspitos que esses santos conversos vão habitar quando se tornam ascetas exemplares, expurgando deles o demônio e os refundando enquanto espaços bem-aventurados.

Nesse sentido, poder-se-ia pensar também em relação ao tempo, já que Aron Gurevich muito bem demonstrou que a Idade Média espacializou o tempo. A percepção que vê o tempo mais por sua totalidade e tendência à anistoricidade, do que por sua parcialidade e continuidade, esteve sempre muito mais em consonância a consciência e a sensibilidade primitiva do homem (GUREVITCH, 1990, p. 46), onde, portanto, os eventos do passado ou do futuro podem ser vistos ou percebidos em um mesmo “espaço” de tempo; ou ainda, um evento passado pode ser visto ou entendido como algo tão do presente como aquilo que se espera ou almeja no futuro (o melhor exemplo a ser dado aqui, talvez seja as idades de Ouro, ou no caso cristão, o Paraíso que, embora tenha se dado no princípio, poderia ser experimentado pelos santos ainda no presente, assim como ser vivenciado, em toda a sua razão e essência, no futuro). Gurevich conclui ainda que os historiadores não devem tomar o espaço como uma simples condição externa da materialidade histórica, assim como, em relação ao tempo, inscrevê-los tão somente nos quadros cronológicos e sincrônicos. Ambos, tempo e espaço, não são categorias objetivas; são percepções subjetivas, consoantes à cultura que os vivenciam, os ordenam e os inscrevem no cotidiano de sua vida social; “o homem não nasce com o sentido de tempo, as suas noções temporais e espaciais são sempre determinadas pela cultura a qual pertence” (GUREVITCH, 1990, p. 46).

De todo o colocado, haveríamos de afirmar uma vez mais que a concepção do tempo e do espaço nessas fontes hagiográficas se inscreve mais nas circunstâncias do pensamento e da percepção mítica da História do que sua percepção teleológica e secular. É na primeira que encontramos a apreensão do espaço e do tempo do homem pré-industrial ou medieval, que submete o espaço à temporalidade; temporalidade essa que arrasta o espaço a certa indiferença, pois na esfera do pensamento mítico cultiva-se acima de tudo uma impressão do tempo que engloba em si um espaço total, o único, aliás, que existe e pode ser experimentado (CASSIRER, 2004, p. 186). E isso é particularmente válido para o espaço da santidade (o

mesmo encerrado pelas hagiografias), que não assiste ou resiste à dinâmica espaço-temporal, pelo menos aquela própria das vicissitudes das conjunturas da vida secular.

Dessas observações, deve partir nosso primeiro cuidado teórico-metodológico para o mais adequado tratamento do tema que aqui nos impomos: o tempo e o espaço nas fontes hagiográficas diferem substancialmente do nosso. Isso se vê agravado ainda mais, se observarmos que a concepção espaço-temporal que funda a dinâmica e o enredo da narração hagiográfica é essencialmente mítica, de onde as relações entre o Mundo e o Além, por exemplo, são quase ou nada antagônicas, diferentemente do que pode parecer para nós hoje.

Ernst Cassirer, por sua vez, chamou a atenção para esse aspecto do tempo mítico, do tempo mágico como ele o chamou, em que o “momento”, o “agora” não é só uma parcela de tempo entre o passado e o futuro, mas é um tempo total, absoluto, que desconhece a duração e a diferenciação do tempo abstrato e racionalizado, comungando assim da mentalidade analógica medieval da “parte pelo todo” *pars pro toto* (CASSIRER, 2004, p. 197).

Assim, e uma vez que a percepção do espaço está vinculada necessariamente à do tempo, a hagiografia, cujo núcleo se fundamenta mais na santidade que no santo, preza por isso mesmo pelo atemporal, pela abolição da duração. Claro que, em seu enredo, a “vida” do santo se passa dentro de uma temporalidade mais ou menos precisa cronologicamente, mas isso mais por parte e em função do tempo do hagiógrafo do que por parte e em função do tempo do enredo hagiográfico. Dito de outro modo, o tempo, assim como o seu espaço, que pode ser mais ou menos precisado no interior de uma hagiografia, está mais em relação ao contexto que *a relata* do que aquele que *ela relata*.

A “vida” e os “feitos” dos santos desenvolvem-se, em sua essência, num quadro de temporalidade que visa às circunstâncias da santidade e não obedecem, portanto, a uma dinâmica secular, como já dissemos; não abre para o futuro, e mesmo o passado só se dá a conhecer por sua atualização na fonte, gerado imaginário, graças à indiferença a mudança própria das culturas tradicionais, de temporalidade mítica, que sustenta sempre a recuperação, o recomeço pela recombinação, que vê continuidade, e não no seu sentido dinâmico linear, mas na permanência renovada das mesmas coisas, ou simplesmente na não dinâmica e mutação temporal. Tal estado é próprio do imaginário, que de modo prevalente contempla sempre o passado por um mecanismo de conservação, de revivescência que, no entanto, o torna atualizado e atuante em grande medida novamente, senão por ele mesmo, por aquele que se imagina ter sido, ou por aquele que agora se torna possível por sua necessária fusão e recombinação com esse novo meio mental e sociocultural sobre o qual recai (MALRIEU, 1996, p. 149).

Por isso, pode-se falar que a natureza histórica factível pouco interessa às hagiografias, exceto quando necessitam de algum dado temporal para endossar um acontecimento da santidade. No mais, o tempo que vige nas hagiografias constitui-se, sobretudo, no tempo do santo e não do homem que o encarna. Toda ordem e desenvolvimento cronológico obedecem à origem e o desenvolvimento de uma vida marcada pela santidade de determinado personagem, e não sua gênese e desenvolvimento propriamente humano, secular. As situações do tempo narrado são aquelas do nascimento de um predestinado à santidade mais do que a de um simples homem; daquele que possuía desde sua infância os signos da beatitude que o acompanhariam em seu crescimento, mais que biológico, espiritual, denotado por seu combate aos vícios e as aquisições das virtudes, pelos combates com os demônios, pelo poder de fazer milagres, e por fim, não por sua morte, mas pelo coroamento da sua vida terrena quando de seu passamento para a vida eterna, até porque não haveria total cisão e indiferenciação entre ambas as realidades para os santos. Assim, será uma ordem cronológica propícia para desvelar a santidade e não para mensurar o tempo do homem carnal e seu direcionamento ordinário e secular.

Significativo disso são as descrições de santos que ainda criança ou adolescentes possuem uma sabedoria que só poder-se-ia encontrar em anciãos. Ou que, mesmo idosos, nonagenários ou centenários, possuem aspecto jovial, geralmente chamados de *paidariogeron* (meninos-velhos), ou dos santos que se consideravam mortos em vida, ignorando qualquer evento temporal, qualquer acontecimento secular e mesmo qualquer instabilidade de suas emoções.

As realizações dos santos desobedecem à dinâmica secular do tempo. Os milagres por estes operados podem inverter o tempo e as condições normais da natureza; os santos estão acima e além do tempo e do espaço desse mundo, pois já participam de alguma forma, da natureza onipresente e atemporal de Deus. E aqui reside talvez a lógica maior que deveria reger o tempo e o espaço hagiográfico.

REFERÊNCIAS E FONTES

- ALLEAU, René. *A ciência dos símbolos*. Lisboa: edições 70, 2001.
- AMARAL, Ronaldo. *A Santidade habita o Deserto*. A hagiografia à luz do imaginário social, São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- _____. *Da renúncia ao mundo à abolição da História*. O paraíso no imaginário dos Pais do Deserto. Campo Grande: Editora da UFMS, 2011.
- ATÁNASIO DE ALEXANDRIA. *Vida de Antonio*. Tradução introdução e notas A. Ballano. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1988.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas*. O pensamento mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- COLLINGWOOD, R.G. *A ideia de História*. Lisboa: Presença, 2001
- DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. Passo a Passo Mitocrítico. In: DURAND, Gilbert. *Campos do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- _____. O imaginário, lugar do “entre saberes” In: DURAND, Gilbert. *Campos do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- _____. O universo do símbolo. In: DURAND, Gilbert. *Campos do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- DU BUIT, F. M.; MONLOUBOU, L. *Dicionário Bíblico*. Aparecida, Petrópolis: Santuário, Vozes, 1997.
- ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo, Martins Fontes: 2012.
- FRANCO JR. Hilário. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre Mentalidade e Imaginário In: FRANCO JR. Hilário. *Os três dedos de Adão*. Ensaio de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 2010.
- GAJANO, Sofia Boesch. *Agiografia altomedieval*. Bolonha: Il Mulino, 1976.
- GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GUREVITCH, Aron. *As categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho, 1990.
- JOÃO MOSCO, Prado Espiritual. *El Prado. Historias bizantinas de loucura y santidad*. Introdução tradução do grego para o espanhol e notas de José Simon Palmer. Madrid: Siruela, 2005.

- KOLAKOWSKI, Leszek. *Si Dios no existe...* Madrid: Tecnos, 1995.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. *La Vita de San Fructuoso de Braga*. Estúdio, edición crítica y traducción bilíngüe (latim-espanhol) de Manuel C. Díaz e Díaz. Braga: s/e, 1974.
- MALRIEU, Philippe. *A construção do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- MARKUS, Robert A. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.
- OTTO, Rudolf. *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 2009.
- PEÑA, Ignácio. *La desconcertante vida de los monjes sírios Siglos IV-VI*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. vol. 3.
- SCHMIDT, Lawrence. *Hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- TODOROV, Tzvetan. *Simbolismo e interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo*. Madrid: Cátedra, 1994.

ARTIGO ENVIADO EM: 01/02/2013
ACEITO PARA PUBLICAÇÃO EM: 17/10/2013