

A SANTIDADE NO PORTUGAL MEDIEVAL: NARRATIVAS E TRAJECTOS DE VIDA ¹

MARIA DE LURDES ROSA *

1. “*Celeste uitam in terra positus agebat*”: narrar o sagrado, verbalizar a santidade. Textos hagiográficos dos séculos VII a XIII

No último quartel do séc. XII, um religioso do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra compôs uma biografia sagrada de Teotónio, primeiro prior daquela casa, morto alguns anos antes, em 1162. Talvez uma das mais elaboradas hagiografias medievais portuguesas, e a que apresenta maior cultura e talento literário ², é um texto cujo estatuto escapa às categorias

* Departamento de História da FCSH/UNL; CEHR/UCP.

¹ A primeira versão deste trabalho foi escrita em 1995, para ser publicada numa obra colectiva que nunca conheceu edição efectiva. Já em provas tipográficas, circulou entre vários colegas, tendo sido citado por demasiadas vezes na quase-eterna condição de “prelo”... Algumas partes foram parcialmente utilizadas em outros trabalhos meus, como será anotado. A versão que agora se publica foi revista a fundo, tentando incorporar todos os avanços que se deram, desde então para cá, na historiografia sobre o tema, em particular a portuguesa. Vários deles foram muito importantes para essa revisão, contribuindo para algumas alterações de monta às suas propostas iniciais; outros, em curso de elaboração, virão sem dúvida enriquecer este campo historiográfico, tornando porventura possível a realização de encontros colectivos de debate e troca de informações (do que fazemos voto, seja-nos permitida a expressão «hagiográfica»). Agradecemos a todos os colegas as correcções e sugestões. Resta salientar que não pretendemos aqui explorar monograficamente cada uma das personagens e textos, mas sim fornecer grandes linhas de análise, a partir da renovação historiográfica neste campo, em particular dos trabalhos de A. Vauchez, S. Boesch-Gajano, Th. Heffernan, Peter Brown.

² A edição clássica foi feita por M^a Helena da Rocha Pereira, (pref., trad.e nts.), *Vida de S. Teotónio*, pp. 1-4, Coimbra, Ed. Igreja Sta. Cruz de Coimbra, 1987; cfr, ainda J. Geraldês Freire, “Problemas literários da *Vita Sancti Theotonii*”, in *Santa Cruz de*

modernas. Para o Autor, não se tratava só de compor uma biografia, propor um modelo pastoral, ou tão pouco redigir uma ambiciosa obra própria. Aquilo que testemunhara e ia relatar impunha uma outra atitude, numa missão decerto solene, mas insignificante face ao sobrenatural a que dizia respeito. É que Teotónio fora um santo. E a santidade representou, para a civilização medieval, o mais nítido lugar da inscrição do eterno no presente³.

Uma tal perspectiva condiciona de modo decisivo a narrativa. Insere-a num plano que ultrapassa a simples escrita e se abre para a relação que esta tece com o Divino a relatar. Apresentar um santo era narrar o encontro humano com Deus. Era manter aberta a fronteira entre as Duas Cidades, que o santo abolira: na feliz síntese do seu anónimo biógrafo, Teotónio, «colocado na terra, levava uma vida celestial» (“*celestem uitam in terra positus agebat*”)⁴. Era ter a capacidade de “sobrenaturalizar” realidades bem concretas, como a que rodeara Teotónio, que todos conheciam. Através de uma alegoria que abre o caminho à verdadeira leitura, resume-se, já no fim do texto, toda a lide do santo prior: Teotónio chefiava uma multidão de homens vestidos de branco que, colocados numa eira, lutam contra as ondas do mar circundante. Termo a termo, o Autor declina sabiamente uma precisa explicação: a eira é o mosteiro de Santa Cruz, os homens de branco são os monges, e o mar, esse, é a cidade de Coimbra, ou o mundo⁵. Assim, pois, a Coimbra da Reconquista, esse meio fervente de actividade e dos acesos conflitos que em algumas passagens o texto refere (os Moçárabes capturados pelo rei e soltos a instâncias de Teotónio, as facções que rodeavam Afonso Henriques, os clérigos que se opõem à nova fundação...) é, no fundo, um cenário quotidiano que apenas alguns sabem decifrar.

Coimbra do século XI ao século XX, pp. 85-117, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1984. Deve agora ser utilizada a edição e tradução de Aires A. Nascimento, in *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, pp. 138-222, Lisboa, Colibri, 1998, que oferece perspectivas completamente novas e resulta de um apurado trabalho de contextualização histórica e textual, que contou com a colaboração de Agostinho Frias.

³ Thomas J. Heffernan, *Sacred biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*, p. 16, p. 94, Nova Iorque/Oxford, Oxford Univ. Press, 1988.

⁴ *Vita Theotonii*, ed. e trad. de Aires A. do Nascimento, *cit.*, pp. 186-87.

⁵ *Vita Theotoni*, ed. Aires A. Nascimento, *cit.*, pp.196-197; M^a Helena R. Pereira, *Vida de S.Teotónio*, *cit.*, p. 45, nt. 45, já chamara a atenção para o carácter alegórico deste trecho, remetendo para Mário Martins, *Alegorias, símbolos e exemplos morais*, que evoca o episódio, inserindo-o na tradição das “visões-parábolas” hagiográficas (2^a ed, Lisboa, Brotéria, 1980, pp. 29-30).

Na tradição do que se convencionou designar por hagiografia, este texto desafia leituras directas. Todavia também não se pode interpretar apenas por meio de simples identificações inter-textuais ou da sua integração num “género literário”. Na realidade, é um texto *cultural*, um “tratamento” integrado e intencional dos elementos biográficos de um homem singular. Considerado de excepção por todos os contemporâneos – fora mesmo objecto de uma canonização episcopal logo um ano após a sua morte –, deverá ser, para alguns deles, “colocado” no seio de uma tradição narrativa crucial ao cristianismo medieval, as vidas de santos.

Precisemos. “Para alguns”, exactamente aqueles que estabeleciam a ponte entre passado e futuro por via da escrita, base da continuidade da Igreja e instrumento da sua coesão e superioridade: não fora o Cristianismo fundado sobre um relato de uma vida, a de Cristo, muito mais que sobre preceitos soltos? ⁶. Avancemos ainda um pouco: não se trata de uma escrita qualquer, administrativa ou legal. Essa era domínio de outros especialistas, menos versados em algo de fundamental, o próprio poder *religioso* da escrita, a sua capacidade para transmitir experiências sagradas anteriores, para unificar, conferir sentido, garantir exemplaridade; ou seja, os que trabalhavam com o elo entre Deus e a palavra, forma visível do mistério da Criação. Voltando ao campo específico da hagiografia: os que criavam os santos para a posteridade.

Não de um modo mecanicista, manipulador da crença dos “leigos”. Afastemos, de novo, leituras simplistas. Estes biógrafos do sagrado sabiam que a manifestação do Divino que fora a vida do santo só perderia depois da sua morte, como exemplo actuante, dinâmico e gerador de sucessores, se estivesse também então penetrado pelo Divino. Se estivesse inserida na corrente da Palavra, escrita e oral, que as Sagradas Escrituras transmitiam. A tarefa principal destes «cronistas do sagrado» era, pois, a de fazer a crónica das irrupções divinas na história humana ⁷. Só compreenderemos a evocação narrativa do sagrado como um dos fundamentais processos constituintes do Cristianismo, se trabalharmos com a premissa coetânea – geradora de um dos mais intensos debates da teologia medieval – da ligação entre o real, a linguagem e a Essência ⁸. Deus estava presente nas Escrituras, nas obras dos Padres da Igreja, nas Actas

⁶ Alain Boureau, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, p. 10. Paris, Les Belles Lettres, 1993.

⁷ Th. Heffernan, *op. cit.*, pp. 95-97.

⁸ R. Howard Bloch, *Étymologie et généalogie. Une anthropologie littéraire du Moyen Age français*, pp. 46-80, Paris, du Seuil, 1989.

de Mártires e nas Vidas de Santos; a composição de um novo exemplo fazia-se justapondo temas, frases e palavras deste *corpus* com os dados biográficos do bem-aventurado em causa. Fazia-se ainda recorrendo a exercícios de estilo (metáforas, hipérboles, *anagnorisis*⁹, linguagem figurativa), tidos como mais apropriados à reprodução (se quisermos à representação) do sobrenatural. Os escritores cultuais que eram os hagiógrafos obtinham assim textos entretrecidos, de que não eram os autores, mas sim os artífices. As suas mãos perpetuavam a manifestação do divino que fora a vida concreta de um santo; os textos que teciam não eram literatura, mas instrumentos religiosos, de devoção e culto, como o “moderno” mendicante Gérard de Frachet irá dizer, no século XIII, equiparando literalmente as vidas de santos à Eucaristia: “um grande número de pessoas alimentou-se espiritualmente com o exemplo dos santos, tanto do Antigo como do Novo Testamento, como se fosse pão partilhado. Para seguir cumprindo o mandato divino, é conveniente agora recolher as sobras para que não se percam por esquecimento ou negligência”¹⁰.

Confrontado com uma ausência terrível, a de um Deus que vivera entre os homens e partira, o Cristianismo tenta uma evocação permanente desse momento, procurando identificar os sinais dos tempos, e relacionando-os com o momento fundador¹¹. Não só através dos santos: a repetição litúrgica da Eucaristia, a construção de tempos cíclicos dominados pela permanente recriação do ciclo de vida de Cristo, a delimitação do espaço pelos símbolos religiosos, e em última análise a definição do universo civilizacional pela adopção da religião cristã, são outras tantas formas de tentar viver com o sentimento constante de um desaparecimento culpabilizador (que desde o início se tenta enjeitar, lançando-o para os ombros dos Judeus), com uma angustiante espera, na sombra permanente da «*Outra Cidade*».

A formalização das ideias de exílio e de passagem temporária neste Mundo, bem como a da inversão do sentido da morte tornada verdadeiro

⁹ Th. Heffernan, *op. cit.*, pp. 115-122, considera essencial às *vitae* o uso desta técnica de construção literária herdada da retórica clássica, que consistia na inserção de referências de outros textos cujo reconhecimento pela audiência criava uma associação imediata e amplificava os elementos caracterizados.

¹⁰ G. Frachet, cit. in J. Gallego Salvatores, “S. Fr. Gil de Santarém: história e lenda”, pp. 34-35, in *Colóquio comemorativo de S. Frei Gil de Santarém*, pp. 25-45, Lisboa, Associação dos Arqueólogos Portugueses, 1991.

¹¹ Alain Boureau, *op. cit.*, p. 45.

nascimento (*dies natalis*, em que se celebra a maioria dos santos), data dos primeiros tempos do Cristianismo. A sua permanência ao longo de todo o período cultural e religiosamente cristão é um dado de fundo que não pode ser desprezado, ou lido seja como *topos*, seja como fragmento ideológico. A inserção daquelas ideias no tema da *fuga mundi* também não basta para dar conta da amplitude da sua difusão e da natureza da sua percepção. Mais do que ideias, tornaram-se categorias de apreensão e vivência da realidade, de que os escritos escatológicos participam sem necessidade de explicações. Voltando aos nossos textos, poderíamos citar como exemplar a *Vita Sancti Martini Saurienseis*, também nascida no âmbito de Santa Cruz de Coimbra, pela forma como apresenta uma leitura do mal subjacente à acção narrada: “(...) desde que, por mordedura viperina da serpente mãe saímos da nossa pátria, passámos a viver neste mundo de exílio como cativos e desterrados, e nunca o mundo deixará de nos infligir maus tratos de toda a ordem (...)”¹². É que o próprio tempo em que se vivia fora inaugurado pela vinda de Cristo, numa ruptura com o círculo da morte que os homens tinham porém desprezado: “veio para o que era Seu, e os Seus não o acolheram”, acusa João, logo no início do seu Evangelho (1, 11). De novo o pecado interrompera a reunião da Criação ao Criador, grande sonho religioso, que na época medieval integrava mesmo a forma definitiva do conhecimento e da apreensão do sentido da vida. A anulação do mal que é a acção do santo – basta verificar a constante presença da impotente figura demoníaca, em qualquer *vita* – é também uma anulação do tempo, do hiato entre Deus e os homens.

A *Vita beatissimi domni theotonii* é um fascinante exemplo do trabalho de narrativa sagrada, do esforço em verbalizar uma santidade que se conhecera de perto e se quer preservar. A existência de trabalhos de erudição textual que identificam grande parte dos textos utilizados, bem como vocabulários e formas de construção narrativa específicas, permitem-nos tentar demonstrar a partir desta *Vita* algumas das características e funções que temos vindo a referir, para as biografias sagradas¹³.

¹² Na tradução de Aires Nascimento à edição deste texto, em *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, cit., p. 241.

¹³ J. Geraldine Freire, “Problemas literários...”, cit.; M^a Helena da Rocha Pereira (ed.,...) *Vida de S. Teotónio*; E. Austin O’Malley, *Tello and Theotonio, the twelfth-century founders of the monastery of Santa Cruz de Coimbra*, Washington, The Catholic Univ. Press, 1954; sobretudo, Aires A. Nascimento, *Hagiografia de Santa Cruz de*

O Autor refere várias vezes ter conhecido Teotónio, e mesmo ter mantido com ele uma relação de dependência e amizade profundas. Porque descreve então a vida do santo, as suas acções e as suas palavras, recorrendo a uma teia de citações que vão desde as Sagradas Escrituras aos textos litúrgicos, passando pelos escritos dos padres da Igreja? Descartada a falta de conhecimento pessoal, poderemos falar de dificuldades de redacção, que o levariam a recorrer ao *pastiche*, e mesmo ao plágio ¹⁴ (nomeadamente porque boa parte das citações são implícitas ¹⁵)? A análise dos textos empregues e das circunstâncias da sua utilização levamos a afastar estas duas interpretações, correntes na análise historiográfica destas narrativas, até há bem pouco tempo ¹⁶.

Coimbra, cit., pp. 203-209, e Agostinho F. Frias, “Fontes de cultura portuguesa na *Vita Theotonii*”, *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol. 4, pp. 143-149, Guimarães, Câmara Municipal/ Universidade do Minho, 1997.

¹⁴ J. Geraldês Freires foi pioneiro na identificação de intertextualidades da *Vita Theotonii*; no entanto, a sua análise esta perspassada da convicção de aquelas resultam de “convencionalismos”, “estereótipos”, citações “sem aviso!” (“Problemas literários...”, *cit.*, p. 97).

¹⁵ O Autor remete por vezes para as suas fontes, como S. Gregório e S. Jerónimo (p.e., pp. 146-147 e pp. 168-169), o Novo Testamento ou as Cartas dos Apóstolos, (*ed. cit.*, pp. 160-161, pp.170-171). Porém, como se torna claro através do enorme trabalho de identificação textual patente nas notas críticas da *ed.* de Aires A. Nascimento, a larguíssima maioria das citações é implícita.

¹⁶ Th. Heffernan, *op. cit.*, pp. 38 ss, pp. 100-122; François Dolbeau, “Les hagiographes au travail: collecte et traitement des documents écrits (IXe.-XIIIe. siècles)”, pp. 55-56, in Martin Heinzelmann (*ed.*), *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, pp. 49-75, Sigmarigen, Jan Thorbecke Verlag, 1992; Pierre-André Sigal, “Le travail des hagiographes aux XIe. et XIIe. siècles: sources d’information et méthodes de rédaction”, *Francia*, vol. 15 (1987), 149-182. A explicação deste procedimento em termos de convenção do género literário, se bem que tenha uma primeira função de relevo – precisamente a identificação das convenções – não pode ficar por aí. Empobreceria a análise, reduziria ao campo literário a função dos “empréstimos”, esquecendo a sua função teológica e cultural, ou seja, a construção de uma santidade intertextual que tem o ponto de partida precisamente no relato da vida de Cristo que são os Evangelhos. Uma análise das aporias a que levou a classificação da hagiografia entre os “géneros literários” pode encontrar-se em Marc Van Uytvanghe, “L’ hagiographie: un “genre” chrétien ou antique tardif?”, *Analecta Bollandiana*, t.111 (1993), fasc. 1-2, 135-188, onde se propõe o uso alternativo do conceito de “discurso hagiográfico” (M. de Certeau), com alterações; sobre hagiografia e géneros literários cfr. ainda F. Banos Vallejo, *La hagiografia como genero literario en la Edad Media: tipologia de doce vidas individuales castellanias*, Oviedo, Dep. de Filologia Española de la Universidad de Oviedo, 1989; Felice Lifshitz, “Beyond positivism and genre. «Hagiographical» texts and historical narrative”, *Viator*, XXV

Uma importante parte dos extractos intertextuais provém das Sagradas Escrituras (cerca de 48, no que é o segundo maior “grande repositório” singular)¹⁷, como seria de prever, dada a dupla função que estas revestiram, especialmente importante para a redacção da vida de um santo: por um lado eram o próprio modelo de narrativa sagrada¹⁸; por outro, a fonte do alimento espiritual dos crentes. Numa proporção bastante equilibrada, cerca de metade das citações pertencem ao Antigo Testamento, metade ao Novo, com ligeira predominância do primeiro¹⁹. Entre estas, cabe aos Salmos a grande vantagem²⁰. Muitas das citações dos Salmos são, significativamente, postas na boca de Teotónio, para sintetizar os seus pensamentos, palavras e acções. Esta escolha não é de modo algum ocasional: desde o Antigo Testamento que os Salmos são a palavra orante por excelência, a linguagem da comunicação entre o Homem e Deus, a expressão do pedido, da gratidão, do amor. Além disso, no período medieval, o saltério foi particularmente apreciado pela espiritualidade e técnica orante do monaquismo. Os salmos foram ainda, tanto numa época como noutra, a corrente de veiculação das ideias mais poéticas, místicas e messiânicas. A inserção da palavra de Teotónio nesta tradição de palavra poética²¹, de ampla ressonância emocional, teria sem dúvida um forte efeito numa audiência que nela tinha alguns dos seus principais referentes. De resto, a grande maioria das citações bíblicas é empregue no texto em estreita relação com a personagem do santo, reproduzindo as suas palavras ou caracterizando as suas acções²². Narrando deste modo a santidade

(1994), 95-113 e M. de Certeau, “Hagiographie”, *Encyclopaedia Universalis*, vol. 8, 207-209, Paris, Enc. Universalis France, 1980; sobre a função teológica dos “empréstimos”, é fundamental Th. Heffernan, *op. cit.*, pp. 123-184: “A theology of behaviour: *communio sanctorum* and the use of sources”.

¹⁷ Encontram-se 48 citações num total de 188 (dados a partir das identificações feitas em Aires A. Nascimento, *ed. cit.*, pp. 203-209).

¹⁸ Northop Frye, *The Great Code. The Bible and literature*, San Diego., Harvest/HJB, 1983; M. Van Uytfanghe, *op. cit.*; o artigo de Armando Pereira nesta revista aborda o uso dos motivos bíblicos noutra tipo de produção narrativa de Santa Cruz de Coimbra, a historiográfica.

¹⁹ Antigo Testamento: 27 citações; Novo Testamento: 21.

²⁰ Com um total de 13 citações; os próximos livros mais citados estão longe daquele número (“Evangelho segundo S. Lucas”, com 5, e “Livro da Sapiência”, com 4).

²¹ Paul Zumthor, *La lettre et la voix. De la “littérature” médiévale*, p. 83, Paris, du Seuil, 1987.

²² Exceptuando alguns conjuntos destas citações que descrevem a tempestade e Jerusalém, as restantes são, na sua grande maioria, empregues para construir a personagem

fazia-se Teotónio entrar directamente no mundo das figuras bíblicas e reproduzia-se em texto a sua presença junto delas, à face de Deus, no momento da redacção da *Vita*.

Para além das análises baseadas em dados quantitativos, o trabalho de identificação da última edição disponível torna possível observar usos qualitativos das narrativas sagradas, em determinadas partes ou momentos especiais²³. Assim, repare-se na concentração de textos bíblicos e evangélicos quando se conta a forma como Teotónio aconselhava paternalmente os seus monges, ou quando descreve as visões que tem da Jerusalém celeste²⁴; há além disso a importante particularidade de, nestes dois trechos, aquelas citações serem aduzidas sob forma de discurso directo, do próprio Teotónio. Poderiam aduzir-se vários outros exemplos, dos quais mencionamos alguns. No relato dos anos finais de Teotónio, ele é comparado a Job, usando-se o “Livro” homónimo e os salmos²⁵; por detrás da caracterização da vida contemplativa que pode passar a levar, estão ecos da parábola dos Talentos²⁶; por fim, de forma muito significativa, ao situar o início da cena da morte “num sábado, o sétimo dia”, tenta-se uma associação daquela com o descanso divino²⁷. Estão ainda presentes outros paralelos, como o feito entre Teotónio e José do Egipto, ou entre uma das visões dos últimos dias do santo, e a alegoria da “escada de Jacob” – ambos já referidos por Mário Martins²⁸.

A inserção de Teotónio na grande narrativa cristã passa ainda pelas significativas referências a S. Jerónimo e S. Gregório Magno, em pontos

de Teotónio (identificação: ed. cit., nts. 25, 27, 42, 52, 92, 117, 149, 179, 183, 192, 193, 195, 186), e para reproduzir orações que fez e exortações, conselhos ou admoestações que dirigia aos seus (nts. 90; 128, 130, 132-133, 135, 137-143, 167, 168, 171-174, 178-179, 183, 192, 193, 195-198, 201-203, 217). Destas últimas, uma boa parte são colocadas na sua boca em discurso directo (cfr. nt seguinte).

²³ Como faz de resto Agostinho Frias para os textos da tradição cristã, no seu artigo “Fontes de cultura portuguesa...”, *cit.* (cfr. *infra*).

²⁴ Respectivamente, ed. cit., notas 137 a 143, e 195-198.

²⁵ Ed. cit., nts. 193 e 195; nt. 79 da tradução, chamando a atenção para o uso da linguagem bíblica.

²⁶ Ed. cit., nt. 80 da tradução.

²⁷ Ed. cit., nt. 84 da tradução.

²⁸ Teotónio e José do Egipto: pp. 153-153 da *ed. cit.* (refer. por M^a Helena da Rocha Pereira, *Vida de S. Teotónio*, nt. 12; J. Geraldês Freire, “Problemas literários...”, *cit.*, pp. 97-98; Mário Martins, *Alegorias...*, *cit.*, p. 29); escada de Jacob: pp. 198-199 da *ed. cit.* (refer. por M^a Helena da Rocha Pereira, *id.*, nt. 45; Mário Martins, *id.*, p.30, com paralelos em “A escada celestial, em medievo-português”, *Brotéria*, 72 (1961), pp. 402-415).

cruciais do texto. Expressar a própria dor e o pranto através de uma citação implícita e literal de S. Jerónimo ²⁹, não significa um sacrifício do afecto às convenções literárias. Antes, colocava o Autor num plano semelhante ao grande Padre da Igreja, equiparando os lamentos de ambos. Por outro lado, referir Jerónimo a propósito da comunhão dos “vivos em Deus”, e Gregório na própria definição de santidade, ambas as citações em directa relação com Teotónio ³⁰, era inseri-lo francamente no número dos eleitos tal como eram definidos pela grande tradição cristã.

De resto, como ressalta, de forma evidente, da identificação de autoridades feita por Agostinho Frias e Aires Nascimento, os textos de S. Jerónimo são a grande fonte desta *Vita* ³¹. Em termos de número de referências (68 num total de 180); mas também em extensão da utilização, e em localização dos empréstimos. Assim, o prólogo recorre abundantemente às cartas 60 e 127 de Jerónimo, que constituem um elogio fúnebre e uma vida de personagem santa (Santa Marcela): nas palavras de Agostinho Frias, “a similitude de situação e de sentimento determina esta escolha, sancionada com a adjução de 4 citações dos *Moralia in Iob* de S. Gregório” ³². As obras do Padre da Igreja voltam a ser convocadas em variadíssimos momentos da narrativa, destacando-se a descrição da ida e estadia em Jerusalém, bem como a dos momentos finais de Teotónio, que

²⁹ Na *ed.* de Aires A. Nascimento, pp.138-139; identificações em p. 203 e comentário à citação implícita em p. 211, nt. 5 (seguindo neste particular J. Geraldês Freire, “Problemas literários da «Vita Sancti Theotonii»”, 97). Para análise de importantes intertextualidades na hagiografia com S. Jerónimo, cfr. Th. Heffernan, *op. cit.*, p. 68 e p. 133.

³⁰ S. Jerónimo: *ed. cit.*, pp. 168-169: “(...) sinto-me agradecido por merecermos ter tido nos nossos dias um pai assim, ou antes, por o termos; com efeito, para Deus todos os seres estão vivos, e, como diz S. Jerónimo, tudo o que é transferido para Deus fica a ser contado no número de família”; S. Gregório: *ed. cit.*, pp. 146-147 (depois de referir as qualidades de Teotónio, o Autor refere: “Têm, na realidade, como diz S. Gregório, os santos isto de específico, que para estarem sempre longe das coisas ilícitas cortam muitas vezes mesmo com as coisas lícitas”).

³¹ Remetemos evidentemente para estes autores, nos quais se baseiam as linhas que seguem. Aqui procuramos apenas reunir alguns dos exemplos e ideais por eles oferecidos, de modo a ilustrar a noção de “biografia dagrada” como “texto entretido”. A este respeito, cfr. as interessantes observações de Aires Nascimento, na sua introdução à edição das fontes cruzias, em que refere a tensão, patente no texto, entre as recordações pessoais do Autor e o uso muito vasto de autoridades (p. 11).

³² “Fontes da cultura portuguesa...”, p. 147; e ainda as observações de Aires do Nascimento, *ed. cit.*, nts. 39, 42 e 43 da tradução.

se baseia quase exclusivamente em cartas de Jerónimo³³. O recurso a S. Gregório, disperso por vários pontos do texto, apresenta uma significativa concentração aquando da narração dos milagres em vida, “quase exclusivamente suportada pelos *Diálogos* (5) e passos bíblicos (6)”³⁴. Este facto mais uma vez aponta para um conhecimento quase “profissional” das autoridades por parte do Autor do texto, uma vez que o *Liber Dialogorum* de Gregório Magno foi, na época, uma obra fundamental tanto em termos de elaboração de uma teologia dos milagres, como enquanto repertório dos mesmos³⁵.

A especial atenção dada à liturgia pela vida monástica – mesmo quando se preconiza totalmente despojada – explica o terceiro universo de referências da *Vita* em análise. A par do uso disseminado de vocabulário litúrgico³⁶, podem apontar-se pelo menos três instâncias de intertextualidade com peças litúrgicas de importante significado. Em primeiro lugar, a apreciação da forma como Teotónio alcançara a sua ordenação sacerdotal, que é directamente bebida num livro de costumes do mosteiro de S. Rufo de Avinhão, o cenóbio onde o Santo Prior fora buscar as regras monásticas, as formas de vida comunitária, as leituras sagradas³⁷. Em segundo lugar, a descrição da morte do santo, onde se evoca a liturgia dos defuntos³⁸, assimilando portanto a sua morte ao passamento de todos os

³³ A. Frias, *idem*, p. 148.

³⁴ *Ibidem*. A partir do elenco em Aires A. Nascimento, *ed. cit.*, contámos 18 intertextualidades com S. Gregório.

³⁵ S. Boesch Gajano, “Demoni e miracoli nei “Dialogi” di Gregorio Magno”, in *Hagiographies, cultures et sociétés, IVe.-XIIIe. siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, pp. 263-281, Paris, Études Augustiniennes, 1981; José Mattoso, “A cultura monástica...”, *cit.*, pp. 387-88; McCready, William, *Signs of sanctity: miracles in the thought of Gregory the Great*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1989.

³⁶ J. Gerald Freire, “Problemas literários da «Vita Sancti Theotonii»”, *cit.*, p. 101.

³⁷ Aires A. Nascimento, *ed. cit.*, pp. 144-145, com identif. do passo na nt. 38 (p. 204); identificação, sem este sentido, em A. O’Malley, *Telo and Teotonio*, pp. 21-22; sobre a importância cultural de S. Rufo: António Cruz, *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*, pp. 151 ss, Porto, 1964; reavaliação da influência de S. Rufo nos trabalhos recentes de Armando Martins, *O mosteiro de Santa Cruz de Coimbra nos séculos XII a XV*, vol. I, pp. 26-30, Lisboa, diss. de doutoramento apres. à FL da UL, 1996 (polic.) e “O programa dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho no séc. XII: tradição e novidade”, in: *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, *cit.*, vol. 4, pp. 128-141; para a identificação e análise das intertextualidades com S. Rufo, é imprescindível A. Frias, *op. cit.*...

³⁸ Aires A. Nascimento, *ed. cit.*, pp. 198-199; identificações nas nts. 87 e 88 da

fiéis. Na economia deste tipo de narrativas, como aliás em todos os textos cristãos sobre a morte, o momento de passagem ao Além é crucial; as palavras que se colocam na boca dos santos são especialmente escolhidas, pelo poder profético de que se revestem. O emprego frequente da exclamação de Cristo reportada em Lucas, 23:46 (“Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito”), é um dos mais claros exemplos de amplificação textual entre uma vasta rede de narrativas, a começar pelos próprios Evangelhos³⁹.

Em terceiro e último lugar, refiramos o uso da liturgia de Sexta-feira Santa ao descrever a Cruz do Calvário, aquando da visita de Teotónio a Jerusalém. Mais significativamente ainda, recorre-se a um passo do hino do poeta Venâncio Fortunato (m. c. 600), *Vexilla regis prodeunt*⁴⁰, escrito para a recepção do fragmento da Vera Cruz de Jerusalém que foi oferecido por Justiniano II de Constantinopla. No contexto da espiritualidade de Santa Cruz de Coimbra, a inserção deste hino não passaria despercebida. Também se conheceriam, provavelmente, as implicações políticas que o culto da realeza de Cristo, a ele associado, sempre revestiu em mosteiros que o promoveram⁴¹. Como veremos no final deste capítulo, a exaltação da Cruz confere um dinamismo muito próprio à pastoral dos cônegos regnantes, susceptível de os aproximar do rei guerreiro que foi Afonso Henriques.

Dois últimos grandes repositórios de referenciais tornaram-se visíveis depois da recente edição da *Vita Theotonii*: os textos relativos à vida

tradução; também já em J. Geraldês Freire, “Problemas literários da *Vita Sancti Theotonii*”, p. 99.

³⁹ J. Heffernan, *Sacred biography*, pp. 74-87; sobre a cena da morte dos santos, Michel Lauwers, “La mort et le corps des saints: la scène de la mort dans les *vitae* du haut Moyen Âge”, *Le Moyen Âge*, t. XCIV, n° 1 (1981), pp. 21-50; Jq. Dalarun, “La mort des saints fondateurs. De Martin à François”, in *La Fonction des saints dans le monde occidental (IIIe.-XIIIe. siècles)*, pp. 103-145, Rome, École Française de Rome, 1991; Joaquín Yarza Luaces, “El santo despues de la muerte en la Baja Edad Media hispanica”, in *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media (II)*, pp. 95-117, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1992).

⁴⁰ Trecho em Aires A. Nascimento, *ed. cit.*, pp. 158-159; a identificação é proposta por M^a H. da Rocha Pereira, *Vida de S. Teotónio*, *cit.*, p. 44, nt. 13; J. Geraldês Freire, “Problemas literários da *Vita Sancti Theotonii*”, p. 99, já tinha feito uma identificação genérica com a liturgia de Sexta-feira Santa; Aires Nascimento, *ed. cit.*, nt. crítica 80, propõe uma segunda identificação (o “sermo CLII, de Passione Domini”, do Pseudo-Agostinho).

⁴¹ Tudo seguindo Dominique IOGNA-PRAT, “La croix, le moine et l’empereur: dévotion à la croix et théologie politique à Cluny autour de l’an mil”, in Michel Sot (coord.), *Haut Moyen-Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, pp. 449-475, La Garenne-Colombes, Erasme/Publidix, 1990.

e espiritualidade canonical, e as vidas de santos produzidas no âmbito do mosteiro coimbrão ⁴². Devem ser referidos a par, uma vez que testemunham da intenção do Autor em inserir a *Vita Theotonii* em duas tradições específicas, ambas fundamentais para o programa crúzio ⁴³. No que diz respeito ao primeiro conjunto, ele é especialmente referido nos trechos dizendo respeito ao percurso de Teotónio até à ordenação presbiterial – fornecendo assim um claro modelo do bom sacerdote segundo a espiritualidade canonical, a partir sobretudo de Hugo de S. Victor ⁴⁴. Quanto às “vitae” provenientes de Santa Cruz de Coimbra, há um recurso disseminado à *Vita Martini Saurienseis* ⁴⁵, onde está igualmente presente a proposta do “bom sacerdote” ⁴⁶, bem como um uso mais pontual da *Vita Tellonis* ⁴⁷. Como salientam vários Autores, de Aires Nascimento a Agostinho Frias, passando por José Mattoso, Leontina Ventura e Armando Martins, este uso tem um profundo significado: uma actualização de modelos ideais, o reforço do programa crúzio através da hagiografia dos seus personagens exemplares ⁴⁸. Era de resto um processo comum às biografias sagradas que, como já referimos, tinham o objectivo de inserir cada biografado numa espécie de “comunhão dos santos” textual ⁴⁹.

Sem podermos explorar em pormenor vários outros aspectos, salientamos algumas grandes linhas da construção da narrativa. Desde logo, o uso de vocabulário específico (latim monástico, litúrgico e teológico, com palavras apenas compreensíveis nestes contextos) ⁵⁰. Depois, o emprego muito frequente de alegorias, na linha do método quadripartido

⁴² Ambas com 15 intertextualidades.

⁴³ Agostinho Frias, *op. cit.*, p. 149; Aires A. Nascimento, *ed. cit.*, nts. 17 e 18 da tradução (outros usos comentados em nts. 26, 30 e 31 de *idem*).

⁴⁴ Agostinho Frias, *op. cit.*, p. 147: “(...) representa o modelo «moderno» teórico da formação sacerdotal, desde o grau de «ostiário» (porteiro) ao de presbítero, é colhido no *De sacramentis* de Hugo de S. Victor, obra elaborada a partir de Amalário e do *Liber Quare* mas que atesta, documentalmente, neste contexto, a ligação cultural precoce dos crúzios aos vitorinos e uma concepção da *vita apostolica* característica do *ordo antiquus* proveniente de S. Rufo de Avinhão”.

⁴⁵ Aires A. Nascimento, *ed. cit.*, nts. 26, 41, 43, 47 e 144 do texto latino (quase todas dizem respeito à caracterização das qualidades presbiteriais de Teotónio)

⁴⁶ Cfr. *infra*, pp. ***.

⁴⁷ Aires A. Nascimento, *ed. cit.*, nts. 54 e 146 do texto latino.

⁴⁸ Agostinho Frias, *op. cit.*, p. 147; para os restantes, cfr. *infra*, pp. **.

⁴⁹ Th. Heffernan, *Sacred biography, cit.*, pp. 118-120.

⁵⁰ J. Galdes Freire, “Problemas literários da *Vita Sancti Theotonii*”, p. 99, p. 101 e p. 115.

de exegese dos textos sagrados (literal, alegórico, moral e anagógico, sendo precisamente a leitura alegórica aquela que favorecia a fé, enquanto as outras, induziam respectivamente ao saber, à acção e à busca da perfeição)⁵¹. É ainda de relevar o recurso à “retórica”, mesmo que se subordine a este saber de origem pagã a “majestade do mistério”, no episódio em que se compara Teotónio a José do Egipto⁵². Os conhecimentos de cultura clássica do Autor não se ficam de resto por aí, pois se pode apontar um passo da Eneida como subjacente à descrição da tempestade aquando da peregrinação a Jerusalém⁵³, e o texto abre mesmo com uma citação do “Filósofo”⁵⁴ (Platão, no *Timeu*, conhecido, ao que tudo indica, a partir da *Consolação da Filosofia*, de Boécio)⁵⁵.

Entendida como até agora a caracterizámos, a tradição narrativa das biografias sagradas, do Portugal do séc. XII até finais do século XV, servir-nos-à de linha condutora de exposição. Que modelos de presença e vivência do sagrado transmitem, que santos suscitem elas no território português – (porque um santo estabelece-se sempre em função da tradição de santidade do seu tempo, mesmo que em ruptura com ela)? Como se entrecruzam com outras formas de vivência do sagrado, de transmissão e percepção da presença divina? Na primeira parte deste texto, trataremos em especial dos séculos XI e XII, período no qual podemos falar de uma santidade essencialmente ligada ao meio rural, mas em que se sentem também já os ventos da mudança. Com efeito, as narrativas que se devem aos cónegos regrantes de Sto. Agostinho, embora escritas no âmbito do grande mosteiro, que se basta a si próprio, estão indissolúvelmente ligadas a duas cidades, Coimbra e Lisboa. O contexto urbano da sua produção

⁵¹ Henri de Lubac, *Éxègese médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 1e partie, pp. 23-29, Paris, Aubier, 1959; sobre algumas alegorias desta *Vita*, Mário Martins *Alegorias...*, cit., pp. 29-30.

⁵² M^a H. da Rocha Pereira, *Vida de S. Teotónio*, cit., p. 13.

⁵³ I, 81-123; M^a H. da Rocha Pereira, *Vida de S. Teotónio*, cit., p. 1; Mário Martins, *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*, 2^a ed., p. 148, Lisboa, Brotéria, 1957.

⁵⁴ Aires A. Nascimento, *ed. cit.*, pp. 138-139.

⁵⁵ Identificação em A. Frias, *op. cit.*, p. 147; e em Aires A. Nascimento, *ed. cit.*, nt. 1 do texto latino e 2 da tradução. J. Geraldês Freire “Problemas literários da *Vita Sancti Theotonii*”, p. 98, não conseguiu identificar o passo, e indica a possibilidade de se poder tratar também de Séneca, Platão ou Cícero (p. 98); no mesmo sentido, M^a H. da Rocha Pereira, *Vida de S. Teotónio*, cit., p. 44, nt. 1.

não pode todavia ser lido anacronicamente, atribuindo-lhes um modernismo: os textos cultuais dos Crúzios incorporam elementos bem “arcaicos”, ligados à aliança entre guerreiros e sacerdotes para o domínio do Inimigo, seja ele encarnado pelas forças da Natureza, seja pelos adversários de guerra. A grande ruptura dar-se-á sem dúvida a partir do séc. XIII, quando a religiosidade das ordens mendicantes faz florescer os exemplos de piedade e devoção individualizadas, interiorizadas e acessíveis a todos, mesmo aos grandes excluídos até então, os leigos que viviam no Século. Desta grande viragem e seus desenvolvimentos iremos ocupar-nos na segunda parte deste artigo.

A tradição visigótica e moçárabe espalhará pelo território peninsular um enorme número de corpos santos, de mártires, de virgens, venerados em pequenos santuários de carácter local, e dos quais se possuem em geral escassos elementos ou tradições envoltas em lendas. É o caso dos “Varões Apostólicos”, míticos companheiros de Santiago, que o relato da conquista de Lisboa refere várias vezes: S. Donato de Ovar e S. Torcato de Guimarães pertencem a esse grupo ⁵⁶. Na mesma linha, estão mártires dos Romanos como Veríssimo, Máximo e Júlia, de Lisboa (também eles invocados na conquista da cidade) ⁵⁷; ou São Manços, de Évora, e tantos

⁵⁶ *A conquista de Lisboa aos Mouros. Relato de um cruzado*, ed. Aires A. Nascimento, p. 114 (com observ. e bibliografia sobre o tema: p. 166), Lisboa, Vega, 2001 (sobre o texto cfr., para além da introdução da obra, a cargo de M^a João Branco, a tese recente de João Paulo Mota, *A tomada de Lisboa em textos dos séculos XII a XV*, Lisboa, diss. maestr. apres. à FL da UL, 2001); Miguel de Oliveira, *Lenda e História. Estudos hagiográficos*, pp. 99-101, Lisboa, União Gráfica, 1964; Carmen García-Rodríguez, *El culto de los santos en la España visigótica*, pp. 346-51, Madrid, C.S.I.C., 1966; José Mattoso, “Santos portugueses de origem desconhecida”, pp. 32-34, in *Piedade popular. Sociabilidades – Representações – Espiritualidades*, pp. 27-42, Lisboa, Terramar, 1999; para a análise da construção de uma “santidade territorial” por meio destes textos, M^a de Lurdes Rosa, “Hagiografia e santidade”, p. 335, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. II, pp. 326-361.

⁵⁷ *A conquista de Lisboa*, cit., p. 95; já tinham aliás sido invocados na descrição que o Cruzado faz de Lisboa, referindo o seu santuário de “Campolide” (ed. cit., p. 79). Sobre o culto medieval a estes mártires cfr. as pp. 164 e 167 desta obra; cfr., por todos, a recente revisão de Cristina Sobral, na sua tese de doutoramento, *Adições portuguesas no Flos Sanctorum de 1513. Estudo e edição crítica*, pp. 142-164, Lisboa, tese de dout. apres. à FL da UL, 2000, dact. (agradecemos à Autora a oferta de um exempl. dactil. da sua tese, a leitura da primitiva versão deste texto e todas as informações prestadas); aguarda-se a publicação de um estudo sobre o mesmo culto, de Odília Gameiro, nas actas do colóquio “Nova Lisboa medieval”, realizado na FCSH da UNL em Janeiro de 2002.

outros, que os antiquários e hagiógrafos dos sécs. XVI e XVII⁵⁸ haveriam de recuperar para o território português, sob o pretexto da antiga pertença à província da Lusitânia (destaquem-se André de Resende⁵⁹, Gaspar Estaço⁶⁰, e o grande organizador de todos os dados dispersos que foi Jorge Cardoso⁶¹). Sendo conhecidas e divulgadas as vidas de poucos, são venerados sobretudo em virtude da fama taumatúrgica dos seus santuários, como é o caso de S.Torcato – ou simplesmente «*homem santo*», em Guimarães⁶².

A esta difusa rede de “santos locais”, pouco servidos pela escrita, irá sobrepor-se, numa primeira fase, uma tradição muito importante no noroeste peninsular, emblemática da evolução religiosa da mesma região. Referimo-nos aos dois grandes «bispos-abades»⁶³ do território português

⁵⁸ Mas não só: poderia ser uma actividade muito anterior. A hipótese extremamente interessante de Cristina Sobral sobre o Autor da primitiva (e perdida) lenda de S. Iria de Tomar propõe um eventual hagiógrafo do séc. XIII, talvez membro da Colegiada de Santa Iria de Santarém, a recuperar tradições muito antigas, talvez ligadas a uma divindade aquática, cujo culto se teria fundido com uma mártir histórica, eventualmente visigótica (*Adições portuguesas...*, *cit.*, pp. 289-295 e pp. 315-316).

⁵⁹ *Libri quatuor de antiquatibus lusitaniae*, Évora, Martim de Burgos, 1593; sobre as “operações” hagiográficas de André de Resende, Baudouin de Gaiffier, “Le Bréviaire d’Évora de 1548 et l’hagiographie ibérique”, *Analecta Bollandiana*, 60 (1942), pp. 131-138, e M^a de Lurdes Rosa, “Hagiografia e santidade”, *cit.*, p. 338.

⁶⁰ Gaspar Estaço, *Várias antiguidades de Portugal*, Lisboa, Pedro Craesbeck, 1625.

⁶¹ *Agiologio lusitano, dos santos, e varoens illustres em virtudes do reino de Portugal, e suas conquistas*, ts. I-III, Lisboa, Off. Craesbeekiana, 1652, 1657, 1666 (que aliás tece extensas reflexões sobre as lógicas de pertença dos santos às comunidades, e propõe os critérios de selecção dos santos do reino de Portugal e suas conquistas, t. I, pp. 7-41; M^a de Lurdes Rosa, “Hagiografia e santidade”, *cit.*, pp. 339-340. Sobre este autor surgiram entretanto os estudos essenciais de M^a de Lurdes Correia Fernandes, “História, hagiografia e identidade. O *Agiológico Lusitano* de Jorge Cardoso e o seu contexto”, *Via Spiritus*, 3 (1996), pp. 25-68; “A biblioteca perdida de de Jorge Cardoso († 1669) e a biblioteca do *Agiológico Lusitano*. Livros de gosto e de uso”, *Via Spiritus*, 4 (1997), pp. 105-132; *A biblioteca de Jorge Cardoso († 1669), autor do «Agiológico Lusitano»*. *Cultura, erudição e sentimento religioso no Portugal moderno*, Porto, FLUP, 2000; e de José Mattoso, “Santos portugueses de origem desconhecida”, *cit.*

⁶² João de Barros, *Geographia d’Entre Douro e Minho e Trás-os-Montes*, Porto, Tip. Progresso, [1919], p. 72; Mário J. Barroca, Manuel L. Real, “As caixas-relicário de S.Torcato, Guimarães (séculos X-XIII)”, pp. 135-166, *Arqueologia medieval*, 1 (1992), 135-168; A. Santos Silva, “S. Torcato, 1805: o povo, a religião e o poder. (Análise de um motim de província)”, *Estudos contemporâneos*, nº 0 (1979), 15-82; *id.*, *Tempos cruzados: um estudo interpretativo da cultura popular*, Lisboa, polic., 1991. Sobre o papel das descrições geográficas na construção de uma “santidade territorial portuguesa”, M^a de Lurdes Rosa, “Hagiografia e santidade”, *cit.*, pp. 337-338.

⁶³ Sobre este tipo de santidade, Michel Sot, “La fonction du couple saint évêque/

dos séculos VI e VII, S. Martinho de Dume e S. Frutuoso de Braga. Do primeiro, **São Martinho de Dume** (m. 579), as informações de Gregório de Tours, Venâncio Fortunato e Isidoro de Sevilha, traçam a imagem do bispo activo, culto, evangelizador, último expoente do grande eclesiástico do mundo antigo⁶⁴. Sobre a sua santidade não existe um escrito próprio, embora logo em 656 o 10º Concílio de Toledo o refira como *santo*⁶⁵, e no séc. IX o mosteiro de Dume apareça como centro do seu culto⁶⁶. Manter-se-à sempre viva a memória da sua acção no arcebispado de Braga, que o venera liturgicamente pelo menos desde o séc. XIII, e que promovia através dele a imagem do activo apóstolo⁶⁷. Não por acaso, a festa fora instituída por D. João Peculiar, arcebispo de Braga e grande diplomata de Afonso Henriques⁶⁸, que lutou precisamente pela restauração dos direitos da metrópole bracarense, herdados do período áureo de Martinho de Dume. É enquanto príncipe da Igreja que ainda nos séculos XV e XVI, S. Martinho é venerado pelos grandes senhores temporais, nas pessoas de D. João II, D. Manuel e Infante D. Luís⁶⁹.

Sobre **S. Frutuoso** (n. 600-610), pelo contrário, subsiste uma interessante *Vita*, construída a partir de um rico conjunto de referentes textuais, quase todos pertencentes à grande tradição hagiográfica e martirológica. Destacam-se a *Vita Martini*, de Sulpício Severo, os *Diálogos* de S. Gregório Magno, a *Vita Pauli*, de S. Jerónimo, no que toca à tradição

saint moine dans la mémoire de l'Église de Reims au Xe. siècle", in *La fonction des saints*, cit., pp. 225-240; e ainda as interessantes observações sobre a contaminação do "bispo cristão" pelo "mágico pagão", em Valerie Flint, *The rise of magic in early medieval Europe*, pp. 386-392, Oxford, Clarendon Press, 1991

⁶⁴ José Mattoso, *História de Portugal*, vol. 1, pp. 340-42, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993.

⁶⁵ Miguel de Oliveira, *op. cit.*, p. 67 e p. 76.

⁶⁶ C. García Rodríguez, *El culto de los santos...*, cit., p. 345.

⁶⁷ Miguel de Oliveira, *op. cit.*, p. 70. Muito recentemente, Aires A. Nascimento analisou liturgia sobre Martinho e outros textos, para os quais propôs a interessante identidade de produção hagiográfica bracarense, a par da crúzia de Coimbra, em "Um traço singular em textos hagiográficos bracarenses medievais: a 1ª pessoa verbal", *Theologica*, 2ª s., vol XXXV, fasc. 2 (2000), pp. 589-98.

⁶⁸ António Cruz, "D. Teotónio, prior de Santa Cruz. O primeiro cruzado e o primeiro santo de Portugal", p. 49, in *Santa Cruz de Coimbra*, cit., pp. 21-58; Avelino de J. da Costa, "D. João Peculiar, co-fundador do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, bispo do Porto e arcebispo de Braga", pp. 72-76, in *id.*, pp. 59-83.

⁶⁹ Mário Martins, *Peregrinações...*, cit., p. 59. Sobre o culto litúrgico a S. Martinho de Dume, em Braga, cfr. ainda Manuel Pedro Ferreira, "São Geraldo de Braga e o seu culto litúrgico" (em vias de publicação) (agradecemos ao autor a consulta do manuscrito).

dos mais insígnies escritores do início da medievalidade e aos textos modeladores das figuras dos grandes dirigentes eclesiásticos, abades e bispos. No que diz respeito ao enraizamento peninsular, o autor da *Vita* utiliza amplamente o Passionário Hispânico, num interessante paralelo de subentendidos com uma das devoções explicitadas do santo, ou seja, as peregrinações pelos santuários dos mártires da Espanha ⁷⁰.

Quanto à figura assim construída, em S. Frutuoso ressalta-se sem dúvida mais o monge do que o bispo, numa contrapartida clara a Martinho de Dume. Não somente, porém, o abade fundador: se Frutuoso surge como um incansável fundador de conventos, e autor do célebre “Pacto” reorganizador da vida monástica norte-peninsular, na *Vita* ele parece-nos ser mais o protótipo do monge que anseia pela solidão, que foge para o deserto, e que tem uma relação privilegiada com a natureza. O emprego da *Vita Pauli*, de S. Jerónimo, fonte não muito comum, prender-se-à porventura com estas características. O peso da atracção pela vida isolada e contemplativa é uma das linhas de força de um texto que salienta a opção radical de um membro da mais alta nobreza, após a morte dos pais, tendo ainda de vencer alguns obstáculos temporais de monta. De resto, com ajudas que equivalem à tenacidade do santo, e que passam pelo envio, aos seus inimigos, do fogo divino e da doença. Ainda que dentro de todo um enquadramento eclesiástico correcto, sobressaem traços de um homem auxiliado por poderes sobrenaturais, que no deserto é servido por aves domesticadas, e que protege, dos caçadores, os animais em fuga. Ele próprio é uma vez confundido por um arqueiro com uma apetecível presa de caça, devido às vestes de pele de cabra que envergava, enquanto orava estático entre penedos. As águas – sejam elas rios, torrentes ou chuvas – são outro dos teatros privilegiados dos seus poderes, que lhe permitem sair sempre imune dos perigos nelas sucedidos. Esta vida eremítica e esta relação íntima com a natureza, são permanentemente contrariadas pelos outros homens de Igreja e do mundo, que o procuram e o arrancam às suas solidões, fazendo-o iniciar períodos de grande actividade em que claramente os seus dons são canalizados em benéfico já não da natureza mas da sociedade. O texto, no seu conjunto, exprime assim uma curiosa tensão, entre a desejada relação individual com Deus de um homem com poderes a que poderíamos chamar “cósmicos” (mais numa linha de monaquismo oriental),

⁷⁰ M. C. Diaz y Diaz (estudio y edición crítica), *La vida de San Frutuoso de Braga*, Braga, s.n., 1974; recentemente, sobre a vida, o culto e a hagiografia de S. Frutuoso, até ao *Flos Sanctorum* de 1513, cfr. Cristina Sobral, *Adições portuguesas...*, cit., pp. 231-262).

e as permanentes tentativas da sua integração na sociedade eclesiástica e civil, que o puxa e prende ⁷¹.

Em termos de difusão do culto, esta *Vita*, escrita entre 670 e 680, parece estar ligada à promoção do santuário de Montélios, onde se exumou o corpo do santo ⁷². O célebre roubo das relíquias, pelo arcebispo de Compostela, em 1102, teve algumas repercussões no culto de Frutuoso no Norte de Portugal ⁷³, mas a sua memória perpetuou-se fortemente a vários níveis. Na liturgia, para começar: já o “Breviário do Soeiro” recolhe, na lição do santo, importantes extractos da *Vita* que brevemente analisámos; e daí para a frente, estará presente, sem interrupção, nos diferentes breviários de Braga ⁷⁴. Por outro lado, a memória do corpo do santo persiste em tradições que no século XVI fazem com que um João de Barros ou um Mestre André o refiram entre os corpos santos que sacralizam e demarcam o Entre Douro e Minho ⁷⁵.

A difusão do monaquismo beneditino no território galego e portugalense do século X andou de par com a afirmação política de algumas grandes famílias condais da mesma área. A unificação de costumes, e o esboço de grandes abadias semelhantes às carolíngias e cluniacenses, caracterizam a acção de S. Rosendo (m. 977), pertencente aquelas mesmas famílias. Procedendo a uma renovação que soube respeitar e aceitar os antigos costumes monásticos ⁷⁶, S. Rosendo irá ficar como o paradigma do grande monge, construtor do mosteiro ideal que foi Celanova, conselheiro de reis e ele próprio chefe militar ⁷⁷. Terá tido em Sta. Senhorinha (m. 982) a sua

⁷¹ C. Keyes, “Charisma: from social life to sacred biography”, *Journal of the American Academy of Religion, Thematic Studies XLVIII* – 3-4, (1982), pp.1-22; Michael A Williams, “The «Life of Antony» and the domestication of charismatic wisdom”, in *Charisma and sacred biography – Journal of The American Academy of Religion, Thematic Studies XLVIII* – 3-4, (1982), pp. 23-45; Ph. Walter (ed.), *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble, ELLUG, 1996.

⁷² M.C. Diaz y Diaz, *La vida de S. Frutuoso*, cit., pp. 14-15.

⁷³ José Otero, “Las reliquias de San Frutuoso y su culto en Compostela”, *Bracara Augusta*, XXII, nº51-54 (63-66), 1968, pp. 103-108.

⁷⁴ M.C. Diaz y Diaz, *La vida de S. Frutuoso*, cit., pp. 130-140; Manuel Pedro Ferreira, “São Geraldo de Braga e o seu culto litúrgico”, cit.

⁷⁵ João de Barros, *op. cit.*; Luciano Cordeiro, “Uma descrição de Entre Douro e Minho por Mestre André”, *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*, vol. 22, fasc. 3-4 (Set.-Dez. 1959), pp. 441-460; M^a de Lurdes Rosa, “Hagiografia e santidade”, cit., pp. 337-338.

⁷⁶ José Mattoso, *Religião e cultura*, cit., pp. 52-53.

⁷⁷ Sobre este tipo de santidade, Alessandro Barbero, *Un santo in famiglia*.

contrapartida feminina, embora muito pouco se possa saber sobre a vida real desta personagem. A memória de um e de outra chegam até nós em duas *vitae* muito posteriores às suas existências efectivas ⁷⁸. Não se tratando de verificar a coincidência de todos os pormenores com as vidas concretas, estes textos interessam-nos enquanto produto do encontro entre a memória e os documentos contemporâneos dos santos (que de resto citam, atribuindo-lhes um estatuto de autoridade), e as concepções e intenções dos biógrafos. Não será porém a partir das hagiografias que se pode caracterizar de modo claro o tipo de santidade que os dois personagens encarnaram, na época. De Santa Senhorinha, em particular, pouco resta além de testemunhos comprovadamente tardios, que a transformam no protótipo de um tipo de santidade muito diverso daquele que seria o do seu tempo. Quanto a Rosendo, é menos polémico imaginá-lo, em vida, como um importante modelo para a alta nobreza condal, da qual era, de resto, oriundo ⁷⁹. Vejamos, portanto, como se entrecruzam os dois níveis, em termos da sua biografia sagrada. Santa Senhorinha será abordada mais tarde, como um modelo da santidade feminina beneditina, no qual tenta-

Vocazioni religiosa e resistenze sociale nell'agiografia latina medievale, pp. 59-72, Turim, Rosenberg & Sellier, 1991; Claudio Leonardi, "Modelli agiografici nel secolo VIII: de Beda a Ugeburga", in *La fonction des saints*, cit., pp. 507-515; Roman Michalowski, "Il culto dei santi fondatori nei monasteri tedeschi dei secoli XI e XII. Proposte di ricerca", in S. Boesch Gajano, Lucia Sebastiani, *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, pp. 105-140, L'Aquila/Roma, Japadre, 1984.

⁷⁸ Já José Mattoso observara que a hagiografia de Santa Senhorinha, "mais do que um documento sobre a sua vida, deve ser empregada para estudar a espiritualidade e os costumes das monjas beneditinas no fim do século XII, ou princípios do seguinte" ("A cultura monástica em Portugal (875-1200)", p. 375, in *Religião e cultura*, cit., pp. 355-393). Afirmava então que a *Vita* estava por estudar. Esta tarefa foi cumprida, de modo exemplar, por Odília Gameiro, em *A construção das memórias nobiliárquicas medievais. O passado da linhagem dos senhores de Sousa*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 2000 (agradecemos a oferta de um exemplar polic. da tese à Autora, cuja leitura nos permitiu corrigir a fundo as nossas ideias iniciais sobre este texto). Na linha de José Mattoso, Odília Gameiro observa que já a primitiva hagiografia de Santa Senhorinha (perdida) reflectiria muito mais as condições do seu tempo de redacção (último quinquénio do séc. XII/ inícios do séc. XIII), do que as realidades na primeira metade do séc. X, época que seria a da vida real da santa (p. 95).

⁷⁹ Para uma análise do contexto religioso e simbólico da acção de Rosendo, cfr. M^a de Lurdes Rosa, "Dos dons aos santos ao esplendor sagrado: a religiosidade da Condessa Mumadona", in *História Religiosa de Portugal*, vol. I, dir. Ana Maria Rodrigues, Ana M^a Jorge, pp. 423-432, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.

remos porém respigar os indícios de uma santidade anterior, porventura consentânea com a proposta às grandes senhoras do século X.

Os textos hagiográficos sobre **S. Rosendo** foram compostos no mosteiro de Celanova entre meados ou último quartel do séc. XII e 1229⁸⁰, visando a promoção do culto do santo no contexto próximo da sua canonização, bem como a afirmação do mosteiro⁸¹. Reflectem, porém, concepções indubitavelmente arcaicas em termos de santidade monástica, só explicáveis em função de uma filiação num modelo já consolidado da figura do santo. São, em todo o caso, extremamente ricos e completos, em termos de construção de biografia cultural. S. Rosendo é o filho tardio, e de nascimento milagrosamente anunciado, de uma família da mais alta estirpe, que segue uma carreira de prestígio eclesiástico e civil (a primeira começa com a sua eleição como bispo de Dume aos 18 anos, a segunda com o desempenho de tarefas de defesa e organização dos territórios da Galiza e Portucale)⁸². No auge desta, o apelo monástico leva-o à fundação de Celanova, onde viverá a partir de então.

De S. Rosendo não existe uma grande tradição de milagres em vida, apenas se salienta a sua capacidade visionária. Esta sobriedade é porém completamente ultrapassada pela imagem de santo todo-poderoso, vingador e mesmo violento que transmitem os seus livros de milagres, complemento das *Vitae*. Os dons e acções reais do santo – capacidade de defesa, organização, delimitação clara dos direitos do seu mosteiro – são integrados num ciclo de acontecimentos milagrosos, que relançam Celanova como um grande centro de poder monástico e dons taumatúrgicos.

⁸⁰ J. Mattoso, *Religião e cultura...*, pp. 454-65, e pp. 471-72; *idem*, “Le Portugal de 950 à 1550”, pp. 87-88, in *Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occidente des origines à 1550*, dir. Guy Philippart, vol. II, pp. 83-102, Brepols, Turnhout, 1996; M. C. Diaz y Diaz (*et al.*), *Ordoño de Celanova: vida y milagros de San Rosendo*, La Coruna, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1990.

⁸¹ M. C. Diaz y Diaz, “El testamento monástico de San Rosendo”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 16 (1989), pp. 47-102; *id.*, Ordoño de Celanova, *cit.*, pp. 52-53; *id.*, “Vita Rudesindi”, in Giulia Lanciani, Giuseppe Tavani (org.e coord.), *Diccionario da literatura medieval galega e portuguesa*, p. 682, Lisboa, Caminho, 1993; *id.*, “Sobre la vida y milagros de S. Rosendo”, in Álvaro de Brito Moreira (coord.), *Actas do 1º Ciclo de Conferências “S. Rosendo e o séc. X” – 1992*, pp. 35-44, Sto. Tirso, Câmara Municipal de Sto. Tirso, 1994; José Galdes Freire, “Os quatro livros de milagres da *Vita Sancti Rudesindi*”, in *idem*, pp. 167-177.

⁸² M^a Helena da Rocha Pereira, *Vida e milagres de S. Rosendo*, *cit.*, pp. 15-23.

O próprio Afonso Henriques e os seus magnates serão alvo de uma das típicas vinganças do santo, cujo relato mistura elementos heterogéneos – entre os quais um esquadrão aéreo, rutilante e belo, presidido por S. Rosendo, que faz evocar irresistivelmente a “Santa Companhia”⁸³ – e procura representar, quanto a nós, um período de enorme tensão entre as forças celestes e as terrestres, que acabam derrotadas por virtude do intercessor Rosendo⁸⁴.

Uma série muito vasta de milagres condensa uma relação retributiva com um divino quotidianamente áspero, poderoso e exigente. Os monges batem no túmulo de S. Rosendo e chamam-lhe impostor quando ele não os liberta logo da opressão do magnate Pedro Gonçalves; este, pouco depois, “quando estava a repousar seu leito, rebenta pelo meio com grande estrondo, e imediatamente morreu como herege”⁸⁵. Uma mulher cega que fora curada e não cumprira a promessa ao santo, perde de novo a visão e o seu filho é atormentado pelo demónio, até que ela presta homenagem a Rosendo. Uma das freiras do mosteiro de Tomino, para obter o fim dos tormentos de um militar aí albergado, dirige-se sem rodeios ao santo: “Bem-aventurado Rosendo, se não vos dignardes socorrer-nos e libertar aquele desgraçado homem, desnudarei completamente o vosso altar”⁸⁶. Quando o Santo demora a socorrê-los dos ataques de Afonso Henriques, as gentes da região de Limia comentam depreciativamente a sua conduta⁸⁷. Mas S. Rosendo, por seu lado, dirige-se aos seus

⁸³ A “santa companhia” é o cortejo dos mortos, uma crença de amplas ramificações. Sobre ela ver, para início de estudo, em Portugal: F. Adolfo Coelho, “De algumas tradições de Hespanha e Portugal. A propósito de *Estantigua*”, *Revue Hispanique*, 7 (1909), 390-453; tratámos da incidência do tema no Portugal medieval em “Salem em Guimarães. Almas penadas e entreabertos” (no prelo); na Península Ibérica: A. Redondo, “La «Mesnie Hellequin» et «Estantigua»: les traditions de la chasse sauvage et leur résurgence dans le *Don Quichote*”, in *Traditions populaires et diffusion de la culture en Espagne (XVIe.-XVIIe. siècles)*, pp. 1-27, Bordéus, Public. de l’Institut d’Études Ibériques, 1982 e François Delpech, “Le chevalier-fantôme et le maure reconnaissant. Remarques sur la légende de Muño Sancho de Finojosa”, in Philippe Walter (ed.), *Le mythe de la chasse sauvage dans l’Europe médiévale*, pp. 73-123, Paris, Honoré Champion, 1997.

⁸⁴ M^a Helena da Rocha Pereira, *Vida e milagres de S. Rosendo*, cit., pp. 73-79. Sobre este milagre e os outros em que Afonso Henriques é castigado, existe numerosa bibliografia; cfr. *idem*, p.10.

⁸⁵ M^a Helena da Rocha Pereira, *Vida e milagres de S. Rosendo*, cit., p. 57.

⁸⁶ *Idem*, p. 57 e p. 103.

⁸⁷ Esta prática da coerção dos santos foi estudada por Patrick Geary, “La coercion des saints dans la pratique religieuse médiévale”, in P. Boglioni (ed.), *La culture populaire*

fiéis no mesmo tom: “Levanta-te, homem, levanta-te, nada temas, avança tranquilo. Mas cumpre com as tuas acções o voto que fizeste”, responde a um preso que lhe suplicava a liberdade ⁸⁸.

Entravam entretanto em competição com estes, outros tipos de santidade, acompanhando o evoluir das próprias tendências religiosas. É completamente diferente a figura episcopal que nos transmite a *Vita Geraldi*, redigida entre 1128 e 1146 ⁸⁹. Escrita algum tempo depois da morte de Geraldo de Moissac (1108), por um seu discípulo e conterrâneo, Bernardo, é ao mesmo tempo um testemunho emocionado, uma biografia sagrada construída segundo todos os cânones, e um libelo da acção programática do notável e activo grupo de homens que foram os monges de Cluny companheiros de Bernardo de Toledo, promotores da reforma gregoriana no ocidente da Península.

Desde 1073 que Cluny marcava etapas na expansão peninsular, ao receber o primeiro de uma série de mosteiros em Leão. Pouco posteriormente, a sagração como arcebispo de Toledo do cluniacense Bernardo irá permitir a solidificação deste processo, e terá em Portugal rápidas consequências. Em 1089 aquele prelado preside à sagração da nova catedral de Braga; em 1099 está à frente desta o discípulo Gerardo, que é coadjuvado pelo arcediogo Bernardo, seu futuro biógrafo ⁹⁰. Três anos depois, sucederá ao também beneditino Crescónio de Tui, bispo de Coimbra, o terceiro discípulo trazido de França, Maurício Burdino. Em termos de estruturas monásticas, alguns anos mais tarde (1110) a doação do mosteiro de S. Pedro de Rates a La Charité-sur-Loire pelo conde D. Henrique irá constituir uma significativa etapa da influência cluniacense em Portugal.

au Moyen Âge, pp. 145-161, Québec, L'Aurore, 1979 e, recentemente, por Éric Palazzo, *Liturgie et société*, pp. 184-186, Paris, Aubier, 2000; entre nós por José Mattoso, “Liturgia monástica e religiosidade popular na Idade Média”, *Estudos contemporâneos*, 6 (1984), pp. 11-20. M. C. Diaz y Diaz *et al.*, Ordoño de Celanova, *cit.*, p. 189.

⁸⁸ M^a Helena da Rocha Pereira, *Vida y milagres*, *cit.*, p. 63. Sobre o contexto político dos milagres envolvendo Afonso Henriques, Odília Gameiro, *op. cit.*, pp. 104-105.

⁸⁹ Estas datas alteram substancialmente a datação tradicional, que apontava os anos de 1108 a 1112, e são proposta de Cristina Sobral, no texto edit. nesta revista, p. ***(cfr. ainda, sobre a hagiografia e o culto ao santo, desta Autora, *Adições portuguesas...*, *cit.*, pp. 192-230). Será fundamental em toda a análise desta *Vita* o trabalho, há muito aguardado, de Aires Nascimento (cfr. algumas indicações em “Um traço singular...”, *cit.*).

⁹⁰ Síntese biográfica em Manuel Pedro Ferreira, “S. Geraldo de Braga...”, *cit.*, a partir dos dados revistos por Avelino Jesus da Costa e José Mattoso.

Desde fins do século XI, espalham-se no território portugalense as exigências da reforma eclesiástica e litúrgica de Gregório VII, e inicia-se uma profunda mudança nas estruturas da Igreja, que se irá prolongar por todo o século seguinte. No que diz respeito aos mosteiros, desaparecem progressivamente os pequenos agregados de três ou quatro membros, muito ligadas às suas comunidades rurais. Transformados em igrejas seculares, serão colocados na dependência de mosteiros maiores, onde doravante se torna mais próprio exercer a vocação monástica. Senhores de ricos domínios fundiários, estes mosteiros dotam-se de uma organização senhorial, que é acompanhada, no campo secular, pela senhorialização dos bispos⁹¹. É neste contexto de rápidas modificações que se coloca a *Vita Geraldi*.⁹²

O texto, com um bom enredo dramático, apresenta de entrada o **Geraldo** que logo se compreende ter sido trazido por Bernardo de Toledo para a Península, dada a breve mas brilhante carreira que desempenhara no mosteiro de Moissac. De facto, não só por condição de vida (fora em criança oferecido, pelos seus pais, à ordem de Cluny) mas também por natureza, encarnava a figura do verdadeiro monge, de tal modo tinha as capacidades necessárias. O texto põe o leitor perante um “profissional” da vida monástica, como era entendida em Cluny, nos seus diferentes aspectos: oração, estudo, liturgia e música, por um lado; organização dos mosteiros e ensino dos monges, por outro⁹³.

O mesmo profissionalismo e vigor acompanhará Geraldo no desempenho do pontificado bracarense, cujo relato ocupa lugar central na *Vita* de Bernardo. Dir-se-ia que Cluny o prepara para exercer a prelatura diocesana como espelho da organização da Ordem: é reformador dos clérigos e

⁹¹ J. Mattoso, *Religião e cultura, cit.*, pp. 101-121 e pp. 197-223; *id.*, *História de Portugal, cit.*, vol. II, 183-84).

⁹² José Mattoso, “Le Portugal de 950 à 1550”, *cit.*, p. 85. Não nos sendo possível desenvolver este assunto no âmbito do presente trabalho, anotamos aqui que a *Vita Geraldi* deve também ser estudada no conjunto da restante produção hagiográfica cluniacense, fora de Portugal. A este respeito é fundamental Dominique Iogna-Prat, “Panorama de l’hagiographie abbatiale clunisienne (v.940-v.1140)”, in Martin Heinzelmann (*ed.*), *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, pp. 77-118, Sigmarigen, Jan Thorbecke Verlag, 1992.

⁹³ José Cardoso (trad., nts. e posfácio), *Vida de S. Geraldo*, pp. 5-7, Braga, Livr. Cruz, 1959; José Mattoso “Géraud de Braga, saint”, in *Dictionnaire d’Histoire et Géographie Écclésiastique*, t. XX, Paris, Letouzey et Ané, 1984; e *id.*, “Le Portugal de 950 à 1550”, *cit.*, pp. 83-85.

do povo ⁹⁴, o cuidadoso restaurador da riqueza ornamental do culto ⁹⁵, sóbrio prelado que não participa na vida mundana ⁹⁶, severo administrador que se desloca a Roma para obter a restituição da dignidade arqui-episcopal de Braga das mãos do seu antigo confrade, Pascoal II ⁹⁷. Não é por acaso que tal energia e reformismo levanta oposições, referidos pelo texto, com a lógica que lhe é própria, sob a forma de acções ímpias e pecaminosas. Algumas delas são fruto de claras diferenças nas concepções de igreja e sociedade, com as quais não se compadece o zeloso Geraldo: o incesto de que acusa os magnates portucalenses reflecte as novas ideias da igreja sobre os impedimentos matrimoniais ⁹⁸; a perseguição às igrejas apresentadas por leigos, a resistência a ceder o direito de patronato sobre igrejas de fundação familiar ⁹⁹.

A morte de Geraldo é uma derradeira lição, a última fase de um programa cumprido. Irá falecer em plena missão pastoral, tentando difundir a prática sacramental nos recantos mais longínquos do arcebispado. Abre-se uma época de prodígios, que acompanham a vinda do seu corpo a Braga (passagem do Tâmega revoltado, salvação de duas crianças de morte por afogamento) ¹⁰⁰ e a chegada à cidade. Entre a morte de Geraldo e a redacção da *Vita* medeiam duas a quatro décadas, segundo as hipóteses de datação mais recentes, acima citadas. No entanto, este período relativamente curto foi suficiente para se dar um rápido e intenso desenvolvimento do culto. Bernardo dá as circunstâncias pormenorizadas de dezasseis milagres junto ao sepulcro, e insiste na existência de muitos mais, referindo a oferta de numerosos *ex-votos* ¹⁰¹. O texto encerra-se com o tema da territorialização da santidade de Geraldo: todos os que vivem no arcebispado de Braga podem dele socorrer-se, pois serão atendidos, ainda que estejam longe, ou nas águas do mar. Depois de morto, S. Geraldo continua a ser o pastor tutelar do seu arcebispado.

Os arcebispos saberão orientar rapidamente a difusão do culto: em 1182, S. Geraldo é referido em actos públicos como o padroeiro da diocese, e o calendário do Missal de Mateus (1150-1175) já refere a sua festa ¹⁰².

⁹⁴ José Cardoso, *ed. cit.*, pp. 9-10.

⁹⁵ *Idem*, p. 10.

⁹⁶ *Idem*, p. 10, p.14.

⁹⁷ *Idem*, pp. 10-12.

⁹⁸ José Mattoso, *Religião e cultura, cit.*, p. 206; José Cardoso, *ed. cit.*, pp. 15-20.

⁹⁹ José Cardoso, *idem*, pp. 21-22, pp. 27-28; José Mattoso, *idem*, p. 206.

¹⁰⁰ José Cardoso, *idem*, pp. 33-34.

¹⁰¹ José Cardoso, *idem*, pp. 33-43.

¹⁰² Manuel Pedro Ferreira, *op. cit.*

Não por acaso, a devoção terá um grande impulsor na pessoa de D. Fernando da Guerra, o enérgico prelado quatrocentista, que via no seu santo antecessor um exemplo a imitar e a impor. Em torno à Sé e no Paço episcopal, recria e reconstrói significativos lugares de memória e culto. Em primeiro lugar, reforma a capela de S. Nicolau, de quem Geraldo fora devoto e onde estava enterrado, e manda aí sepultar-se; coloca nela uns grilhões de ferro, tidos como instrumentos de um dos milagres atribuídos ao bispo, e facilita o seu toque pelos romeiros, em especial mulheres grávidas, a quem alegadamente aliviam os partos; por fim, consagra no testamento que as alfaias e vestes litúrgicas que deixa ao tesouro da Sé possam ser emprestadas para a capela. Depois, no próprio paço, manda fazer uma sala dedicada ao Santo, cujas paredes e tecto são decoradas com cenas da sua vida ¹⁰³. Os estudos recentes de Manuel Pedro Ferreira permitem verificar ainda que D. Fernando da Guerra operou modificações importantes na liturgia do seu santo predecessor, solenizando-a ao mais alto nível. ¹⁰⁴

A par da *Vita Geraldi*, surge-nos uma outra *Vita* de probabilíssima origem beneditina, agora relativa a uma personagem feminina. Referimo-nos à *Vita Sanctae Seniorinae*, que o trabalho recente de Odília Gameiro permite contextualizar de modo claro. Resumamos as conclusões desta Autora. Os textos existentes, tardios, remontam a um manuscrito perdido, que dados de crítica interna permitem situar entre o último quinquénio do século XII/ inícios do século XIII ¹⁰⁵. O contexto de produção desse original tem a ver com várias realidades. Em primeiro lugar, a rivalidade política com Leão, que promovia desde pouco antes o culto de S. Rosendo, com os seus vexatórios milagres a D. Afonso Henriques. Em segundo lugar, na corte régia que nisto estaria empenhada, era mordomo-mor um suposto descendente da linhagem da Santa, o conde Mendo Gonçalves de Sousa. A redacção da *Vita* estaria assim também ligada aos

¹⁰³ Rodrigo da Cunha, *História Ecclesiastica dos arcebispos de Braga, e dos santos, e varoens illustres, que florescerão neste Arcebispado*, 2ª p., p. 235, Braga, Manuel Manescal, 1635; Jorge Cardoso, *op. cit.*, t. II, p. 392; José Marques, *A arquidiocese de Braga no século XV*, pp. 146-147, Lisboa, INCM, 1988; Mário Martins, *Peregrinações...*, *cit.*, p. 39, pp. 66-70.

¹⁰⁴ Manuel Pedro Ferreira, *op. cit.*

¹⁰⁵ Odília Gameiro, *A construção das memórias...*, *cit.*; para os três testemunhos existentes do texto, suas edições, e um quarto que se conhece a partir da referência a Jorge Cardoso, cfr. *idem*, pp. 85-94. Já José Mattoso aventara esta ideia, a partir de traços da espiritualidade proposta nesta *vita* (“A cultura monástica..”, *cit.*, p. 375, nt. 42).

Sousas, poderosos senhores da região de Basto, e que são exaltados num texto contemporâneo de outra natureza, a chamada «Gesta de Afonso Henriques». A redacção teria estado a cargo de um monge beneditino, provavelmente do mosteiro de Refóios de Basto, o que explica a sua erudição e o modelo de santidade proposto (de resto consentâneo com as opções religiosas das senhoras do estrato nobiliárquico agora associado ao poder) ¹⁰⁶.

Quanto à relação com uma personagem real, Odília Gameiro comprova abundantemente as ideias de José Mattoso, de que o texto se distancia muito dela, propondo um modelo de santidade baseado em valores muito diversos dos finais do século X ¹⁰⁷; avança ainda com a sugestão de que, com o patrocínio dos Sousas, se teria redigido “(...) uma hagiografia onde, partindo da existência de um culto rural ligado a histórias e lembranças de milagres transmitidos oralmente de geração em geração, se redefinisse e sublinhasse a primitiva condição fidalga da Santa de Basto, competindo aos redactores da sua vida torná-la numa modelar abadessa beneditina que pudesse servir de referência e exemplo às comunidades monásticas femininas que então emergiam e se afirmavam” ¹⁰⁸.

O trabalho que temos vindo a seguir, muito cuidado, dispensa-nos de maior referência à “santa beneditina” que o texto propõe como modelo. Apontamos portanto apenas algumas questões que nos ficaram, da sua leitura. A primeira prende-se com uma das perspectivas que mais nos interessa, neste trabalho: a das referências intertextuais. A *Vita Sanctae Seniorinae*, sem se igualar ao esplendor da produção de Santa Cruz, é também um texto denso, onde ressoam trechos e citações de vária proveniência, implícitos ou explícitos. Um trabalho de exaustiva identificação destes elementos traria decerto novidades sobre algumas questões por resolver. Aqui limitamo-nos a reunir algumas ideias. Uma boa parte dos trechos “entretécidos” é constituída por extractos doutriniais, que servem a construção da novel santidade: é o caso dos discursos de Godinha sobre a virgindade, sobre a Regra de S. Bento, sobre o «corpo, o diabo e a carne» ¹⁰⁹. Abundam também as fontes hagiográficas, que estão por detrás

¹⁰⁶ Odília Gameiro, *op. cit.*, pp. 104-105; pp. 111-112; pp. 107 e 109.

¹⁰⁷ *Idem*, pp. 110-111, e toda a sua análise da *Vita*, 112-117.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 133.

¹⁰⁹ “Vida da bem-aventurada Virgem Santa Senhorinha”, pp. 115-116 e 125, *ed.* e tradução de M^a Helena da Rocha Pereira, “Apêndice” a *Vida de S. Rosendo*, *ed. cit.*, pp. 111-147; José Mattoso, “A cultura monástica...”, *cit.*, p. 375; Odília Gameiro, *op. cit.*, p. 110.

do episódio do pretendente à mão da santa ¹¹⁰, e de vários milagres ¹¹¹. Como seria inevitável, na linha do que acima expusemos sobre o emprego e a função dos textos bíblico e evangélico nas “biografias sagradas”, abundam as citações deles provenientes. Tal como na *Vita Theotonii*, há um privilegiar do recurso à palavra poética do Salmos ¹¹².

Um destes milagres, em particular, leva-nos ao outro grupo de questões. Referimo-nos ao «milagre da seca», em que a Santa acode as preces dos camponeses, impedindo que as colheitas desapareçam sobre a chuva que caía. É apresentado em contraste com um milagre de Santa Escolástica, figura por demais solene aos beneditinos; ora, a luz a que tal é feito não nos descansa totalmente sobre uma total “refundição” de tradições anteriores. Com efeito, Santa Senhorinha é posta a par da irmã de S. Bento, colocando-se mesmo a questão sobre qual delas seria superior, em virtude daquilo que Deus lhes concedera (em vez da subalternização da «abadessa» à «irmã do fundador», que seria de esperar). O Autor, que toma uma posição de salomónica igualdade, remete para cada leitor a decisão final... ¹¹³

Entremos portanto nas restantes perplexidades, que se prendem com o modelo de santidade proposto. Como vimos, os estudos de Odília Gameiro apontam para a existência de uma figura protagonista de um culto rural anterior, familiar e local. Poderemos alguma vez chegar a caracterizar a figura que teria sido alvo desse culto rural? O caminho reside eventualmente na exploração de algumas pequenas incoerências, no que é de facto um quase definitivo modelo de santidade feminina beneditina, do

¹¹⁰ Recorrente em várias hagiografias de “virgens”, como seja Santa Iria (Cristina Sobral, “Santa Iria, virgem e trágica”, p. 143, *Colóquio. Letras*, nº 142 (Outº-Dezº 1996), pp. 137-146 (embora na versão portuguesa do *Flos Sanctorum* de 1513, que a Autora aqui analisa, o tratamento do pretendente revista outras formas). Ver também uma importante contribuição em Jane Tibbets Schulenberg, *Forgetfull of their sex. Female sanctity and society, c. 500-1100*, pp. 127-176, Chicago, Chicago U.P., 1998.

¹¹¹ Identificações em José Mattoso, “A cultura monástica...”, *cit.*, pp. 387-388. A utilização da *Vita Martini* e do *Liber Dialogorum* faz do redactor da *Vita* um bom conhecedor da literatura hagiográfica típica (Jacques Fontaine, “Alle fonti dell’agiografia europea: storia e leggenda nella vita di san Martino di Tours”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, ano II, nº 2 (1966); e S. Boesch Gajano, “La tipologia dei miracoli nell’agiografia altomedievale. Qualche riflessione”, 304-305, in *Schede medievali*, nº 5, Jul.-Dez. 1983, 303-312; sobre S. Gregório, neste contexto, cfr. *ibid.* nt ***).

¹¹² Identificações em M^a Helena da Rocha Pereira, *ed. cit.* (porventura de uma pequena parte).

¹¹³ *Vita Sanctae Seniorinae, ed. cit.*, p. 135.

final do século XII. Elas são de molde a proporcionar interrogações sobre a sua manutenção na hagiografia, se esta tivesse sido inteiramente re-inventada pelo redactor beneditino, de tal modo se mostram contrárias aos modelos que a Ordem beneditina propagava, para as suas monjas. Já foram apontados por José Mattoso, que os classificou de “arcaísmo”, sugerindo por outro lado que se poderiam explicar pela circulação recente dos modelos de religiosidade implícitos ¹¹⁴. Trata-se, em primeiro lugar, da referência às três igrejas que o pai de Senhorinha lhe dá, quando ela ingressa definitivamente no mosteiro, que serviriam para seu sustento ¹¹⁵. Vamos mais tarde encontrá-la a Santa a passear entre elas – o que, como refere José Mattoso, seria contrário à regra da clausula imposta às monjas beneditinas desde o início do século XII (o que seria de facto tempo suficiente para a difusão desta regra, em relação à data de redacção da *Vita*). Não estará aqui, além disso, uma reminiscência das «igrejas próprias» detidas pela nobreza condal – que as viam como fonte de prestígio –, que os beneditinos tanto combateram? Se sim, porquê manter esta referência tão explícita? O texto acrescenta que Santa Godinha – que representa nitidamente a figura de uma “iniciadora” ao beneditismo, uma propaladora da ortodoxia –, as retirou da mão de Senhorinha e as entregou a administradores. Menciona contudo que a Santa embelezou duas delas, e sabemos que circulava entre elas ¹¹⁶. Estas acções coadunam-se bem tanto com o gosto pelo esplendor litúrgico das senhoras piedosas da nobreza condal, como com a liberdade de movimentos das “devotas” da mesma época ¹¹⁷. O segundo arcaísmo referenciado por aquele historiador prende-se com o elogio das esmolas aos pobres dadas por Senhorinha, o que implicaria a posse de fortuna pessoal. É certo, como ele aponta, que o elogio da pobreza individual só se começaria a impor com os mendicantes; no entanto, juntamente com o outro elemento de caracterização que acabámos de mencionar, não poderia ser oriundo de uma outra figura de santa, mais consentânea com a religiosidade sumptuosa da antiga aristocracia onde a *Vita* coloca a santa, por nascimento? ¹¹⁸ Por fim, a familiaridade com que Senhorinha visita as suas igrejas, acompanhada por S. Rosendo, ressoaria ao mesmo período e formas de relacionamento entre, por exemplo,

¹¹⁴ “A cultura monástica...”, *cit.*, p. 375.

¹¹⁵ *Vita Sanctae Senorinae*, *ed. cit.*, p. 119; Odília Gameiro, *op. cit.*, p. 113.

¹¹⁶ Tudo em *Vita Sanctae Senorinae*, *ed. cit.*, pp. 119-121.

¹¹⁷ M^a de Lurdes Rosa, “Dons aos santos...”, *cit.*, e bibliografia aí citada.

¹¹⁸ *Idem*.

Mumadona e aquele santo, seu parente também ¹¹⁹ – mas seria já bem mal compreendida no período da “refundição” beneditina, dando azo ao milagre do castigo dos maldizentes ¹²⁰.

Por fim, algo nos parece relevar da forma como Santa Senhorinha aparece inserida no mundo rural. A análise atenta feita por Odília Gameiro aos conjuntos de milagres *post-mortem* da santa evidencia uma figura demasiado próxima, a nosso ver, de um domínio mágico da natureza, para poder ser uma simples “abadessa administradora” ¹²¹. Neles, Santa Senhorinha surge-nos antes como uma santa do pequeno mosteiro rural, onde tem servas e monjas, e ao qual preside como a propiciadora da natureza. E onde assume, ainda, uma outra dimensão menos consentânea com uma acabada figura de “abadessa beneditina” – a de protectora dos parentes, do fabuloso irmão Gervásio ao real parente Gonçalo Mendes de Sousa. Num e noutro milagre, Senhorinha não é diplomática, mas poderosa e destemida ¹²²...

O avanço da sociedade em expansão que foi Portugal nas primeiras décadas do século XII, levou à transferência da sede do poder para o Sul, e a uma recomposição generalizada dos equilíbrios sociais. No campo religioso, e em particular no que respeita às concepções de santidade, irá iniciar-se a etapa marcante que foi a da predominância dos crúzios de Coimbra ¹²³.

Em 1131, no jogo das alianças entre poderes políticos e eclesiásticos, o candidato mais natural ao episcopado coimbrão, o arcediogo Telo, é preferido a favor de Bernardo, monge cluniacense a quem o apoio de Afonso Henriques eleva àquela dignidade. Quatro anos depois, porém, o mesmo Telo surge à frente de um grupo de notáveis e dinâmicos jovens eclesiásticos, fundando o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Tal como nos são transmitidos pelos dois grandes textos fundadores, a *Vida de D. Telo* e a

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ “Outra Vida de Sancta Senhorinha dos «Acta Sanctorum», *ed. cit.*, p. 155.

¹²¹ Odília Gameiro, *op. cit.*, pp. 116-119, também parece ir neste sentido, sem contudo tirar as mesmas conclusões.

¹²² Para as circunstâncias dos milagres, e salientando também a função de protectora parental, Odília Gameiro, *op. cit.*, pp. 132-133.

¹²³ O estudo do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra tem progredido nos últimos anos graças a um importante conjunto de estudos, que versam inclusivamente a sua produção hagiográfica. Remetemos para a primeira parte deste trabalho, relativa à *Vita Theotonii*, onde tal bibliografia foi referenciada.

Vida de S. Teotónio, estes factos – em termos de enredo, podemos falar da superação da derrota pelo herói, e do encontro do verdadeiro caminho – explicam-se à luz dos desígnios da Providência, da ordem escondida das coisas ¹²⁴. Telo desde há muito acalentava o desejo da vida monástica, e a derrota é afinal uma vitória, um sinal que o leva a fundar o mosteiro. “(...) aqui amostrou Deus como guardava dom Tello pera atanto bem e pera fundar este santo moesteiro de Santa Cruz”, reza a tradução quatrocentista da *Vita Tellois* ¹²⁵. Celebrando uma ruptura criadora, a primeira tradição narrativa do mosteiro coloca-a claramente sob o signo da profecia e do mistério, na lógica da inversão do real praticada pela pregação de Cristo: não por acaso, recorre-se a um texto emblemático desta, as “bem-aventuranças”, para a narração da entrada de Teotónio no seio dos novos “Doze Discípulos” ¹²⁶.

Sintetizemos as inovadoras características religiosas da recente fundação, nomeadamente em termos pastorais e culturais, a partir dos estudos existentes: contacto com as classes vilãs, acompanhamento da pastoral em territórios fronteiriços, proclamação ideológica da guerra santa, atitude tolerante para com os moçárabes e cultura islâmica, transmissão de correntes de pensamento oriundas de Roma e de França, pregação no meio urbano ¹²⁷. Destacam-se e contrapõem-se ao pesado e solene modelo religioso dos beneditinos de Cluny, que aliás não terá suscitado um entusiasmo generalizado por parte dos mosteiros portugalenses e de diferentes camadas de leigos ¹²⁸. O enquadramento sociológico do lançamento e rapidíssimo sucesso dos Cónegos Regrantes tem também sido objecto de análise: os cavaleiros de Coimbra e da região do Entre Douro e Vouga, os jovens guerreiros de Afonso Henriques, identificam-se de imediato com uma fundação que aliás parte de um dos seus pares, Telo; encontram nele

¹²⁴ A análise da fundação foi recentemente revista por Aires A. Nascimento, “Santa Cruz de Coimbra: as motivações de uma fundação regular”, in *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães, cit.*, vol. 4, pp. 116-127 (reed. em *Hagiografia de Santa Cruz, cit.*, pp. 19-30).

¹²⁵ “Vida de D. Tello”, p. 276, ed. por Elisa M. B. Silva, in Aires A. Nascimento, *Hagiografia de Santa Cruz...*, cit., pp. 273-286.

¹²⁶ *Vita Theotonii, ed. cit.*, pp. 164 e 165 (cfr. observ. de Aires Nascimento, nt. 48 da tradução).

¹²⁷ José Mattoso, “A nobreza medieval portuguesa. As correntes monásticas dos séculos XI e XII”, pp. 111-112, in *Portugal medieval. Novas interpretações*, pp. 197-223, Lisboa, INCM, 1984; cfr. nt. 123.

¹²⁸ José Mattoso, *idem*, pp. 201-203.

a formulação de um ideal religioso que os satisfaz e apoia, contrastante com o dos mosteiros ligados aos magnates do Norte. À força, juventude e autoconfiança dos cavaleiros afonsinos, correspondeu o dinamismo dos Cónegos Regrantes ¹²⁹.

Um e outro factor vão ser potenciados pela singular capacidade de “leitura dos tempos” em que os crúzios se revelam mestres. O profetismo e evangelismo dos fundadores, próprios, de resto, das correntes radicais de renovação religiosa cristã, facilitam-lhe uma visão escatológica que se mostrará extremamente sedutora no meio de guerreiros jovens em que surge. Características como o conhecimento profundo da espiritualidade e devoção hierosolamitana, a crítica à corrupção eclesiástica, o aceno da vida comunitária despojada, e a arrojada independência que perpassam nas *Vitae* de Telo e Teotónio – todas são de molde a seduzir um grupo afeiçoado ao imprevisto, ao arriscado e ao novo. Tem sido sobejamente salientado a atracção que exerceram sobre as aristocracias guerreiras medievais as correntes religiosas radicais, especialmente as que utilizam metáforas como o «*miles christi*», valores como o companheirismo e solidariedade (monásticas, no caso), e rituais orantes em que se canalizam forças semelhantes à agressividade militar ¹³⁰.

Todos estes elementos estiveram presentes nos tempos iniciais de Santa Cruz de Coimbra, e encontram-se perfeitamente reproduzidos nos

¹²⁹ *Idem*, p. 212; Leontina Ventura, “Introdução”, pp. 9-20, in *Livro Santo de Santa Cruz. Cartulário do séc. XII*, ed. L. Ventura, Ana S. Faria, pp. 9-44, Coimbra, INIC, 1990; esta autora continuou a sua identificação sociológica dos “cavaleiros”, em Leontina Ventura e João Cunha Matos, “Cavaleiros da Estremadura (Coimbra, Viseu, Seia) ao tempo de D. Afonso Henriques”, in *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, cit., vol. 2, pp. 95-107; para as concepções de Afonso Henriques, como rei e como cavaleiro, nestes contextos plurais, J. Mattoso, “As três faces de Afonso Henriques”, *Penélope*, 8 (1992), pp. 25-49.

¹³⁰ Barbara Rosenwein, “Feudal war and monastic peace: cluniac liturgy as ritual aggression”, *Viator*, 2 (1971), pp. 129-157; Karl Bosl, “Il santo nobile”, reed. e trad. em Sofia Boesch Gajano (ed.), *Agiografia altomedioevale*, Bolonha, Il Mulino, 1976; Étienne Delaruelle, “Les saints militaires dans la région de Toulouse”, reed. em E. Delaruelle, *L’idée de croisade au moyen âge*, Turim, La Bottega d’Erasmus, 1980; Philippe George, “Noble, chevalier, pénitent, martyr. L’idéal de sainteté d’après une *Vita* mosane du XIIIe. siècle”, *Le Moyen Âge*, t. 89 (1983), pp. 357-80; Alessandro Barbero, *L’aristocrazia nella società francese del Medioevo. Analisi delle fonti letterarie (secoli X-XIII)*, pp. 166-239, Bolonha, Capelli, 1987; Marcus Bull, *Knightly piety and the lay response to the First Crusade. The Limousin and Gascony, c.970-c.1130*, Oxford, Clarendon Press, 1993; Giuseppe Sergi, *L’aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo*, Roma, Donzelli, 1994.

escritos cultuais que, até meados do século XII, acompanham e incentivam o avanço para sul dos guerreiros de Cristo ¹³¹. Este facto parece-nos mesmo ser o mais importante elemento do sucesso de Santa Cruz, seja em termos de adesões à Ordem, seja de enquadramento dos leigos que a ela se ligam de diferentes formas. É extremamente significativo que a fundação do convento seja equiparada a uma investidura cavaleiresca, na *Vita Theotonii*: “no dia sexto antes das calendas de Março seguinte, ao começar do jejum quaresmal, foram armados cavaleiros de Cristo não já doze, mas quase setenta e dois, com o propósito apostólico de viverem em comum debaixo do hábito e da regra de Santo Agostinho” ¹³². E ainda que, no próprio dia do início da vida comunitária, se comece a travar uma batalha, contra os cónegos da Sé que “levantavam “renhida oposição”, como regista a mais acintosa *Vita Tellonis*, para em seguida pintar a rápida acção de Telo, que convoca os irmãos e decide a estratégia: o recurso imediato à Santa Sé ¹³³.

A *Vita Tellonis*, redigida nos vinte anos que se seguiram à morte do seu protagonista (m. c. 1136), por um dos companheiros de aventura, é uma espécie de pedra angular do riquíssimo edifício de textos cultuais construído por Santa Cruz de Coimbra em menos de cem anos. Estes textos englobam biografias, trasladações e livros de milagres, relatos de prodígios, *ordines* litúrgicas, crónicas monásticas. Inserem na narrativa cristã uma galeria de personagens que marcou de modo indelével os primeiros tempos da existência de Portugal: Telo, Teotónio, Afonso Henriques, D. João Peculiar. Erguem junto a elas figuras que teriam sido menos importantes, não fosse a narrativa crúzia: S. Martinho de Soure, o cavaleiro Henrique de Bona. Memorializam acontecimentos fundadores: a criação e fundação do mosteiro de Santa Cruz, a conquista prodigiosa de Santarém, a conquista de Lisboa e posterior construção do grande mosteiro dedicado a S. Vicente, santo propiciador da desejada integração de

¹³¹ Retomámos e desenvolvemos algumas destas ideias em “O «guerreiro dos crúzios» e o «guerreiro dos guerreiros»: a construção do leigo pelos textos crúzios e a sua recepção”, in *História Religiosa de Portugal*, cit., vol. I, pp. 445-452. Uma análise aprofundada da relação entre os textos crúzios e as ideias de “guerra santa” encontra-se em Armando Pereira, *Representações da guerra na cultura letrada dos séculos XI-XIII. A fronteira hispânica ocidental*, pp. 37 ss, Lisboa, diss. de mestrado apres. à FCSH da UNL, 2000, dact. (agradecemos ao Autor a oferta de um ex. dact.).

¹³² *Vita Theotonii*, ed. cit, pp. 166-167.

¹³³ *Vita Tellonis*, pp. 64-65, ed., trad. e notas de Aires Nascimento, *Hagiografia de Santa Cruz...*, cit, pp. 54-137.

elementos tão díspares como eram os mocárabes e os cruzados do Norte da Europa. A corrente de narrativas assim criadas coloca-se de facto, como os Cónegos fazem dizer a Afonso Henriques, sob o signo das eras novas sempre abertas, no Cristianismo, pelo regresso a Jerusalém, de onde partira Telo: “Nos últimos tempos, [o Deus do céu] não repete os milagres antigos, mas ultrapassa-os”¹³⁴.

Não sendo viável a exploração de cada um destes textos no conjunto do presente trabalho, e dado vários deles têm sido alvo, nos últimos anos, de inovadores e importantes estudos¹³⁵, limitar-nos-emos a acrescentar às ideias acima expostas um facto que nos parece especialmente relevante. A produção “sacra” dos Crúzios acompanha a expansão territorial de Afonso Henriques, até estabelecer os dois pólos fixos de uma corrente religiosa, cultural e política que dominará os primeiros reinados. De Santa Cruz de Coimbra a S. Vicente de Fora, em Lisboa, textos comemorativos marcam um avanço guerreiro que se torna *ipso facto* uma caminhada de santos combatentes, ademais protegidos na retaguarda por rituais de intercessão simultâneos às batalhas. O assalto a Santarém é acompanhado pela oração colectiva e ininterrupta de Teotónio e seus monges em Santa Cruz de Coimbra, e mais tarde é relatado pelo texto *De expugnatione Scalabis*¹³⁶. Para o avanço nas terras a sul do Mondego, em simultâneo do ponto de vista pastoral e guerreiro, surge a *Vita Martini sauriensis*, relato da acção de um pároco que é também guerreiro, e irá morrer mártir, depois de acompanhar os cavaleiros do Templo contra os Sarracenos¹³⁷. Em Lisboa, finalmente, fecha o círculo a narrativa da fundação do mosteiro de S. Vicente, com redacção da versão primitiva atribuível ao período decorrente entre a fundação dos mosteiro e a trasladação das relíquias de S. Vicente, em 1173 (*Indiculum Foundationis Monasterii Beatii Vincentii*

¹³⁴ *De expugnatione Scalabis* (trad. de Albino de Faria), p. 341, in A. Magalhães Basto (ed.actual.), Fr. António Brandão, *Crónica de D. Afonso Henriques*, pp. 341-345, Porto, Livr. Civilização, 1945.

¹³⁵ Cfr. texto e notas supra.

¹³⁶ Para a edição do texto, cfr. nota anterior; para a sua tradição, edições, e análise, Armando Pereira, “A conquista de Santarém na tradição historiográfica portuguesa”, in *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, cit., vol. 5, pp. 27-323.

¹³⁷ Esta *Vita* foi recentemente objecto de excelente edição crítica, trad. e anotações por Aires A. Nascimento, *Hagiografia de Santa Cruz...*, cit., pp. 224-249, o que abre novas possibilidades ao seu estudo; entre os estudos de que já foi objecto, cfr., ultimamente, com síntese da historiografia, Armando Pereira, *Representações da guerra...*, cit., pp. 52-60.

Vlixbone). O texto foi alvo de uma edição crítica recente ¹³⁸, bem como de estudos já concluídos ¹³⁹ e em curso ¹⁴⁰, no que diz respeito a uma das suas personagens principais, o “cavaleiro Henrique”. Será portanto necessário aguardar, para se perceber completamente o contexto da sua produção, as intencionalidades da narrativa, e as tradições subjacentes. Refira-se no entanto que se filia claramente nos textos que reclamam para os mosteiros a “fundação régia”, sinal de prestígio e supremacia sobre as restantes instituições eclesiásticas ¹⁴¹. Por outro lado, a sua figura central é a de um “santo mártir”, Henrique de Bona, que seria alvo da veneração do próprio D. Afonso Henriques. O acentuar destas características prende-se sem dúvida com as mutações político-religiosas que ameaçavam a supremacia dos Crúzios, nos anos em que se assistiu à estabilização da “sociedade guerreira” que eles tão bem tinham enquadrado, do ponto de vista da espiritualidade e legitimação religiosa. Com efeito, a Lisboa do *Indiculum* é já uma de pluralidade religiosa, em que vários grupos de eclesiásticos disputam o espaço e os favores do rei, e em que este a todos precisa de contentar, mesmo que isso passe pela subalternização dos seus adjuvantes crúzios. Alguns anos mais tarde, a cidade que nos revela o texto de Mestre Estêvão, chantre da Sé de Lisboa ¹⁴², aponta mesmo para um desfecho menos feliz da situação, no que toca à supremacia crúzia: os cónegos do mosteiro de S. Vicente não conseguem assegurar a posse do recém-chegado corpo de S. Vicente, apesar de a terem reclamado violentamente, contrastando em tal com a ponderação dos partidários da deposição na Sé ¹⁴³.

¹³⁸ Com tradução e notas, por Aires A. do Nascimento, *A conquista de Lisboa aos mouros*, cit., pp. 178-201. A data proposta no texto é a deste Autor.

¹³⁹ Armando Pereira, *Representações da guerra...*, cit., pp. 90-97, recenseando ainda a última historiografia. O Autor do texto não será aliás de origem portuguesa, mas sim um monge teutónico (segundo Armando Pereira, *op. cit.*, p. 89), o que necessariamente matiza a sua inserção nas narrativas crúzias anteriores.

¹⁴⁰ Aguarda-se a publicação do trabalho de Armando Pereira sobre o “cavaleiro Henrique” nas actas do colóquio “Nova Lisboa medieval”, realizado na FCSH da UNL em Janeiro de 2002.

¹⁴¹ Amy Remensnyder, *Remembering kings'past: monastic foundation legends in medieval southern France*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, cop. 1995.

¹⁴² Referimo-nos ao texto dos *Miracula S. Vicentii*, datável do período entre 1173 e 1185 (ed. crítica, com tradução e notas, em Aires A. Nascimento e Saúl António Gomes, *S. Vicente de Lisboa e os seus milagres medievais*, pp. 28-68). Sobre o texto e o contexto, cfr., para além desta obra, a síntese recente de Cristina Sobral, *Adições portuguesas...*, cit., pp. 548-552; sobre a evolução das narrativas, Maria de Lurdes Rosa, “O «guerreiro dos crúzios»...”, cit., p. 447.

¹⁴³ *Miracula S. Vicentii*, ed. cit., pp. 34-35. Sobre a crucial importância do culto de

Uma última vertente da produção ou utilização de textos sagrados de Santa Cruz, paralela às crónicas e hagiografias, mas menos conhecida, é a relativa a cerimónias. Alguns destes não são de todo alheios à mística guerreira que os restantes textos exploram; com a força própria dos rituais religiosos, numa sociedade como a que nos ocupa, eles enquadrariam cerimónias potencializadoras de toda a mensagem transmitida pelos Crúzios noutros canais menos espectaculares. Embora seja necessário alargar o inquérito para comprovar a ligação entre todos estes textos e cerimónias, por agora destacaríamos dois em especial: a cópia do «Pontifical» de Braga realizada no último quartel do século XII ¹⁴⁴, e o «Ritual» vindo de São Rufo, e copiado em Santa Cruz, entre 1228 e 1230, mas com várias modificações, entre as quais uma oração que parece original, designada por “*Pro Pace*” ¹⁴⁵. O primeiro é sobretudo importante enquanto contém o *Ordo benedicendi regis*, com sinais claros de ter sido efectivamente utilizado, e comprovando assim a tese da sagração dos primeiros reis, ao que tudo indica em Santa Cruz ¹⁴⁶. A oração *Pro pace*, que contém também sinais de utilização, e mesmo notação musical, parece ter sido composta no próprio mosteiro a fim de implorar a vitória das tropas cristãs nas batalhas da Reconquista, segundo os indícios internos, entre os quais avulta a súplica “*insurgentesque repellat inimicos*” ¹⁴⁷. Os Crúzios teriam assim alargado aos importantíssimos níveis da liturgia e das cerimónias o seu discurso de suporte dos “santos combatentes”. De resto, toda a exploração que virão a fazer em torno da posse dos corpos dos primeiros reis, em especial de Afonso Henriques, e das insígnias do seu poder guerreiro, têm de ser vistas desde esta época, e à luz destes indícios. Se a transferência dos favores régios para Alcobaça e, muito depois, para a Batalha, lançam os Crúzios na sombra, e a própria Ordem atravessa momentos difíceis, a recuperação é marcada por um imediato investimento

S. Vicente, que justificava toda a disputa, cfr., além da introdução dos Autores à *ed.* dos *Miracula*, *cit.*, Lídia Fernandes, “O culto vicentino na formação do reino português”, *Arqueologia medieval*, 3 (1993), pp. 221-231; Luís Krus, “S. Vicente e o mar: das relíquias à moeda”, in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, pp. 143-148, Redondo, Patrimonia, 1994; e Cristina Sobral, *Adições portuguesas...*, *cit.*, pp. 548-551.

¹⁴⁴ José Mattoso, *Fragments de uma composição medieval*, p. 222, Lisboa, Estampa, 1987.

¹⁴⁵ Joaquim O. Bragança, *Ritual de Santa Cruz de Coimbra*, Lisboa, Ed. Autor, 1976.

¹⁴⁶ José Mattoso, *Fragments...*, p. 222.

¹⁴⁷ J. Bragança, *op. cit.*, p. 202.

neste património tão simbólico. O século XV irá marcar um reviver na insistência do poder sagrado do mosteiro a partir do apoio que lhe dão agora as aparições dos «Santos Reis»; todo este movimento culminará nas primeiras tentativas de canonização de Afonso Henriques, que começaram no reinado de D. Manuel. Em Quatrocentos circulam várias lendas de intervenções maravilhosas do primeiro monarca e por vezes do seu filho; praticam-se diferentes rituais em frente aos túmulos dos santos reis; uma crónica como a de Duarte Galvão e o apoio dado por D. Manuel à mesma, são tudo fios de uma história que começou muito antes e que seria fascinante deslindar...¹⁴⁸

2. Dos mendicantes aos místicos: o percurso das santidades individuais (sécs. XIII-XV)

Partindo do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra para se juntar aos frades franciscanos de um pequeno eremitério dos arredores, Fernando de Bulhões, o futuro Sto. António, é saudado por um dos seus antigos discípulos com ambíguas palavras de despedida: “*Vade, vade, quia sanctus eris*”¹⁴⁹. Ao jovem que se lançava fervorosamente numa vida nova, contra obstáculos institucionais e familiares¹⁵⁰, e que pretendia seguir o mais

¹⁴⁸ Tentámos entretanto algo neste sentido, em Maria de Lurdes Rosa, “O corpo do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos: caminhos da mitificação de Afonso Henriques na Baixa Idade Média”, *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, cit., vol. 4, pp. 83-123. Aguarda-se a publicação das actas do 3º Congresso Histórico de Guimarães, realizado em Novembro de 2001 e dedicado à figura de D. Manuel, no qual foram apresentadas importantes comunicações neste âmbito, entre as quais se destaca a de Ana Cristina Araújo.

¹⁴⁹ Surge logo na *Vita Prima*, ou *Assidua*, e repete-se nas restantes versões de forma quase imutável. Consultámos as diferentes “vidas” na colectânea que delas apresenta, para o ingresso de Fernando Martins na ordem franciscana, A. D. Sousa Costa, *S. Antonio canonico regolare di S. Agostino e la sua vocazione francescana. Rilievi storico-storografici*, pp. 166-173, Braga, Ed. Franciscana, 1982 (para a citação do texto, p. 167).

¹⁵⁰ Segundo algumas fontes, a sua saída de Santa Cruz não fora pacífica, tanto para os seus superiores eclesiásticos, como para os parentes de sangue. Quanto ao desagrado dos cônegos regrantes, pode pressupor-se da dificuldade em obter a licença do Prior, que surge mencionada logo na *Assidua*, (ed. cit., p. 167) e que se repete nas “vitaes” posteriores (ed. cit., 169-173). Como veremos de seguida, a repetição de casos de abandono das ordens tradicionais em favor das mendicantes, foi de modo a causar alguma tensão, agravada por todas as posteriores rivalidades jurisdicionais e religiosas. Quanto à provável

brevemente possível para Marrocos, pregar aos Infiéis – estas palavras provocam uma resposta arrebatada: “*Com me sanctum fore audieris, Deum collaudabis*”¹⁵¹.

O diálogo é em breve transformado numa profecia, no rapidíssimo processo de “mirabilização” que sofreu a vida do santo franciscano: Fernando, “*iam affaris incipiens spiritu prophético veritatis*”, conhece antecipadamente a sua santidade¹⁵². Porém, são possíveis duas leituras alternativas, colocando o episódio no contexto de outras tantas concepções religiosas e existenciais, que se confrontam. Em primeiro lugar, foi um fenómeno bastante corrente o do abandono das ordens tradicionais por alguns dos seus mais promissores membros, seduzidos e mesmo aliciados pelos promotores das novas religiosidades mendicantes. Os conflitos com as anteriores famílias religiosas chegaram a ser graves. É provável, pois, que o cônego regrante de Santo Agostinho tivesse querido censurar a deserção de Fernando de Bulhões. Num segundo nível, mais profundo, o fosso entre eles alarga-se mais: pois o jovem cônego “queria ser santo”? A ousadia da vontade individual, que fizera uma escolha, que optara por uma via de santificação tão radical como a protagonizada pelos Mártires de Marrocos, que consumara uma ruptura com os seus mestres e companheiros, e que aspirava à santidade difundida por um grupo de estrangeiros e recém-chegados que vivia pobremente num eremitério – eis todo um processo que não deixaria de espantar o monge crúzio. O seu comentário continha, certamente, a acusação fulcral da *soberba*, o pecado da excessiva confiança em si próprio e no domínio do destino individual.

Com este pequeno episódio tentámos equacionar o problema central da segunda parte do nosso texto. Partindo já não só dos textos hagiográficos¹⁵³, mas também dos percursos pessoais dos candidatos à santidade

perseguição dos parentes, que o teria levado a mudar de nome, é também referida na *Assidua* (ed. cit., p. 169) e em algumas das posteriores (*Vita secunda* e *Dialogus*, ed. cit., p. 168 e 169); outras preferem a explicação “etimológica” para a mudança de nome, já presente na *Assidua*, que jogava com as palavras “*alte tonans*”, profetizando os dons oratórios de António. Alessandro Barbero, *Un santo in famiglia*, cit., p. 247, enquadra esta mudança de nome por possível perseguição parental no tema das resistências familiares, comuns a muitas hagiografias.

¹⁵¹ *Legenda prima*, ed. cit., p. 167.

¹⁵² Apesar de antigo, continua fundamental Léon de Kerval, *L'évolution et le développement du merveilleux dans les légendes de St. Antoine de Padoue*, p. 228, Paris, Lib. Fischbacher, 1906.

¹⁵³ Para os santos e beatos portugueses dos séculos XIII a XV não existe uma série de

dos séculos XIII a XV, procuraremos caracterizar a evolução da nova forma de encarar a relação santificante com o Divino: aquela que nasce da afirmação da vontade individual e que se afirma em ruptura com as concepções religiosas vigentes. Se bem que alguns destes traços sejam característicos do confronto religioso do mundo, e tenham estado presentes ao longo de todo o Cristianismo, sobretudo em torno de personalidades fortes como os reformadores ou os profetas, nunca como a partir do século XIII elas se exprimiram de forma tão coerente e difundida. Não isenta de vicissitudes, porém: o élan dos reformadores irá esbater-se e modificar-se, apertado entre as querelas internas, os limites impostos pelo Papado, e o esgotar de alguns dos antagonismos que o tinham feito surgir... Da síntese entre as novidades que trouxera – entre as quais avultam as formas femininas de expressão religiosa –, as desilusões provocadas e a evolução de toda a sociedade, nascerão as correntes místicas do final da Idade Média / início da Época Moderna, num esforço de retracção interior que procura a resposta contra o esvaziamento de um evangelismo demasiado dependente dos símbolos exteriores ¹⁵⁴. Procuraremos dar breve conta deste processo, tentando também tornar familiares os seus fascinantes protagonistas.

À excepção das Infantas Teresa, Mafalda e Sancha, ligadas à Ordem de Cister ¹⁵⁵, todas as principais figuras de santos e aspirantes à santidade

textos hagiográficos tão completa como anteriormente, desde logo em função das alterações históricas: os frades menores e os dominicanos organizam as suas hagiografias ao nível das respectivas cúrias, inaugurando um registo hagiográfico de características muito diferentes do anterior, como salienta p.e. Alain Boureau, *L'événement sans fin*, cit., pp. 53-80 (cfr. também A. Vauchez, "Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?", p. 170, in *La fonction des saints*, cit., pp. 160-172 e Peter Dinzelbacher, "Nascita e funzione della santità mistica alla fine del medioevo centrale", pp. 496-497, in *idem*, pp. 489-506). Por outro lado, não se encontram disponíveis ou perderam-se as versões mais antigas de vidas importantes, como a de S. Gonçalo de Lagos ou a de S. Gonçalo de Amarante (cfr. *infra*, nestes santos). Por fim, temos importantes notícias biográficas que, ainda que participando no género hagiográfico, se afastam dele: é o caso da *Crónica do Condestrabre* ou da obra de Fr. João Álvares sobre o Infante Santo (cfr. *infra*). Não deixaremos porém de utilizar os textos "mais" hagiográficos, se existentes – é o caso da Rainha Santa Isabel ou da Infanta Santa Joana – com os devidos reparos, que acompanharão o texto.

¹⁵⁴ *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, pp. 475 ss, Roma, École Française de Rome, 1981; G. Klaniczay, *The uses of supernatural power. The transformation of popular religion in medieval and early-modern Europe*, pp. 76-77, Cambridge, Polity Press, 1990.

¹⁵⁵ Cuja santidade é de resto muito posterior (a primeira abertura do túmulo, com vista

dos séculos XIII e XIV, em Portugal, se relacionam com as duas grandes ordens de Mendicantes, franciscanos e dominicanos. Este panorama tem evidentes paralelos no resto da Europa central e, sobretudo, mediterrânica, seja em termos de florescimento de santidades, seja em termos de canonizações¹⁵⁶, e é afinal mais uma das manifestações da rapidez com que se espalharam as novas ordens religiosas¹⁵⁷. Entre a conversão de Francisco de Assis (1205) e a entrada em Portugal dos seus primeiros discípulos, medeiavam uma dezena de anos; no caso dominicano, é ainda menor o hiato, já que um ano depois da aprovação papal da ordem (1216), se fundava em Montejunto o primeiro convento¹⁵⁸. A localização nos centros urbanos, ou junto dos mais desfavorecidos (leprosos, pobres, marginais), em todo o caso predominantemente para o sul do Mondego, são as principais características da rede franciscana¹⁵⁹. Quanto aos Dominicanos, é igualmente o século XIII a época da grande dinâmica das fundações, que irão decrescer acentuadamente na centúria seguinte¹⁶⁰.

Rápida e impressiva foi também a primeira grande manifestação da nova santidade, em terras portuguesas: a chegada a Coimbra dos restos de cinco franciscanos que, pouco antes de sofrerem o martírio em Marrocos, tinham sido hóspedes da infanta D. Sancha, em Alenquer. Testemunha dos seus esforços evangélicos e guardião dos despojos dos corpos, um outro infante, Pedro Sanches, terá sido porventura um dos primeiros promotores da canonização dos frades italianos¹⁶¹. Não sem que tivesse manifestado alguma perplexidade face às atitudes agressivas dos novos prosélitos, no seio de uma sociedade onde ele gozava de relativa integração¹⁶².

a eventual processo de beatificação, data de 1617: Maria de Lurdes Rosa, “Hagiografia e santidade”, *cit.*, p. 332 e p. 346). Sobre a “encruzilhada” religiosa em que viveram, e as diferentes tonalidades da sua religiosidade, cfr. id., “Quatro infantes entre a «tradição» e a «modernidade»: os «príncipes de Cister» – Teresa, Sancha, Mafalda e Pedro – encontram os Mendicantes”, *História Religiosa de Portugal*, *cit.*, vol. I, pp. 452-460.

¹⁵⁶ Michael Goodich, *‘Vita perfecta’: the ideal of sainthood in the thirteenth century*, p. 172, e *passim*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1982; A. Vauchez, *La sainteté*, *cit.*, pp. 449-478.

¹⁵⁷ José Mattoso, *Portugal medieval...*, *cit.*, pp. 329-346.

¹⁵⁸ Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, 2ª ed., vol. I, p. 136 e p. 139.

¹⁵⁹ José Mattoso, *Portugal medieval*, *cit.*, pp. 329-45.

¹⁶⁰ Saul A. Gomes, *O mosteiro de Santa Maria da Vitória no século XV*, p. 6, Instituto de História de Arte da FL da UC, 1990.

¹⁶¹ António D. de Sousa Costa, *S. Antonio Canonico*, *cit.*, pp. 157-159.

¹⁶² António Brásio, “O Infante D. Pedro, senhor de Majorca”, *Anais da Academia*

O culto dos Cinco Mártires de Marrocos irá progredir em Coimbra, ora em relação com os Franciscanos, ora com o mosteiro Sta. Cruz, de acordo com estratégias de promoção dos vários cultos, entre os quais o da Rainha Santa Isabel. Uma das manifestações mais espontâneas foi a «*pro-cissão dos nus*», associando os Mártires à cura da infertilidade agrícola e humana, a partir do castigo que a sua morte trouxe aos marroquinos, segundo o relato hagiográfico – cinco anos de esterilidade dos solos ¹⁶³. A canonização, porém, virá apenas no século XV (1481), apesar das tentativas de Jaime de Aragão em 1321 ¹⁶⁴. Longe do culto local de Coimbra, que aliás irá conhecer limitações nos seus aspectos mais populares, a partir de Trento, a canonização dependerá estreitamente da conjuntura de favores papais aos franciscanos, para a evangelização do Norte de África ¹⁶⁵. No entanto, um dos mais importantes acontecimentos ligados aos Santos Mártires deu-se muito antes de tudo isto: a profunda conversão que a chegada das suas relíquias provoca no jovem cónego **Fernando Martins de Bulhões**.

Fernando era sem dúvida um carácter de impulsos fortes, de decisões fulminantes, e de inteligência talvez torturada, como indiciam alguns passos do seu percurso pré-franciscano. Uma crise juvenil precedendo a sua entrada em S. Vicente de Fora e uma fuga às tentações mundanas motivando a vinda para Coimbra, são manifestações de uma forte emotividade, a que se aliava uma memória notável e profunda capacidade de estudo ¹⁶⁶. As linhas em que as primeiras biografias descrevem a emoção

Portuguesa da História, 2ª s., vol. 9 (1959), pp. 161-240; desenvolvemos o tema em “Quatro infantes entre a «tradição», *cit.*

¹⁶³ Luis Krus, “Celeiro e relíquias: o culto quatrocentista dos Mártires de Marrocos e a devoção dos nus”, *Estudos Contemporâneos*, 6 (1984), pp. 21-42

¹⁶⁴ M^a Alice Fernandes, (ed. e estudo), *Livro dos milagres dos Santos Mártires (cód. 770 da Biblioteca Pública Municipal do Porto)*, p. 15, tese de mestrado apres. à F.L.da U.L., Lisboa, *dact.*, 1988.

¹⁶⁵ Luis Krus, “Celeiro e relíquias, p. 39, nt. 47; A. D. Soura Costa, Aproximação da espiritualidade de Santa Beatriz da Silva e seu irmão Beato Amadeu com os Frades do Santo Evangelho e Capuchos, evangelizadores da África, América e Índia”, p. 169, *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. 5, pp. 159-341, Porto, CNCDDP, 1989 e *O mosteiro de S. Salvador da Vila de Grijó (Vila Nova de Gaia)*, pp. 153-157, Grijó, Ed. da Fábrica Paroquial, 1993 (agradecemos ao Autor ter-nos facultado a versão dactil., muito antes da sua publ.).

¹⁶⁶ A bibliografia antoniana, científica ou não, é imensa. Não temos a pretensão de poder resumir aqui o que disseram sobre a vida e cultura de Sto. António autores como F. Félix Lopes, Pinto Rema, Sousa Costa, Gama Caeiro, Cândida Pacheco, para referir os

de Fernando de Bulhões na cerimónia da recepção das relíquias, a sua persistência na decisão de deixar os Crúzios, a mudança de identidade, a ida súbita para Marrocos e a obsessão pelo martírio – evocam imediatamente o tipo de conversões que conduziu à Ordem de São Francisco vários jovens semelhantes: cultos, urbanos, ricos ou remediados, mas insatisfeitos, em busca de uma espiritualidade radical, voluntariosa e aventureira ¹⁶⁷. No seio de uma Itália urbana e mercantilizada, desenvolveu-se um modelo de santidade cortês, onde o desapego aos valores materiais e a exaltação da dádiva como criadora de laços sociais lançava na sombra as prudências burguesas. A hagiografia de Francisco, na versão que talvez se possa considerar menos retocada em função das querelas da Ordem – a “Lenda dos Três Companheiros” – exalta precisamente este modelo na conversão inicial do santo ¹⁶⁸. A piedade interiorizada, o afecto à obra do Criador, o desapego extremo, serão valores mais lentamente definidos. E, mesmo estes, revestiram por vezes a forma de desafios directos à sociedade contemporânea, só suavizados pela hagiografia posterior e por toda a tradição piedosa que envolveu os franciscanos, permeando a própria historiografia. A imitação literal que Francisco fez de Cristo (o *alter-Christus* de vários sectores franciscanos), e que culminou na difusão do fenómeno da estigmatização, foi considerada herética por vastos sectores da igreja do seu tempo, e derivou em heresia de facto nas correntes dos espirituais ¹⁶⁹. A caracterização do santo como grande profeta do final dos tempos, patente em escritos iniciais, é re-elaborada no seio dos mendicantes ligados à Universidade de Paris, onde, no último quartel do séc. XIII, o debate sobre a natureza do dom profético opunha os partidários

principais e portugueses apenas. Seguimos essencialmente os dados biográficos e as citações de fontes de A. D. Sousa Costa, *S. Antonio Canonico...*, cit., e “O autor da *Vita prima* de S. António e seus informadores portugueses. Revisão crítica das opiniões sobre a idade do Santo”, in *Colóquio Antoniano. Na comemoração do 750º aniversário da morte de S. António*, pp. 27-48, Lisboa, C.M.L., 1982. Uma importante aprofundada síntese dos dados conhecidos, com muitos elementos novos, foi feita por Maria Helena Coelho, *Santa António de Lisboa em Santa Cruz de Coimbra*, Braga, 1996 (sep. do I vol. das *Actas do Congresso Internacional «Pensamento e testemunho». 8º centenário do nascimento de Santo António*); quanto ao seu culto e hagiografia, cfr. as imprescindíveis páginas de Cristina Sobral, *Adições portuguesas...*, cit., pp. 323-376.

¹⁶⁷ Alenandro Barbero, *Un santo in famiglia*, cit., pp. 233-251.

¹⁶⁸ *Idem*, pp. 217-222.

¹⁶⁹ A. Vauchez, *Religion et société dans l'Occident médiéval*, pp. 139-169, Turim, Bottega d'Erasmus, 1980.

da graça concedida e os do carisma individual, entre vários outros temas. Sem deixar de afirmar claramente a Ordem Franciscana como herdeira da corrente profética na Igreja, propõe-se uma concepção menos heróica da profecia, que coloca a santidade de Francisco – o seu percurso interior no sentido da perfeição – como fonte do dom profético ¹⁷⁰.

Regressando ao santo português, uma re-leitura das fontes à luz destas novas interpretações, equaciona diferentemente a aventura individual de Fernando de Bulhões. Já foi salientado por alguns autores não ter sido a pobreza ou o pacifismo do franciscanismo a motivar a primitiva vocação do futuro santo ¹⁷¹, mas sim uma atracção pelo martírio tingida de traços de cruzada ¹⁷². Nos relatos hagiográficos, a reviravolta dá-se numa continuação da aventura, através de um episódio algo rocambolesco, que poderia bem figurar nos livros de cavalaria. António adoece e é forçado a desistir da pregação em Marrocos; ao voltar para Portugal, de barco, uma tempestade desvia-o para a Sicília, e depois Itália, onde se irá juntar aos Frades Menores e conhecer o próprio Francisco. Na economia das narrativas franciscanas, é a intervenção divina a causadora da viragem, de resto providencial, pois disponibiliza António para a urgência de um outro combate, onde os seus estudos se revelaram fundamentais. Estava-se numa fase em que a Ordem se virava predominantemente para a afirmação na Europa, fracassada que fora a aventura de Francisco no Egipto. António, que ainda procura esconder a sua cultura aos primeiros frades que encontra em Assis, será reconhecido e eleito pelo próprio Francisco

¹⁷⁰ Nicole Bériou “Saint François, premier prophète de son ordre dans les sermons du XIIIe. siècle”, in André Vauchez (ed.), *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIe.-XVIe. siècle)*, pp. 245-266, Roma, École Française de Rome, 1990. Sobre a evolução agitada da hagiografia franciscana e as modificações internas à Ordem, que ela reflecte, são agora essenciais algumas obras de renovação: Chiara Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stigmate: una storia per parole e per immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Turim, Einaudi, 1993; a sua revisão, com muitos outros elementos, por Eamon Duffy “Finding St. Francis: early images, early lives”, in P. Biller (et al.), *Medieval theology and the natural body*, pp. 193-236, York, York Medieval Press, 1997; Jq. Dalarun, *La malaventura di Francesco d'Assisi*, Milão, Ed. Biblioteca Franciscana, 1996 (depois debatido no vol. de 1998 da *Rivista di Storia e letteratura religiosa*).

¹⁷¹ António D. de Sousa Costa, *S. Antonio Canonico...*, cit., pp. 174-176.

¹⁷² Fernando F. Lopes, “Notas antonianas”, pp. 12-24, *Colectânea de estudos*, n° 2 (1947), 13-29; Antonio Rigon, “Antonio di Padova e il minoritismo padano”, pp. 173-178, in Società Internazionale di Studi Francescani (ed.), *I Compagni di Francesco e la prima generazione minoritica. Atti del XIX convegno internazionale*, pp. 169-199, Espoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1992.

para a função de “seu bispo”. Data destas circunstâncias o que se poderia chamar de verdadeira entrada na Ordem: a integração no novo combate franciscano da ardente vocação de António, modificando-lhe o que tinha de mais arcaico. Os vastos conhecimentos de teologia que lhe proporcionara a formação numa ordem religiosa tradicional, que ele procurara abandonar e esconder, serão afinal postos ao serviço de um grupo que professava desprezar o saber mas que conhecia a importância do mesmo no seio de uma sociedade em rápida mudança ¹⁷³.

À Ordem de S. Domingos pertencem três figuras de grande interesse, no contexto dos aspirantes à santidade do Portugal da segunda metade do séc. XIII. Num período relativamente curto, viveram e morreram em fama de santidade Paio de Coimbra, Gil de Santarém e Gonçalo de Amarante. De cada um deles, memórias diversas fixam aspectos complementares de um tipo de santidade que a ordem dominica também compendia, no tipo de relato hagiográfico eminentemente prático e enciclopédico de que são emblemáticas a *Legenda Aurea* e as *Vitae Fratrum* ¹⁷⁴. No entanto, e este facto não é menos interessante, sobre essas memórias ergueram-se esquecimentos e mutações significativas nas imagens que restaram dos santos e beatos, testemunhando um trabalho da visão comum dos fiéis. Vejamos alguns destes aspectos, tendo por fio condutor os três percursos acima indicados.

Paio de Coimbra (m.c.1250), quase certamente o Fr. Paio Abril que exerce importantes funções no seio da Ordem, foi um pregador de renome e vasta cultura ¹⁷⁵. Talvez tivesse frequentado Santa Cruz de Coimbra, tal como Fernando de Bulhões, que terá conhecido; seria nesse caso mais um

¹⁷³ Antonio Rigon, “S. Antonio e la cultura universitaria nell’Ordine francescano delle origini”, in Società Internazionale di Studi Francescani (ed.), *Francescanismo e cultura universitaria. Atti del XVI convegno Internazionale*, pp. 69-92, Perugia, Univ. degli Studi di Perugia/Centro di Studi Francescani, 1990.

¹⁷⁴ Alain Boureau, *L’événement sans fin...*, cit., pp. 53-80; caracterização da santidade dominica em Michael Goodich, ‘*Vita perfecta*’, cit., pp. 146-155.

¹⁷⁵ Principais estudos bio-bibliográficos: Mário Martins, “O sermão de Fr. Paio de Coimbra do Cód. Alc. 5/ CXXX”, *Didaskalia*, III (1973), pp. 337-36; John G. Tuthill, “Fr. Paio’s sermons on the Virgin Mary”, *Congresso Histórico de Guimarães e sua Colegiada*, vol. II, pp. 193-203, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981 e “Fr. Paio and his 406 sermons”, *Actas do II Encontro sobre História Dominicana*, I, pp. 347-363, Porto, Arquivo Histórico Dominicano, 1984; Aires Nascimento, “Paio de Coimbra, frei”, in *Dicionário de Literatura*, cit., pp. 504-506; Michael Goodich, ‘*Vita perfecta*’, cit., p. 235.

dos clérigos de formação tradicional atraídos pela novidade das ordens mendicantes. A coleção de sermões que chegaram até nós destaca-se pela dimensão, abrangência de temas e profundidade de análise. Situados entre a exegese bíblica e a pregação ¹⁷⁶, testemunharão por este facto a dupla formação religiosa do seu autor. Foram pregados em diversas circunstâncias e auditórios – perante leigos, mas também frades letrados e teólogos –, em festas e peregrinações, por todo o País. Dão ainda conta da itinerância do seu autor, viajado por Inglaterra e bom conhecedor de Itália. De forte inspiração hagiográfica, a par de um claro à-vontade no santoral tradicional, divulgam os novos santos dos pregadores e frades menores: desde logo António, no que talvez sejam os mais antigos sermões sobre o santo português, mas também, em número superior a todos os outros fundadores de ordens religiosas, o próprio S. Domingos ¹⁷⁷. Em suma, Paio de Coimbra foi o culto e incansável pregador, encarnando como tal um dos princípios ordenadores da família religiosa a que pertencera.

Poucos anos depois da sua morte, um confrade enviou ao cronista geral da ordem, Gerardo de Frachet, um pequeno relato sobre ele ¹⁷⁸. Em termos biográficos, foca quase exclusivamente a morte de Paio, para em seguida se espriar sobre os milagres que se davam junto ao túmulo, no convento dominicano de Coimbra. No conjunto dos capítulos temáticos de Frachet ¹⁷⁹, Fr. Paio encontra-se significativamente entre “os que depois da morte resplandeceram com milagres”. É curioso e emblemático este tipo de registo hagiográfico dos milagres. Situa-se entre a aceitação da austeridade mendicante quanto ao papel dos milagres em vida na santificação individual, e a integração da necessidade de maravilhoso de que rapidamente os reformadores se deram conta, aqui relegada para o período pós-morte ¹⁸⁰.

Ora estes milagres, que testemunham de forma clara um culto junto do túmulo, pouco se relatam com a actividade do pregador em vida, ou com o tipo de santidade que encarnara ou perseguira. Num total de dez

¹⁷⁶ Aires Nascimento, “Fr. Paio...”, *cit.*, p. 506.

¹⁷⁷ Mário Martins, “O sermonário...”, *cit.*, pp. 353-354.

¹⁷⁸ Gérard de Frachet, *As vidas dos Irmãos*, trad. port. de Alberto M^a Vieira, pp. 306-308, Fátima, Secretariado Provincial Dominicano, 1990.

¹⁷⁹ Pietro Lippini (trad. e notas), *Storia e leggende medievali. Le ‘Vitae Fratrum’ di Geraldo di Frachet o.p.*, Bolonha, Ed. Studio Domenicano, 1988.

¹⁸⁰ André Vauchez, “Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l’hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?”, pp. 165-172, in *La fonction des saints*, *cit.*, pp. 160-172.

milagres, apenas um se pode relacionar com a sua mensagem: o pecador que se arrepende, confessa e converte. Dos restante, oito são curas físicas do tipo taumatúrgico mais tradicional, indo desde a cegueira à febre, passando pela possessão demoníaca. O último é um estranho prodígio ligado à multiplicação dos elementos naturais, testemunhando uma prática “mágica” por parte dos seus próprios confrades. Vendo que não tem cobre suficiente para fundir um sino, um deles junta terra do sepulcro de Paio à fundição, multiplicando-a para além do necessário. Curiosamente, este será o único milagre referido a propósito do dominicano muito mais tarde, no século XVI, numa obra que condensa inúmeras tradições hagiográficas de Coimbra, o *Livro da Vida dos Bispos* do cónego Pedro Álvares Nogueira. É aliás atribuído ao próprio Paio, referido como “bem-aventurado”, e creditado com outra acção miraculosa, a de ter lançado os fundamentos da torre milagrosa onde se encontra o sino. Oscilando enormemente quando o sino toca, a torre nunca cai. A crença no milagre mantinha-se então bem viva, e era mesmo objecto de uma encenação para eventuais incrédulos: o sino, que estava retirado porque os rapazes o estavam sempre a tocar, era colocado na torre e repicado, para que todos vissem uma das “maravilhas da torre”, como lhe chama Pedro Nogueira, que fizera a experiência (“*sam tantas que as marauilhas desta torre que as não crera senão quem as esprementar como eu fiz, posto que sam muito notórias nesta Cidade*”) ¹⁸¹.

Frei Gil de Santarém (m. 1155 ou 1185), ao contrário de Paio, foi protagonista de um circunstanciado relato biográfico após a morte, a perda *Vita* de Fr. Pero Pais, seu condiscípulo. Esta é aliás a primeira de várias outras, de autores dominicanos, entre as quais avultam, todas em Quinhentos, a de Baltasar de S. João (1537) ¹⁸², André de Resende (*ed.* [1586]) e António de S. Domingos (1552) ¹⁸³. Nestas se encontra já aquela que virá a ser a mais conhecida peripécia da existência deste frade, o pacto que celebra com o Demónio para obter o conhecimento profano. Atribuível a contextos que a moderna crítica tem tornado claros, a formação da lenda

¹⁸¹ Pedro Álvares Nogueira, *Livro das vidas dos bispos da Sé de Coimbra*, pp. 71-72, *ed.* A. G. da R. Madahil, Coimbra, Publicações Arquivo e Museu de Arte da Universidade, 1942.

¹⁸² *A vida do Bem-aventurado Gil de Santarém*, por Fr. Baltazar de S. João, *ed.* A. A. Nascimento, Lisboa, s.n., 1982.

¹⁸³ Tudo segundo Aires Nascimento, *A vida do Bem-aventurado*, e “Gil de Santarém, frei”, in *Dicionário de Literatura*, *cit.*, pp. 294-295.

não deixa de estar relacionada, ela própria, com características peculiares da religiosidade e santidade dominica. Vejamos em maior pormenor algumas destas ideias.

Os dados biográficos reais, em parte incorporados por Gérard de Frachet nas *Vitae Fratrum* (a partir de registos fornecidos pelo próprio Gil) e em parte expurgados das tramas mais lendárias das “vidas” portuguesas, permitem-nos um bom conhecimento do personagem. De origem fidalga, muito provavelmente clérigo secular de Coimbra antes de se juntar aos frades pregadores, exercia ainda a medicina. Pouco antes de 1223, parte para Paris para cursar a Faculdade de Teologia, aí vivendo vários anos. Embora talvez datassem de antes os seus contactos com os Pregadores, será então que professa na Ordem, a crer pela entrada na mesma época daquele que sabemos ter sido seu companheiro de noviçado, Humberto de Romans. Prosseguidos os estudos, e sempre praticando a medicina, acaba por regressar a Portugal em 1229. Exerce o ofício de pregador e chegará a provincial das Espanhas, em 1233; por inerência deste cargo irá desempenhar o papel de executor da bula de deposição de D.Sancho II. Parece ter continuado a exercer medicina em Portugal, e é provável que seja da sua autoria uma tradução latina de uma obra médica do árabe Razi ¹⁸⁴.

Em termos de espiritualidade, as *Vitae Fratrum* apontam-no como um frade humilde, austero e profundamente caritativo. A sua relação com o saber que exercia é sobretudo prática: ajuda os doentes, limpa as enfermarias, e recusa especulações sobre o saber mundano, do qual procura sempre desviar as conversas. Místico e iluminado, como ele próprio testemunha, era dado a arrebações súbitas e, pelo menos numa ocorrência, mostrou possuir o dom de explicar as visões de um frade moribundo ¹⁸⁵. Não há porém acenos milagrosos nestes dons, e está completamente ausente a explicação da origem demoníaca do seu saber.

Tanto o percurso de vida como as características espirituais que lhe atribuem os confrades, demonstram ter sido Gil de Santarém um dominicano perfeitamente conforme ao espírito da sua Ordem. Teólogo e médico, pregador e homem interveniente na política do seu tempo, viajado por

¹⁸⁴ Aires Nascimento, *A vida do bem-aventurado...*, cit., p. 12 e pp. 16-18; Luciano C. Cristino, “Presença dominicana na região de Leiria antes de Sta. M^a da Vitória (sécs. XIII-XIV)”, *Actas do II Encontro sobre História Dominicana*, t. II, pp. 81-94, Porto, Dominicanos, 1986.

¹⁸⁵ G. Frachet, *Vitae fratrum*, ed. cit., pp. 146-147 e pp. 266-267.

Paris, Espanha, Itália e Portugal, Gil encarna bem o tipo do novo religioso idealizado por Domingos de Osma para a renovação da Igreja. Em termos de santidade, por acréscimo, podemos reunir alguns indícios que apontam para precoces tentativas de canonização, decerto popular mas talvez também envolvendo os dominicanos. É assim que a primeira vida quinhentista relata uma rápida veneração do túmulo pelo povo, que acaba por forçar o Prior do Convento de Coimbra a trasladar o corpo santo para uma sepultura mais ilustre. Durante a transladação sente-se a inevitável fragrância e realizam-se várias curas. O autor regista depois uma longa série de milagres, enquadrados por referências humanas e geográficas concretas, que apresenta como uma resenha dos mais coerentes, prosseguindo até ao presente. Não é impossível aliás que a *Vita* do séc. XIII, embora tivesse talvez um cunho mais memorialista que hagiográfico, se inserisse num incipiente processo de canonização, que teria sido acompanhado pela recolha de milagres (os mais antigos que figuram na obra de Baltasar de S. João); pelo menos, ela é solicitada como peça para o processo de canonização intentado em 1627 pelo bispo de Viseu, D. Frei João de Portugal. Nesta época existia de resto um culto conventual de Fr. Gil, circunscrito aos cenóbios onde havia relíquias suas ¹⁸⁶.

O reverso da medalha na história de Fr. Gil reside no episódio da gruta de Toledo. Sucintamente, e tal como nos chega na fonte mais antiga (Baltasar de S. João), consiste na história da atracção fatal do jovem estudante em viagem para Paris, por uma gruta na região de Toledo onde os nigromantes praticavam as suas artes. É conduzido aí pelo próprio demónio, e acabará por lá ficar sete anos, completando um período ritual de aprendizagem. Ao fim do primeiro ano, e a instâncias dos demónios seus professores, faz um pacto com eles, entregando-lhes a alma, o que comprova através de um documento escrito com o próprio sangue. Acabada a aprendizagem, dirige-se a Paris, onde exerce medicina com dotes sobrenaturais. Um sonho que lhe anuncia a morte próxima, caso não mude de vida, abre o processo da conversão, alcançado por fim junto dos Pregadores. Várias vezes resistindo a diferentes tentações, acaba por obter a anulação do documento infernal que assinara, graças a uma ardente devoção à Virgem Maria ¹⁸⁷.

Ausente nas fontes dominicanas do séc. XIII, esta lenda ter-se-à formado nas duas centúrias seguintes. Às explicações anteriores para a presença

¹⁸⁶ Sobre estes últimos dados, Aires Nascimento, *Vida do bem-aventurado*, ed. cit., p. 8.

¹⁸⁷ Baltasar de S. João, ed. cit., pp. 28-54.

deste estranho episódio na vida de Gil tem-se vindo a impor uma outra, que parte da própria natureza do textos. Existe, antes de mais, uma incorporação de elementos mais antigos e de larga circulação, num processo típico do discurso hagiográfico, que procurava ilustrar uma conversão implicando radical mudança de vida, resgate e redenção. O tema do pacto com o Demónio para aquisição de saberes profanos e ocultos, e inclusivamente a ligação à medicina árabe de Espanha, surgem noutras vidas de santos ou relatos edificantes: “Vida do Papa Silvestre II”, milagre mariano de Teófilo, “*exemplum*” de Estêvão de Bourbon sobre o fidalgo arruinado, etc.¹⁸⁸.

No âmbito do nosso texto, interessa-nos sobretudo averiguar se existirá alguma especificidade ligada à espiritualidade mendicante, por detrás desta osmose. De facto, pela negativa, a aventura de Gil é uma fonte de ensinamentos, e parece-nos poder afirmar-se que a incorporação do episódio do pacto tem duas funções principais. Em primeiro lugar é um directo aviso contra o excessivo zelo e entusiasmo pela vida moderna e mundana em que viviam e se movimentavam os irmãos pregadores. Em segundo lugar, e ainda mais especificamente, alerta contra os perigos do mundo universitário, onde a ascensão na escala docente provoca a ambição, e o saber corre o risco de valer em função de outros objectivos que não os religiosos ou devocionais. Os poucos indícios que existem acerca da difusão desta lenda corroboram as hipóteses expostas: não figura no *Flos Sanctorum* de 1513, destinado à grande divulgação, e é sempre referida pelo exemplar existente em S. Domingos de Santarém. Terá assim ficado circunscrito aos ambientes dominicanos, onde se destinaria sobretudo à actuação da Ordem junto de camadas universitárias¹⁸⁹.

Deixámos para o final **Gonçalo de Amarante** (m. 1259)¹⁹⁰, pelas características mais heterogéneas do seu percurso de vida e tipo de santidade.

¹⁸⁸ Aires Nascimento (ed.), *Vida do bem-aventurado...*, pp. 13-14 e “Gil de Santarém”, *cit.*, p. 294.

¹⁸⁹ Aires Nascimento, “Gil de Santarém”, *cit.*, pp. 294-295. As linhas *supra* são largamente tributárias das obras de Aires Nascimento que temos vindo a citar, onde, como referimos, se re-equaciona toda a lenda de Fr. Gil. Veja-se ainda, do mesmo autor, “Frei Gil de Santarém, o Fausto português”, *Actas do colóquio comemorativo de S. Frei Gil de Santarém*, pp. 351-364, Lisboa, Associação dos Arqueólogos Portugueses, 1992 e “O pacto com o demónio nas fontes medievais portuguesas: Teófilo e Fr. Gil de Santarém”, *Actas del III Congreso de la Asociación Hispanica de Literatura Medieval*, t. III, pp. 737-745, Salamanca, 1994. Tentámos enquadrar as informações constantes nestas obras nas linhas interpretativas do conjunto da presente análise.

¹⁹⁰ M. Goodich, *Vita perfecta*, *cit.*, p. 227; Arlindo de Magalhães R. da Cunha, S.

Existem referências esparsas ao seu culto desde 1279, no que seriam uns escassos vinte anos após o seu falecimento; do século XV datam as primeiras menções à sua comemoração litúrgica ¹⁹¹. Cristina Sobral crê que a “igreja de S. Gonçalo de Amarante” referida em 1279, 1338 e com maior frequência durante o século XV, seria o oratório referido no texto hagiográfico quinhentista e noutras fontes, construído sobre a sepultura do santo, e que tinha também funções de santuário. Quanto à área de difusão do culto, ela sofre ao longo dos séculos XIV e XV uma progressiva expansão, de Amarante e Guimarães, até Chaves e Braga ¹⁹².

Em termos hagiográficos, porém, nada subsiste anterior à “Vida” inserta no *Flos Sanctorum* impresso em 1513 ¹⁹³. Certamente baseado em tradições e escritos mais antigos ¹⁹⁴, talvez depositados em Amarante, o texto apresenta uma estranha figura de santo pároco, eremita-peregrino e por fim dominicano, que aplica os seus dons milagrosos ao domínio das forças naturais, em benefício da população. Os dados acrescentados pelos hagiógrafos posteriores, entre os quais podemos citar como exemplar Fr. Luís de Sousa, acusam uma grande fragilidade documental quando tentam discutir antiguidades, reflectindo ainda os conflitos – e invenções – dos autores de diferentes famílias eclesiásticas que reivindicam o santo (dominicanos, beneditinos e cónegos de N. Sra. da Oliveira, de Guimarães) ¹⁹⁵. O que nos interessa porém salientar é que em inícios do século XVI, no primeiro escrito hagiográfico que nos chega, S. Gonçalo é um santo dominicano, que aliás terá desde meados desse século culto autorizado nos conventos da Ordem em Portugal e, no seguinte, no estrangeiro ¹⁹⁶.

Gonçalo, História ou Lenda?, Amarante, Amarante Magazine/Paróquia de S. Gonçalo, 1995; sobre a discussão da data, Cristina Sobral, *Adições portuguesas...*, cit., p. 165.

¹⁹¹ Cfr. Cristina Sobral, *id.*, p. 167, a partir da investigação de Arlindo M. R. Cunha e de outras fontes.

¹⁹² Cfr. para tudo e sucessos posteriores *id.*, pp. 167-169.

¹⁹³ Na edição de Cristina Sobral, *Adições portuguesas...*, cit., ocupa as pp. 606-614.

¹⁹⁴ Luís Krus, “Vida de S. Gonçalo de Amarante”, in *Dicionário de Literatura*, cit., pp. 668-669; toda a questão é revista por Cristina Sobral, que apresenta convincentemente a proposta da existência de um texto anterior, redigido por um dominicano, no séc. XV, natural de Amarante, do qual procura depois os vestígios (*Adições portuguesas...*, cit., pp. 183-187).

¹⁹⁵ Fr. Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, vol. 2, pp. 181-183, Porto, Lello & Irmãos, [1977]; discussão renovada do tema em Cristina Sobral, *Adições portuguesas...*, cit., pp. 166-167, que conclui pela razoabilidade das propostas de Arlindo de Magalhães R. da Cunha, sobre a forte probabilidade de uma passagem pela Colegiada de Sta. Maria da Oliveira.

¹⁹⁶ Fr. António do Rosário, “Gonçalo de Amarante, são”, in *Verbo Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Verbo, 1969.

Retomemos os textos acima referidos, a partir da versão mais antiga, de 1513. Por devoção dos progenitores e inclinação natural, Gonçalo segue a carreira eclesiástica em Braga, tendo sido levado ao arcebispo pelo próprio pai, juntamente com vários presentes. Depois de ordenado, recebe uma igreja paroquial, onde se desdobra em ascetismo, pregação, culto e sentidas devoções a Cristo e Nossa Senhora. Permanece aí largos anos, até que decide peregrinar a Roma e Jerusalém, deixando um sobrinho, que criara, a tomar conta do local e do culto. Começa uma segunda fase da sua vida, na qual se transforma em errante e pobre peregrino, durante catorze anos. Desejando por fim rever os paroquianos, vem encontrar o sobrinho entregue a uma vida dissoluta, e é expulso e espancado por ele, indo viver para uma cela, onde “*fez vida de irmitação*”¹⁹⁷. Aí retoma a actividade caritativa e o ascetismo, bem como a sua espiritualidade centrada na Virgem Maria. Será uma aparição da própria Senhora que o manda ingressar na ordem religiosa que Lhe faz uma especial honra litúrgica. A mensagem mariana reveste a forma de um enigma, que o incita a uma “pia demanda”: “*Levanta-te, vay e busca antre os estados dos religiosos em o qual o meu officio de cada dia se começa em «Ave Maria» e em «Ave Maria» se acaba. E entra aa cõpanhia dos frades dessa religiom. Ca este he o estado o qual eu afermosentey cõ habito que do Ceo trouxe e em elle acabarás e aa gloria sempiterna viinrás*”¹⁹⁸. Munido com estas instruções enceta a sua segunda errância, e acaba por reconhecer nos Pregadores a ordem eleita. Ingressando no convento de Guimarães, não irá ficar aí muito tempo, pois é enviado em pregação, indo por fim viver na mesma cela eremítica. Depois de alguns anos, nos quais realiza milagres vários, morre, orando sempre à Virgem Maria. A sua santidade é então proclamada por coros de anjos, e as populações locais correm a sepultá-lo, honrando o seu túmulo desde essa mesma hora. Depois da morte, aparecerá vestido de Pregador para defender contra as correntes invernais a ponte que edificara com o auxílio de vários milagres.

Neste relato entrecruzam-se elementos muito diversos, não apagados pelo que pensamos poder chamar de “refundição dominicana”, que em si mesma também é curiosa. Vejamos aqueles, para em seguida abordarmos esta. O percurso de Gonçalo antes de se tornar frade aponta-nos para duas realidades religiosas anteriores aos mendicantes: a das igrejas familiares e a do eremitismo. A primeira, patente na entrega da paróquia ao sobrinho,

¹⁹⁷ *Ed. cit.*, p. 609.

¹⁹⁸ *Idem.*

seu *criado*, é sobretudo interessante enquanto remete para uma organização eclesiástica mista, contra a qual se manifestaram várias correntes de reformadores. O resultado inesperado e negativo que é a ingratição do sobrinho, e a má orientação que durante vários anos sofrem os paroquianos, são claras chamadas de atenção para os inconvenientes desta prática. Mais interessante, porém, é o que pensamos ser o centro da opção religiosa de Gonçalo. Com efeito, percorre toda a narrativa o seu pendor para o eremitismo e vida ascética – já praticada enquanto pároco –, para a errância e peregrinação. Ao todo, Gonçalo cumpre três grandes errâncias: a peregrinação a Roma e Jerusalém, durante catorze anos; a procura dos Dominicanos, obedecendo à ordem da aparição miraculosa da Virgem; e a pregação e vida eremítica posterior. Por outro lado, os feitos miraculosos que realiza revelam todos um domínio das forças naturais e terríveis: rios, animais, torrentes invernais. Não é por acaso que o único mais diretamente ligado a práticas eclesiásticas seja uma demonstração assombrosa do poder da excomunhão: Gonçalo transforma em pedras negras uns alvos pães, fazendo ver à assombrada multidão o que a exclusão dos fiéis pela Igreja faz às almas. Frei Luís de Sousa apercebe-se bem do âmbito da referência, pois põe na boca de Gonçalo um discurso que equipara a excomunhão aos raios que fulminam, e cita dois outros milagres onde as excomuniões secam árvores antes viçosas, como que atingidas por relâmpagos ¹⁹⁹.

Todas estas características nos remetem para um tipo de santidade muito específica, a **eremítica**. Errância, correspondendo a uma busca da alma visualizada no deambular do corpo; austeridade e devoções intensas; vida em lugares recônditos; poderes sobre a natureza e os animais ²⁰⁰. Talvez a que recolheu maior adesão espontânea por parte dos fiéis, ao

¹⁹⁹ Fr. Luís de Sousa, *op. cit.*, vol. 2, pp. 179-180.

²⁰⁰ A. Vauchez, *La sainteté...*, *cit.*, pp. 381-84. Estudos recentes demonstram a ligação entre o eremitismo e a errância cavaleiresca (aliás os eremitas que depois se revelam “parentes” dos cavaleiros, são figuras correntes da literatura cavaleiresca); embora anteriores, os modelos porventura continuam influentes: E. Susi, *L'ermita cortese. San Galgano fra mito e storia nell'agiografia toscana del secolo XII*, Spoletto, Centro It. di Studi sull'Alto Medioevo, 1993; a sedução que o ermo exerceu, já no final da Idade Média, em certos sectores da aristocracia cortesã, aficcionada aos valores da cavalaria, foi por nós estudada em “Entre a corte e o ermo: reformismo e radicalismo religioso (fins do século XIV – século XV)”, *História Religiosa de Portugal, cit.*, vol. I, pp. 492-495 e “D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça”, pp. 325-329, in Diogo Ramada Curto (ed.), *O Tempo de Vasco da Gama*, pp. 319-332, Lisboa, Difel, 1998. Sobre o eremitismo aguarda-se a diss. de doutoramento de João Luís Fontes (FCSH da UNL).

longo de toda a Idade Média, nem por isso entusiasmou a Igreja institucional, e o culto grande parte dos santos eremitas ficou ao nível local. Ou, e aqui entra o que chamámos “refundição dominicana”, estes homens milagrosos, carismáticos, são integrados no tipo de santidade e espiritualidade mendicante, tornando-se possível uma sua aceitação menos cautelosa. É exemplar a figura de S. Nicolau de Tolentino, tal como a transmite o processo de canonização de 1325: eremita, acaba por se acolher à influência do convento local de mendicantes, continuando embora a viver solitário e a exercer com infatigável zelo a sua pastoral errante ²⁰¹. Ora, como relembra Cristina Sobral, já Frei Luís de Sousa notara as semelhanças entre a hagiografia de S. Nicolau e a do santo amarantino ²⁰².

Para que esta integração da “santidade de franja” se realizasse harmoniosamente, havia porém que manter, mesmo reinterpretando-as no global, sinais e devoções que lhe eram próprias. Assim se explica, segundo nos parece, que seja a sua antiga devoção mariana, que Gonçalo vivia de modo ardente, a indicar-lhe a Ordem Dominicana, mas sob a forma de “enigma”, de busca, quase ao tipo do conto popular ²⁰³. Neste último universo, por fim, talvez se encontrem algumas explicações para outras características menos comuns desta hagiografia. Alguns aspectos da ingratidão do sobrinho, o regresso incógnito de Gonçalo, a construção de uma ponte, são traços que daí proviriam. De resto, parece-nos mesmo encontrar sinais de uma estrutura narrativa de tipo tradicional, como sejam os ditados e máximas (“*se queres edificar ponte, edificarás antre môte e môte*” ²⁰⁴, e “*sentença de excomunhõ nõ quebrava os ossos, nõ danpnav a alma*” ²⁰⁵), e os traços de rima, remetendo para uma leitura oral e cadenciada (“*E Gonçalo nom esquecido, novo sacerdote e novo*

²⁰¹ A. Vauchez, *La sainteté...*, cit., pp. 387-388.

²⁰² *Adições portuguesas...*, cit., p. 185.

²⁰³ Como referimos supra, p. ***.

²⁰⁴ *Ed. cit.*, p. 610.

²⁰⁵ *Ed. cit.*, p. 611. Esta alocação tem um uso mais repandido, sendo por exemplo reportada como de uso frequente, mesmo pelos eclesiásticos, na Montailou de Jacques Fournier (Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montailou. Cathars and Catholics in a French village, 1294-1324*, 3ª ed., p. 335, Londres, Penguin Books, 1990); entre nós surge, sob diferentes formas, em queixas dos eclesiásticos ao rei, nos séculos XIII e XIV (1250: na Cúria de Guimarães, o clero reporta que os meirinhos régios afirmam “*quod non darent pro excommunicatione paleam unam*”; 1361: nas cortes de Elvas, queixam-se dos oficiais de justiça do rei declararem “que escõmunhom nom brita osso, e que o vinho nom amarga ao escõmungado” (cit. em Nuno E. Gomes da Silva, *História do direito português*, 3ª ed., p. 245, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 2000).

prelado, do preceito sagrado do seu prelado, que sob tanta discríção lhe era emposto e mandado...”)²⁰⁶.

Isabel de Aragão (m. 1336) avulta como a grande figura, quase única, da santidade no século XIV português. É tanto mais interessante quanto encarna um tipo de transição, de fortes características autónomas, que os Franciscanos integraram durante os seus tempos áureos, mas sobre o qual irão perder algum controlo na época das grandes controvérsias internas. Falamos da santidade feminina, nascida do anseio de ascetismo e pobreza, mas perfilando-se cada vez mais numa mística nem sempre disposta a aceitar a mediação eclesiástica.

Campos historiográficos novos, florescentes sobretudo a partir dos movimentos de libertação feminina dos anos 60/70 deste século, e do pós-Vaticano II, no campo católico, a espiritualidade e santidade das mulheres suscitaram e suscitam uma enorme bibliografia. Cingindo-nos necessariamente aos temas principais para a Idade Média tardia, tentemos uma breve síntese²⁰⁷. Os autores sublinham desde logo um significativo aumento quantitativo das canonizações femininas, implicando um reconhecimento e mesmo estratégia da alta hierarquia eclesiástica em relação às aspirações religiosas das mulheres. Dos 10% do período entre 500 e 1200, passa-se a 18% de 1198 a 1431; esta percentagem elevam-se ainda mais se excluirmos os santos necessariamente masculinos, como os bispos, e os pertencentes às ordens religiosas tradicionais: 21,4% de mulheres entre os santos mendicantes, e 58,8% entre os santos leigos²⁰⁸. Como os últimos

²⁰⁶ *Ed. cit.*, p. 607.

²⁰⁷ Para além da bibliografia citada de seguida a propósito de pontos concretos, cfr. estados da questão e sínteses em obras como Angela Muñoz Fernandez (*ed.*), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1989; Angela Muñoz Fernandez, M^a del Mar Graña (*ed.*), *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (secs. VIII-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1991; Lucetta Scarafia, Gabriella Zarri (*ed.*), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Bari. Laterza, 1994; Angela Muñoz Fernandez, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión y políticas correctoras del poder*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1994; uma recentíssima nota bibliográfica sobre a hagiografia confirma a importância deste campo de estudo: M. Lauwers, “Récits hagiographiques, pouvoir et institutions dans l’Occident médiéval”, in *Révue d’Histoire ecclésiastique*, vol. 95/3 (Jul-Set. 2000), pp. 71-96 (n^o especial: “Deux mille ans d’histoire de l’Église. Bilans et perspectives historiographiques”).

²⁰⁸ A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, p. 190, Paris, Du Cerf, 1987.

números indiciam, as alterações têm uma raiz de ordem qualitativa: as mulheres foram singularmente atraídas pelas novas ordens mendicantes, tanto na sua versão de vida consagrada conventual como nas Ordens Terceiras, que permitiam a manutenção do estado leigo. De resto e, segundo fortes indícios, a partir dos movimentos mais espontâneos, grande número de devotas optaram por um estado intermédio, em que se votavam a Deus mas não professavam solenemente, mesmo que toda a vida se movessem em círculos clericais e não contraíssem laços familiares. Entre os casos mais famosos conta-se Santa Catarina de Sena (m. 1380), que nunca professou na Ordem Dominicana, ainda que tivesse sempre vivido rodeada de Pregadores, sobre os quais aliás exercia uma considerável influência ²⁰⁹. As dificuldades que atravessam os mendicantes durante o século XIV, bem como uma certa desconfiança generalizada em relação à excessiva proximidade entre as devotas e os seus confessores ²¹⁰, vão permitir que estes traços se desenvolvam com maior liberdade, de tal modo que a centúria de Quatrocentos irá conhecer o apogeu destas figuras de santas femininas, no que será talvez o cume da liberdade em relação ao clero masculino: as “santas vivas” que alcançam o estatuto de profetisas. Particularmente notório em Itália ²¹¹, este desenvolvimento terá alguns paralelos entre nós, como veremos adiante. Entretanto, indiquemos três últimas características da espiritualidade feminina deste período.

Em primeiro lugar, uma inclinação particular para o ascetismo e para as devoções com acentuados traços afectivos, que nos casos extremos assumem facetas mórbidas e mesmo sensuais. Sem querermos com isto elaborar formulações valorativas, há que analisar com propriedade os contornos de temas como, por exemplo, a aspiração ao martírio sangrento ²¹², a devoção ao “Corpo de Cristo” na Eucaristia e o desejo da união mística ²¹³, ou ainda, a relação com o próprio corpo, entendido como palco da luta contra o mal ²¹⁴. Já no auge do período de influência mendicante, mas

²⁰⁹ *Idem*, pp. 265-271.

²¹⁰ Anna Benvenuti Papi, “Devozioni private e guida di coscienze femminili”, *Ricerche storiche*, ano XVI, nº 3 (Set.-Dez. 1986); Blanca Garí, “El confesor de mujeres, mediador de la palabra femenina en la Baja Edad Media?”, *Mediaevalia*, 11 (1994), pp. 131-142.

²¹¹ Gabriella Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Turim, Rosenberg & Sellier, 1990.

²¹² A. Vauchez, *La sainteté...*, *cit.*, pp. 426-427.

²¹³ A. Vauchez, *Les laïcs...*, *cit.*, pp. 259-264.

²¹⁴ Abundante bibliografia, da qual ver, em especial, Caroline Bynum, *Holy fast and holy food. The religious significance of food to medieval women*, Berkeley/Londres,

sobretudo a partir da autonomização em relação aos confessores, a insistência de algumas devotas nestes temas irá trazer-lhes problemas ²¹⁵. É conhecido sobretudo o desejo de comunhão frequente, e a crença no poder de alimentação também corporal que tinham as partículas sagradas, a ponto de se recusar outro alimento. Opôs violentamente aos respectivos confessores e directores espirituais santas como Catarina de Sena ou Doroteia de Montau (n. 1347), mas foi um fenómeno muito generalizado, que continuará ao longo do misticismo feminino católico ²¹⁶.

Em segundo lugar, deve apontar-se que, na generalidade dos casos, muitas destas mulheres, e em especial as místicas, foram elementos extremamente activos na sociedade. Seja em práticas caritativas, seja em intervenções directas na política eclesiástica e civil, toda uma galeria de mulheres encontrou na razão religiosa um poderosa via de acção: entre as principais, Isabel de Hungria, Catarina de Sena, Clara de Assis, Joana de Maillé, Beatriz da Suécia, Isabel de Aragão ²¹⁷.

Por fim, e regressando pois à virtuosa consorte de D. Dinis, parece-nos poder falar da existência de uma certa consciência da força e dos traços distintivos da sua espiritualidade, por parte destas mulheres. Por um lado, participava da piedade mendicante e era propiciada pela orientação comum das redes franciscana e dominicana. Por outro, no entanto, era existencial, e potencializava-se pelo conhecimento das vidas das mulheres santas com as quais se identificavam as “aspirantes à santidade”. A influência da literatura hagiográfica para os devotos em busca de perfeição é de sempre, e já a salientámos várias vezes. De igual modo teve

Univ. of California Press, 1987; id., *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, pp. 329-340, N. Iorque, Columbia U.P., 1995; R. M. Bell, *La santa anoressia. Digiuno e misticismo del Medioevo ad oggi*, Roma/Bari, Laterza, 1987; Luisa Accati, “Tre manuali di storia del corpo”, *Studi medievali*, ser. 3, 31:2 (1990), 805-836; A. Barbero, *Un santo in famiglia*, cit., pp. 269-264; U. Wiethaus (ed.), *Maps of flesh and light. The religious experience of medieval women mystics*, N. Iorque, Syracuse U.P., 1993; para a formação dos tópicos, Peter Brown, *The body and society. Men, women and sexual renunciation in Early Christianity*, N. Iorque, Columbia U.P., 1988; para as fontes devocionais, A. A. MacDonald (et al.) (eds.), *The broken body. Passion devotion in late-medieval culture*, Groningen, Egbert Forsten, 1998; vários estudos recentes em *Medieval theology and the natural body*, cit.

²¹⁵ Coakley, John, “Gender and authority of the friars: the significance of holy women for thirteenth century franciscans and dominicans”, *Church History*, ano 60º, nº 4 (Dez. 1991), pp. 445-460.

²¹⁶ A. Vauchez, *Les laïcs...*, cit., pp. 261-63; Rudolph Bell, *La santa anoressia*, cit.; Caroline W. Bynum, *Holy fast*, cit.

²¹⁷ M. Goodich, *Vita perfecta*, cit., pp. 179-184.

influência nos processos que se diriam mais “administrativos” da Igreja católica: é visível nos processos de canonização, através das respostas das testemunhas, que um ou outro modelo de santidade é invocado, ao tentar caracterizar o santo em questão²¹⁸. Entramos aqui no complexo problema da construção individual e social da santidade em vida dos próprios santos, e nas transformações a que se sujeitam estes, depois de mortos. As lendas de santos funcionavam como “estratégias de vida” para os aspirantes a santos²¹⁹; serviam ainda como quadros de reconhecimento e proclamação de esta virtude ou mesmo daquele comportamento mais estranho: choros, extâses, venda dos bens aos pobres, mendicância²²⁰. É um pouco de tudo isto que encontramos na tessitura da obra fundamental que é o *Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, dona Isabel, e dos seus bõos feitos e milagres em sa vida e depouys da morte*.²²¹

Esta obra, que terá sido escrita pelo próprio confessor da Rainha, o mendicante Frei Salvado Martins, chegou até nós apenas numa versão quinhentista, sendo o título acima indicado uma reconstituição. No entanto, além de algumas acrescentos no fim do texto, o grosso da obra permanece fiel ao original e constitui portanto um rico material de trabalho²²². Na impossibilidade de nos alongarmos sobre ele, apontaremos aqui algumas ideias, na linha que temos vindo a seguir.

²¹⁸ A. Vauchez, *La sainteté, cit.*, pp. 590-615.

²¹⁹ G. Klaniczay, *The uses of supernatural..., cit.*, pp. 95-110.

²²⁰ Aviad Kleinberg, *Prophets in their own country. Living saints and the making of sainthood in the late Middle Ages*, pp. 30-39, Chicago-Londres, Univ. of Chicago Press, 1992.

²²¹ Ed. J. J. Nunes, *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1921. Utilizámos parcialmente o texto que se segue em “Mendicantes e redes de piedade feminina (1278-1336): três donas em busca de religiosidade própria e uma Ordem que descobre a sua «santa»”, *História Religiosa de Portugal, cit.*, vol. I, pp. 470-480.

²²² Estudos principais: A. Garcia Ribeiro de Vasconcellos, *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão, esposa do Rei Lavrador D. Dinis de Portugal (a Rainha Santa)*, t. 1, Coimbra, Impr. Univ., 1894; Angela Munoz Fernandez, *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1988; *id.*, “Santa Isabel Reina de Portugal: una infanta aragonesa paradigma de religiosidad y comportamiento femenino en el Portugal bajomedieval”, *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História medieval*, vol. III, pp. 1127-1143, Porto, I.N.I.C, 1989; Robert Folz, *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident: VIe.-XIIe. siècles*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1992; Ana M. Machado, “Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, D. Isabel”, in *Dicionário de Literatura..., cit.*, pp. 417-418.

Poder-lhe-íamos talvez chamar-lhe uma “crónica hagiográfica”, pois o facto de evocar a vida de uma grande senhora leiga fá-la seguir algumas regras da biografia cortesã; mas é necessário insistir no carácter exemplar, de construção da santidade, que manifesta, pois este é singularmente semelhante ao de outras vidas de grandes nobres ligadas aos franciscanos. Aqui parece-nos residir precisamente a sua maior importância, nem sempre suficientemente realçada pelo enfoque de que tem sido alvo, excessivamente literário e restringido a Portugal. De facto, os traços biográficos de Isabel de Aragão são completamente “versados” no modelo de vida que percorre um certo número de vidas de grandes damas da corte que optam pela vivência franciscana, entre as quais avulta Isabel da Hungria, tia-avó da Santa. As circunstâncias reais da vida das várias santas reflectem-se em diferentes enredos; porém, sempre presente, está uma das propostas franciscanas de concretização prática do ideal de pobreza, por parte de grandes senhoras temporais. Entre as várias, precisamente aquela que propõe a via intermédia. Vejamos como.

Dada a grande receptividade do franciscanismo no seio das cortes reais e senhoriais da Europa do sul, pôs-se muito cedo o problema da oposição entre a riqueza e pobreza, entre poder e despojamento e, com maior acuidade no caso das mulheres, entre o seguir a Deus ou cumprir a sua função social, mormente no jogo das alianças matrimoniais ²²³. Nem sempre os Frades Menores souberam formular o “elogio da moderação” que alcançou consenso entre os seus congéneres Pregadores ²²⁴. Surgem assim opções radicais, como a de Dauphine e Elzéar de Sabran (m.1360 e 1323), um casal da mais alta nobreza provençal, que opta pela castidade conjugal e, mais, tenta criar no seu castelo e terras uma espécie de sociedade pura, mandando banir pelos seus oficiais, os “sensuais e impúdicos” e os adúlteros renitentes ²²⁵. As influências dos espirituais franciscanos são claras nesta atitude, que esteve longe de ser única: há vários outros casos semelhantes ²²⁶, e o casal de aristocratas provençais teve uma vasta rede de apoiantes ou admiradores na França do Sul, Espanha mediterrânica e

²²³ A. Vauchez, *Religion et société...*, cit., pp. 19-56, e “Influences franciscaines et réseaux aristocratiques dans le Val de Loire: autour de la bienheureuse Jeanne-Marie de Maillé (1331-1414)”, in *Mouvements franciscains et société française, XIIIe.-XXe. siècles*, pp. 95-105, ed. A. Vauchez, Paris, Beauchesne, 1984.

²²⁴ Alessandro Barbero, *Un santo in famiglia*, cit., p. 285.

²²⁵ A. Vauchez, *Les laïcs...*, cit., p. 212.

²²⁶ *Idem*, pp. 203-209.

Itália, ao nível das famílias da alta nobreza, como demonstrou o inquérito para a canonização. Facilmente se vê, porém, o perigo social da generalização desta atitude, que os Franciscanos mais moderados tentam limitar. No jogo de influências que se desenhou no seio da própria Ordem, tão dependente de apoios políticos, podiam ser decisivas as formulações alcançadas num problema que tocava de perto a própria função e objectivos do poder temporal. A corte de Aragão, de onde provinha Isabel, era uma bolsa de influência franciscana importante (Jaime de Aragão, avô da santa, patrocina uma primeira tentativa de canonização dos mártires de Marrocos, como vimos), ligada ainda por laços matrimoniais às dinastias do centro da Europa onde houve pela mesma época um florescimento de santas e beatas entre as altas senhoras de corte ²²⁷.

Assim, a mensagem que «*Vidas*» como a de Santa Isabel da Hungria, ou Isabel de Aragão fazem passar, é a da “fidelidade à regra” através da dupla conduta. Não no sentido de duplicidade, mas no sentido de vida interior, de perfeição nos vários papéis sociais – rainha, esposa, mãe –, de vida devota orientada. Se existem condições para tal, a nobre senhora poderá então fazer mudanças radicais: é o caso da viuvez de Isabel de Aragão, que verdadeiramente inaugura a sua nova vida. Desde logo anunciada no privado cortesão: presente junto de D. Dinis nos últimos momentos deste, a Rainha retira-se logo de seguida à sua câmara e veste o hábito de Sta. Clara das mãos de uma freira da Ordem. Mas também em público, no primeiro aniversário da morte, e de uma forma bem simbólica. Indo em secreta peregrinação a Santiago, entrega aí valiosas jóias e tecidos ricos, e o próprio símbolo daquilo a que renunciava: “*a mais nobre coroa que ela avia com muitas pedras preciosas*” ²²⁸. A esmolas e os jejuns que fazia às escondidas de D. Dinis equiparam-se aos cuidados de Isabel de Hungria, que participava dos faustosos jantares de corte mas tentava saber pelos criados se os alimentos que comia tinham sido obtidos justamente. Uma e outra vão fundando hospitais e mantendo pobres em vida dos maridos, por vezes sendo por eles censuradas, como a lenda lembra para Isabel de Aragão, através do “milagre das rosas”. Mas é verdadeiramente depois da viuvez que, mais libertas da função política, podem disponibilizar os

²²⁷ Quadro genealógico em G. Klaniczay, *The uses of supernatural power*, cit., p. 100; José A. de Freitas de Carvalho, “Conquistar e profetizar em Portugal dos fins do século XVI aos meados do século XVI. Introdução a um projecto”, pp. 71-72, *Revista de História*, vol. 11 (1991), pp. 65-93.

²²⁸ *Vida e milagres de Dona Isabel*, ed. cit., p. 52.

seus bens para a causa da pobreza. De resto, durante a vida do marido e depois da morte deste, Isabel de Aragão é a santa exemplar do ponto de vista político: pela via da moderação, evita várias vezes os confrontos armados entre os membros masculinos da sua família. Desde bebé: o seu avô faz as pazes com o filho, pai de Isabel, enquanto tem à sua guarda a pequena infanta ²²⁹.

A este elemento central agregaríamos apenas mais três ideias. Em primeiro lugar, a presença no meio deste grande quadro de conduta de outras pequenas lições, em especial sobre a piedade quotidiana das senhoras de corte. Os momentos devocionais de Isabel são cuidadosamente retratados: “*ela em cada uu dia rezava as oras canonicas e as oras de Santa Maria e dos passados e fazia comemoraçom de muitos santos e santas e saia-se aa capela que ela consigo trazia, mui rica e mui bem apostada...*” ²³⁰. Depois, uma atenção especial às mulheres, por parte desta santa feminina, demonstrada na esmola às pobres envergonhadas, no casamento das jovens, no ensinamento das donzelas. É especialmente interessante o facto desta protecção se prolongar após a morte da Rainha, pois tanto nos milagres realizados imediatamente após a morte, como nos que refere o inquérito de canonização iniciado em 1576, a maioria das beneficiadas são mulheres ²³¹.

Por fim, a atenção dada aos aspectos dinásticos no conjunto desta obra merece alguma atenção. Tem sido objecto de debate historiográfico o papel dos carismas familiares e dinásticos na dimensão da santidade dos reis e rainhas. Dada a persistência, ao longo de todo o período medieval, na crença da transmissão dos carismas pelo sangue, e da posse destes pelas dinastias reinantes e aristocracias, os primeiros autores que investigaram a santidade régia tenderam a ver nela uma sobrevivência, cristianizada, das ideias carismáticas da realeza sagrada, de origem germânica ou

²²⁹ *Vida e milagres de Dona Isabel*, ed. cit., pp. 18-19; R. Folz, *Les saintes reines*, cit., pp. 147-149.

²³⁰ *Vida e milagres de Dona Isabel*, ed. cit., p. 41; Angela Muñoz Fernandez, “Santa Isabel Rainha de Portugal”, cit., pp. 1132-1136; enquadramento destas práticas na devoção das grandes senhoras nobres suas coevas e próximas, em M^a Lurdes Rosa, “Mendicantes e redes de piedade...”, cit. Para o estudo da intervenção da Rainha na fundação do mosteiro de Santa Clara de Coimbra, importante foco das vivências religiosas femininas, Ana Paula Santos, *A fundação do mosteiro de Santa Clara de Coimbra: da instituição por D. Mor Dias à intervenção da rainha Santa Isabel*, Coimbra, diss. de mestrado apres. à FL da UC, 2000, dact.

²³¹ Angela Muñoz Fernandez, “Santa Isabel Rainha de Portugal”, cit., pp. 1142-1143.

do mundo antigo. Mais recentemente, insiste-se antes no carácter pessoal – e não de *função*, ou de *carisma* – dos homens e mulheres que, desempenhando cargos régios ou principescos, ascenderam à santidade. O que não implica, porém, que nas interpretações posteriores e, sobretudo, nos usos destas santidades, afinal eminentemente “políticas”, não se tivesse tentado sobrepor ao esforço individual de perfeição a ideia de um dom herdado, transmitido pelo sangue ²³². Nas vidas de santos reis e rainhas influenciados pela espiritualidade mendicante, onde é tão clara a afirmação da vontade individual em seguir preceitos de santificação novos, podemos falar da presença de crenças mais arcaicas quanto à fonte dos seus poderes? Se sim, como se conciliam elas com as opções conscientes de vida que preconiza a religiosidade do tipo “moderno” que é a mendicante? Não podendo responder totalmente a este vasto problema, no âmbito deste trabalho, alinhemos uma síntese, restringindo-nos ao nosso estudo da Rainha Santa Isabel.

Já referimos a função pacificadora de Isabel no seio da aristocracia guerreira da sua parentela; funciona nela como uma espécie de entidade tutelar da paz linhagística, fundamental para o equilíbrio e manutenção do poder. A pertença de Isabel a uma vasta rede de príncipes e reis é várias vezes realçada na obra, duas das quais em reminiscência da própria senhora: no enterro do avô vira ela dois reis e três rainhas, e no fim da vida, no mosteiro de Coimbra, orgulhava-se de ser a rainha que vira mais parentes, homens e mulheres, nas várias famílias reinantes ²³³). Como já referimos, dentro da parentela régia de Isabel existiam várias santas rainhas e princesas, que por vezes funcionaram como modelos umas para as outras. É ainda ela quem trata das missas por sufrágio da filha Constança, com a qual mantém uma comunicação além da morte ²³⁴. Por fim, os seus

²³² Pontos da situação em Patrick Corbet, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1986; Michel Lauwers “Sainteté royale et sainteté féminine dans l'Occident médiéval. A propos de deux ouvrages récents”, *Révue d'Histoire Écclésiastique*, vol. 83, nº 1, 1988, pp. 58-69; G. Klaniczay “Sainteté royale et sainteté dynastique au Moyen Âge. Traditions, métamorphoses et discontinuités”, *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, Abril 1989, nº 3, pp. 69-80; Valerie Flint, *The rise of magic*, cit., pp. 386-90 (cris-tianização da “realeza sagrada” dinástica e linhagística).

²³³ *Vida e milagres de Dona Isabel*, ed. cit., p. 20 e pp. 64-66.

²³⁴ *Idem*, pp. 26-28. Eventualmente, um *topos* tirada da vida de Sta. Isabel de Hungria, que, numa das suas versões mais tardias, apresenta um milagre com algumas semelhanças (C. Sobral, *Adições portuguesas...*, cit., p. 116).

descendentes irão por vezes colocar-se sob o seu patrocínio directo em acontecimentos especialmente importantes para a família real. Referimo-nos ao casamento do Infante D. Duarte na capela sepulcral da sua antepassada, junto ao próprio túmulo, e às palavras do Infante D. Henrique, relatando a cerimónia, ao referir-se que a Infanta noiva repousara algum tempo no paço da Rainha Santa Isabel: “... parecia que casava da casa da Rainha D. Isabel, e assim foi d’Aragom, e todos entendemos que pela santidade da dita Rainha D. Isabel foy esto feito tão bem, e honradamente da sua casa”²³⁵.

No seu conjunto, os diferentes indícios não nos parecem provar uma crença na origem carismática dos poderes de Isabel de Aragão. No relato da sua vida, é muito maior a insistência no caminho de aperfeiçoamento individual, essencialmente baseado na renúncia e no sacrifício. O dom da paz e a comunicação com o Além (de resto com uma presença muito discreta) vem da sua relação privilegiada com Deus, e o facto de se exercerem também sobre a sua parentela (não só de sangue, note-se bem), não os prende a laços sacrais de origem familiar. No entanto, existiram sem dúvida apropriações dinásticas da própria Rainha, que se estendem até às santas suas parentas. Mas funcionaram num sentido inverso à transmissão dos carismas nos períodos mais antigos, ou seja, *a posteriori*: a partir de santidades individuais, tingiram-se os laços familiares da áurea que delas derivava. O que não deixa de pôr em evidência um interessante contraste: a percepção das santidades individuais por outros que não os próprios candidatos à santidade ou o seu círculo próximo, fazia-se afinal por traços bem tradicionais.

Com Gonçalo de Lagos, eremita de Santo Agostinho morto em fama de santidade em 1422, começamos a última grande etapa desta viagem pelas formas de santidade do Portugal medieval. Quase cem anos depois de Isabel de Aragão, Gonçalo irá ser a primeira figura de relevo numa galeria de personagens cujo problema central é não já a afirmação da vontade individual quanto à forma extrema de vivência do sagrado, mas sim o desenvolvimento de novos percursos para esta, cada vez mais no sentido da relação directa e íntima com o Divino. A mais interessante característica do século XV, sob este ponto de vista, é o «estilhaçar» das vias

²³⁵ In A. Garcia Ribeiro de Vasconcellos, *Evolução do culto*, cit., vol. 1, pp. 273-74.

²³⁶ A. Vauchez, *La sainteté*, cit., pp. 457ss; G. Klaniczay, *The uses of supernatural power*, cit., pp. 76-77; G. Zarri, *Le sante vive*, cit., pp. 87-89.

tradicionais e mendicantes de religiosidade e santidade, resultando um pluralismo nem sempre enquadrável, a que apenas a “reconquista” tridentina tentará por cobro, ou organizar. Percorrendo todas elas, está a substituição da santidade enquanto imitação literal de Cristo, que passava quase sempre por uma forte intervenção social, pela afirmação do Eu religioso como diferente do Divino, podendo unir-se-lhe através de processos de recolhimento e relação íntima, desligados de preocupações com o real ²³⁶. Se se afirma ainda com frequência na órbita das ordens mendicantes, não se trata da mesma adesão voluntariosa dos tempos anteriores. Pelo contrário, é corrente serem os mendicantes a verem-se na necessidade e interesse de tentar integrar tentativas autónomas: é o que se passa um pouco com a Duquesa Constança de Noronha, e claramente com o movimento iniciado por Beatriz Leitão, que culmina na Infanta Santa Joana. A crer no seu biógrafo, a corte modelo do Infante D. Fernando do pré-cativeiro também apresenta sinais de um complexo projecto pessoal do seu senhor, onde a influência franciscana existe mas não se sobrepõe às ideias do leigo que era o filho de D. João I. Em Nuno Álvares Pereira, por seu turno, vamos encontrar um riquíssimo caso de opção radical, onde se encontram os dois caminhos paralelos que foram o misticismo carmelita do sul de Portugal e as tradições religiosas das ordens militares. Por último, no final do século, o movimento irá culminar com a fundação de uma ordem e de uma congregação de raiz autónoma, pese embora a posterior integração nos Franciscanos: a Ordem da Conceição de Maria e os Amadeítas, dos profundos místicos que foram os irmãos Beatriz da Silva e João de Meneses (beato Amadeu). Não podendo analisar em grande pormenor cada uma destas personagens (que de resto não são de todo as únicas, no rico panorama religioso quatrocentista português), procuraremos caracterizar em traços largos o seu contributo para a formação da nova forma de santidade que caracteriza o fim do período medieval.

O mais antigo escrito biográfico sobre **S. Gonçalo de Lagos** (m. 1422) que subsiste, data de 1604, e é da autoria de um ilustre correligionário, D. Frei Aleixo de Menezes ²³⁷. Prende-se talvez com a renovação do culto que se dá na segunda metade do século XVI, se as duas trasladações solenes de 1559 e 1580 se podem interpretar nesse sentido ²³⁸. Afirma-se

²³⁷ Carlos Alonso, “Vida del Beato Gonzalo de Lagos, por Alejo de Meneses, OSA, arzobispo de Goa”, *Archivo Agustiniiano*, LXXII, nº 190 (1988), 275-298. Aguarda-se um trabalho de Ana Maria Rodrigues sobre a personagem real de Fr. Gonçalo.

²³⁸ Alberto Iria (ed. e coment.), *Treslado da portentosa vida de S. Gonçalo de Lagos por Frei Aleixo de Menezes*, pp. 39-41, Lagos, Câmara Municipal de Lagos, 1964.

baseado em tradições anteriores, e traça o retrato de um homem sereno, a quem vozes interiores e o Espírito Santo cedo revelam a sua vocação e a ordem onde a deve realizar. Embora a *Portentosa Vida* o mostre como activo pregador na cidade de Torres Vedras, onde acaba por se fixar, e saibamos ter ele sido detentor de cargos sucessivamente mais importantes no seio da Ordem, o texto predomina na sua apresentação como grande contemplativo e orante, exímio em exercícios espirituais ²³⁹. São estes os poucos traços que conhecemos do primeiro grande aspirante à santidade do séc. XV, que contudo ressaltam uma opção religiosa vivida com bem menos peripécias que a dos santos mendicantes do primeiro período, e onde a serena contemplação é uma faceta bem integrada ²⁴⁰. De resto, a própria ordem a que pertencia Gonçalo engloba-se na religiosidade de tipo mendicante de um modo algo especial. Criada a partir da reunião de diferentes grupos eremíticos por Alexandre IV, em 1256, aos quais é dada a regra de Santo Agostinho, cedo se substitui aos Franciscanos nos favores papais, em especial com Bonifácio VIII. Desde então figurou como um exemplo de bem sucedida conciliação entre elementos tão sensíveis como a opção pela pobreza, o aprofundamento dos estudos teológicos, a vida eremítica e vida cenobítica. Conseguem por outro lado escapar às controvérsias que flagelaram os Franciscanos e desenvolver uma espiritualidade própria de um modo eclesialmente menos conflituoso que estes ou os Pregadores ²⁴¹.

À morte de Gonçalo, logo o culto se espalhou, cedo apossado por uma confraria reservada à nobreza de Torres Vedras, fundada em 1422. Uma das suas acções será a de trasladar o corpo para um monumento fúnebre, numa capela maior, em 1492, procurando-se expandir o culto ²⁴². Este, de resto, revestiu traços muito populares, sendo um deles invocação dos marinheiros do Algarve, de onde era natural o santo. Esta naturalidade parece ainda explicar uma protecção especial aos Algarvios, em que se vê forçado a crer o rei D. João II aquando duma visita ao Algarve.

²³⁹ Aleixo de Meneses, *Portentosa vida de S. Gonçalo de Lagos*, ed. cit., pp. 13-14, p. 17.

²⁴⁰ Carlos de Azevedo, “Figuras e mosteiros dos Eremitas de Santo Agostinho na segunda metade do século XV”, *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias...*, cit., vol. 5, pp. 393-409.

²⁴¹ M. Goodich, *Vita perfecta*, cit., pp. 168-170; Benigno Van Luijk, “Hagiografia agustiniana”, *Archivo Agustiniiano*, 53 (1959), pp. 17-41.

²⁴² Antero Nobre, *O túmulo de S. Gonçalo de Lagos descoberto em Torres Vedras*, Faro, s.n., 1961.

Impressionado, irá mesmo escrever uma carta à Câmara de Torres Vedras, em 1495, felicitando-a pela posse do corpo santo. Torres Vedras vai reagir à territorialização da protecção do santo pelo Algarve, através de um procedimento «administrativo», que consiste em nomear Gonçalo como seu padroeiro ²⁴³. Estes aspectos, se nada nos adiantam na concepção da santidade de Gonçalo, dão-nos em contrapartida vários elementos para o conhecimento da sua apropriação pelos devotos, bem imediata e simples.

Em torno da santidade de **Nuno Álvares Pereira** (m. 1431), salientaríamos apenas alguns traços curiosos da sua vocação, que nos parecem surgir como fruto de ligação entre a espiritualidade carmelita, conhecida através do convento de Moura, e formas de vivência religiosa própria das ordens militares. Movemo-nos num terreno difícil, pela escassez de estudos; as associações que fazemos são um primeiro esboço de globalização das várias influências que nos parecem susceptíveis de ter moldado a personalidade religiosa de Nuno, frequentemente estudada de modo demasiado a-histórico e espiritualista, ao sabor das inúmeras apropriações desta figura mítica da nossa história ²⁴⁴.

Reconhecida como lendária uma origem directa nos profetas veterotestamentários, os últimos estudos salientam que a Ordem do Carmo conheceu um grande impulso na altura das Cruzadas, em que numerosos guerreiros optam pela vida eremítica junto à capela da Virgem, no Monte Carmelo ²⁴⁵. A primeira fundação portuguesa, em meados do séc. XIII, dever-se-ia aos Cavaleiros de S. João de Jerusalém, que teriam chamado os Carmelitas ao seu convento de Moura, para desempenharem funções sacerdotais e espirituais. A ligação entre os Carmelitas e as ordens militares teria assim também funcionado em Portugal, até pela forte implantação destas últimas nos territórios alentejanos onde, em 1354, isto sem qualquer dúvida, está em actividade o Carmo de Moura. Parece-nos muito

²⁴³ Aleixo de Meneses, *Portentosa vida de S. Gonçalo de Lagos*, ed. cit., pp. 37-38.

²⁴⁴ Dados sobre as várias tentativas de canonização, J. P. Oliveira Martins, “Canonização do Condestável” in *A vida de Nun’Álvares*, 3ª ed., pp. 470-474, Lisboa, Parceria António Mª Pereira, 1917; Sérgio Campos de Matos, *História, mitologia, imaginário nacional. A História no curso dos liceus (1895-1939)*, pp. 137-142, Lisboa, Horizonte, 1990; Sérgio C. Lima, *Cruzada nacional D. Nuno Álvares Pereira: estudo de uma organização política*, Lisboa, polic., 1993; desenvolvi o tema em “Hagiografia e santidade”, cit., pp. 341-42.

²⁴⁵ M. Goodich, *Vita perfecta*, cit., p. 170.

provável que tivesse sido por esta via o conhecimento e frequência assídua do Carmo de Moura, por Nuno Álvares, desde jovem ²⁴⁶.

No sul se situavam de resto importantes pólos da vivência religiosa das ordens militares, entre os quais destacaremos o santuário da Vera Cruz do Marmelar e Santa Maria de Tavira. O primeiro pertencia ao próprio pai do Condestável, enquanto prior do S. João do Hospital; será ele a levar a relíquia da Vera Cruz na batalha do Salado, proclamando a sua eficácia e incutindo a confiança aos guerreiros ²⁴⁷. Santa Maria de Tavira, por seu lado, encerrava os corpos de cinco cavaleiros e um comendador de Santiago mortos à traição pelos Mouros, juntamente com um mercador que os auxiliava ²⁴⁸. Em torno deste episódio rapidamente se forma uma lenda de martírio, difundida talvez pela crónicas da Ordem de Santiago ²⁴⁹. No séc. XV Rui de Pina recolhe uma tradição escrita, que mostra estes *Sete Cavaleiros Martyres* como defensores de Tavira contra os invasores, que eram no episódio em causa as tropas do rei de Castela, Afonso IV. Aparecem sobre a igreja de Santa Maria sete gigantes vestidos de branco, empunhando as bandeiras de Santiago. O velho guardião do templo explica ao rei castelhano quem são eles, e os milagres que realizam. Ainda segundo a mesma fonte, já o famoso Mestre Paio Peres Correia se

²⁴⁶ Arie G. Kallenberg, “O Santo Condestável e os primeiros Carmelitas em Portugal”, p. 260, *Actas do Congresso Internacional de história: Missionação portuguesa e encontro de culturas*, vol. 1, pp. 261-265, Braga, U.C.P., 1993.

²⁴⁷ Mário Martins, *Peregrinações...*, cit., p. 141; Bernardo Vasconcelos e Sousa, “O sangue, a cruz e a coroa. A memória do Salado em Portugal”, *Penélope. Fazer e desfazer história*, 2, Fev. 1989, pp. 27-48.

²⁴⁸ Mário Martins, *Peregrinações...*, cit., pp. 23-24.

²⁴⁹ A actividade cronística das ordens religiosas militares é mal conhecida; a *Crónica da Conquista do Algarve*, onde este episódio se insere, pode encerrar parte da perdida *Crónica do Mestre Paio Peres Correia*, que exalta os feitos do Mestre e seus companheiros na reconquista do Algarve, subalternizando o papel régio (Luís Krus “Crónica da conquista do Algarve”, in *Dicionário de Literatura*, p. 176). Assim sendo, o relato da morte dos sete combatentes e a sua transformação em mártires e protectores das conquistas da Ordem, reforçaria pela via sobrenatural as façanhas dos Cavaleiros de Santiago. Recentemente, Bernardo Vasconcelos e Sousa explorou uma outra fonte que não a cronística da Ordem – a lápide funerária de Estêvão Vasques Pimentel –, para alcançar interessantes conclusões sobre a construção da figura daquele Hospitalário famoso, pelo mentor da obra, precisamente o pai de Nuno Álvares, o prior Álvaro Gonçalves Pereira (*Os Pimentéis. Percursos de uma linhagem da nobreza medieval portuguesa (séculos XIII-XIV)*, pp. 167-170, Lisboa, INCM, 2000); segundo a nova proposta de Odília Gameiro sobre o culto quatrocentista aos Ss. Veríssimo, Máxima e Júlia, a Ordem de Santiago também aí teria interesses, através das Donas de Santos (cfr. *supra*, nt. ****).

fizera sepultar na Igreja de Santa Maria de Tavira por devoção àqueles mártires, seus companheiros ²⁵⁰.

Luta, martírio, vida cenobítica centrada no misticismo e recolhimento, com referência aos Lugares Santos: todos estes temas terão influenciado o jovem filho do Prior Álvaro Gonçalves Pereira. A sua personalidade de base, tanto quanto a podemos alcançar, seria de molde a acolhê-los favoravelmente. Com efeito, em termos pessoais, a vivência religiosa de Nuno desde muito cedo envolve opções de algum radicalismo. Através do grande veículo de espiritualização das ordens militares que foram as refundições mais místicas do romance arturiano (a “estória de Galaaz”, que lia amiúde e queria imitar), Nuno aspirava, desde logo, por manter a virgindade, pois essa condição proporcionara a Galaaz “grandes feitos” ²⁵¹. Casado pelo pai, procurou formas alternativas de viver em continência no casamento: foi sempre fiel a sua mulher, e a partir de muito cedo acaba por fazer voto de castidade ²⁵². Era devoto a um ponto desconhecido no paço, conforme salienta sem rodeios a sua *Crónica*: ouvia duas missas por dia, confessava-se com muita frequência e comungava quatro vezes por ano. Rezava as horas, mesmo à meia-noite, “*como ã religioso*” ²⁵³, jejuava amiúde, era grande frequentador de peregrinações e esmoler. Este retrato, que já aponta para uma vivência religiosa intensa, completa-se com o seu projecto de abandono do mundo. Se acabou por concretizar-se na fundação do Carmo de Lisboa e ingresso nele, inicialmente tinha um programa bem mais completo. Se bem que se torne difícil distinguir entre uma real intenção de abandono do Mundo e uma forma de pressão à Coroa, frequente neste personagem de génio tempestuoso, as três formas de que se reveste revelam o pleno conhecimento de aventuras eremíticas contemporâneas. O Condestável planeava em primeiro lugar passar a viver de esmolas, pedindo por amor de Deus o seu alimento; depois, abandonar a identidade conferida por títulos e apelidos, passando

²⁵⁰ Rui de Pina, “Crónica d’el-rei D. Affonso IV”, p. 408, in *Crónicas de Rui de Pina*, Porto, Lello & Irmãos, 1977; o relato mais antigo foi recentemente estudado por António Branco, “Verdade factual e verdade simbólica na «Crónica da Conquista do Algarve»”, *Colóquio. Letras*, nº 142 (Out.-Dez. 1996), pp. 111-120; aguarda-se um estudo de Pedro Picoito sobre o tema.

²⁵¹ *Estoria de Dom Nuno Alvarez Pereyra. Edição crítica da «Coronica do Condestabre»*, com introd., notas e glossário de Adelino de Almeida Calado, p. 8, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1991.

²⁵² *Idem*, p. 198.

²⁵³ *Idem*, p. 199.

a chamar-se só “Nuno”; por fim, “*ir fora da terra e acabar lá, que nom soubessem dele parte*”²⁵⁴. Dissuadido de tal por D. Duarte, acaba por aceitar a via conciliatória da reclusão no Carmo de Lisboa, e receber ainda do príncipe uma tença confortável que lhe permitiu assegurar os que com ele haviam ficado, apesar de se ter desfeito de todos os bens.

O Condestável deve ter sido uma das figuras em torno da qual mais rápida e solidamente tomou forma um culto de variadas irradiações. Existe um livro de milagres seus, que é mesmo “a mais vasta compilação [de milagres] que nos legou o século XV”²⁵⁵. É legítimo supor que seria uma recolha realizada tendo em vista a abertura de um processo de canonização. O Infante D. Duarte e os seus irmãos tentam de várias formas promover o culto: para além de patrocinarem a compilação dos milagres, o Infante D. Pedro compõe uma oração litúrgica em honra do Condestável, D. Duarte elabora um extenso sumário para um sermão em honra deste, e finalmente escreve para o Abade D. Gomes para que este tente abrir o processo de canonização na cúria, em 1437²⁵⁶. Nesse mesmo ano, nas vésperas da partida para Tânger, o convento do Carmo é palco de uma significativa encenação, na qual a figura do Condestável é alvo de um tratamento que elucida bem sobre a funcionalidade da sua santificação. Na Igreja lê-se solenemente a bula da Santa Cruzada; dela sai a procissão para a Sé, com um andor onde se coloca o pergaminho papal, uma relíquia do Santo Lenho e uma “*bandeira do Santo Conde, que com ela já fora em alguns bons feitos*”²⁵⁷. A mesma utilização sacro-bélica está presente na ida do Infante D. Henrique de Ceuta até Tânger, onde o cortejo de bandeiras e relíquias é ainda mais curioso: a bandeira real, a da Ordem de

²⁵⁴ *Idem*, p. 206.

²⁵⁵ Mário Martins, *Peregrinações...*, *cit.*, p. 181; Carlos da Silva Tarouca, “Onde está o Rol dos Milagres do Bº Nuno Álvares Pereira, escrito por Gomes Eanes de Azurara?”, *Brotéria*, vol. XLVII, fasc. 2-3 (Ag-.Set. 1948), pp. 155-163; aguarda-se a tese de mestrado de Gilberto Moiteiro sobre o tema (FCSH da UNL). Agradecemos a este autor várias sugestões e correcções.

²⁵⁶ Domingos M. Gomes dos Santos, “Para a história do culto do B. Nun’ Álvares. Um documento inédito”, *Brotéria*, vol. VII, (1928), pp. 393-399; “O “Santo Condestável” pode ser canonizado?”, *Brotéria*, vol. XLIX, fasc. 2-3 (Ag-.Set. 1949), pp. 129-140.

²⁵⁷ Segundo a descrição de D. Duarte, na carta em que relata a cerimónia a D. Gomes, abade de Florença, publ. por Domingos Maurício Gomes dos Santos, *D. Duarte e as responsabilidades de Tânger (1433-1438)*, Lisboa, 1960 (*cit.* in Jaime Cortesão, Jaime CORTESÃO, *Os descobrimentos portugueses*, 2ª ed., vol. 2, p. 384, Lisboa, Horizonte, 1975).

Cristo, uma imagem de Nossa Senhora e uma relíquia da Vera Cruz, acompanham dois estandartes com os vultos de D. João I e do Condestável...²⁵⁸

Também interessados na sua santificação estariam os poderosos representantes da Casa de Bragança, que se veriam assim dotados de um Fundador-santo, figura de grande prestígio na cultura da época. No entanto, esta aspiração parece ser mais tardia, em relação às tentativas da Casa Real. Segundo o seu estudioso mais recente, é provável que a *Crónica do Condestabre* (composta entre 1431 e 1443), tenha sido escrita por patrocínio dos Braganças²⁵⁹. Não lhe atribui, no entanto, uma clara função hagiográfica, baseado na forma como Nuno Álvares é representado²⁶⁰. Nesse sentido, avança a interessante hipótese de que existiam ainda lembranças contraditórias, na sociedade de então, sobre a figura do Condestável, e que o patrocinador da biografia “tivesse consciência que demonstrar a legitimidade social e política do seu protagonista era um projecto exequível, mas que revelar um santo seria (ainda) impraticável”²⁶¹.

É plausível, portanto, que a Casa de Bragança mostrasse prudentes reservas, não só aos entusiasmos da Ordem do Carmo, que gostaria de contar com a prestigiosa figura do Condestável entre os seus santos, como às tentativas de D. Duarte e seus irmãos, que podem mesmo ser vistas como tentativas de apropriação régia de uma figura «santa» concorrencial. Para finais do século XV, contudo, parece-nos poder afirmar que os poderosos descendentes de Nuno Álvares se mostravam mais interessados em tal, talvez levados pela necessidade de reabilitar a sua Casa, depois dos trágicos choques com D. João II. Sabemos que o manuscrito da versão impressa foi fornecido ao impressor por D. Jaime de Bragança, e que conteria vestígios de ter sido trabalhado com informações sobre os descendentes do Condestável²⁶². Ora, num inventário do palácio de Vila Viçosa, elaborado em finais do século XVI, mas contendo informações sobre objectos antigos, desde o próprio Nuno Álvares, referem-se objectos

²⁵⁸ Rui de Pina, *Crónica de D. Duarte, cit., in Jaime Cortesão, op. cit., pp. 384-385.*

²⁵⁹ António Branco, *Emergência de um herói (estudo da «Crónica do Condestável»)*, pp. 49-61 e p. 363, Faro, diss. de doutoramento apres. à Univ. do Algarve, 1998.

²⁶⁰ *Idem*, pp. 366-68. Distancia-se portanto de João Gouveia Monteiro, “Fernão Lopes e os cronistas coevos: o caso da *Crónica do Condestabre*”, pp. 48-52, *Revista de História das Ideias*, 11 (1989), 37-61, que defende ser aí o Condestável representado em claros traços hagiográficos, distinguindo-se nisso da forma mais sóbria e realista como é tratado Nuno Álvares Pereira nas crónicas de Fernão Lopes.

²⁶¹ *Idem*, p. 387.

²⁶² *Idem*, p. 50.

que remetem indiscutivelmente para o cultivo de uma memória do Fundador ²⁶³. Assim, temos retratos seus, em tábua (“*Hua tauoa em que esta o Conde Nuno Alueres*”) ²⁶⁴ e em panos de armar, que relatam a sua “estorea” (“*Huma cama da mesma historia do Conde Nunalueres, a qual he ceo cabiseira e ilharga tem correções de dobrete de Milão raxado de ouro e prata e tem o ceo e cabeceira e ilhargua cemto e onze couados de raz e ouro*”) ²⁶⁵. A “história” deveria ser longa e prezada, pois são referidas três arcas para guardar os panos, feitas em precioso pinho da Flandres ²⁶⁶. Os Braganças conservavam, ainda, os textos. Na biblioteca dos Duques existia não só a Crónica (impressa?) ²⁶⁷, como uma recolha de milagres, que não podemos infelizmente saber se seria a mesma daquela composta por Zurara, hoje guardada no Arquivo da Casa de Cadaval, mas que era sem dúvida manuscrita: (“*Milagres do Condestabre Dom Nuno alvarez Pereira escrito de mão*”) ²⁶⁸. Por fim, conservavam e inventariavam um significativo objecto: “*Hum relicairo de prata velho muito amtiqou posto em huma cadeiinha de prata sem reliquias que foi do Condestabre Dom Nuno Alueres*” ²⁶⁹.

É certo que estes objectos, para os quais é quase impossível precisar a data de aquisição ou confecção (excepto o último, herança do próprio fundador), não nos revelam directamente o cultivo de uma memória “sacra”. Não sabemos quais as cenas da “história” contada nos panos, nem a forma como aparece retratado o Condestável. Mais conclusiva é a presença do livro de milagres, que pelo menos testemunha do conhecimento dos mesmos. Do mesmo modo, a informação de que o Duque D. Jaime manda o preceptor dos filhos, Juan Fernandez, traduzir para latim a *Crónica do Condestável* ²⁷⁰. Entre as finalidades possíveis de tal tarefa, estaria o envio para a Roma, sondando a probabilidade de canonização.

²⁶³ IAN/ TT, Ministério das Finanças, *Inventário do Senhor Duque D. Teodósio*, 2 vols. dactilografados (para a circunstâncias da existência desta cópia, remetemos para a diss. de doutoramento que temos em curso de preparação).

²⁶⁴ *Idem*, vol. 1, fl. 262.

²⁶⁵ *Idem*, fls. 428-29.

²⁶⁶ “Tres arqas de pinho de frandes das que se fiserão pera os panos da Historia de Nuno Alueres” (*idem*, fl. 504).

²⁶⁷ A referência é difícil de interpretar: “*Hua chronica do conde Nuno Alueres em purgaminho empresa em purgaminho*” (*idem*, fl. 263).

²⁶⁸ *Idem*, fl. 685.

²⁶⁹ *Idem*, fl. 160.

²⁷⁰ Luís de Matos, *A corte literária dos Duques de Bragança no Renascimento*, Lisboa, Fundação Casa Bragança, 1959, p. 18 e p. 24.

Estariam os Braganças da época áurea, inaugurada pela ascensão de D. Manuel ao trono, por fim interessados na canonização do Fundador? É algo que só poderá ser totalmente respondido por posteriores descobertas documentais e investigações.

A santificação do **Infante D. Fernando** (m. 1433) é a face mal-sucedida da empresa a que vimos Nuno Álvares ser posto a presidir em pompa e circunstância. Com efeito, o Infante sacrificado em Marrocos aos interesses políticos nacionais é transformado em mártir da conquista norte-africana, numa projecção sobre uma personalidade de base que teria fortes traços religiosos mas que não se desenvolvia nesse sentido. A história do martírio, morte e “santificação” do Infante interessa-nos menos do que um outro aspecto: a sua vivência religiosa anterior, enquanto grande senhor leigo com projectos de reforma religiosa bastante completos, que experimenta na sua corte ²⁷¹.

Neste particular, a grande fonte para a vida e morte do Infante D. Fernando, o *Trautado* de Fr. João Álvares, pode ser completada (e comprovada na sua veracidade) pela correspondência do próprio ao abade D. Gomes, na altura em Florença e Roma. O *Trautado* ²⁷² começa o retrato do príncipe relacionando-o com o Divino desde antes do nascimento – o parto é feliz graças à intervenção da relíquia da Vera Cruz do Marmelar, depois da heróica renúncia da Rainha D. Filipa em abortar, mesmo em perigo de vida. O Infante sofrerá sempre de uma compleição frágil e de dor do coração, à qual o seu biógrafo associa as virtudes que Deus nele pôs ²⁷³. Um ser de excepção desde o nascimento, a quem a fragilidade física teria favorecido o lado contemplativo, o Infante não deixou de ser

²⁷¹ As linhas que se seguem foram escritas antes da elaboração da tese de mestrado de João Luís Fontes sobre Fr. João Álvares (defendida em 1998 e agora publicada: *Percursos e memória: Do Infante D. Fernando ao Infante Santo*, Cascais, Patrimonia, 2000). Cremos que no essencial não desmentem a análise que o Autor fez da santidade fernandina, e mantivemo-las sem alteração de monta. Remetemos, evidentemente, para este trabalho, análise cuidada e muito mais completa do assunto. Foi entretanto defendida uma tese de doutoramento na Universidade de Coimbra (Dezembro de 2001), da autoria de António Rebelo, sobre o texto latino *Martyrium et Gesta Infantis Domini Fernandi*, que traz novos e importantes contributos ao tema (remetemos para o texto que amavelmente o Autor da tese acedeu a publicar nesta revista).

²⁷² Fr. João Álvares, *Trautado da vida e feitos do muito vertuoso S.or Infante D. Fernando*, ed. Adelino de Almeida Calado, Coimbra, Por Ordem Universidade, 1960.

²⁷³ *Idem*, p. 7.

porém perfeitamente determinado nas linhas porque pautou o seu comportamento religioso, muito exigentes de resto. Assim, à opção pela virgindade aliou práticas devocionais bastante completas, e tentou alargar o seu modo de vida à corte a que presidia. Fazia confessar e comungar anualmente todos os seus dependentes em idade para tal, vigiava as conversas e actos dos seus criados, e tentava que eles se mantivessem castos enquanto serviam em sua casa, ou até certa idade. A luxúria parecia-lhe de facto o maior dos pecados, a ponto de se abster de alimentos e cheiros que o pudessem a tal induzir ²⁷⁴. Empenhou-se a fundo na criação de um espaço sagrado interno à sua própria corte, para a qual alcançou do Papa graças especiais. Minuciosamente descritas numa carta de 1436 ao abade Gomes, vão “*das mais rreliquias de samctos que aa ssua sanctidade prouuer*” às “*moores indulgençias que poderdes auer*” para a assistência a várias festividades na sua capela. E acrescenta o Infante, comentando uma possível oposição papal a tantos pedidos, que eles não deveriam ser negados por “*quem deseia a ssaluaçom de todos*” ²⁷⁵. Uma opinião portanto perfeitamente nítida e voluntariosa em relação ao papel do Papa na dispensação de favores aos leigos: os poderes de que dispõe o Pontífice estão condicionados ao serviço dos fiéis. Uma série de outras exigências passam por especificidades na administração dos sacramentos: escolha de confessores, facultades de absolvição, número de capelães e missas quotidianas, relação privilegiada dos seus criados e comensais com os capelães da casa no que toca aos mesmos assuntos. Também do ponto de vista litúrgico o Infante planeia, pretendendo seguir pessoalmente o costume de Salisbury e torná-lo ainda o comum da sua corte. Por fim, providencia pelas almas dos que viviam nesse local tão devoto, ao pedir a absolvição em artigo de morte de todos os seus servidores, quando morressem em sua casa ²⁷⁶.

Estes e outros traços da sua piedade – atento seguimento dos ofícios religiosos na sua capela, frequência de igrejas, procissões e confrarias, prática de esmolas em grande humildade, preocupação pela justiça quanto aos seus dependentes – traçam-nos um retrato bastante completo da vida de um grande senhor devoto, um leigo que planeia extensamente sobre a vida religiosa do universo a que preside, dominando bem os meandros

²⁷⁴ *Idem*, pp. 8-11.

²⁷⁵ *Ed.* in Domingos M. Gomes dos Santos, “O Infante Santo e a Cúria Pontifícia”, *Brotéria*, vol. X, fasc. 1 (Jan. 1930), pp. 20-28.

²⁷⁶ *Idem*.

institucionais da vida religiosa. Parece-nos poder afirmar que o Infante se situa num estágio intermédio entre os grandes senhores ligados ao primeiro franciscanismo, e uma vivência religiosa já claramente autonomizada, neste caso concreto subjacente à lógica de manutenção e reforço espiritual da sua corte ²⁷⁷.

O culto posterior organiza-se em torno de problemas bem diferentes, exceção feita ao texto de Fr. João Álvares, cuja circulação se restringiu decerto a pequenos círculos. As relíquias recuperadas em 1451, e o corpo depois da conquista de Arzila, são recebidas em grande pompa e transportadas processionalmente para a Batalha. Em redor do monumento fúnebre do Infante cedo se forma um núcleo de culto, servido por cerimónias litúrgicas várias (D. Henrique, por exemplo, instituiu uma missa diária cantada) e por suportes iconográficos ²⁷⁸. Um deles, extremamente interessante, fornece-nos a imagem quatrocentista da santidade em que se engloba o Infante: o grande senhor cativo, que apesar disso é vencedor, calcando sob os seus pés três coroas: o Diabo, o mundo e a carne ²⁷⁹. A crónica de Fr. João Álvares recolhe ainda alguns milagres realizados pelo corpo, que na edição impressa em 1577 são ampliados com vários outros junto ao túmulo ²⁸⁰.

É nos mesmos círculos cortesãos que se enquadram as duas experiências de vivência feminina da santidade que nos parecem paradigmáticas da transição operada durante a centúria de Quatrocentos. Vejamos em primeiro lugar, a da “**Santa Duquesa**”, Constança de Noronha (m. 1480), ligada aos Franciscanos de Guimarães, mas com uma autonomia de características peculiares. Esta senhora, oriunda da alta nobreza de Castela e relacionada em Portugal com as principais famílias, foi a segunda mulher do Duque D. Afonso de Barcelos. Na tradição das aristocratas de influência franciscana, procurou viver em penitência um casamento faustoso, disfarçando de várias maneiras as penitências e esmolas que não deixava de

²⁷⁷ Ricard, Robert, “Les lectures spirituelles de l’Infant Ferdinand du Portugal”, *Études sur l’histoire morale et religieuse du Portugal*, pp. 53-61, Paris, Centro Cultural Português, 1970.

²⁷⁸ Cfr., por todos, Saúl A. Gomes, “Retábulo do Infante Santo D. Fernando”, in *Frei Bartolomeu dos Mártires, Mestre Teólogo em Santa Maria da Batalha (1538 a 1552)*, pp. 65-67, Batalha, Câmara Municipal da Batalha/ Museu do Mosteiro de Santa Maria da Vitória, 1992.

²⁷⁹ Domingos M. Gomes dos Santos, “O Infante Santo e a possibilidade do seu culto canónico”, *Brotéria*, vol. IV, fasc. 1 (Jan. 1927), pp. 134-142 e pp. 197-206.

²⁸⁰ *Crónica do Condestabre*, ed. cit., p. 261.

praticar. Tinha ainda o hábito de se consultar com um eremita que dava pelo nome de “João o pobre”, e que algumas tradições querem de origem catalã, aparentado aos Condes de Urgel²⁸¹. Teria ele tido particular influência na direcção espiritual da Duquesa. Enviuvando, esta vai recolher-se aos seus paços de Guimarães e professar na Ordem Terceira de S. Francisco. Embora se mantenha ligada aos Franciscanos da cidade, cuja igreja frequentava, nunca ingressará num convento, antes praticando esmolas e curas pela vila e transformando a sua casa em “hospital de penitentes”²⁸².

A independência e a insistência em opções pessoais que o percurso da Duquesa até aqui demonstra – em especial a ligação ao eremita e o tipo de relação que estabelece com os Frades Menores – é reforçado pelas características muito especiais dos seus dons de cura. Com efeito, a Duquesa curava muitos doentes, pelos seus dotes de santidade, segundo Fr. Manuel da Esperança, o cronista franciscano que temos vindo a seguir, e cuja obra é uma das poucas fontes da sua vida. Mas por humildade e para disfarçar, tratava-os sempre com uma mezinha por ela feita, com uma erva que crescia no terreiro do seu paço, ainda no século XVII chamada “erva da Duqueza Santa”. Além disso, usava ainda um globo de cristal para sanar outras enfermidades, a “pedra do fastio” que na época do Cronista ainda era levada pelos Franciscanos aos doentes que a requeriam²⁸³. Depois da sua morte, os milagres sucederam-se junto da sua sepultura, cuja terra milagrosa era colocada em saquinhos e colocada ao pescoço dos fiéis. No ano de 1488, os prodígios eram suficientemente numerosos para se proceder a uma inquirição por testemunhas, da qual Fr. Manuel da Esperança ainda transcreve sete milagres circunstanciados²⁸⁴. Os fiéis respondiam com *ex-votos*, que segundo o notário da mesma inquirição rodeavam completamente o sepulcro.

Uma mezinha de ervas e um globo de cristal, uma viúva que viveu autónoma praticando em sua casa curas aos enfermos, e que recebera direcção espiritual de um eremita. Mesmo a escassez das fontes e as

²⁸¹ Jorge Cardoso, *Agiológio*, *cit.*, vol. I, pp. 117-118, p. 124; Rodrigo da Cunha, *História Ecclesiastica dos arcebispos de Braga*, *ed. cit.*, t. 2, p. 245.

²⁸² Manuel da Esperança, Fr., *História Seráfica*, t. 1, pp. 179-180, Lisboa, Off. Craesbeckiana, 1656; Mário Martins, *Peregrinações...*, *cit.*, p. 168.

²⁸³ Manuel da Esperança, Fr., *História Seráfica*, *cit.*, t. 1, p. 180 e p. 183.

²⁸⁴ *Idem*, p. 182. É muito curioso que trabalhos de restauro em curso neste convento tenham posto a descoberto uma tábua pintada com uma figura feminina, que os estudiosos pensam ser identificável com Constança de Noronha. O seu culto teria assim chegado à fase da representação retabular (notícia, com hipótese de identificação, em jornal *Público* de 13.02.01).

explicações pias do cronista franciscano não escondem totalmente aspectos menos heterodoxos do percurso da Duquesa. A santidade feminina, muito mais que a masculina, bordejou com frequência o sobrenatural negativo aos olhos da Igreja, depois categorizado como “bruxaria”. Os atributos da figura de Santa Ana, na Baixa Idade Média, são um exemplo claro deste facto: a iconografia chega a representá-la praticando exorcismos ao seu neto Jesus, em traços logo censurados pelas autoridades eclesiásticas, se captados ²⁸⁵... O caso da “Santa Duquesa”, cuja fama de santidade, de resto, se esbatia pela centúria de Seiscentos, parece-nos exemplificar entre nós o desenvolvimento fundamental da vivência feminina da santidade quatrocentista que foi uma autonomia “de fronteira”, entre a santa, a profetisa, a curandeira e a bruxa ²⁸⁶.

Também autónoma de raiz, mas rapidamente integrada com sucesso na ordem dominicana, foi a experiência de vida reclusa iniciada por **Brites Leitão** e suas filhas. Iguamente nascida das vivências religiosas de círculos cortesãos, principia pela opção de recolhimento e pobreza, em meados do século, de um casal de nobres da corte do Infante D. Pedro, Duque de Coimbra. Diogo de Ataíde, que começara por tentar fugir aos casamento programado pelo Infante escondendo-se no convento dominicano de Benfica, acaba por casar com a noiva em causa, Brites Leitão. Depois do desastre de Alfarrobeira, o casal decide abandonar os círculos palacianos e vai praticar a assistência aos pobres num eremitério em propriedades suas, junto de Aveiro. Depois de peripécias várias, sempre no eremitério, Brites Leitão, já viúva e com duas filhas, vê a sua opção de vida atrair outras senhoras nobres, algumas das quais contra a vontade familiar. Não obstante as oposições, a obra prossegue, até ao momento em que, como relata a *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro*, se pôs uma questão crucial. Qual o tipo de vida religiosa a seguir, “*ordem*” ou “*beguinaria*”? ²⁸⁷. Fruto dos tempos, a «beguinaria» é apresentada aos

²⁸⁵ Jean Wirth, “Sainte Anne est une sorcière”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, t. XL, n° 3 (1978), 449-480.

²⁸⁶ Gábor Klaniczay, “*Miraculum* y *maleficium*. Algunas reflexiones sobre las mujeres santas de la Edad Media en Europa central”, *Mediaevalia*, 11 (1994), 39-62; Richard Kieckhefer, “The holy and the unholy: sainthood, witchcraft and magic in late medieval Europe”, *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, XXIV (1994), pp. 355-385; desenvolvemos o tema das santidades femininas alternativas em “A fundação do convento de Beja pela Duquesa D. Beatriz”, pp. 266-269, em Diogo Ramada Curto (dir.), *O tempo de Vasco da Gama*, cit., pp. 265-270.

²⁸⁷ Domingos M. Gomes dos Santos, *O mosteiro de Jesus de Aveiro*, vol. II/2, p. 189, Lisboa, Diamang, 1967.

olhos das piedosas senhoras como fonte de “*perigos de infamia e grandes erros*” pelo conselheiro eclesiástico a que se tinham dirigido ²⁸⁸. Não por acaso, era um dominicano..., membro de uma ordem que preconizava um modelo “sensato” de integração dos movimentos religiosos de franja, em especial femininos ²⁸⁹. Estamos em 1461, nos primórdios do Mosteiro de Jesus de Aveiro, que se tornará duplamente célebre depois do ingresso da **Infanta Joana**, filha de Afonso V ²⁹⁰.

A interessante experiência que percorre toda a aventura do grupo de fundadoras e primeiras monjas terá de ser deixada por aqui, uma vez que no âmbito da santidade é a figura da Infanta Joana que se destaca ²⁹¹. Não separável de todo o ambiente que indiciam os percursos brevemente referidos, a opção religiosa de Joana e a sua espiritualidade ressaltam pela convicção e empenho com que são vividas. Brites Leitão é sempre “a fundadora”, mas Joana é a “santa senhora”, um pouco como vimos para Telo e Teotónio, no caso do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra.

A fonte para a história da vocação da “Infanta Santa” é a crónica de Margarida Pinheiro, freira do Mosteiro de Jesus, que conviveu, serviu e profundamente admirou a Princesa. O *Memorial da mujto excelente Princesa* ²⁹² é, nestas circunstâncias, uma obra “empenhada” e, mais do que isso, um texto afectivo e reverencial. Tem, ainda, um enraizamento concreto em situações reais de conflito, de passado recente – não só os aspectos políticos, mas toda a opção religiosa da Princesa; por fim, retrata uma espiritualidade feminina vivida de modo não isento de críticas, por parte da Igreja, apesar de, como aqui, quase sempre se confinar a claustros de mosteiros ²⁹³. Margarida Pinheiro conhece o ambiente religioso da época, conhece a história da fundação do seu mosteiro, presenciou a luta da Infanta, faz parte da mesma comunidade. Escreve um texto que

²⁸⁸ *Idem*, p. 191.

²⁸⁹ Alessandro Barbero, *Un santo in famiglia*, *cit.*, pp. 285 ss.

²⁹⁰ A obra de referência, em termos de fontes documentais e análise monográfica, é Domingos M. Gomes dos Santos, *O mosteiro de Jesus de Aveiro*, *cit.*. O estudo que se segue, de Santa Joana, já foi por nós parcialmente publicado, em “Da corte ao ermo...”, *cit.*

²⁹¹ Retomamos este tema no âmbito da dissertação de doutoramento em que estamos a trabalhar.

²⁹² *Ed. in* D. M. Gomes dos Santos, *O mosteiro de Jesus de Aveiro*, *cit.*, vol. II/2, pp. 225-301; cfr. Mário Martins, *Alegorias...*, *cit.*, pp. 295-298, e M^a João V. B. M. da Silva, “Crónica da fundação do mosteiro de Jesus de Aveiro”, *in* *Dicionário de Literatura*, *cit.*, pp. 176-177 e *idem*, “Vida da Infanta Santa Joana”, *in* *idem*, pp. 660-661.

²⁹³ André Vauchez, *Les laïcs*, *cit.*, pp. 245-249 e pp. 265-275.

memorializa, fixa e louva, todo este processo; vem de, e redige para, um ambiente específico, um convento de mulheres que preconizou experiências religiosas novas, no século do grande desenvolvimento da mística feminina. Testemunho de uma vivência religiosa específica, libelo da sua defesa, texto devocional para gerar exemplos...²⁹⁴ Todos estes factores nos obrigam a falar de “devolver” a este texto a funcionalidade e actualidade que teve, e a afirmar estarmos perante um caso especialmente feliz, em termos de fontes históricas. Não nos parece que retrate a Infanta de modo estereotipado; o recurso a imagens, tópicos, afirmações reiteradas de veracidade, deve encarar-se como temos vindo a sugerir, para este tipo de obras. Temos a sorte adicional de nos encontrarmos face a um testemunho tocado pela própria experiência de santidade que narra, que foi forte e arrojada a ponto de marcar uma das suas testemunhas de modo indelével, e reflectir-se na obra escrita, de modo a quase com ela se fundir. A própria afectividade e a força posta na transmissão das devoções e experiências vividas da Infanta, tornam novo este texto, um dos primeiros testemunhos, ainda que indirecto, de uma vivência mística.

A Infanta Santa do *Memorial* é a figura de grande lutadora pela liberdade de prosseguir uma experiência religiosa pessoal, de cariz afectivo e místico, que não contemporizava com razões de Estado ou com vivências religiosas impostas: “*a não vencida donzela e forte batalhadora de Cristo mais que mártir*”²⁹⁵. Toda a espiritualidade que experimenta desde pequena desenvolve-se em torno de traços típicos, dos quais destacaremos três: i) seguimento pessoal da paixão de Cristo; ii) consciência aguda do pecado e empenhamento existencial, físico, na redenção dos pecadores; iii) relação directa com Deus.

Assim, a Infanta seguia passo a passo a liturgia da Paixão, identificando-se ao Cristo sofredor através de gestos físicos de flagelação e dor²⁹⁶; prepara-se para a morte recriando de diferentes formas a agonia de Cristo²⁹⁷;

²⁹⁴ Sobre estes textos, G. Zarri, *Le sante vive*, cit., pp. 21-50; Marilena Modica Vasta (ed.), *Esperienza religiosa e scritture femminili tra medioevo ed età moderna*, Palermo, Bonanno, 1992; Jane Chance, “*Speaking in propria persona*”. Authorizing the subject as a political act in late medieval feminine spirituality”, in Juliette Ddor (et al.) (eds.), *New trends in feminine spirituality: the Holy Women of Liège and their impact*, pp. 269-294, Turnhout, Brepols, 1999; Rosalyn Voaden, *God’s words, women’s voices: the discernment of spirits in the writing of late-medieval women visionaries*, Woodbridge/N. Iorque, York Medieval Press/ Boydell & Brewer 1999.

²⁹⁵ Margarida Pinheira, *Memorial*, ed. cit., p. 264.

²⁹⁶ *Idem*, p. 244, p. 269, p. 276, e p. 286.

²⁹⁷ *Idem*, p. 275, p. 280, pp. 286-287.

toda a vida contempla os passos, sinais e instrumentos da Paixão: coroa de Espinhos, oração no Horto, agonia..Chora abundantemente ²⁹⁸, cai no chão, e geme, repetindo as palavras de Cristo, quando ouve ou lê a Paixão, que tem representada no quarto no seu quadro preferido, centro do oratório privado ²⁹⁹. Quando morre, é o próprio Céu que confirma esta ardente devoção da Princesa: um seu capelão, longe do convento, conhece a sua morte através de uma impressionante visão – uma grande claridade, e no meio dela “*uma muito grande, formosa e resplandesciente coroa de espinhos; e assim a coroa como os espinhos eram todos robricados e cheios de um muito vermelho e fresco sangue e em cada ponta de cada um dos espinhos pendia uma muito grande e clara gota de sangue*” ³⁰⁰. Note-se que estas expressões claras e, por vezes, rudes, da afectividade religiosa, apanágio sobretudo de mulheres, só pouco a pouco foram aceites como sinal de santidade ³⁰¹. Por outro lado, nunca deixaram de ser alvo, ao longo de todo o período tardo-medieval, de fortes críticas de vários sectores da Igreja, inclusivamente dos teólogos do misticismo moderado ³⁰².

O pecado, próprio e alheio, era para a Princesa um tema central, vivido de forma quase obsessiva. Inventava penitências especialmente dolorosas para o sacrifício pessoal, fonte de redenção; assentava num pequeno papel que trazia sempre consigo, todos os pecados que cometia para depois se confessar e penitenciar; orava e pregava continuamente pela salvação dos pecadores, dizendo mesmos as freiras que ela, *em vida*, salvara do pecado várias condicípulas, pelas suas orações ³⁰³.

Por fim, a Infanta várias vezes recebe mensagens divinas directas, bem como se dirige a Cristo e Nossa Senhora e com eles conversa. Assim, é um “*fremoso e splandecente mancebo*” que lhe anuncia a morte do marido que D. João II lhe pretende impor, tendo ela caído em “*leve sonho*” no decurso da oração em que implorava desesperado socorro ao “*seu amado sposo*” (o que remete esta ocorrência para o campo da visão,

²⁹⁸ Sobre a importância devocional das lágrimas, cfr. José Mattoso, “A mística das emoções: o dom das lágrimas”, in *Naquele tempo. Ensaios de história medieval*, pp. 79-92, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000; para as bases teológicas, com uma interessante análise de antropologia religiosa: Piroska Nagy, *Le don des larmes au Moyen-Âge. Un instrument spirituel en quête d’institution (Ve.-XIIIe. siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000.

²⁹⁹ Margarida Pinheira, *Memorial*, ed. cit., p. 244.

³⁰⁰ *Idem*, p. 295.

³⁰¹ A. Kleinberg, *Prophets in their own country*, cit., pp. 30-39.

³⁰² A. Vauchez, *Les laïcs*, cit., pp. 272-275.

³⁰³ Margarida Pinheira, *Memorial*, ed. cit., p. 259, p. 268, p. 271, p. 284, pp. 255-256.

e não do sonho em sono profundo) ³⁰⁴. A cena da sua morte é atravessada por alocações directas a Deus, pedindo misericórdia e perdão: “... *falava com ele razoando-se como com amigo e senhor que muito senpre amara e amava e desejava ver...*”; a Nossa Senhora e outras imagens que estavam junto ao leito; e, sublinhemos o facto, ao Santíssimo Sacramento, quando o recebe ³⁰⁵. Todo o texto é, por fim, percorrido pela convicção nos dotes proféticos da Princesa, manifestação evidente da sua relação privilegiada com Deus. Dotes que se manifestam de forma indirecta, através de sinais: o cometa que precede a sua entrada no mosteiro e que desaparece à sua chegada, momento em que todos percebem a presença da estrela; o rosto resplandecente quando morre; a visão do seu dedicado capelão ³⁰⁶. Mas também de forma directa, pois ela desde pequena tem “*palavras de sabedoria*” e grande “*eloquência*” ³⁰⁷ – termos que num contexto não equívoco como o de Margarida Pinheiro remetem para a figura do profeta do Antigo Testamento. Aliás, a expressão é utilizada, e num contexto fundamental...: “*profetica palavra*”, ao relatar-se uma citação literal dos Salmos feita pela Infanta, em relação ao local da sua morte. Não por acaso, Margarida Pinheiro invoca o estatuto de testemunha presencial (com outras freiras), para a veracidade do episódio e sua realização posterior ³⁰⁸. A Infanta de resto prevê mais coisas: a morte do filho do rei de França, outro dos impostos noivos; idêntico destino a todos os eventuais pretendentes; o seu próprio fim ³⁰⁹. Numa aparição depois de morta, a Infanta irá mesmo mostrar que soube morrer em bom tempo, já que pouco depois se seguiriam as mortes do Infante D. Afonso e de D. João II, que a obrigariam a desempenhar as suas funções de herdeira. Sobre estas premonições, explicadas de forma velada a uma irmã, comenta Margarida Pinheiro: “*evidentemente vimos em breve tempo cumprido, per obra, o que esta santa senhora alumiada já mui inteiramente do espírito profético, em aquele espelho divinal vendo e sabendo todas as coisas e o que a sabedoria eternal ordenava de se fazer*” ³¹⁰.

Não por acaso, é neste último conjunto de relatos que Margarida Pinheiro se mostra mais cautelosa, fazendo por diversas vezes o reparo de que só o presenciamento dos prodígios relatados pode levar à total crença

³⁰⁴ Tudo em *idem*, p. 264.

³⁰⁵ Tudo em *idem*, p. 277, pp. 284-285 e p. 280.

³⁰⁶ *Idem*, pp. 242-243 e p. 249, p. 288 e p. 295.

³⁰⁷ *Idem*, p. 240, p. 245.

³⁰⁸ *Idem*, p. 269.

³⁰⁹ *Idem*, p. 262, p. 271, p. 273, e pp. 285-86.

³¹⁰ *Idem*, p. 297.

neles. Se bem que algumas vezes se possa ter estas afirmações na conta de *topos*, o mesmo não sucede para o longo excurso que faz sobre revelações e visões divinas, antes de relatar as diferentes experiências visionárias que as monjas tiveram depois da morte da Infanta. Remetendo o tempo das visões para um passado mais afortunado, crê contudo que Deus dá a mortos muito especiais o poder de consolar os vivos. É neste contexto que a Infanta Santa aparece às suas monjas. E a Autora redobra de cuidados, nesta altura: atrever-se-à a falar disso, mas através de passos das Escrituras e exemplos de santos. E, sobretudo, afirma a sua ortodoxia: “*Não digo isto porque contra a santa fé católica aja de afirmar o que ela nega, defende e manda: não avermos de crer em sonhos; mas porque levemente leia e ouça o que aqui disser com boa e sã consciência, para nisso receber alguma consolação*”³¹¹. A extensão e meandros deste texto só nos parecem explicáveis face a contextos de crítica e suspeita em relação a este tipo de experiências, deste modo justificados directamente através da santidade de Joana.

Beatriz da Silva (m. 1492) e o seu irmão João, mais conhecido por **Amadeu** (m.1482), viveram fora de Portugal as suas experiências religiosas: a primeira, residindo em Toledo durante quase três décadas no convento de dominicanas, funda pouco antes de morrer a Ordem da Imaculada ou da Conceição de Maria (1489); o segundo, depois de viver alguns anos entre os eremitas jerónimos, no santuário de Guadalupe, irá criar e espalhar em Itália a congregação dos Amadeítas. A ausência de estudos que temos referido para vários dos personagens em estudo, é mais grave para estas duas grandes figuras da espiritualidade quatrocentista. Envolvidos por alguma historiografia numa aura romanesca que ligava as suas vocações com desgostos de amor palacianos, ou que, quanto ao Beato Amadeu em particular, lhe conferiu fama de herético pela atribuída obra *Apocalipsys Nova*, apenas recentemente se têm vindo a renovar os estudos a seu respeito³¹². Assim sendo, e porque nos pareceu incorrecto

³¹¹ *Idem*, p. 296.

³¹² Mário Martins, “O ciclo franciscano da nossa espiritualidade medieval”, *Biblos*, 27 (1951), pp. 141-247; António D. de Sousa Costa, “Beato Amadeu”, in Hernâni Cidade (dir.), *Os grandes Portugueses*, vol. 1, pp. 189-205, Lisboa, Arcádia, s.d.; *id.*, “Studio critico e documenti inediti sulla vita del Beato Amadeo da Silva nel quinto centenario della morte”, *Noscere Sancta. Miscellanea in memoria di Agostino Amore*, I, pp. 169-196, Roma, Ed. Antonianum, 1985; *id.*, “Alcaides-mores de Portalegre no século XV”, in *Actas do 1º Encontro de História regional e local do distrito de Portalegre*, pp. 233-248, Portalegre, Escola Superior de Educação, 1987; *id.*, “Aproximação da espiritualidade de

terminar sem os referir, faremos uma síntese da sua espiritualidade a partir dos trabalhos disponíveis. Beatriz e Amadeu parecem-nos sobretudo paradigmáticos de uma das formas de resolução das mais importantes questões subjacentes à variedade das propostas quatrocentistas de santidade: aceitação decisiva da vivência mística da relação com Deus, no quadro porém de um empenhamento reformista activo ³¹³.

Amadeu da Silva surge na sua *Vita* mais antiga como um campeão da vida austera, solitária e contemplativa. Vivera numa “*caverna da montanha*”, “*caminhava descalço e vestido só com a túnica; o seu alimento era pão e água, uma vez por dia, depois da Noa, logo após a Missa*”. Outros testemunhos contemporâneos reforçam esta imagem: em constante penitência de cilícios e jejuns, chegou a ser humilhado pelas populações, que o consideravam herege ³¹⁴. No entanto, o movimento religioso por ele iniciado irá depois gozar de grande popularidade, reclamando por exemplo as povoações de Burgos, em 1478, a vinda dos Amadeítas, tidos como austeros e devotos ³¹⁵. É difícil delinear influências sofridas, na sua infância, passada entre Ceuta e o Alentejo, por parte de correntes religiosas radicais que tiveram nessas zonas algum impacto (por exemplo, a surpreendente rapidez da expansão dos eremitas da Serra de Ossa, na centúria de quatrocentos) ³¹⁶; no entanto, têm sido salientadas as impressões que, tanto sobre ele como sobre sua irmã Beatriz, causaram duas constantes da religiosidade cortesã portuguesa: a evangelização norte-africana, e a devoção à Imaculada Conceição, uma e outra na órbita da Ordem

Santa Beatriz da Silva e seu irmão Beato Amadeu com os Frades do Santo Evangelho e Capuchos, evangelizadores da África, América e Índia”, *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias...*, cit., vol. 5, pp. 159-341; algumas observações em José A. de Freitas de Carvalho, “Conquistar e profetizar...”, cit.; id., “Joachim de Flore au Portugal: XIIIème-XVIème siècles: un itinéraire possible”, in Gianluca Potestà (ed.), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento: Atti del 3º Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, pp. 415-432, Génova, Marietti, 1991.

³¹³ Iremos abordar estas duas figuras e os temas referidos na tese de doutoramento que temos em preparação. Já desenvolvemos alguns tópicos em “Da corte ao ermo...”, cit.; “A fundação do convento de Beja...”, cit.; e em “D. Jaime, duque de Bragança...”, cit. (onde defendemos que Amadeu da Silva é alvo de um tratamento semelhante ao de D. Jaime, pela “psicologia histórica” de finais do século XIX, o que muito contribui para a incompreensão do percurso religioso destes personagens).

³¹⁴ Cit. in Mário Martins, *O ciclo fanciscano*, cit., p. 289.

³¹⁵ A. D. Sousa Costa, “Aproximação da espiritualidade”, cit., p. 163.

³¹⁶ Fortunato de Almeida, *op. cit.*, vol. I, p. 331; Maria Ângela Beirante, “Eremitérios da pobre vida no Alentejo dos séculos XIV-XV”, p. 262, in *1383-1385 e a crise geral dos séculos XIV-XV. Jornadas de História Medieval. Actas*, pp. 257-265, Lisboa, História & Crítica, 1985.

Franciscana ³¹⁷. Surge-nos depois entre os eremitas de S. Jerónimo, onde levou por dez anos vida contemplativa; a fundação dos Amadeítas insere na corrente de renovação franciscana, preconizando pequenos eremitérios rudes e em locais ermos, e a vivência de uma espiritualidade contemplativa, penitência corporal e imitação literal de Cristo ³¹⁸. Neste sentido, seriam várias as afinidades e laços com a corrente de renovação franciscana dos “Frades do Santo Evangelho”, também nascida de experiências de vida eremítica ligadas a círculos cortesãos. Esta corrente veio a estabelecer amplas ligações com as cortes de D. João II e D. Manuel e foi protegida em especial do Duque D. Jaime de Bragança, que tentou mesmo fazer-se frade capucho. Um dos resultados palpáveis desta protecção foi a fundação do convento da Piedade em Vila Viçosa, nas terras do Duque, no terreno propício a estas experiências de vida religiosa que foi o sul de Portugal ³¹⁹. Retornando aos Amadeítas, refira-se ainda que os aspectos de pregação e estudo não eram descuidados, havendo notícia de bibliotecas bem providas em alguns dos pequenos conventos italianos ³²⁰. Amadeu gozou da protecção dos duques de Milão, que ajudaram à expansão da sua ordem na Lombardia, e do Papa Sisto V, que o escolhe para confessor e favorece o estabelecimento do seu movimento religioso em congregação autónoma, sob obediência directa do geral dos Franciscanos ³²¹. Será em Roma que escreve a *Apocalypsis Nova*, cuja versão actual parece conter relativamente pouco da sua autoria ³²². É uma obra profética e visionária, de ressonâncias evangélicas e apocalípticas, onde as revelações e os extêses constituem a tessitura de base ³²³. Texto de grande difusão, foi proibido em Portugal pela Inquisição, em 1581, o que não impediu a sua circulação entre nós por outras vias, algumas das quais ligadas aos altos círculos da corte e da Igreja ³²⁴.

³¹⁷ A. D. Sousa Costa, “Aproximação da espiritualidade”, *cit.*, pp. 160-161; Enrique Gutiérrez, “La Beata Beatriz y la Inmaculada – influencia de los Franciscanos en ella”, *Archivo Ibero Americano*, 2ª época, vol. XV (1955), pp. 1077-1102.

³¹⁸ Mário Martins, *O ciclo franciscano*, *cit.*, pp. 239-240.

³¹⁹ A. D. Sousa Costa, “Aproximação à espiritualidade”, *cit.*, pp. 181-182.

³²⁰ *Idem*, p. 163, p. 166.

³²¹ *Idem*, p. 162.

³²² *Idem*, p. 163; José A. de Freitas de Carvalho, “Conquistar e profetizar”, *cit.*, p. 88.

³²³ Mário Martins, *O ciclo franciscano*, *cit.*, pp. 240-242; Cesare Vasoli, “Dall’«Apocalypsis Nova» all’«De Harmonia Mundi»». Linee per una ricerca”, in Società Internazionale di Studi Francescani (ed.), *I Frati Minori tra ‘400 e ‘500. Atti del XII convegno internazionale*, pp. 257-291, Assis, Univ. di Perugia/ Centro di Studi Francescani, 1986.

³²⁴ Mário Martins, *O ciclo franciscano*, *cit.*, pp. 241; sobre a difusão: José A. de Freitas de Carvalho, “Conquistar e profetizar”, *cit.*, pp. 89-91.

Também a sua irmã Beatriz viveu percursos religiosos específicos. Residindo no convento dominicano durante quase trinta anos, nunca nele professou, mas veio a fundar uma ordem religiosa no fim da vida ³²⁵. A protecção directa da Rainha Isabel, a Católica, está patente na súplica ao Papa que marca o início da nova Ordem, então ligada juridicamente a Cister porventura para efeitos de facilidade de aprovação, mas de clara influência franciscana. Em 1511, por via da regra concedida pelo Papa Júlio II, passará a estar formalmente sujeita aos Franciscanos ³²⁶. Tal como é definida pelo seu principal estudioso, a espiritualidade de Beatriz da Silva, na directa influência de S. Francisco, caracteriza-se pelo “espírito de oração contínua, a raiar pelo alto misticismo da contemplação, da humildade e penitência ligada à devoção da Paixão de Cristo e à Eucaristia (...), da terna devoção à Imaculada, crença e doutrina ilustrada pelos teólogos franciscanos e vivida também pelo irmão...” ³²⁷. Alguns destes traços, como tivemos oportunidade de mostrar, foram característicos da espiritualidade de figuras como Isabel de Aragão ou a Infanta Joana. Encontram-se perfeitamente definidos em Beatriz da Silva, no culminar de um processo onde, tal como para seu irmão Amadeu, se entrecruzam múltiplas influências ³²⁸. O facto de virem a constituir as bases de uma ordem religiosa original e autonomizada, que irá conhecer rápida expansão, é emblemático da resolução positiva de tendências que nem sempre tiveram antecedentes fáceis, mas que ocuparam um lugar primordial no debate teológico e, sobretudo no empenhamento existencial da galeria de personagens que viemos a conhecer.

³²⁵ Enrique Gutiérrez, *Vida de la Beata Beatriz da Silva y origenes de la Orden de la Inmaculada Concepción*, Valladolid, Franciscanos, 1967; I. Omaechevarria, “Santa Beatriz da Silva”, *Theologica*, 11 (1976), pp. 457-460 [é importante confrontar estas obras com os dados mais recentes e críticos de A. D. Sousa Costa, na bibliografia *cit.*. na nt. 312; *Actas del I Congreso Internacional “La Orden Concepcionista”*, León, Universidad de León, 1990.

³²⁶ A. D. Sousa Costa, “Aproximação à espiritualidade”, *cit.*, pp. 163-165.

³²⁷ *Idem*, p. 166; A devoção à Imaculada Conceição estava, significativamente, presente em círculos tão próximos quanto a corte de Beja de D. Beatriz (cfr. o nosso “A fundação do convento da Conceição...”, *cit.*, p. 269).

³²⁸ Maria del Mar Graña/ Angela Muñoz Fernandez, “La Orden Concepcionista: formulación de un modelo religioso femenino y su contestación social en Andalucía”, in *Las mujeres en la Historia de Andalucía. Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba 1991*, pp. 279-298, Córdoba, Publ. de la Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía y Obra Social y Cultural Cajasar, 1994.