



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

FERNANDO MANUEL MARQUES APOLINÁRIO

A Ordem de Santiago
A Arte como manifestação de culto e cultura

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Peter Damian Francis Stiwell

Lisboa
2013

Índice

Introdução.....	3
Capítulo I.....	5
A natureza das Ordens Militares e a Ordem de Santiago	5
1.1 - Origens e natureza das Ordens Militares	5
1.2 - Génese da Ordem de Santiago	6
1.3 - A experiência em território português	10
1.4 - Um processo de autonomização	16
Capítulo II.....	19
Teologia e espiritualidade na Ordem de Santiago	19
2.1 - A Regra.....	19
2.2 – Votos	23
a) Obediência	24
b) Pobreza.....	26
c) Castidade.....	28
2.3. Orações e práticas sacramentais.....	31
2.3.1 Oração.....	31
2.3.2 Sacramentos.....	32
Capítulo III	39
A iconografia na arte da Ordem de Santiago.....	39
3.1. - Arte e representação do sagrado	39
3.2. - A arte associada à tradição espatária	43
3.3 – Manifestações de culto através da arte presente nos edifícios da Ordem de Santiago.....	44
3.3.1 – As representações de Santiago	45
3.3.2 – Representações da Virgem Maria	51
3.3.3 – O lugar de São Pedro na imagética espatária	54
3.3.4 – Culto e representação do Espírito Santo	57
3.3.5 – Santíssimo Sacramento	62
3.3.6 – A Morte e São Miguel.....	63

3.3.7 – São Roque, o santo peregrino e a peste	67
Conclusão	70
Bibliografia.....	70
Índice das Ilustrações.....	80
Apêndice I - Bula de Inocêncio VIII	82
Apêndice II – Normas sobre a Oração.....	84
Apêndice III – Sacramento da Penitência.....	85
Apêndice IV – Vida de Maria Santíssima nos Painéis de Azulejos, Castelo de Sesimbra	86

Introdução

Esta dissertação de MIT pretende reflectir aspectos do património deixado pela Ordem de Santiago enquanto herança e expressão de um programa religioso mas presente ainda na actual paisagem religiosa da realidade portuguesa. Este estudo tem como núcleo central a experiência e o terreno desta ordem militar que, tendo uma presença em determinadas regiões, se situou particularmente na península setubalense (entre os estuários do Tejo e do Sado), deixando traços e referências que, já desligados directamente da Ordem de Santiago, permaneceram lugares de culto e mantiveram uma imagética que tem alimentado gerações sucessivas de identificação das populações.

Edifícios, pinturas, esculturas, obras de ourivesaria, tecidos, entre muitos outros objectos, constituem elementos patrimoniais e de memória que não podem ser unicamente percebidos pelas circunstâncias mecénicas e utilitárias das encomendas. No que respeita, de um modo particular, a esses elementos patrimoniais como mediação do religioso são geralmente expressões de um programa que, prolongando-se em termos de longa duração, proporcionaram a transmissão de visões da realidade e modos específicos de crença e de devoção.

Este trabalho encontra-se organizado em três partes: na primeira parte enquadrámos a Ordem de Santiago no panorama das ordens militares, descrevendo as suas funções militares e religiosas no seio da sociedade, da Cristandade, de um modo particular no território português. Tentámos enquadrar no contexto político e religioso desta época a situação da Igreja em Portugal e o aparecimento da Ordem Militar de Santiago no Reino de Portugal com todas as vicissitudes derivadas da autonomização frente ao ramo de Castela e o conseqüente apelo a Roma para dirimir certas questões que se colocavam neste âmbito; na segunda parte focamo-nos na organização e funcionalização da ordem do ponto de vista teológico e espiritual. Ao longo deste capítulo procurámos, à luz da Regra da Ordem, traçar o perfil do freire cavaleiro, leigo ou clérigo, com os seus votos de pobreza, castidade e obediência e de outros pontos da Regra de vida que foram sendo adquiridos por dispensas, privilégios ou outros benefícios concedidos pela Santa Sé, sob a forma de bulas e breves que encontramos nos nossos arquivos nacionais. Esta dimensão teológica-espiritual é incorporada na experiência, na qual a condição humana e a destinação divina estão interligadas; por último, na terceira parte é descrita como a ordem utiliza e personaliza a arte, em

particular o seu programa devocional, isto é, iremos analisar aquilo que poderá ser considerado como uma ordem hierárquica de imagens próprias de um programa devocional e de ordenação da relação entre o crente e Deus.

Os estudos existentes sobre esta problemática, ainda que bastante monográficos, são vastos e muito diversificados, tal como se sugere na bibliografia indicada e consultada. Considerados estes elementos informativos e historiográficos, procura-se descrever e sublinhar os elementos que compõem e caracterizam um património produzido, durante séculos, no âmbito da Ordem Militar de Santiago.

Esta análise pretende destacar a estruturação de um programa de legitimação e de transmissão de vivências religiosas através de um conjunto de elementos que permitem perceber e destacar os factores de espiritualidade e de cristianização enquadrados pela presença e pela acção de uma Ordem-militar.

Mas, para além desta abordagem da realidade histórica de uma determinada Ordem militar, esta dissertação pretende também equacionar a persistência de aspectos materiais dessa existência que, persistindo ao longo dos séculos, constituem um património cultural e estabelecem a configuração de uma geografia específica do religioso, ao nível institucional e ao nível devocional, enquanto instâncias de identificação de populações e núcleos sociais.

Capítulo I

A natureza das Ordens Militares e a Ordem de Santiago

Em Novembro de 1095, o Papa Urbano II proclamou a primeira Cruzada. No âmbito de um Concílio que integrava diversos objectivos, tratando-se do culminar de uma reforma eclesiástica que procurava dar a primazia a Roma no campo espiritual e temporal. O papado pregou a Guerra Santa, esta não era vista como uma expedição militar mas sim como uma peregrinação.

1.1 - Origens e natureza das Ordens Militares

Olhando para o passado, observamos a importância de que as Ordens Militares se revestiam. Tendo a sua origem no movimento das Cruzadas, foram progressivamente adquirindo um papel relevante a partir do século XII e durante a restante Idade Média, assumindo-se como experiências marcantes no campo da organização das sociedades e no domínio do enquadramento religioso. Esta importância manifestou-se quer na luta activa e permanente contra «os infiéis» quer na renovação dos ideais cristãos pela conciliação do ideal monástico com o da cavalaria, correspondendo a um processo de disciplinamento existencial e, por conseguinte, espiritual da actividade *bellator* (guerreira) específica de um segmento social¹.

Os seus membros tinham uma dupla condição de monges e soldados. Serviam sob uma Regra, viviam em conventos e, assumindo um desempenho militar, consagravam-se à «guerra santa». Assim, os membros das Ordens Militares pretendiam encarnar o ideal do «soldado cristão», confiantes em Deus, marchando como «cavaleiros» contra o infiel, numa dupla realização: a defesa da Cristandade e da sua própria realização espiritual. Defensores da Fé e do povo cristão, actuando como mandatados por Deus, crentes na recompensa eterna, exteriormente protegidos pela armadura e interiormente pela fé, acreditando que a vitória conduziria à Glória e a morte à Salvação. O «monge-militar» constituía e encarnava um determinado paradigma da experiência cristã na sociedade dessa época da Cristandade.

As Ordens Militares foram instituídas no século XII, explicitando um disciplinamento e um modo de vida. Nesse momento verificavam-se circunstâncias favoráveis para o seu desenvolvimento, como por exemplo a oposição existente entre

¹ Cf. CLINCHAMPS, Philippe du Puy de – *História Breve da Cavalaria*. Lisboa, Editorial Verbo, 1965.

cristãos e muçulmanos: o espírito de cruzada, nomeadamente protegendo e defendendo as terras da Cristandade, em particular as da Terra Santa, e os peregrinos que iam visitar os lugares santos, como determinação de uma vivência e purificação direccionadas para a salvação em Deus. Sendo que, neste contexto, ganhou especial acuidade o esforço de guerra contra os muçulmanos na Península Ibérica, associado à reivindicação da apostolicidade desta região em torno da devoção às relíquias de São Tiago: terra de peregrinação e também de identidade do terreno da Cristandade.

Além das Ordens Militares terem uma atitude ofensiva, na medida que colaboraram na reconquista e na aquisição do que se tornou o território nacional – o de Portugal –, também desenvolveram uma atitude defensiva que passava pela vigilância das fronteiras e, por vezes, pelo repovoamento das zonas conquistadas e o seu incremento económico-social, pela protecção e fixação de população. Sendo estes aspectos as principais dimensões do seu agir que fizeram das Ordens Militares no contexto peninsular, e concretamente na região de Portugal, um factor estruturante da sociedade.

1.2 - Génese da Ordem de Santiago

Especificamente, sobre as origens da Ordem Militar de Santiago existem algumas controvérsias, devido ao facto de, ao longo dos anos, a Ordem de Santiago ter suscitado distintas análises e interpretações por parte dos historiadores.

Para podermos compreender a fundação desta Ordem devemos primeiro olhar para o aparecimento das Ordens Militares como experiência mais ampla e global. Tal como no caso das outras Ordens Militares, a Ordem de Santiago surge no contexto e como efeito das Cruzadas². Estas iniciativas estiveram também associadas à reforma eclesiástica geral gregoriana³, como também, e de um modo muito particular, à reforma

² As Cruzadas foram tropas ocidentais enviadas à Palestina para recuperarem a liberdade de acesso dos cristãos a Jerusalém. A guerra pela Terra Santa, que durou dos séculos XI ao XIV, foi iniciada logo após o domínio dos turcos seljúcidas sobre esta região considerada sagrada para os cristãos. Após o domínio da região, os turcos passaram a impedir ferozmente a peregrinação dos europeus, através da captura e do assassinato de muitos peregrinos que visitavam o local unicamente pela Fé. Em 1095, Urbano II, em oposição a este impedimento, convocou um grande número de fiéis para lutarem pela causa. Cf. <http://www.infoescola.com/historia/as-cruzadas/> (visualizado no dia 21-01-2014).

³ A Reforma Gregoriana estabeleceu o poder dos Papas sobre o poder temporal dos reis. Em decorrência da reforma, todos os homens ficaram submissos ao Papa, o qual tinha o poder sobre qualquer ser vivente representando a palavra de Deus. Os Papas passavam a ser inferiores apenas ao próprio Deus. A Igreja Católica ganhava assim um poder ilimitado. A Reforma Gregoriana é considerada ainda a primeira grande revolução europeia por ter sido a primeira gerada contra o poder temporal. A Reforma Gregoriana tem a

monástica em torno de Cister (reformismo cisterciense)⁴ e ao surgimento de um novo tipo de guerreiro – o *Miles Christi*⁵ – como função social e prática religiosa. Este arquétipo de soldado luta em nome de Cristo contra os seus inimigos, combinando a actividade guerreira, do mundo secular, com a motivação religiosa⁶. A integração desta dualidade estava patente, de um modo geral, no paradigma de vida dos freires das Ordens Militares, que, sob um hábito religioso, seguindo um conjunto definido de preceitos registados em texto, praticavam «a guerra santa»⁷. Uma guerra material e espiritual contra os inimigos da Cristandade, mas também contra «os pecados» da própria existência social e interior dos monges.

sua autoria em Gregório VII, que apresentou as formulações iniciais que criariam a infalibilidade Papal e a supremacia da Igreja Católica. As medidas propostas por Gregório VII começaram a ser implementadas sob o Papado de Leão IX, entre os anos de 1049 e 1054.

O objectivo da Reforma Gregoriana era fazer com que a Igreja e a Cristandade voltassem aos tempos de Cristo, à época primitiva do Cristianismo marcada pelos Apóstolos. Mas, por outro lado, os fins da reforma visavam estabelecer o poder do Papa sobre o poder feudal. A evolução da Idade Média havia feito com que o poder dos senhores feudais crescesse e praticamente comandassem a Igreja. A proposta de voltar aos tempos de Cristo era um artifício para acabar com esse controlo da Igreja. A Abadia de Cluny é identificada como responsável pela continuação e consolidação da reforma no mundo cristão. O discurso reformista condenava as práticas de heresia, as quais eram identificadas pela introdução dos costumes pagãos dos germânicos no mundo dos cristãos romanos. Para abolir as práticas de heresia era preciso proceder à reforma na Igreja, a qual teria como resultado final a confirmação do poder máximo atribuído aos Papas. A Reforma Gregoriana é um marco na teocracia Papal, define os Papas como chefes supremos da Igreja e da palavra incontestável entre os cristãos. Cf. <http://www.infoescola.com/historia/reforma-gregoriana/> (visualizado no dia 21-01-2014).

⁴ A Ordem Cisterciense, também conhecida como Ordem de Cister ou mesmo Santa Ordem Cisterciense, é uma ordem monástica católica restaurada, que remonta à fundação da abadia cisterciense por Robert de Molesmes em 1098. Esta abadia está localizada onde se originou a cidade romana de Cistercium, perto de Dijon, França. A Ordem Cisterciense desempenhou um papel fulcral na história religiosa do século XII. A sua influência foi particularmente importante no leste do rio Elba. Como restauração da regra beneditina inspirada pela reforma gregoriana, a Ordem Cisterciense promoveu o ascetismo e o rigor litúrgico, dando importância ao trabalho manual. Além do papel social que manteve até à Revolução Francesa, a Ordem teve uma influência importante nos campos intelectual ou financeiro, bem como no campo das artes e da espiritualidade.

⁵ Cf. FONSECA, Luís Adão da - “Ordens Militares”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Direcção de Carlos Moreira de Azevedo, Vol. I - J-P, 1ª Edição, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p.334.

⁶ Cf. FONSECA, Luís Adão da - “Ordens Militares”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Direcção de Carlos Moreira de Azevedo, Vol. I - J-P, 1ª Edição, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p.335.

⁷ Cf. O conceito de Guerra Santa pode assumir diferentes perspectivas e propósitos mediante a religião pela qual nos estamos a orientar. No Cristianismo, somente na Alta Idade Média surgiu a noção de Guerra Santa como instrumento ao qual a Igreja recorreu para defesa de interesses superiores de ordem religiosa, mais concretamente da “civilização cristã”. Esta guerra nasceu da necessidade de opor uma resistência de toda a Cristandade às invasões dos bárbaros, muçulmanos e, por fim, dos otomanos. A Guerra contra os não-cristãos foi tida por Guerra Santa, daí a bênção pública e solene das armas. Só após a desagregação do império carolíngio o Papado tomou a seu cargo estas guerras (séc. X), das quais as mais populares foram as Cruzadas. Cf. <http://hid0141.blogspot.pt/2011/03/guerra-santa.html> (Visualizado no dia 01-02-2014)

Após a criação, no início do século XII na Palestina, das primeiras Ordens Militares – como a Ordem do Templo e a Ordem São João do Hospital –, surgiram pouco depois na Península Ibérica, com intuítos semelhantes, a Ordem de Santiago e a Ordem de Calatrava.

Uma confraria de cavaleiros, criada em 1160, ligada aos cónegos regrantes de Santo Agostinho⁸ terá constituído o embrião de onde se formou a Ordem de Santiago, reconhecida pelo rei Fernando II de Leão (1137-1188).

Segundo uma das referências historiográficas mais utilizada, a Ordem de Santiago tem a sua origem no ano 1170, durante a reconquista de Leão sob o comando de Fernando II. O seu fundador e primeiro Mestre foi D. Pedro Fernandez (1170-1184), descendente dos reis de Navarra por parte do pai e dos condes de Barcelona por parte da mãe; portanto, desde o início, a Ordem de Santiago encontrou-se fortemente ligada às casas dos grandes senhores peninsulares. A Ordem teria como objectivo defender as conquistas empreendidas pelo rei na Estremadura (em sentido lato, considerando o conjunto da Península) e ajudá-lo nas campanhas contra o poder muçulmano, movimento político-militar e religioso como sendo o da «reconquista cristã».

Segundo o historiador Lomax, a Ordem de Santiago inicialmente não era o seu nome original⁹. No princípio, os cavaleiros santiaguistas foram conhecidos por Cavaleiros de Cáceres, «freires de Cáceres», por ter sido nesta cidade onde teria sido fundada a irmandade, uma espécie de confraria de cavaleiros. Depois da bula da confirmação e aprovação de 1175, dada pelo Papa Alexandre III, e após um acordo estabelecido entre D. Pedro Fernandez e o arcebispo de Santiago de Compostela, a irmandade passou a chamar-se Ordem de Santiago.

Imediatamente a seguir a D. Pedro Fernandez ter fundado a Ordem de Santiago, muitos o seguiram, na sua maioria cavaleiros da mais alta nobreza. Não se sabe o porquê desta adesão: uns afirmam que o seguiram devido à sua piedade, outros por causa da dignidade decorrente dessa pertença. De acordo com o relato do prólogo da Regra, os seus primeiros membros terão sido cavaleiros que depois de abandonar uma vida desregrada se reuniram sob a cruz e as insígnias do Apóstolo São Tiago Maior.

⁸Cf. BARBOSA, Isabel Lago – “A Ordem de Santiago em Portugal” in *As Ordens de Cristo e de Santiago no Início da Época Moderna: A Normativa, Militarium Ordinum Analecta*, Nº2, Direcção de Luís Adão da Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1998, pp.114-115.

⁹ Cf. BARBOSA, Isabel Lago – “A Ordem de Santiago em Portugal” in *As Ordens de Cristo e de Santiago no Início da Época Moderna: A Normativa, Militarium Ordinum Analecta*, Nº2, Direcção de Luís Adão da Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1998, pp.114.

Estes cavaleiros, de origens muito diversas, tinham como fim comum defender toda a Cristandade. Os cavaleiros prestavam vassalagem ao Apóstolo São Tiago, o que lhes garantia uma autonomia em relação aos poderes feudais ou senhoriais da época, tornando o seu âmbito de actuação contra o infiel em toda a Península Ibérica e, conseqüentemente, constituíam-se assim como baluarte de defesa da Cristandade no Ocidente.

Aprovada esta atitude pelos arcebispos de Toledo, Santiago e Braga e pelos bispos de Leão, Astorga e Zamora, o cardeal Jacinto, legado da Santa Sé, não só os recebeu como os reconheceu como Ordem Militar. Na verdade, Compostela, como o lugar das relíquias do Apóstolo, adquiriu valor similar ao da Terra Santa, sendo considerada como a Jerusalém desse Ocidente europeu.

Com o tempo, D. Pedro Fernandez sentiu a necessidade de cuidar da espiritualidade dos seus seguidores, por isso tentou procurar uma comunidade religiosa. Na Galiza existia um mosteiro dedicado a Santa Maria de monges agostinianos, em Loyo, Lugo. A proposta de D. Pedro foi aceite, e eles foram incorporados nas forças armadas nascentes. Estes factos evidenciam como se enxertou a vida monástica e a função guerreira, dando um enquadramento religioso e, portanto, disciplinador, de uma actividade primordial na época: a da guerra.

Neste quadro, os Cavaleiros de Santiago faziam votos de pobreza e de obediência, seguindo a regra de Santo Agostinho¹⁰. Contudo, os seus membros não eram obrigados ao voto de castidade, e podiam como tal contrair matrimónio (alguns dos seus fundadores eram casados). No entanto, a bula papal recomendava (não obrigava) o celibato, e os estatutos da fundação da Ordem afirmavam, seguindo um princípio das cartas paulinas: “E aos solteiros e viúvos digo que lhes seria bom se permanecessem no estado em que também eu vivo. Caso, porém, não se dominem, que se casem; porque é melhor casar do que viver abrasado” (1 *Corintios* 7, 8-9).

¹⁰ A Regra de Santo Agostinho é um conjunto de regras criadas por Santo Agostinho de Hipona que se refere à vida monástica de muitas comunidades e ordens religiosas católicas desde o século V até hoje. Os princípios essenciais da Regra de Santo Agostinho são: pobreza, castidade, obediência, desapego do mundo, repartição do trabalho, dever mútuo de superiores e irmãos, caridade fraterna, oração, abstinência comum e proporcional à força do indivíduo, cuidado dos doentes, silêncio, leitura e vida em fraternidade. Cf. http://www.agustinosrecoletos.com/news/view/131-latest-news-actualidad/331-the-rule-of-st-augustine-indispensable-text-to-understand-the-history-of-monasticism?lang=pt_PT (visualizado no dia 21-01-2014).

1.3 - A experiência em território português

Rapidamente a Ordem de Santiago instalou-se no território português. Logo que no reino se constituiu o primeiro grupo, a Ordem teve como doação a vila de Arruda, os castelos de Monsanto, Abrantes, Palmela e Setúbal¹¹. Estes dois últimos foram doados por D. Sancho I, em 1186, como estratégia para reforçar a linha de defesa do Tejo¹². Esta milícia monástica desempenhou um papel primordial na expansão e na consolidação da Reconquista, o que lhe trouxe considerável influência política, social e económica.

Depois da conquista de Lisboa, D. Afonso Henriques já lhe concedera um convento nesta cidade, o Mosteiro de Santos-o-Velho, passando a funcionar como primeira sede da Ordem. Com a conquista dos territórios a sul do Tejo que foram colocados à sua guarda, os monges guerreiros estabeleceram-se no Castelo de Palmela, de 1170 a 1218. Neste período já o castelo tinha sido doado à Ordem. Depois de alguns reveses militares, deu-se a transferência do ramo português para Alcácer do Sal, em zona estratégica do rio Sado. Isto ocorreu quando, após apertado cerco, a praça caiu em poder definitivo dos cristãos em 1218, sendo então nesta vila constituída a cabeça da Ordem de Santiago até que D. Sancho II a mudou para Mértola (a partir de 1239 até 1423). Esta sucessão de mudanças corresponde também à progressão da sua importância, influência no dispositivo defensivo e na organização territorial do reino.

A par das doações dos castelos às Ordens Militares, e com o progressivo avanço para Sul durante a Reconquista, grandes extensões de terras lhes foram sendo doadas. As maiores propriedades situam-se, sobretudo, no Centro e Sul do país, como podemos observar no seguinte mapa.

¹¹ Cf. ALMEIDA, Fortunato de, - *História da Igreja em Portugal. Vol. I - Livro I - Desde a Fundação da Monarquia até ao Fim do Reinado de D. Dinis (1325)*. Nova Edição de Damião Peres, Lisboa-Porto, Livraria Civilização, 1967, p.149.

¹² Cf. MORENO, Humberto Baquero - “As Origens Militares na Sociedade Portuguesa do século XV: O Mestrado de Santiago”, in *Revista da Faculdade de Letras - HISTÓRIA*, Série II, Vol. 14, 1997, p.82.



Ilustração 1 - Mapa – Senhorios das Ordens Militares em Portugal após 1272¹³

Assim, a Ordem de Santiago passou a dispor de muitas terras exploradas em regime de latifúndio. No decorrer da Reconquista, os reis portugueses foram dando extensas áreas do território conquistado às ordens eclesiásticas, às Ordens Militares e aos mosteiros, bem como à nobreza, constituindo-se assim níveis de uma primeira estruturação territorial, social e política do poder em Portugal. Os monarcas procuravam deste modo garantir mais facilmente a defesa do território, povoá-lo e desenvolvê-lo,

¹³ FONTE: *História de Portugal*, Direcção e Coordenação de Volume de José Mattoso, Vol. II *A Monarquia Feudal (1096-1480)*, [Lisboa], Circulo de Leitores, 1993, p.212.

como também recompensar aqueles que constituíam o apoio de consolidação do seu poder, legitimado pela acção guerreira e de conquista.

Com o fim da conquista do reino da coroa portuguesa, em 1249, feito em grande parte com o apoio das Ordens Militares, nomeadamente a dos santiagoistas¹⁴, a qual afastou da fronteira nacional a ameaça muçulmana, garantiu-se a estabilização da fronteira terrestre no Além-Tejo. Nessas novas circunstâncias, as Ordens Militares deixaram de ter como prioridade a função para a qual tinham sido instituídas, começando assim uma outra etapa na sua existência.

Apesar de todos os territórios doados, houve sempre alguma reserva por parte da Coroa em relação à sua fidelidade. É por isso que, quando foi feita a doação de Monsanto, o próprio rei D. Afonso Henriques colocou algumas condições. Uma dessas condições foi a de que o comendador deveria ser sempre natural do reino e que o castelo fosse de igual modo sempre fiel àquele que herdasse o reino¹⁵. Esta desconfiança de D. Afonso Henriques derivava do facto de D. Fernando II de Castela estar empenhado em conquistar algumas das regiões do jovem reino de Portugal. Na verdade, o primeiro monarca português receou na Ordem mais um perigo do que um aliado fiel.

Nos anos de 1271-1272 as relações da Ordem com o rei português, D. Afonso III, pioraram. Tal deveu-se aos diferendos sobre o padroado das igrejas do Algarve e ao conflito gerado pelo comércio de produtos agrícolas pelos moradores de Mértola, levando assim à renúncia da Ordem das “doações de Tavira, Cacela, Castro Marim e seus termos em favor de D. Afonso III”¹⁶. O que na realidade o rei português pretendia com esta situação era, prosseguindo a sua política de afirmação do poder régio, começar a ter controlo sobre os numerosos territórios desta Ordem, cuja administração geral se centrava em Uclés no reino vizinho e rival de Castela e Leão¹⁷.

D. Dinis prosseguiu o esforço desta centralização régia empreendida pelo seu pai, iniciando os processos de separação da Ordem Santiago e de Avis das respectivas casas-mãe em Castela, e criando a Ordem de Cristo aquando da supressão dos

¹⁴ Cf. VENTURA, Leontina - *D. Afonso III*, Lisboa, Circulo de Leitores, 2006, pp.17 e 91.

¹⁵ Cf. MORENO, Humberto Baquero - “As Origens Militares na Sociedade Portuguesa do século XV: O Mestrado de Santiago”, in *Revista da Faculdade de Letras – HISTÓRIA*. Série II, Vol. 14, 1997, p.66.

¹⁶ Cf. COSTA, Paula Pinto - “Ordens Militares e Fronteira: um Desempenho Militar, Jurisdicional e Político em Tempos Medievais”, in *Revista da Faculdade de Letras – HISTÓRIA*. Porto, III Série, Vol. 7, 2006, p.85.

¹⁷ Cf. COSTA, Paula Pinto - “Ordens Militares e Fronteira: um Desempenho Militar, Jurisdicional e Político em Tempos Medievais”, in *Revista da Faculdade de Letras – HISTÓRIA*. Porto, III Série, Vol. 7, 2006, p.85.

Templários¹⁸. Verificou-se como que um rearranjo das Ordens Militares no período em que se considera definido o espaço vital e histórico do Reino de Portugal e dos Algarves, a faixa litoral da península.

Lutando contra a autoridade de um mestre estrangeiro, que tenderia a prejudicar o governo do reino, D. Dinis pede ao Papa autorização para eleger um mestre nacional, pedido esse que foi acedido com a bula *Pastoralis officii*, do Papa Nicolau IV, de 1288, escolhendo-se para o cargo D. João Fernandes¹⁹. A pressão diplomática castelhana em Roma leva à revogação da decisão anterior e ao despacho de duas bulas, confirmando esta invalidação pelos dois Papas seguintes²⁰. A postura do rei português parece então ter-se pautado pela obediência a esta decisão da cúria romana, até ao ano de 1314, no qual se inicia um período de interregno, de dois anos, na cadeira de S. Pedro. Assim, D. Lourenço Eanes foi escolhido como novo mestre para o ramo nacional da Ordem de Santiago, mantendo-se, apesar desta conflituosidade de interesses, os esforços diplomáticos com a Santa Sé para alcançar o reconhecimento desta pretensão por parte da Coroa portuguesa²¹.

A embaixada portuguesa de 1218, liderada por Manuel Pessanha e Vicente Anes, expõe a má gestão da Ordem pela administração de Uclés e salienta a legalidade da bula que aprovou o mestre nacional para a Ordem, não conseguindo no fim convencer o novo Papa, João XXII²². Este mesmo pontífice, perante o desafio do novo mestre português, Pêro Escacho (1250-?), que mandou elaborar os primeiros *Estabelecimentos portugueses*, em 1227, firmando neles que a supervisão da Ordem ficaria a cargo da realeza nacional, decidiu que este diferendo devia ser resolvido tendo

¹⁸ Cf. COSTA, Paula Pinto - “As Adaptações das Ordens Militares aos Desafios da «Crise» Tardo-Medieval”, in *Revista da Faculdade de Letras – HISTÓRIA*. Porto, III Série, Vol. 5, 2004, p.146.

¹⁹ Cf. BARBOSA, Isabel Lago - “A Ordem de Santiago em Portugal” in *As Ordens de Cristo e de Santiago no Início da Época Moderna: A Normativa, Militarium Ordinum Analecta*, Nº2. Direcção de Luís Adão da Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1999, pp.116.

²⁰ Cf. ALMEIDA, Fortunato de - *História da Igreja em Portugal. Vol. I - Livro I - Desde a Fundação da Monarquia até ao Fim do Reinado de D. Dinis (1325)*. Nova Edição de Damião Peres, Lisboa-Porto, Livraria Civilização, 1967, p.151.

²¹ Cf. BARBOSA, Isabel Lago - “A Ordem de Santiago em Portugal” in *As Ordens de Cristo e de Santiago no Início da Época Moderna: A Normativa, Militarium Ordinum Analecta*, Nº 2. Direcção de Luís Adão da Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1999, pp.116.

²² Cf. ALMEIDA, Fortunato de - *História da Igreja em Portugal. Vol. I - Livro I - Desde a Fundação da Monarquia até ao Fim do Reinado de D. Dinis (1325)*. Nova Edição de Damião Peres, Lisboa-Porto, Livraria Civilização, 1967, p.153.

os arcebispos de Braga e de Santiago de Compostela o papel de juízes²³. Tal acção não surtiu efeito, tendo os espatários nacionais, mesmo não sendo reconhecidos oficialmente, cortado todas as suas ligações ao ramo castelhano. A confirmação oficial desta “independência” dá-se em 1452 com a bula *Ex apostolice sedis* de Nicolau V, já com a administração da Ordem nas mãos de familiares do rei²⁴. Tratou-se, portanto, de uma iniciativa no âmbito da organização religiosa mas, desde o início, encarada como uma expressão do poder régio e da valorização da acção da Coroa nascente.

Como foi referido anteriormente, com o fim da Reconquista cessaram as funções predominantemente guerreiras das Ordens Militares, iniciando-se uma nova etapa na vida destas entidades. No caso específico da Ordem de Santiago, como já foi referido anteriormente, temos uma instituição com uma grande riqueza fundiária, possuindo enormes extensões de propriedade agrária²⁵ e uma ampla fronteira marítima, que facilitou o seu comércio com a Europa Setentrional, e deu acesso à altamente rentável exploração salífera do Sado²⁶.

Esta sua dimensão senhorial é um atractivo para nobres ávidos de riqueza, que além de garantirem a sua subsistência asseguravam um tratamento privilegiado face ao foro civil em diversos crimes, como o de assassínio e de roubo²⁷.

Acompanhando estas tendências decorre a gradual laicização da Ordem de Santiago e a sua progressiva dependência do poder régio. O primeiro destes aspectos está patente nas alterações à prática do casamento, que autorizado desde 1175 tem os seus condicionantes modificados radicalmente, tornando-se menos exigente, e no fim do voto de pobreza, que principia com o fim de jejuns regulamentados na normativa,

²³ Cf. BARBOSA, Isabel Lago - “A Ordem de Santiago em Portugal” in *As Ordens de Cristo e de Santiago no Início da Época Moderna: A Normativa, Militarium Ordinum Analecta*, Nº 2. Direcção de Luís Adão da Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1999, pp.116.

²⁴ Cf. BARBOSA, Isabel Lago - “A Ordem de Santiago em Portugal” in *As Ordens de Cristo e de Santiago no Início da Época Moderna: A Normativa, Militarium Ordinum Analecta*, Nº 2. Direcção de Luís Adão da Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1999, pp.116.

²⁵ Cf. BARROS, Henrique Gama - *História da Administração Pública em Portugal nos Séculos XII a XV*, Tomo I. Lisboa, Imprensa Nacional, 1885, p.369.

²⁶ Cf. COSTA, Paula Pinto - “Ordens Militares e Fronteira: um Desempenho Militar, Jurisdicional e Político em Tempos Medievais”, in *Revista da Faculdade de Letras – HISTÓRIA*. Porto, III Série, Vol. 7, 2006, p.82 e 85.

²⁷ Cf. ALMEIDA, Fortunato de - *História da Igreja em Portugal, Vol. II - Desde o Princípio do Reinado de D. Afonso IV até ao Fim do Reinado de D. João II (1325-1495)*. Nova Edição de Damião Peres, Lisboa-Porto, Livraria Civilização, 1969, p.149.

permitindo-se depois que os freires pudessem possuir bens móveis e imóveis e outros artigos que se associam geralmente aos cavaleiros seculares²⁸.

A subordinação ao poder do monarca sobre os santiaguistas iniciou-se no reinado de D. Dinis, com o estabelecimento em 1227. A partir deste momento, os soberanos tiveram influência na escolha dos mestres²⁹, tendo altos membros da Ordem na sua corte, que compareceram em cerimónias públicas³⁰, sendo também testemunhas em diplomas³¹ e em casamentos³², exercendo ainda cargos de prestígio, como o de embaixador³³. A fidelidade da Ordem ao monarca em guerras será manifestada em diversos conflitos do século XIV, como a guerra civil de 1319-1324, a guerra com Castela de 1336-1339 e aquando da crise de 1383-1385³⁴.

D. Pedro Escacho, Mestre da Ordem de Santiago, estará, em conjunto com os Mestres de Avis e de Cristo, ao lado de D. Dinis quando se dá a guerra civil entre o monarca e o infante D. Afonso, da mesma forma que a Ordem de Santiago, em pleno processo de procura de independência da casa-mãe não poderia optar senão por estar ao lado de D. Dinis, já que o futuro D. Afonso IV contava com o apoio castelhano-aragonês.

A morte de D. Fernando, a 22 de Outubro de 1383, sem deixar filho varão, cria um quadro político complexo. No geral, as Ordens Militares portuguesas iriam alinhar pelo mestre de Avis, durante a crise de 1383-85. Durante a insurreição, é o Mestre de Santiago, D. Fernando Afonso de Albuquerque, a quem D. Fernando faz doação «mero misto império» pelos seus serviços na guerra contra Castela, alinhando este mestre, inicialmente, pela rainha D. Beatriz. Contudo, a situação altera-se de forma radical, passando o Mestre Espatário a apoiar o Mestre de Avis, D. João, futuro rei de Portugal. Do mesmo modo, com a morte deste Mestre seguir-se-á D. Mem Rodrigues de Vasconcelos, que manterá esta posição, sendo comandante da Ala dos Namorados, na batalha de Alfarrobeira, o que lhe dará numerosos privilégios durante todo o reinado de

28 Cf. FONSECA, Luís Adão da - “Ordens Militares”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Direcção de Carlos Moreira de Azevedo, Vol. I - J-P. 1ª Edição, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p.346-347.

29 Cf. PIMENTA, Cristina - “As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: O Governo de D. Jorge”. *Militarium Ordinum Analecta*, Nº5. Direcção de Luís Adão da Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 2001, p.36 e MORENO, Humberto Baquero, *ob.cit.*, p.68.

30 Cf. SOUSA, Bernardo Vasconcelos e - *D. Afonso IV*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2005, p.170.

31 Cf. SOUSA, Bernardo Vasconcelos e - *D. Afonso IV*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2005, p.171.

32 Cf. SOUSA, Bernardo Vasconcelos e - *D. Afonso IV*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2005, p.194.

33 Cf. COSTA, Paula Pinto - “As Adaptações das Ordens Militares aos Desafios da «Crise» Tardo-Medieval”, in *Revista da Faculdade de Letras – HISTÓRIA*. Porto, III Série, Vol. 5, 2004, p.149.

34 Cf. COSTA, Paula Pinto - “As Adaptações das Ordens Militares aos Desafios da «Crise» Tardo-Medieval”, in *Revista da Faculdade de Letras – HISTÓRIA*. Porto, III Série, Vol. 5, 2004, p.147-148.

D. João I. Esta adesão geral à causa de Avis demonstra bem o quadro de colaboração que existia entre as diferentes Ordens no período das guerras fernandinas e a fidelidade destas milícias à monarquia portuguesa. Neste contexto, o esforço dos primeiros monarcas no sentido de controlar estas milícias é francamente positivo, já que é fácil adivinhar como teria sido o desfecho da crise se as Ordens Militares, algumas com fidelidades além-fronteiras, como Avis e Santiago, optassem pelo partido de D. João de Castela.

1.4 - Um processo de autonomização

Com o decorrer do tempo surgiu efectivamente um ramo português da Ordem. Um dos acontecimentos que teve relevância para essa autonomia do ramo português foi o fim da guerra contra os mouros, correspondendo ao período dionisiano, durante o qual o rei toma a iniciativa de uma maior interferência nas Ordens Militares, como também ocorreu aquando da transformação da Ordem do Templo na de Cristo³⁵. Até então, os cavaleiros da Ordem dependiam da autoridade do Mestre estrangeiro. Um outro facto que consolidou a autonomia do ramo português está ligado à distância geográfica a que o comendador-mor de Portugal se encontrava, não sendo também alheia a turbulência vivida à época.

Após uma aturada e coerente iniciativa régia para uma autonomização do ramo português da Ordem de Santiago, e procurando-se inverter as dificuldades da distância à sede em Castela, como também das opções de decisão dos espatários castelhanos, D. Dinis, que desfrutava de hábil diplomacia, conseguiu a separação do ramo nacional com um mestre provincial próprio em 1288 por bula papal de Nicolau IV.

Na mesma altura também se autonomizou o ramo português da Ordem de Calatrava, depois nomeada Ordem de Avis. A contestação arrastou-se por muitos mais anos, depois de vários documentos pontifícios a confirmar e a anular a separação (aponta-se também a fundação da Ordem militar portuguesa com a data de 1320).

Ficou reconhecida definitivamente em 1452 a Ordem de Santiago, por bula do Papa Nicolau V, a qual, no entanto, já tinha diminuído de importância relativamente às outras ordens militares.

³⁵ Cf. <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.0007.pdf> (visualizado a 17-01-2014).

Depois da crise de 1383-85 e com a chegada do Mestre de Avis ao trono do reino, este fica com homens da sua inteira confiança à frente dos destinos de cada uma das Ordens existentes em território nacional, que depois foi entregando o governo de cada uma delas a alguns dos seus filhos; o Infante Dom Henrique (o Navegador) ficou à frente da Ordem de Cristo, o Infante Dom João encarregou-se da Ordem de Santiago e o Infante Dom Fernando (o Infante Santo) comandou a Ordem de Avis.

Em 1423, por ordem do Rei D. João I, deu-se o início à construção do convento para os freires de Santiago no Castelo de Palmela. No reinado de D. Afonso V, em 1443, estabeleceram definitivamente aí a sede da Ordem em território nacional, tendo nessa altura o infante D. João (1400-1442) como Grão-Mestre da Ordem, filho bastardo de D. João I (1357-1433), portanto tio de D. Afonso V.

No ano seguinte, em 1444, começou a construir-se o templo desse centro da Ordem: a Igreja de Santiago, onde se encontra a arca fúnebre de D. Jorge de Lencastre, filho de D. João II e neto de Afonso V, último Grão-Mestre da Ordem e donatário da vila de Grândola. Foi em Palmela e durante o reinado de D. João II, muito apreciador da região, que a Ordem conheceu o seu máximo esplendor como realidade política e religiosa; o que pode ser considerado como inseparável do prestígio que a Coroa lhe conferia, mas também a expressão do final de uma época em que surgia a mobilização centrada na expansão ultramarina.

De 1546 até à sua extinção (1834) vigoraram na sua administração os Piores-Mores do Real Convento de Santiago de Palmela. Com a simplificação do treino militar e a moderna organização dos exércitos, as Ordens Militares entram em decadência. Terminada a conquista do território português, as energias das Ordens dirigem-se, particularmente, para «a grande epopeia» dos Descobrimentos.

Com a passagem do título de mestre para os membros da família real portuguesa, no século XV, e mais tarde centrando-se apenas na figura do monarca, com D. João III, a sujeição da Ordem de Santiago à Coroa consolida-se³⁶. A partir do reinado de D. João III (1551), as Ordens Militares Portuguesas ficaram definitivamente ligadas à Coroa, sendo El-Rei o Grão-Mestre das três Ordens – a Ordem de Avis, a Ordem de Cristo e Ordem de Santiago – que foram, inicialmente, sendo utilizadas para recompensar os serviços prestados ao monarca, transformando-se

³⁶ Cf. FONSECA, Luís Adão da - “Ordens Militares”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Direcção de Carlos Moreira de Azevedo, Vol. I - *J-P*, 1ª Edição, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p.346.

pouco a pouco em Ordens meramente honoríficas. Com a extinção das Ordens Religiosas, no que respeita à Ordem de Santiago, verificou-se um processo efectivo de secularização, permanecendo somente como realidade simbólica, com os seus bens transferidos para outros possuidores, nomeadamente grandes casas da nobreza liberal (por exemplo, a casa do Duque de Palmela) e os lugares de culto entregues à gestão da estrutura paroquial em que se estruturava a Nação oitocentista.

Capítulo II

Teologia e espiritualidade na Ordem de Santiago

Como já foi afirmado anteriormente, as Ordens-militares têm que ser também compreendidas na especificidade da sua dimensão teológica-espiritual, isto é, pela corporização de uma experiência de interligação entre a condição humana e a destinação divina proposta para a realização dos homens que a integram. Esta dimensão não pode ser descurada, pois, na sua vertente disciplinadora, surge como configuração, como experiência concreta, da ascese própria da transformação dos indivíduos e das sociedades.³⁷

2.1 - A Regra

Uma Regra é um texto que fixa os compromissos religiosos, costumes conventuais, leis e estatutos por que se devem orientar os membros de uma Ordem, quer no modo de vida interno quer na sua religiosidade e espiritualidade; deve ser curta e de fácil compreensão e deve incidir, essencialmente sobre os aspectos religiosos e a vida conventual.

Qualquer uma das ordens militares ibéricas, desde a sua fundação, adoptou a sua Regra entre as já existentes, tendo a de Santiago perfilhado, como modelo, a Regra de Santo Agostinho³⁸, ao contrário das do Templo, do Hospital e de Avis (ou de Calatrava) que integraram a Regra de São Bento³⁹. Contudo, importa sublinhar que a Regra da

³⁷ “Le Moyen Age ne l’a pas connue et s’est contenté d’une distinction entre doctrine, c’est-à-dire la foi sous son aspect dogmatique et normatif, et *disciplina*, sa mise en pratique, en général dans le cadre d’une règle religieuse. Le mot *spiritualitas* (...) il désigne la qualité de ce qui est spirituel, c’est-à-dire indépendant de la matière. En fait, la spiritualité est un concept moderne, utilisé seulement depuis le dix-neuvième siècle. Chez la plupart des auteurs, il exprime la dimension religieuse de la vie intérieure et implique une science de l’ascèse, qui conduit par la mystique à l’instauration de relations personnelles avec Dieu.” - VAUCHEZ, André - *La spiritualité du Moyen Age occidental VII-XIII siècle*. Éditions du Seuil, 1994, p. 7.

³⁸ Cf. Nota 10

³⁹ Regra de São Bento (em latim, *Regula Benedicti*) escrita por Bento de Núrsia no século VI, é um conjunto de preceitos destinados a regular a vivência de uma comunidade monástica cristã, regida por um abade. Escrita numa altura em que pululavam, por toda a Cristandade, inúmeras regras, começou a ter sucesso sobretudo a partir do século VIII, quando os Carolíngios ordenaram que fosse a única regra monástica autorizada nos seus territórios - e a partir daí, esse preceito estendeu-se ao resto da Europa, sobretudo com o advento da reforma gregoriana. Foi também adoptada, com igual sucesso, pelas comunidades regrantes femininas. Pode-se dizer que a regra tem sido um guia, ao longo da sua existência,

Ordem de Santiago apresentava aspectos originais e específicos como, por exemplo, permitir o casamento dos cavaleiros, antes e depois dos votos, desde que guardassem castidade conjugal.

A Regra da Ordem de Santiago é uma das fontes mais ricas e a até a principal fonte para estabelecer essa especificidade, dando a conhecer o funcionamento e a organização da ordem. Como já foi referido anteriormente, a Regra da Ordem de Santiago tinha a sua inspiração na tradição agostiniana. Mais do que um simples texto, representa como que «um decálogo de compromisso» entre os frades e destes com a Igreja e Deus, através do qual se evidencia determinado modelo paradigmático de acção, isto é, de princípios espirituais, deontológicos e jurídicos, estabelecendo comportamentos e níveis de relacionamento entre os seus membros e destes com a comunidade eclesial e social. A Regra apresentava para os cavaleiros leigos e para os clérigos a doutrina centrada na disciplina, na caridade, na pobreza, na humildade e na castidade. Doutrina essa que pretendia consubstanciar e ajudá-los na realização da sua missão.

Sobre a origem da Regra que presidia à Ordem de Santiago e a sua matriz na Regra de Santo Agostinho, pode ser confirmada através de dois documentos existentes: um deles é a Composição estabelecida entre os cónegos dos Lóios e os fundadores da Ordem, e o segundo é numa Bula do Papa Júlio II, de 1507, na qual são concedidos à Ordem portuguesa os mesmos direitos e liberdades de que usufruía a castelhana.

“Naquele tempo em que se levantaram os Trezes freires casados pera estabelecerem a Ordem de Santiago eram no mosteiro de Loyo conegos Regrantes da Ordem de S. Agostinho [...]. E estes sobredictos conegos [...] guardavam em toda las cousas a Regra de S. Agostinho. Naquele tempo os ditos Treze freires diziam que nom podiam viver nem boa vida fazer sem teer alguns clerigos que ouvessem cura de suas almas e lhes administrassem as cousas esprituuaes. E sobre esto ouverom seu conselho com dom Celebrum, arcebispo de Toledo, e com dom Pedro Moniz, arcebispo de Santiago e com outros bispos

para todas as comunidades cristãs da Cristandade. O espírito da Regra de São Bento resume-se em dois pontos: o lema da Ordem de São Bento (*pax* - «paz»), que nasceria séculos mais tarde, como resultado da agremiação de vários mosteiros que partilhavam a mesma regra; e ainda o tradicional *ora et labora* («reza e trabalha»), súpula da vida que cada monge deve levar. Cf. RODRÍGUEZ, Angel Aparício; CASAS, Joan Canals – *Dicionário Teológico da Vida Consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994.

e prelados da terra [...]. E aconselharom lhes que se chegassem ao dicto prior e conegos do dicto moesteiro de Loyo a vida dos quaaes parecia mais a sua que tomavam em seu vistir e comer que outra vida algua d'outros freires asy de Cistel como de Sam Bento”⁴⁰

“[...] da Ordem de cavalaria de Santiago da Espada da Regra de Santo Augustinho”⁴¹

A Regra de Santo Agostinho, propunha vida comum, trabalho, pobreza, exercício da vida activa, ensino, cura das almas e prática de obras de misericórdia.

Uma das preocupações que surgiu na elaboração da Regra foi a dimensão sociológica da própria Ordem no que se refere à originalidade e diferença que se pretendia estabelecer em relação às outras ordens-militares existentes. A Regra em si era destinada a dois tipos de fieis bem distintos, leigos e clérigos, e é por este motivo que tem na respectiva elaboração com dupla estrutura: de um lado, os elementos monásticos e, do outro, os elementos laicais. Com esta estrutura mista, ou dupla, tornava-se possível haver um juramento de ambas as componentes, os leigos e os eclesiásticos.

A Ordem foi instituída sob a protecção do Apóstolo São Tiago Maior. Assim, para todos os seus elementos, surgia uma nova relação com Cristo. Esta relação dava-se através da oração e da actividade guerreira. Para os clérigos esta relação passava através da oração. No caso dos cavaleiros passava pelas actividades guerreiras. Mas para todos havia algo em comum que eram as obras de misericórdia, a defesa dos cristãos e a redenção dos cativos⁴².

Apesar de a Regra ter surgido numa determinada época, há como que um espírito inalterável ao longo dos tempos. Esta “sobrevivência” resultou certamente do

⁴⁰ Composição estabelecida entre os cónegos dos Lóios e os fundadores da Ordem - Citado em: BARBOSA, Isabel Lago – “A Ordem de Santiago em Portugal” in *As Ordens de Cristo e de Santiago no Início da Época Moderna: A Normativa, Militarium Ordinum Analecta*, Nº2. Direcção de Luís Adão da Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1999.

⁴¹ Bula do Papa Júlio II, de 1507- Citado em: BARBOSA, Isabel Lago – “A Ordem de Santiago em Portugal” in *As Ordens de Cristo e de Santiago no Início da Época Moderna: A Normativa, Militarium Ordinum Analecta*, Nº2. Direcção de Luís Adão da Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1999.

⁴² Cf. BARBOSA, Isabel Lago – “A Ordem de Santiago em Portugal” in *As Ordens de Cristo e de Santiago no Início da Época Moderna: A Normativa, Militarium Ordinum Analecta*, Nº2. Direcção de Luís Adão da Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1998, p.122.

facto da Ordem de Santiago se ter tornado numa instituição supranacional, submetida a um ideal que não dependia de países ou idiomas. A própria língua em que a Regra foi redigida foi o latim, tornando-a assim de certa forma universal. Para mais tratava-se de um texto com forte carácter jurídico, o que lhe permitiu ter uma persistência secular.

Como já foi referido a Regra tinha como objectivo ajudar os cavaleiros e os religiosos na sua missão através de um modelo paradigmático, isto é, induzindo-os à prática de determinados princípios espirituais, deontológicos e jurídicos. Os princípios espirituais estavam ligados às normas litúrgicas, doutrinárias e ascéticas, isto é, aos preceitos sobre as orações, ofícios divinos, sacramentos, abstinências, jejuns e, inclusive, sobre a natureza das relações conjugais. Os princípios jurídicos contemplavam aspectos de regime, organização e disciplina, isto é, as hierarquias de governo pessoal ou colegial, o processamento da vida diária dentro e fora dos conventos, e as relações entre os seus membros. Por fim, os princípios deontológicos tinham a ver com os objectivos para os quais os membros deveriam dirigir as suas actividades, isto é, a defesa dos cristãos, redenção dos cativos e obras de misericórdia: como que a dar corpo social às práticas requeridas como mandamentos de Jesus.

Alguns pontos presentes na cláusula da Regra: reverência e honra a prestar aos prelados; a recepção de hóspedes da Ordem de qualquer outra Ordem; as normas sobre a atitude a tomar com os pobres; as orações dos freires que não tinham ordens sacras; as normas sobre o levantar e o rezar; o silêncio a respeitar na Igreja; o comportamento durante as horas canónicas; a assistência à Missa; a realização do capítulo doméstico; a leitura da Regra; o cumprimento dos jejuns e abstinência; a castidade nos períodos de jejum; os preceitos durante as duas quaresmas, a Maior e a Menor (do dia de quatro Coroados – 8 de Novembro – até ao Natal, ou seja, o que é hoje o Advento); as normas sobre a vida dos freires; a proibição de jejuarem sem licença do Mestre; o cumprimento dos votos; a manutenção dos freires no convento; os dias próprios para se poder comer carne; o silêncio à mesa; as normas sobre o vestuário; os objectivos da Ordem: defesa dos cristãos e redenção dos cativos; administração do sacramento da Comunhão; papel das enfermeiras no tratamento dos freires feridos, doentes ou idosos; a vida dos clérigos; o objectivo do Capítulo Geral; o funcionamento do Capítulo Geral; o procedimento aquando da situação de Mestrado vago e eleição do Mestre; a eleição dos Visitadores. Todos estes aspectos são práticos, mas também por isso reveladores de uma conduta pretendida.

2.2 – Votos

Na tradição cristã os votos ou conselhos evangélicos pretendem explicitar os compromissos e as virtudes da perfeição cristã, um programa que, sendo individual, visa reflectir-se no todo social. Podemos considerar esse modo de consagração pessoal um agir cristianizador por aquilo que cada um vive individualmente e ou em comunidade.

Os conselhos evangélicos têm origem divina, mais exactamente uma origem cristológica, pois estão fundamentados nas palavras e exemplos de Cristo. A vida e a doutrina de Jesus Cristo estão na base de toda a vida cristã, e de maneira especial, na base da vida consagrada.

Os conselhos evangélicos não são aspectos, mas dimensões constitutivas de nossa vida. Afirmar a origem divina-cristológica dos conselhos evangélicos não só é afirmar a sua existência, mas também a sua inviolável perdurabilidade na Igreja, já que se trata de um bem irrenunciável, sobre o qual não há poder de vida ou morte. A Igreja recebe-os como dons. Os conselhos evangélicos expressam, a doação total e irrevogável de Cristo à Igreja, e a doação total da Igreja a Cristo.

A castidade, a pobreza e a obediência constituem as três dimensões mais profundas do viver humano de Cristo. Não foram algo secundário ou marginal da sua existência, mas algo constitutivo do seu viver para os outros.

A tríada não se encontra estabilizada como tal até ao século XII. Porém dado que a vivencia dos três conselhos evangélicos é anterior à sua sistematização existe uma pré-história. Na Sagrada Escritura não há nenhuma afirmação explícita sobre a tríada de conselhos, constituindo uma unidade. Na pré-história desta tríada, às vezes menciona-se as três as renúncias que conduzem à verdadeira perfeição. A grande questão é saber porque surge na Idade Média a sistematização dos conselhos evangélicos na tríada, em referência à vida religiosa. Neste sentido, observando que a vida é anterior à sistematização, entendo que é possível captar uma relação entre a aparição da tríada e a configuração das duas formas de vida crista: a vida secular e a vida da perfeição, fundamentada esta na estabilidade dada pela própria profissão dos conselhos evangélicos. Por esse motivo começa-se a dar muita importância aos votos, tratando-se

de um processo de disciplinamento espiritual e de configuração humana – da vida em sociedade.

Assim podemos ver que os votos são em si uma afirmação clara da primazia absoluta do Reino de Deus, uma presença no mundo dos bens definitivos, uma prefiguração e uma experiência antecipada da vida eterna e da ressurreição gloriosa. Por isso devem ser vividos com o mesmo sentido que Cristo os viveu, tornando-os assim como meios que removem obstáculos, mortificação das raízes do pecado da cobiça, do egoísmo e da soberba, que existem no homem, inclusive depois do batismo, e que um dia se podem transformar em frutos do pecado. São pedagogia para o amor, além de ser constitutivamente amor. Porque a amar se aprende amando.

a) Obediência

Na Sagrada Escritura quando se fala de obediência e obedecer utiliza-se o verbo hebraico *Shama*, que quer dizer escutar. Isto não deve estranhar porque mesmo em português obedecer provém de *obedire* que deriva de *audire*, ouvir. Obedecer não é pois, um derivado imediato do verbo ouvir, e sim uma das suas acepções. Trata-se de ouvir especial, com profundidade, com adesão, um escutar o Espírito, um abrir os ouvidos. Com frequência a Bíblia acusa Israel de não escutar, de não obedecer a Deus: “Porém meu povo não escutou a minha voz, Israel não quis obedecer... Ah! Se meu povo escutasse, se Israel andasse pelos meus caminhos” (Sl 81, 12.14). Equivalentemente fala-se da obediência quando se menciona o cumprimento da vontade de Deus, de seus mandamentos e normas.

Mas onde se encontra a forma da obediência? Ou como se explica a sua realidade íntima? Teologicamente podemos afirmar que o primeiro elemento que põe o fundamento da obediência é a sem-forma da obediência como forma radical de obediência, isto é, o voto no mais íntimo de si mesmo não consiste a que forma de vida o individuo se compromete, e tampouco a que conteúdo, mas sim à maneira de como se compromete a ser na obediência, isto é, viver do Espírito Santo, viver da escuta, da abertura e da liberdade disponível. Aqui existe um paradoxo, não tendo forma a obediência é a forma radical da existência. Mas que quer tudo isto dizer? Quer dizer que a pessoa está a viver o que foi a experiência de Jesus, que é ter como alimento a vontade do Pai, estar submetido simplesmente à sua iniciativa, estar atento ao imprevisível do

seu amor, viver na disponibilidade da sua graça. Podemos dizer isto por outras palavras, viver actuando pela graça do Espírito Santo. É ter consciência que é o enviado e não actuar por si mesmo.

Assim, este voto de obediência vê Jesus como o espaço da sua compreensão e da sua realização autêntica. A imitação de Jesus leva o religioso a viver de modo novo através do voto de obediência. A obediência aparece como estilo de ser diante de Deus e diante dos homens, porque constrói novo estilo de existência que rompe com os módulos humanos e se realiza à imitação de Jesus. Assim o homem realiza-se não tanto em função das suas qualidades e possibilidades, e sim na nudez de si mesmo, de todo projecto pessoal, na dependência contínua do Pai. A fonte de ser está na obediência. Quer dizer que a obediência não é a demissão da própria responsabilidade, limitando com o infantilismo, e sim um modo novo de realizar-se o homem na escola de Jesus. O segredo da liberdade é a obediência a Deus.

Podemos assim perceber porque é que o voto da obediência era apresentado na Regra da Ordem de Santiago como aquele que mais agradava a Deus e era visto como a virtude que superava os sacrifícios corporais perante Deus.

"Porque guardando obediência, merecerão a graça daquelle que foi obediente ao Padre ate a morte, porque a virtude da obediência apraz mais a Deos que sacrificio."⁴³

Dos três votos, este foi o único que ao longo do tempo se manteve igual, na sua forma de cumprimento e no seu conteúdo.

Os membros, tanto os cavaleiros como os clérigos, ao fazerem o voto de obediência ficavam obrigados à sujeição ao Mestre e ao Prior-mor. Por sua vez, os cavaleiros sem comenda deveriam obedecer ao comendador a que estivessem ligados ou ao Comendador-mor.

Em toda a normativa, a obediência é frequentemente invocada como razão básica para o cumprimento dos restantes preceitos. Na Antiga Regra (Velha Regra) a obediência era o único voto obrigatório, isto devido ao carácter militar que a instituição teve inicialmente.

⁴³ Citado em: SANTOS, Carlos Fernando Russo – *A Ordem de Santiago e o papado no tempo de D. Jorge: de Inocência VIII a Paulo III*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007, p.63.

b) Pobreza

Na longa história da salvação, da qual a Igreja de Cristo é sacramento e testemunha, todos os que viveram a liberdade em face dos bens deste mundo, renunciando à sua sedução e preocupação, anunciaram a bondade e solicitude do Deus vivo, o Pai, por sua confiança total nele e por seu estar ao lado dos pobres. O pensamento e o vocabulário de Jesus afundam as suas raízes no Antigo Testamento. Assim vemos que a preocupação pelos pobres atravessa, como corrente viva, toda a Bíblia.

A reflexão etológica sobre a pobreza parte com notável dose de realismo. Não é questão de se perder em distinções. Pobreza e riqueza têm a ver primariamente com a relação aos bens materiais.

A pobreza não é professada do mesmo modo em todos os institutos mas em todos deverão ser reconhecidos três elementos-chave: pobreza de vida, comunhão de bens e solidariedade com os pobres. Na pobreza evangélica os bens do Reino definem a perspectiva em que o religioso se situa perante todos os bens. Nasce da experiência de gratuidade e é vivida na alegria da doação. Este impulso de amor nos faz pobres, pois supõe o abandono das seguranças que nos defendem.

Na realidade, a pobreza não se idealiza em si mesma. Compreende-se na perspectiva da justiça salvadora de Deus e da esperança do seu reinado escatológico. O cristão recebe as criaturas como dom que leva a sua gratidão a desbordar em generosidade. Este domínio sobre as coisas, porém, é afirmação de serviço que renuncia a possuir. Portanto, a pobreza em plenitude produz *parresia*: firmeza indefectível com a qual tudo se pode afrontar, pacificamente, sem presunção, mas sem timidez.

Como vimos este voto não é de igual modo professado pelas instituições, mas em todas existem os mesmos elementos-chave. Isso aconteceu também na Ordem de Santiago. Os freires e os cavaleiros ao professarem tinham presente a pobreza de vida, a comunhão de bens e solidariedade com os pobres.

Assim os frades ao fazerem este voto, significava para eles que dali em diante não deveriam possuir rendimentos próprios ou propriedades privadas, só poderiam dispor das propriedades que a Ordem lhes entregasse.

"...Em viver sem próprio serão semelhantes aaquelle que todas as couzas possoya, e nõ tinha onde encostasse sua muy santa cabeça, e ainda que muitas couzas possuua, seja segundo a doutrina do Apostolo como se nada tivessem ".⁴⁴

Poderíamos colocar a seguinte questão, de que forma então viveriam os frades? A resposta é clara, os frades viveriam do uso e das rendas das propriedades pertencentes à Ordem e de igual modo zelavam pela sua manutenção. Os clérigos por sua vez viveriam num convento, no qual havia um frade responsável para a distribuição das provisões necessárias. Estas provisões vinham das rendas e das doações particulares do Mestre.

Este foi um voto que com o tempo foi caindo em crise, contrariamente com o que se deu com o voto da obediência. Esta crise teve o seu surgimento com o fim da reconquista. Com o fim da reconquista os frades tiveram de começar a considerar como propriedade pessoal os bens, os benefícios obtidos da Ordem e que se tornavam hereditários.

Assim com esta mudança e com a crise em relação ao voto da pobreza, estabeleceu-se que os cavaleiros, que assim quisessem adquirir, possuir bens próprios, teriam que primeiro pedir uma licença ao Mestre, e os clérigos teriam de o fazer aos priores. Com D. Henrique de Aragão, esta licença era obtida no Natal, Páscoa e Pentecostes. No pedido efectuado deveria vir descrito os bens pessoais e os bens que pertenciam à Ordem. Todos estes pedidos ficavam registados num livro escrito pelos capelães da Casa Mestre. Se este procedimento não existisse ou faltasse, haveria uma punição com uma penitência de um ano, e o frade que negasse que estava registado no livro perderia tudo a favor da Ordem.

Com D. Jorge a licença passou a ser considerada em Capitulo geral e bastava que o pedido fosse formulado nesse mesmo momento. Quando não havia nenhuma resposta, isso queria dizer que a resposta era afirmativa, que tinha sido aprovada.

" Hum dos votos que fazem os cavaleiros e freires clérigos de nossa ordem he que vivão sem próprio, mas per graças e privilegios apostólicos e custume immemorial sempre guardado, podem possuir e possuem todos os bens e fazendas próprias que tiverem e ouverem. E com tudo tem obrigação a pedir para isso licença ao mestre. Sobre

⁴⁴ Citado em: SANTOS, Carlos Fernando Russo – *A Ordem de Santiago e o papado no tempo de D. Jorge: de Inocência VIII a Paulo III*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007, p59.

o que avia duvidas antre o mestre e os cavaleiros e freires como se avia de pedir: portanto declaramos que em cada capitulo geral cada hum peça para si a dita licença, e o mestre lha dará como he obrigado afazer e se ha denegasse cousa que se não espera, todavia poderão possuir licitamente, como se lhe fosse concedida, aqual licença também poderão pedir cada vez sem ser capitulo."⁴⁵

É a partir destes acontecimentos que o espírito de pobreza foi desaparecendo na Ordem, pelo menos a pobreza original. Esta veio-se a concretizar quando a Santa Sé no século XV, através de uma bula que autorizava que qualquer frade, desde que não fosse clérigo ou residisse no convento, poderia legar como qualquer outro leigo.

c) Castidade

Em todas as instituições religiosas regulares havia uma característica em comum nas suas Regras, o voto da castidade. Antes de mais é importante esclarecer uma diferença entre castidade e celibato.

A castidade é uma virtude para todos, porque todos têm necessidade de amar de maneira verdadeira. Já o celibato, como estilo de vida, é pedido apenas aos candidatos ao sacerdócio: é uma forma particular de castidade que favorece uma união mais profunda ao Senhor e uma doação universal.

Existe uma diferença muito grande entre castidade e celibato. A castidade é a virtude que protege o amor do egoísmo e o ajuda a ser puro. Sendo assim, todos têm necessidade da castidade, pois a tentação de voltar-se para si mesmo é contínua. Para a Igreja, a castidade é sinónimo de pureza no amor. Se a castidade é isso, então podemos compreender por que todos nós precisamos ser castos. Todas as pessoas sentem a necessidade de amar de maneira pura, evitando que seus actos e comportamentos sejam uma falsificação do amor verdadeiro, do amor que é doado de forma gratuita.

Os adolescentes e jovens precisam da castidade, por meio de uma educação no amor que se torna dom, com o objectivo de enriquecer a pessoa amada. Não podemos nos esquecer da nossa tendência a considerar o outro como objecto de prazer. Em outras palavras, a nossa capacidade de amar é ameaçada por aquela realidade que São João

⁴⁵ Citado em: SANTOS, Carlos Fernando Russo – *A Ordem de Santiago e o papado no tempo de D. Jorge: de Inocência VIII a Paulo III*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007, p. 59.

chama de "concupiscência da carne" (2 Jo 2, 16). A castidade é aquela liberdade interior que permite que um jovem, livre da escravidão da concupiscência, se torne dom de maneira pura. Tudo isso comporta uma luta. A castidade envolve também a remoção de ações que profanam o corpo humano e levam a desordens no mais profundo da pessoa. O Catecismo da Igreja Católica ensina: "A castidade implica uma aprendizagem do domínio de si, que é uma pedagogia da liberdade humana" (CIC 2339). Logo depois, afirma claramente: "A alternativa é clara: ou o homem comanda as suas paixões e alcança a paz, ou se deixa dominar por elas e torna-se infeliz" (CIC 2339), referindo-se a Eclesiástico 1, 28: "A violência de sua paixão causará sua ruína".

Inclusive as pessoas casadas, de outra maneira, são chamadas a viver a pureza do amor, para defendê-lo das suas possíveis imitações. Neste sentido, a Igreja afirma que certas práticas dentro do matrimônio não são actos de amor, e sim perigosas para o próprio amor.

Quando a Igreja fala de celibato, refere-se ao celibato sacerdotal. Isso significa manter o próprio coração indiviso para estar unido ao Senhor sem distrações (cf. 1 Cor 7, 32) e para amar a todos com total dedicação (cf. 1 Cor 9, 22). O sacerdote é, por excelência, o homem de Deus: sua tarefa é estar unido a Deus para levar Deus aos homens e os homens a Deus. Além disso, ele é ministro da Igreja, dentro da qual gasta todas as suas energias para gerar almas para Cristo. Dessa maneira, o celibato permite que o sacerdote exerça uma mais ampla paternidade em Cristo, para tornar-se espiritualmente fecundo, pai e mãe de muitos. Não somente pai, mas também mãe: porque São Paulo fala de si mesmo como de uma mãe: «Filhinhos meus, por quem de novo sinto dores de parto, até que Cristo seja formado em vós [...]» (Gl 4,19).

Podemos concluir que a castidade é uma virtude que diz respeito a todos, porque todos têm necessidade de amar de maneira autêntica. Já o celibato é uma forma particular de ser casto; é uma espécie de virgindade permanente, porque a pessoa se abstém do casamento e do exercício da sexualidade por motivos mais altos: para estar unida ao Senhor sem distrações e por uma maternidade e paternidade mais amplas e espirituais.

A Ordem de Santiago ao aceitar frades casados, teve de certa forma reformular este voto. Assim com uma pequena reformulação da Regra de Santo Agostinho a

Ordem continha em si duas formas de vida casta: a total, para os clérigos; e a conjugal, para os cavaleiros casados.

«[...] Otrosi porque as creaturas sejam criadas em temor de Deos por remédio da infirmitade de humana aquelle que nom poder ser continente case e guarde a sua molher a fee nom corrompida e a molher a seu marido por quee se nom quebre a continência do toro conjugal segundo ho estabelicimento de Deos e indulgência do apostolo que diz bom he ao homem nom tocar molher. Porem por escusar fornizio cada huum aja sua molher e a molher seu marido. E se os maridos polia ventura primeiro falecerem e as molheres que délies ficarem que Ordem receberam se queresem casar que notifiquem no ao Mestre ou ao Comendador por que com sua licença case com quem quiser segundo a palavra do apostolo que diz morto o barão solta he a molher da obrigaçam do barão e com quem quiser case em nome do Senhor. Esto também se ha de guardar nos barões porque huuns e outros por hua ley sam havidos [...]».⁴⁶

O voto da castidade conjugal não impedia o contacto carnal entre os esposos, mas limitava-os, isto é, estabelecia períodos de abstenção sexual, ligando-os aos jejuns e às festas litúrgicas (do dia dos Quatro Coroados, 4 de Novembro até ao Natal; do Domingo anterior ao Entrudo até à Pascoa; todas as sextas-feiras desde o dia de São Miguel até ao Pentecostes; Festas de Nossa Senhora). Este preceito ao longo do tempo foi sofrendo alterações. Por volta do ano de 1486 com a Bula de Inocência VIII⁴⁷, os frades casados tinham permissão de ter relações nos dias de jejum. Podemos afirmar que se tratava de um processo de disciplinamento, imposto numa época onde a violência era muito forte, nomeadamente na relação com a sexualidade.

O casamento era visto como algo positivo, isto é, a Regra reconhecia as suas virtudes, uma vez que era visto como um meio para evitar as tentações da luxúria. É por isso que em muitos casos a própria Ordem aconselhava os cavaleiros solteiros e viúvos a se casarem.

As aventuras extraconjugais eram proibidas a todos os frades. Mas nem sempre isso era cumprido, mesmo sendo proibidas por vezes elas existiam no seio da Ordem. Para tal desordem, desobediência, foi preciso criar certas penitências para os frades desobedientes. D. Jorge vai possibilitar que quando um frade fosse apanhado a cometer

⁴⁶ Citado em: SANTOS, Carlos Fernando Russo – *A Ordem de Santiago e o papado no tempo de D. Jorge: de Inocência VIII a Paulo III*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007, p. 60.

⁴⁷ Ver Apêndice I - Bula de Inocência VIII.

estes comportamentos, não lhe fosse logo aplicado a penitência, antes que este seja chamado à atenção três vezes. Se o seu comportamento persistisse, ai seria privado do ofício ou da comenda que tivesse.

Esta preocupação pelo cumprimento do voto da castidade estendia-se aos valores da Ordem, nisto vemos o quanto é revelador o significado religioso e social desta ordem militar.

2.3. Orações e práticas sacramentais

2.3.1 Oração

A oração na sua dupla vertente, pessoal e comunitária, era um aspecto que de grande valor na Ordem de Santiago.

Todos os seus membros tinham obrigações perante este ponto, todos segundo o seu estatuto ou a sua função dentro da Ordem tinham a sua obrigação. Por exemplo os cavaleiros deviam de rezar várias orações durante o dia e ao longo do ano litúrgico, enquanto os clérigos tinham a obrigação de rezar em comunidade o ofício divino que era comum em todas as ordens religiosas. Todos os freires que não tinham ordens sacras deveriam rezar no mínimo 23 Pai-Nosso⁴⁸.

Intenções	Quantidades
Santo Padre e Igreja de Roma	3
Mestre	1
Todos os vivos da Ordem	3
Freires defuntos	6
Todos os fiéis defuntos	1
Paz da Santa Igreja	1
Rei	1
Bispo	1

⁴⁸ Ver Apêndice II - Normas sobre a Oração.

Patriarca e defensores de Jerusalém	1
Reis e príncipes defensores da Santa Igreja	1
Religiosos	1
Povo Cristão	1
Bem feitos e mal feitos	1
Frutos da terra	1
TOTAL	23

Quadro I – Orações diárias obrigatórias

Toda a vida crista da Ordem era celebrada de forma fervorosa mas ao mesmo tempo exigente, isto tanto da parte dos presbíteros (ordenados) como dos leigos.

2.3.2 Sacramentos

A) Sacramento da Eucaristia

De todos os sacramentos vemos que para a Ordem de Santiago o que se destaca é o sacramento da Eucaristia. Este é como que o vértice da própria Ordem, vértice da vida espiritual tanto para cavaleiros como freires ordenados ou não. Em relação aos cavaleiros vemos que regra da Ordem é bem clara ao dizer que estes devem ouvir a missa todos os dias: “*ouçam cada dia missa se poderem e non orem empedidos de grandes necessidades*”⁴⁹. No que concerne aos outros momentos onde esta celebração é referida, temos por exemplo a respeito ao Capitulo e às visitasões:

"Depois de ouvirem Missa e de rezarem a Prima, o regimento do Capitulo Geral da Ordem, diz-nos o seguinte:

«Dirá o prior Missa do Spiritu Sancto com toda a solenidade que poder ser. E acabada a Missa tangeram a Capitulo e se hiram asentar.» e continua o mesmo regimento, «No segundo dia do Capitulo - Depois de ouvida missa de

⁴⁹ Cf. BARBOSA, Isabel Lago – “A Ordem de Santiago em Portugal” in *As Ordens de Cristo e de Santiago no Início da Época Moderna: A Normativa, Militarium Ordinum Analecta*, Nº2. Direcção de Luís Adão da Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1998, p. 213.

*Nossa Senhora solene a qual dirá ho mais antigo Prior da Ordem que hio for presente»*⁵⁰

No que respeita às visitas dos conventos diz-nos «o Regimento da visitaçam do convento [...] *E ouçam missa do Esprito Sancto e ouvida a Myssa vam se ao Capitolo*», na visitação das Igrejas da Mesa Mestral e das comendas «[...] *E ao outro dia viram a ygreja e tanto que ouvirem missa [...]*»⁵¹. Temos presente que durante as suas visitas existe uma grande importância e explicitação à conservação dos sacrários e na dignidade com que a reserva eucarística era guardada. Com isto vemos a grande devoção existente na própria Ordem, a sua profunda devoção ao Santíssimo Sacramento. Era uma devoção que brotava no meio de controvérsias acerca da Eucaristia, controvérsias que se espalhavam pela Europa através do luteranismo. Assim a própria Ordem toma como seu objectivo a fomentação ao culto eucarístico, tanto dentro como fora da celebração da Missa. O cuidado colocado na celebração da Missa era também umas das normas que a Ordem efectuava nas suas visitas e na própria vida dos conventos da Ordem.

B) Sacramento da Penitência

Quando falamos da penitência devemos considerar dois aspectos fundamentais, que, embora diferentes, se encontram relacionados um com o outro: a virtude da penitência ou a penitência como virtude; e a penitência como o sacramento. Ambos os conceitos pressupõem a noção de pecado, pois tanto a virtude da penitência como o sacramento dizem respeito à atitude do homem, considerado sob a sua condição de pecador.

A virtude da Penitência ou a penitência como virtude diz a capacidade do homem de rever as suas posições e atitudes, de fazer um exame de consciência e ter assim a percepção não só do que é bem ou do que é mal, do que é correcto ou

⁵⁰ Cf. BARBOSA, Isabel Lago – “A Ordem de Santiago em Portugal” in *As Ordens de Cristo e de Santiago no Início da Época Moderna: A Normativa, Militarium Ordinum Analecta*, Nº2. Direcção de Luís Adão da Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1998, p. 257.

⁵¹ Cf. BARBOSA, Isabel Lago – “A Ordem de Santiago em Portugal” in *As Ordens de Cristo e de Santiago no Início da Época Moderna: A Normativa, Militarium Ordinum Analecta*, Nº2. Direcção de Luís Adão da Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1998, p. 263.

incorrecto, digno ou indigno, etc., mas também de agir em conformidade, mudando de atitude. É assim uma capacidade natural, a partir da recta consciência. No cristão isso deve ser ainda mais intenso e evidente, em virtude da sua relação constante com a Palavra de Deus escutada na liturgia, a qual revela continuamente ao cristão, através da solicitude da Igreja, o procedimento mais correcto a ter a partir do que a Palavra indica e ensina e, por conseguinte, mudar de pensamento e de atitude, num esforço constante de coadunar a própria existência com a Palavra.

O sacramento da penitência diz o ministério do perdão na Igreja exercido através dos sacerdotes, pela qual o pecador, arrependido, escuta a palavra do perdão que cura as feridas do coração e não deixa cicatrizes.

A celebração da Penitência e da Reconciliação realizou-se e interpretou-se de muitos modos ao longo da história da Igreja. Este sacramento tem um percurso original e talvez o mais complicado de todos os sacramentos⁵².

No século XII, teólogos como Abelardo⁵³, Santo Anselmo⁵⁴ e Hugo de São Victor, chamariam, no entanto, a atenção para os aspectos subjectivos da penitência, ressaltando a importância da confissão, e levantando a questão das intenções e do arrependimento, ao lado do cumprimento das penas⁵⁵. Essa atitude reflectia a profunda mudança ocorrida na vida religiosa do ocidente europeu entre os séculos XI e XII.

Ao invés do fim-do-mundo, como alguns esperavam a passagem do milénio trouxe à Europa uma época de crescimento económico e demográfico, possibilitada pelo cessar das invasões que marcaram os séculos IX e X⁵⁶. O aumento da produção agrícola,

⁵² Cf. J. Cordeiro, *A celebração da Penitência e da Reconciliação ao longo da história da Igreja*. BPL 124, 2006, pp. 107-119.

⁵³ Abelardo nasceu em Nantes, em 1070 e morreu em 1142. Foi mestre na Escola na Catedral de Paris, destacando-se como lógico e teólogo. Escreveu importante obra sobre lógica, *Sic et Non*, além de um Tratado de Teologia. Caiu em desgraça por suas ideias teológicas, sendo amparado pelo abade de Cluny, Pedro, o Venerável.

⁵⁴ Anselmo nasceu em Aosta, c. 1033, e morreu em Canterbury, c. 1109. Foi monge na Normandia e escreveu várias obras teológicas e filosóficas, sendo considerado “Pai da Escolástica” e uma das principais figuras da Igreja na Inglaterra.

⁵⁵ Delumeau. *Le Peché et la Peur*, Paris: Fayard, 1983, pp. 220.

⁵⁶ O Abade Abbon, de Saint-Benoît-sur-Loire, narrou o seguinte episódio, acontecido na sua juventude, por volta do ano 975: “A propósito do fim do mundo, ouvi pregar ao povo numa igreja de Paris que o anti-Cristo viria no fim do ano mil e que o Juízo Final se seguiria pouco depois. Combati vigorosamente esta opinião, apoiando-me sobre os Evangelhos, o Apocalipse e o Livro de Daniel” (Apud G. Duby, *O Ano Mil*, trad. port., Lisboa, Edições 70, 1980, p.40). Duby esclarece, no entanto, que a ideia de uma Europa totalmente aterrorizada pela crença na iminência do fim do mundo nas proximidades do ano mil foi forjada, na verdade, em fins do século XV, no contexto do Humanismo. Assim, o obscuro ano mil,

devido à ampliação das áreas de cultivo e à melhoria e difusão das técnicas, abriu espaço para a comercialização dos produtos. As feiras multiplicaram-se, a actividade manufactureira foi estimulada, a vida urbana revitalizou-se. A complexidade crescente da sociedade situava os homens em grupos cada vez mais amplos, abrindo caminho para a valorização da pessoa. Uma nova forma de devoção deslocava a salvação para o plano pessoal.

Por outro lado, a virada da espiritualidade medieval, que configuraria a crise religiosa do século XII, orientou as atenções para o apostolado de Cristo, reavivando o estudo do evangelho e favorecendo a criação de vários grupos desejosos de viver essa nova forma de devoção. A renúncia ao século dava lugar a uma preocupação com a prática evangélica no mundo e, apesar de não ter sido abandonado, o isolamento monacal teve que conviver com essa nova concepção de vida cristã. A amplitude dessa efervescência espiritual constituiria um desafio para a Igreja Católica, obrigando-a a reformar-se a si mesma. Os ares de mudança devocional penetraram a Igreja num momento em que ela, enquanto instituição, procurava redefinir seu papel diante do Império. As últimas décadas do século XI, marcadas pelos pontificados de Gregório VII (1073 – 1085) e Urbano II (1088 – 1099), foram plenas de medidas destinadas a firmar os direitos e responsabilidades do papado e do clero. Nesse movimento reformista teve papel destacado o mosteiro de Cluny⁵⁷.

Os estatutos reformadores de Pedro, o Venerável⁵⁸, deixam transparecer as duas tendências do monasticismo do século XII: a simplificação da liturgia e o aprofundamento do seu significado, no sentido de permitir o desenvolvimento da espiritualidade pessoal. Essa tendência, anunciada nos textos dos teólogos que pregavam a necessidade do exame de consciência e do arrependimento para obtenção da salvação, consubstanciou-se na progressiva substituição dos Penitenciais pelos Manuais de Confissão⁵⁹ e na determinação no cânone lateranense de 1216, estabelecendo

sobre o qual são exíguos os testemunhos históricos, passou a representar, pelos seus supostos terrores, a antítese da Renascença.

⁵⁷ Cf. BOLTON, Brenda, *A Reforma na Idade Média*, trad. port., Lisboa, Edições 70, 1986, pp. 20-22.

⁵⁸ Pedro, o Venerável nasceu em 1122 em Montboissier e morreu em 1156, em Cluny, onde foi abade. Amigo de São Bernardo, protegeu, no entanto, Abelardo. Participou das mais importantes questões político-religiosas de seu tempo.

⁵⁹ Os Manuais de Confissão foram apresentavam uma problematização do pecado estranha aos Penitenciais, com ênfase na questão das intenções e do arrependimento para a avaliação, classificação e punição dos pecados.

obrigatoriedade anual da confissão para todos os fiéis⁶⁰. Segundo Delumeau, “uma decisão capital na história das mentalidades e da vida cotidiana”⁶¹.

A difusão da confissão, através de sua prática obrigatória na quaresma, recomendada pelo IV Concílio de Latrão (1215), foi acompanhada por uma progressiva subjectivação do ritual, através da ênfase no exame de consciência e no arrependimento, em detrimento das penitências externas. Paralelamente, crescia o poder dos clérigos na comunidade de fiéis, como intermediários necessários entre o penitente e a graça divina. Nas mãos do clero, e particularmente nas dos confessores, estava um bem simbólico que seria ser cada vez mais procurado.

A vinculação da salvação à confissão dos pecados a um clérigo, que detinha o poder da absolvição, seria contestada pelo luteranismo, três séculos depois, provocando como resposta sua ratificação pela Igreja católica. O Concílio de Trento (1545-1563) confirmaria a doutrina enunciada por São Tomás de Aquino⁶², de que a obrigatoriedade anual da confissão era questão de direito divino, tendo sido instituída por Deus.

O clero do século XIII tinha consciência de que a confissão obrigatória era um excelente instrumento pastoral, que permitia aos confessores controlar a vida dos fiéis e catequizá-los, configurando o que Delumeau denominou “método singularmente eficaz de aculturação religiosa”⁶³. O Concílio de Trento iria enfatizar a importância do sacramento da penitência para a salvação e fazer dele um dos instrumentos mais eficazes da Reforma Católica na Época Moderna.

Quando falamos acerca deste sacramento, vemos presente uma grande exigência. Todo o cristão deveria confessar os seus pecados pelo menos uma vez por ano, no qual deveria receber do sacerdote uma penitencia saudável, uma penitencia sempre de acordo com a qualidade do penitente e dos actos cometidos. Assim de igual modo a Ordem de Santiago estipulou que todos os seus membros deveriam se confessar e comungar pelo

⁶⁰ GOFF, Jacques Le. “Pecado”, in: *Enciclopedia Einaudi*. Ed. port., v. 12 – Mythos/Logos, Sagrado/Profano. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, p. 279.

⁶¹ Delumeau. *Le Peché et la Peur*, Paris: Fayard, 1983, pp. 30.

⁶² Tomás de Aquino nasceu em Roccasecca c.1225 e morreu em Fossanuova em 1274. Sua importância como teólogo só encontra paralelo em Santo Agostinho. Filho de nobres, entrou para a Ordem Dominicana, estudou em Paris e em Colónia, foi professor em diversas universidades, escreveu uma obra que é até hoje um dos pilares da Teologia e da Filosofia ocidentais, destacando-se a Suma Teológica, que lhe valeu o epíteto de Doutor Universal.

⁶³ Jean Delumeau - *Le Peché et la Peur*, Paris: Fayard, 1983, pp. 221.

menos uma vez por ano segundo as normas da Igreja. Uma outra peculiaridade é que esta confissão deveria ser realizada na presença de um sacerdote da Ordem⁶⁴.

Ao longo da própria história da Ordem esta peculiaridade é um dos sacramentos que foi tomando maneiras diferentes de ser visto e de ser executado. Vemos que Júlio II, séc. XVI, concede à Ordem a permissão de se poderem confessar a qualquer clérigo, de igual modo Paulo III concede a liberdade de confessar fora do convento conforme estava previsto nos Estatutos e Regras da Ordem. O facto de este sacramento ao início só se dar dentro da própria Ordem tem uma razão bem simples⁶⁵. Dentro das regras havia um penitencial bem regido constituído por um exame de consciência próprio, e como tal era necessário que o sacerdote conhecesse muito bem este, para assim ser uma boa confissão. É por isso que desde a sua fundação, este sacramento só se recebia dentro da própria Ordem. Mas com o decorrer dos tempos e da história esta mentalidade foi mudando e se adequando às situações. Assim surge a permissão dos membros da Ordem se poderem confessar fora mas apresentando sempre um comprovativo da própria confissão, numa carta, ao Mestre.

Aconselhava-se que este sacramento fosse recebido pelo menos duas vezes por ano mas, com a recepção do concílio de Trento, esta regra também se modificou. Assim era aconselhado a ser recebido este sacramento no mínimo uma vez no ano, e que fosse pela Páscoa, como já foi referido desde o IV Concílio de Latrão.

C) Sacramento da Ordem

Quando olhamos para a Ordem vemos que desde a sua fundação sempre existiram freires ordenados, estes sempre com objectivo de satisfazer as necessidades da própria Ordem.

A admissão a este sacramento era visto como que uma ascensão no poder, nos cargos da Ordem. Este poder dava a quem o recebesse algumas regalias como por exemplo o acesso às dignidades eclesiásticas nas igrejas da ordem e por consequente aos rendimentos que a elas associadas.

⁶⁴ Ver Apêndice III – Sacramento da Penitência

⁶⁵ C Cf. BARBOSA, Isabel Lago – “A Ordem de Santiago em Portugal” in *As Ordens de Cristo e de Santiago no Início da Época Moderna: A Normativa, Militarium Ordinum Analecta*, Nº2. Direcção de Luís Adão da Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1998, pp. 225-231.

Mas nem todos estavam preparados a receber este sacramento. A própria Ordem impunha regras e requisitos para tal, como por exemplo saber canto litúrgico, gramática, fazer a profissão de fé, estar apto a desempenhar o papel sacerdotal. Todos estes requisitos eram obrigatórios, como tal se um freire não os tivesse, nem sequer valia a pena estar a gastar o tempo na sua formação.

"E achando idoneo ao moço para ser recebido na casa logo ahy o Dom Prior perante sy em presença de todos mandara examina lo pelo cantor e mestre da gramática se he gramático para entender Evangelhos e Epistolas e as couzas eu pertencem ao seu officio sacerdotal e se sabe o mais que se requiere para receber ordens sacras e sobre o cargo da consciencia dette Dom Prior sem tomar vozes parecendo lhe auto para ordens sacras, lhe dará licença pêra as hyr tomar.,"⁶⁶

⁶⁶ Citado em: SANTOS, Carlos Fernando Russo – *A Ordem de Santiago e o papado no tempo de D. Jorge: de Inocência VIII a Paulo III*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007, p. 78.

Capítulo III

A iconografia na arte da Ordem de Santiago

“A arte cristã (...) havia desenvolvido uma iconografia religiosa e havia representado tipos ou cenas tomadas de empréstimo à Sagrada Escritura para seus muros e monumentos. Tais representações, além da função decorativa e pedagógica, possuíam já um certo valor de sacralização.”⁶⁷

3.1. - Arte e representação do sagrado

Só podemos falar em arte crista de modo mais apropriado a partir da Paz de Constantino que, com o seu Edito de Tolerância, em 313, permitiu aos cristãos construir templos. Assim rapidamente a arte cristã toma feições próprias. Antes deste acontecimento podemos que dizer que era mais uma adaptação das técnicas e ate mesmo dos temas vindos do paganismo, a imagética e as referências simbólicas. Assim devemos considerar o século IV como o século da origem da arte crista autónoma.

O culto das imagens também conheceu várias fases. No princípio vemos que era usado como objecto de ilustração catequética. A utilização das imagens foi praticamente legitimada no ano de 787, no II Concílio Ecuménico de Nicéia. Nesse momento, no Oriente, movimentos iconoclastas destruíam imagens do Cristo, da Virgem e dos santos, visando acabar, assim, com a idolatria⁶⁸. A iconoclastia começou com o Edito do imperador Leão III que proibia o culto e a produção de imagens⁶⁹. Se os soberanos pontífices e padres dos diversos Concílios mostraram-se, no Ocidente, preocupados em deixar as artes religiosas se desenvolverem, no Oriente o clero exerceu sobre elas uma severa vigilância. Entre aqueles que consideram a pintura, o mosaico e a escultura como preciosos auxiliares da evangelização, e os iconoclastas (destruidores de imagens), explode um grande conflito no século VIII, no ano de 726, que só termina em 843. A história da luta iconoclasta conheceu dois períodos. O marco divisor desses dois períodos é o II Concílio de Nicéia, convocado pela imperatriz Irene (787), que restabelece o culto aos ícones, mas, neste caso, os ícones assumem uma outra dimensão de ordem espiritual. Porém, Leão V, em 815, desautoriza o II Concílio de Nicéia e

⁶⁷ DANIELOU, Jean, MARROU, Henri - *Nova história da Igreja*. Vol. I. Dos primórdios a São Gregório Magno. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

⁶⁸ O iconoclasmo é o nome que se dá à repressão violenta promovida pelos imperadores bizantinos ao culto de imagens, que durou mais de um século e que fez incontáveis vítimas.

⁶⁹ GHARIB, Georges - *Os ícones de Cristo: historia e culto*. São Paulo: Paulus, 1997, p.20-22.

promove uma implacável perseguição aos iconófilos (defensores dos ícones). Em 843, a regente Teodora consegue finalmente restabelecer o culto das imagens.

Os iconoclastas procuram acentuar o carácter particularista da Igreja de Constantinopla face à Igreja de Roma, este também é o grande momento da primeira expansão do Islão. Consideravam o culto das imagens uma forma de idolatria e lutaram contra ele, inclusive pela destruição de imagens sacras. Segundo o Catecismo da Igreja Católica a idolatria “não diz respeito apenas aos falsos cultos do paganismo. Continua a ser uma tentação constante para a fé. Ela consiste em divinizar o que não é Deus. Existe idolatria desde que o homem honre e reverencie uma criatura em lugar de Deus, quer se trate de deuses ou de demónios (por exemplo, o satanismo), do poder, do prazer, da raça, dos antepassados, do Estado, do dinheiro, etc.”⁷⁰

A crise iconoclasta alcançara uma rara violência, alastrando-se de Constantinopla para outras partes da cristandade. Imagens do Cristo, da Virgem e dos Santos, mosaicos e esculturas reproduzindo essas figuras, tudo foi proscrito ou destruído. Roma ergueu-se contra os iconoclastas já em 731, condenando-os através de um Concílio romano. Mais tarde, o Papa Paulo I (757-767) acolheu artistas bizantinos expulsos pela fúria iconoclasta. Coube ao Papa Adriano presidir ao II Concílio Ecuménico de Nicéia, em 787, mediante os seus legados, onde se afirmou que “Quem venera uma imagem, venera a pessoa que ela representa.”⁷¹

Ficava definido, assim, que de modo semelhante à sagrada cruz, as santas imagens de Nosso Senhor Jesus Cristo, da Santa Mãe de Deus, dos santos homens e dos anjos, pintadas, em mosaico ou outra matéria conveniente, deveriam ser expostas nas igrejas, nos vasos, em ornamentos, em quadros e paredes. Definia ainda que a veneração prestada às imagens não se deveria confundir com o culto de adoração prestado unicamente a Deus, estava em jogo formas de representação mas também formas de transmissão da tradição religiosa. A veneração (e não adoração) prestada a essas imagens não constitui idolatria, porque através da homenagem e da imagem, a adoração se dirige ao protótipo. Assim quem adora uma imagem, adora a pessoa que ela representa. Tratava-se da conformação de formas de representação da realidade e a sua hierarquização.

⁷⁰ *Catecismo da Igreja Católica*. Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2010. nº 2113.

⁷¹ LEROY, Alfred - *Nascimento da arte cristã: do início ao ano mil*. Trad. Rose Marie G. Muraro. São Paulo: Flamboyant, 1960, p.50.

Ensinar de outra maneira ou inventar alguma novidade em relação às coisas sagradas da Igreja, entre elas as imagens e relíquias de santos, seria punido: se fossem bispos ou clérigos, seriam depostos; caso fossem monges ou leigos, seriam submetidos à excomunhão. A posição da Igreja Católica romana, do Ocidente em relação às imagens praticamente se definiu nesse Concílio.

Essa decisão no II Concílio de Nicéia reafirma as palavras do Papa Gregório, que no século VII disse que “uma coisa [...] é adorar uma pintura, outra é apreender por uma cena representada o que se deve adorar. Pois o que o escrito oferece às pessoas que lêem, a pintura o fornece aos analfabetos que a olham, já que estes ignorantes vêem o que eles devem imitar; as pinturas são a leitura daqueles que não conhecem as letras, de forma que desempenham o papel de uma leitura, principalmente entre os pagãos”⁷².

Tentando opor um Concílio ocidental ao II Concílio de Nicéia, o imperador Carlos Magno realizou o Concílio de Frankfurt, no ano de 794, com a participação de bispos do reino Franco e das ilhas Britânicas e dois representantes do Papa. Carlos Magno não queria reconhecer o carácter ecuménico do II Concílio de Nicéia. Houve falhas nas traduções dos textos originais, em grego, para a cristandade ocidental. Principalmente no que se referia às imagens, a tradução não foi clara, suscitando dúvidas e discussões. Esse foi um dos motivos que levou Carlos Magno a realizar o Concílio de Frankfurt. Mas o Papa Adriano I (772-795) reconheceu o II Concílio de Nicéia como o sétimo Concílio Ecuménico.

As representações das fases da vida de Jesus tornaram-se, ao longo da história do cristianismo, o recurso pelos quais os fiéis procuraram se aproximar do Filho de Deus. As reproduções da história sagrada tornaram-se o “catecismo dos iletrados”, como afirmavam os escritores antigos. As gerações cristãs procuravam, através dessas representações, subir ao Invisível, passando pelo visível que Cristo nos apresentou. Pretendia-se uma certa espiritualização das representações iconográficas, entendidas como mediações.

Roma, assim, definia a utilidade e o papel da arte sacra, fazendo uso inclusive de esculturas, diferentemente da Igreja do Oriente. No século XVI, o Concílio de Trento⁷³ reafirmou os dados essenciais do Concílio de Nicéia II em relação às imagens, subordinando a arte ao dogma, voltando-a à propagação da fé católica. Afirmava esse

⁷² www.clerus.org/clerus/dati/2009-07/22-13/II_sacerdote_e_arte_sacra_pt.html (visualizado no dia 04.03.2014 às 16:53)

⁷³ <http://agnusdei.50webs.com/trento30.htm> (visualizado no dia 17.08.2013 às 19h17).

Concílio que deveriam ser conservadas nas igrejas, imagens de Cristo, da Virgem Maria e de santos, não por se crer que haja nessas imagens alguma divindade, não para se fazer algum pedido a elas, ou para prestar a elas um culto que só é devido a Deus, mas sim porque quando nos prostramos diante das imagens, nossa adoração se dirige à pessoa que ela representa, seja Jesus Cristo, a Virgem Maria ou algum dos santos. Definia também o Concílio de Trento que as reproduções artísticas das histórias e dos mistérios de nossa redenção serviriam à instrução do povo. Essas reproduções provocam no povo a recordação dos benefícios e dons concedidos por Cristo, e também colocam diante dos olhos dos fiéis a obra de Deus realizada através dos santos homens e de seus exemplos. Mas o Concílio proibia exposição de qualquer imagem portadora de falso dogma e mandava, ainda, que se ensinasse ao povo que a divindade não pode ser percebida com os olhos ou o corpo, nem expressada através de cores ou formas.

Em relação a todos esses pontos, a Igreja Católica não mudou a sua posição favorável às imagens, sendo raras as suas intervenções sobre este assunto específico, em termos doutrinários, após o Concílio de Trento.

A função da imagem é ser uma ponte de união entre o homem e Deus. Ela não pode ser um muro de separação. Como exemplo disso, temos os ícones ortodoxos que são colocados sobre o painel que está entre o santuário e a nave da igreja ortodoxa. Esses ícones funcionam como verdadeiras janelas para o céu. Ao contrário do que pode parecer, para quem não conhece a teologia ortodoxa, a iconóstase não é construída como elemento de separação, mas paradoxalmente como elemento de ligação. Por isso uma imagem que chame a atenção sobre si mesma torna-se um ídolo, pois perde a sua função sacramental.

A importância das imagens é muito maior na Igreja oriental do que na ocidental. Aqui no Ocidente, a imagem é considerada comumente como um objecto de decoração e de devoção com função mais pedagógica, a Bíblia dos iletrados.

3.2. - A arte associada à tradição «santiaguista ou espatária»⁷⁴

Quando falamos do tema “a Ordem de Santiago e a arte” devemos ter consciência, antes de mais, o grande poder territorial que a Ordem possuía. Sabemos que a Ordem de Santiago dominava uma imensa área de Portugal abaixo do Tejo (ilustração 1). Por isso em toda esta área pertencente, edificou, fez edificar e mesmo até controlou grande parte, e importante conjunto patrimonial concretizado em numerosos edifícios militares e religiosos, e um imenso número de riquezas artísticas.

No entanto, apesar da posse de um rico conjunto de exemplares artísticos das artes figurativas e aplicadas, não podemos falar de uma existência de uma arte espatária específica. Assim sendo os frades cavaleiros de Santiago promoviam as obras, custeavam-nas por vezes, mais frequentemente aceitavam a sua construção ou impunham-na às populações, zelando sempre que em todos os casos, os edifícios mostrassem de forma bem visível a cruz espatária visibilidade da pertença, portanto, e em certo sentido, a manifestação do poder social e religioso (ilustrações 2 e 3), que os englobava no património da Ordem, mas nunca determinavam o seu programa artístico ou iconográfico, isto é, os edifícios e o universo da explicitação da vida cristã.

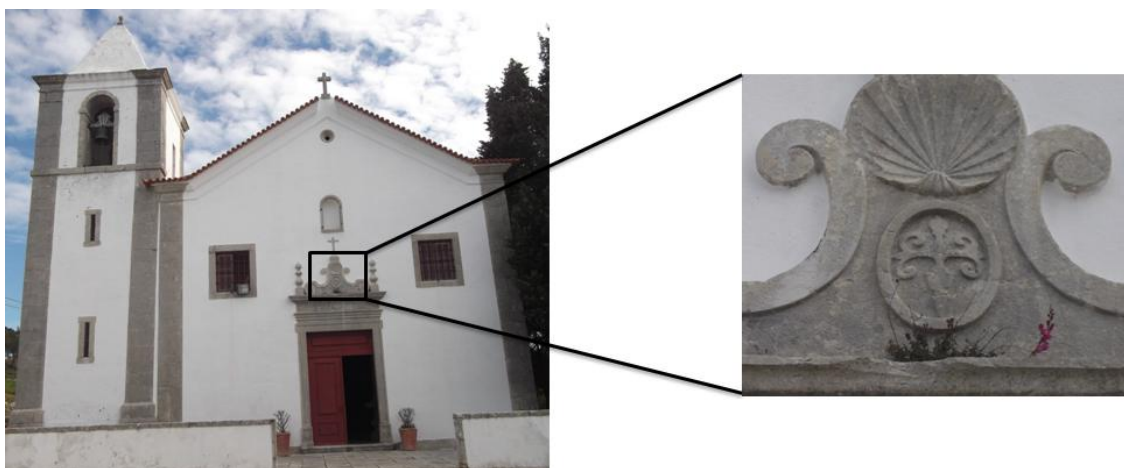


Ilustração 2 - Igreja do Castelo, Sesimbra

⁷⁴ Estas duas designações são referidas pelos historiadores de arte, em certo sentido, como sinónimos mas sublinhado ou visando valorizar coisas distintas, a associação da Ordem à tradição do apóstolo Tiago Maior ou a referência dupla à espada: a do martírio e a da guerra, ambas expressão do combate apostólico legitimador da cristandade peninsular. Importa sublinhar ainda que a cruz ou a espada «espatária» aparece como que florida, o que ocorre em certos momentos no Ocidente a propósito da representação da cruz, isto é, a evocação da “árvore da vida” ou “a cruz que conduz à ressurreição”.

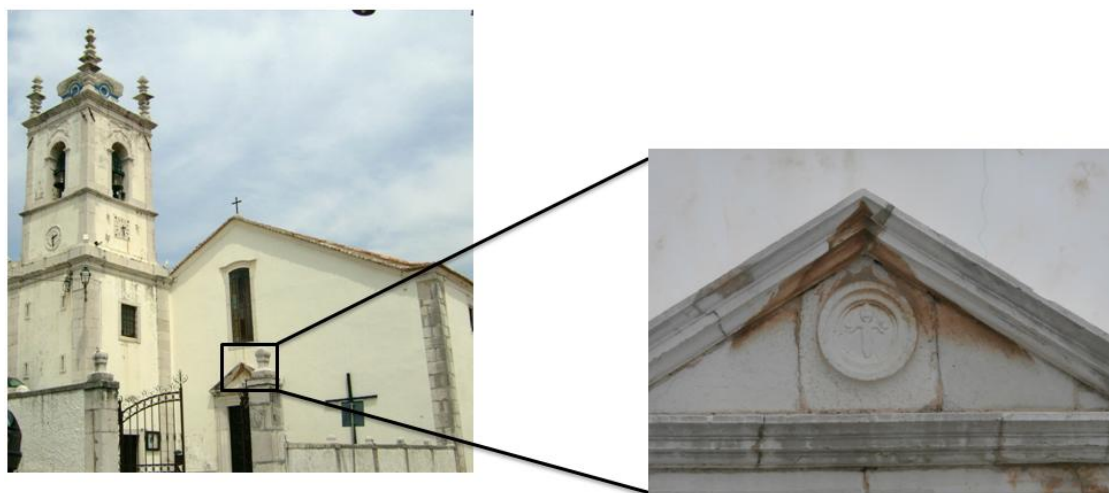


Ilustração 3 - Igreja de São Tiago, Sesimbra

A importância da Ordem para a arte nacional pode medir-se pela quantidade e qualidade do espólio artístico que os espatários nos deixaram, isto é, como grandes encomendadores.

Uma coisa é certa, apesar deste espólio artístico não ter um programa construtivo específico enquanto tal, sabemos que todo ele tem a sua origem na Ordem de Santiago, na sua mentalidade, nas suas devoções, na sua maneira de pensar a vida e de a viver. É este o aspecto que vamos apresentar neste capítulo, “Para o historiador das religiões, qualquer manifestação do Sagrado é importante; ritos mitos, crenças ou de figuras divinas reflectem a experiência do sagrado [...]”⁷⁵.

3.3 – Manifestações de culto através da arte presente nos edifícios da Ordem de Santiago

O século XVI começa por ser o século da reforma católica e da chamada “purificação” de uma Igreja que se via atacada do exterior por um protestantismo em ascensão e do interior por uma legislação muitas vezes de difícil aplicação. Foi difícil

⁷⁵ ELIADE, Mircea – *História das Ideias e Crenças Religiosas*. 1º vol. Porto, Rés Editota, s/d, p.7.

que esse conjunto de normas estabelecidas em Trento impusesse uma “Regra” e muita disciplina na desordem que vigorava na vida eclesiástica.

Após Trento, a Santa Inquisição vigiava e foi imposta uma disciplina, mesmo no meio das dificuldades. Foram publicadas Sínodos, Regras, Estatutos e nas visitas saíam as Determinações Gerais, Mistas e Particulares para orientação do clero e dos fiéis. Foi deste material que se recolheu a forma como a comunidade religiosa e laical praticava o seu culto, fazia as suas devoções.

O templo é o espaço sagrado, é o local onde o profano está anulado, tempo e espaço. A sua porta representa a entrada numa zona sacralizada onde se realizam um grande número de festividades e onde se presta culto a Deus, à Virgem e aos Santos. É a morada do próprio Deus, é o instrumento fundamental da sacralização do espaço.

Iremos de seguida analisar aquilo que consideramos existir como uma ordem hierárquica de imagens próprias de um programa devocional e de ordenação da relação entre o crente e Deus como programação de identificação.

3.3.1 – As representações de Santiago

O culto de Santiago, como já era de esperar era o mais praticado em toda a Ordem, e isso vai fazer com que haja de igual forma um vasto número de obras, pinturas, esculturas e iluminuras, que são dedicadas a este Santo.

Podemos encontrar três formas distintas de representação de Santiago: a primeira como apóstolo, a segunda como peregrino e por último como guerreiro (*matamouros*) visão que se estendeu e se manteve mesmo noutros espaços da cristandade, nomeadamente nas Américas.

Na representação de Santiago como apóstolo encontramos-lo no meio do Colégio Apostólico, sempre com o evangelho numa das mãos e com túnica, atributos comuns a todos os apóstolos. Por vezes podemos-lo distinguir pelo uso de outros atributos, tal como a cruz primacial dupla, alusiva ao facto de ser considerado como tendo sido arcebispo das Hespanhas, segundo a lenda, e a espada, símbolo do seu martírio.

O segundo modelo, Santiago Peregrino, surge com a eleição do apóstolo como patrono da Península Ibérica⁷⁶. Com esta eleição Santiago torna-se patrono de muitas igrejas, capelas e altares em toda a Europa. Em todas elas era obrigatório a existência de

⁷⁶ *Enciclopedia dei Santi [vol_6] / Gale-Giusti -I Bibliotheca sanctorum.*

imagens de devoção do Santo. Surge assim uma grande variedade de obras, tanto a nível de estilos artísticos como de episódios da vida do santo. Um desses episódios, a intervenção milagrosa na Batalha de Clavijo desbaratando os Mouros, está profundamente ligado à experiência cristã da Reconquista da Península e vai dar origem à terceira representação do Apostolo: o guerreiro que a cavalo auxilia os exércitos cristãos. Esta é das três representações a mais querida da Ordem de Santiago, a qual tornou como denominação Santiago «Mata-mouros».

Em Portugal os dois modelos iconográficos mais utilizados são o de Santiago «Peregrino» e o de Santiago «Mata-mouros». Mas a nível geográfico existe um domínio de um ou outro. O primeiro modelo, Santiago Peregrino, predomina no norte e no centro do país, zonas influenciadas pelas peregrinações e pelos caminhos de Santiago. A sul do Tejo, predomina a iconografia de Santiago «Mata-mouros», porque esses territórios estavam sob a jurisdição da Ordem de Santiago e o modelo do iconográfico do santo legitimava a função, militar no seio da cristandade. Mas apesar de haver um domínio geográfico, isso não quer dizer que não coexistissem ambos os modelos no mesmo local. Temos, por exemplo, o caso do Cabo Espichel (Ilustração 3), onde podemos encontrar um díptico com a representação de Santiago o Peregrino.



Ilustração 4 – Pintura representando Santiago «Peregrino», no Santuário do Cabo Espichel

Acerca da iconografia de Santiago Peregrino houve poucas variações nas suas representações. É sempre apresentado com o manto canónico, típico dos apóstolos, com maior ou menor densidade nos adereços, como por exemplo a existência das vieiras⁷⁷. Por vezes também é apresentado descalço, com sacola e, ou com o Evangelho aberto, como que em atitude de leitura, demonstrando assim o seu estatuto de apóstolo. O elemento da vieira merece especial atenção por dois motivos. Por um lado a concha constitui, desde o primeiro momento, o atributo mais emblemático de São Tiago, aquele que perdura no tempo e chega até aos nossos dias. Por outro lado, como se expõe a seguir, a sua incorporação na representação do santo parece estar mais próxima da religiosidade popular, do que obedecer a motivações doutrinárias da alta esfera eclesiástica. A vieira do peregrino (usada para comer e beber) entra no imaginário popular como resultado de uma prática tão enraizada na natureza humana como a de levar para casa uma recordação do lugar visitado numa viagem, um distintivo que ateste

⁷⁷ Na simbologia jacobea, as conchas estão associadas a um episódio lendário. Diz a lenda que um cavaleiro das Terras da Maia viu ao largo da costa a barca que transportava o corpo do Apóstolo Tiago. Num ápice, o seu cavalo precipitou-se pelo mar adentro em direcção à barca. Pouco depois, ambos emergiram das águas do Atlântico e regressaram a terra, sãos e salvos, cobertos de conchas. Cf. <http://aventura-caminhos-santiago.iblogger.org/paginas/simbolos.html> (visualizado no dia 04.03.2014)

a meta alcançada. Não existem documentos que dêem uma ideia da antiguidade deste costume no caso da peregrinação a Compostela, mas a referência que acerca dele aparece no Livro Primeiro do *Códice Calixtino*⁷⁸ aponta para uma prática já firmemente estabelecida aquando da sua redacção cerca de 1130. A referência à vieira aparece assim num sermão atribuído ao papa Calixto, mas da provável autoria do redactor do Livro Quinto, o famoso “guia do peregrino”:

“Pues hay unos mariscos en el mar próximo a Santiago, a los que el vulgo llama vieiras (...) y al regresar los peregrinos del santuario de Santiago las prenden en las capas para la gloria del Apóstol, y en recuerdo de él y señal de tan largo viaje, las traen a su morada con gran regocijo”⁷⁹

Não se detecta no referido excerto do *Códice* uma intenção do redactor em criar e promover a imagem da vieira como símbolo da peregrinação. Antes parece tratar-se da mera observação de um costume previamente enraizado entre os devotos que, como tal, terá contribuído para a incorporação da vieira na iconografia de S. Tiago desde o primeiro momento em que este é imaginado como peregrino ele próprio, a partir do século XII. A tese da origem popular, mais do que canónica, do mais emblemático atributo de S. Tiago, vê-se reforçada pelo facto de a vieira não aparecer em nenhuma das duas figurações do santo no célebre Pórtico da Glória da catedral compostelana, de finais do século XII. O facto da iconografia de S. Tiago peregrino, com sacola e vieira, não parecer ter tido origem na sede compostelana, não significa, porém, que este arcebispado fosse alheio ao potencial da concha como emblema de peregrinação, dadas as oportunidades que este símbolo - simples, facilmente reconhecível e de provado atractivo popular - abria para a promoção do Caminho de Santiago. Assim, a análise sobre a origem da iconografia de S. Tiago peregrino leva-nos à conclusão de que se a imagem do apóstolo enquanto protector dos peregrinos se afirma, em grande medida, a partir da redacção do *Códice Calixtino*, já a figuração do santo como peregrino ele próprio parece ter origem na ideia de Cristo *peregrinus* e possuir ao mesmo tempo uma

⁷⁸ O *Códice Calixtino* é um livro com incalculável significado histórico para a Igreja. Trata-se de um manuscrito iluminado do século XII, considerado o primeiro guia de peregrinação do caminho de Santiago. A obra tem 225 fólhos de pergaminho com paginação em numeração romana. Muitos deles são elaboradamente decorados com cabeçalhos de miniaturas. O livro foi atribuído ao Papa Calixto II, daí o nome pelo qual é conhecido. O manuscrito está dividido em 5 livros: O primeiro de carácter litúrgico, contem sermões e homilias; o segundo relata os milagres atribuídos ao Apóstolo Santiago; o terceiro recorda a transladação do corpo; o quarto é o livro o Turpin e o quinto é um guia autêntico de peregrinação. Muitos estudiosos acreditam que o manuscrito produzido por três escribas diferentes.

⁷⁹ *Liber Sancti Jacobi “Codex Calixtinus”* (Trad. e ed. crítica de A. MORALEJO, C. TORRES, e J. FEO). Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2004.

forte dimensão popular que a Igreja terá aceite de bom grado. Esta aceitação constata-se, de resto, numa progressiva contaminação da iconografia do evangelizador pela figuração do peregrino, entre o século XIV e o século XVI.

Um dos valores simbólicos que contribui para explicar o extraordinário sucesso da iconografia de São Tiago enquanto peregrino prende-se com a associação entre a peregrinação e a própria vida. De facto, na Idade Média, “a vida é vista como uma passagem pela terra, uma terra de exílio em que o homem é um perpétuo peregrino. São tantos os que nada – ou muito pouco – possuem, que facilmente se põem a caminho”⁸⁰. O santo personifica assim a peregrinação, a vida como sucessão de provas que devem ser ultrapassadas para alcançar, no final do caminho, a salvação. Uma peregrinação, contudo, que mesmo quando é empreendida com votos de penitência e devoção, não deixa de ter a aliciante dimensão lúdica, de descoberta, associada a qualquer viagem. Assim se depreende das palavras de Honorius Augustodunensis, vulgarizador e autor do catecismo *Elucidarium*, que em princípios do século XII, perante o crescente atractivo “turístico” do Caminho de Santiago, considera necessário manifestar a sua condenação de “*aqueles que empreendem a peregrinação por curiosidade ou gloriola, pois o único proveito que dela tiram é ter visto locais aprazíveis ou belos monumentos e ter colhido a gloriola que desejavam*”⁸¹.

Igualmente perceptível na figuração do santo caminhante é o valor simbólico da caridade e da hospitalidade. Com efeito, a excepcional adesão que a Idade Média manifesta à prática da peregrinação, uma experiência pejada de dificuldades, nunca teria sido possível sem a consciência, por parte dos que empreendiam o caminho, de que poderiam contar com acolhimento e ajuda ao longo da viagem. A importância fulcral que esta noção de solidariedade tem para o sucesso do fenómeno peregrinacional medieval, fica amplamente patenteada nos inúmeros preceitos emitidos a este respeito desde as mais altas esferas eclesiásticas e recolhidos, como não poderia ser de outro modo, no *Códice Calistino*.

É interessante observar que, ao longo dos séculos, por um extraordinário processo que designaria de sinédoque, todos os significados figurativos e simbólicos de S. Tiago peregrino analisados neste estudo acabam por convergir num só dos seus atributos: a vieira. Ela própria torna-se assim protagonista de uma longa viagem, não só

⁸⁰ LE GOFF, Jacques – *A civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Estampa, 1995, vol. 1, p. 173.

⁸¹ Reproduzido em Jacques LE GOFF – *A civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Estampa, 1995, vol. 1, p. 174.

no espaço, das costas galegas ao lar do peregrino medieval, mas também no tempo, atravessando todas as épocas para chegar, com idêntico significado, aos nossos dias.

Esta iconografia vai influenciar muitas outras representações sagradas, como é o caso de São Roque, sempre associado à ideia de peregrinação, tão difundida na idade medieval e moderna.

Sobre a representação de Santiago como guerreiro podemos dizer que ela teve a sua origem numa lenda, a qual conta o aparecimento miraculoso do Apostolo Cavaleiro combatendo os Muçulmanos ao lado das tropas de Ramiro I, na batalha de Clavijo, a 23 de Maio de 844. Antes de ser denominada como Santiago «Mata-mouros», esta representação era referida como Santiago Cavalgando nos céus. Assim sendo podemos dizer que temos duas variantes iconográficas, uma delas representa Santiago como cavaleiro celeste enquanto a outra combatendo na terra. Rapidamente esta representação do Apostolo se espalhou por toda a Península Ibérica, de modo especial pelas regiões de fronteira com o domínio comumente designado como sarraceno, como por exemplo Évora, Elvas ou Santiago de Cacém.



Ilustração 5 - Santiago «Matamouros», Igreja de Santiago Castelo de Palmela

Tal como aconteceu em Espanha, em Portugal um dos aspectos mais interessantes no culto de Santiago está na sua representação ajudando os portugueses na Guerra da Restauração, ao lado de D. João IV em favor da liberdade portuguesa. Esta

cena, podemos-la encontrar na fortaleza de Santiago em Sesimbra, tal como no cora da igreja do Castelo de Sesimbra.

O culto ao apóstolo passou a ser a partir de então o foco espiritual e o símbolo de resistência que deu energia à Reconquista (a luta contra os muçulmanos). Desde então, e até hoje, a espada com o punho em forma de cruz é um dos símbolos do apóstolo Tiago (Ilustração 6).

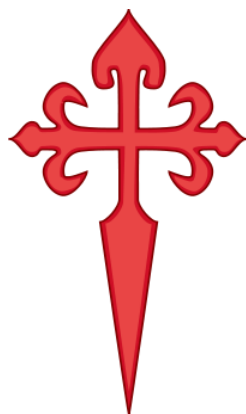


Ilustração 6 - Cruz de Santiago

3.3.2 – Representações da Virgem Maria

O culto da Virgem Maria é um dos mais praticados pela Ordem de Santiago. Isso vai-se notar na grande extensão de obras, pinturas e esculturas, existentes em sua honra. Ao longo dos tempos e desde a origem da Ordem de Santiago todas as igrejas de maior importância sob a sua orientação eram dedicadas a Santa Maria, como é o caso de Palmela, Castelo de Sesimbra. Este facto tem a sua origem numa lenda.

“Reza a lenda que Santiago, o Maior, pouco depois da descida do Espírito Santo, foi pedir à Virgem Maria a sua bênção para partir e pregar em terras do ocidente. Maria ter-lhe-á dito: *meu querido filho, se escolheste Espanha, minha terra de afeição entre todas as da Europa, para aí espalhares a palavra divina, lembra-te de aí fundar uma igreja consagrada em meu nome, na localidade onde tiveres convertido o maior número de pessoas.*

Na zona de Tarragona consegue converter oito pessoas e aí constrói a igreja a que se seguiram muitas outras, todas em honra de Maria. Depois retornou a Jerusalém e é morto por mandado de Herodes. Foi enterrado em Jerusalém mas, milagrosamente, o seu corpo vem dar perto de Compostela.

A partir do século X, e sempre que reis e senhores lhe pediam auxílio, viam-no montado num cavalo branco com uma bandeira vermelha, em forma de cruz (a mesma cruz que os cavaleiros de Santiago trazem do lado esquerdo do manto), marchando à cabeça dos barões cristãos contra mouros e sarracenos”⁸².

Esta construção de memória dá-nos a conhecer a raiz de duas coisas: uma delas, a mais óbvia, é que Santiago tornou-se o Patrono da Ordem Militar de Santiago; a outra, como também já foi referido, a importância e o porquê que Maria teve para esta Ordem. O culto de Santa Maria teve como principais defensores os membros das ordens militares, como é o caso da Ordem de Santiago, que de certa forma tinha as suas raízes e a sua influência cisterciense, Cluny. Todas as suas igrejas estavam sob a protecção da Virgem Maria mesmo que acompanhada por outros patronos.

Se formos ao calendário litúrgico da Ordem, vemos a existência de algumas festas em honra de Maria, como por exemplo os Esponsais, a Purificação, a Conceção de Cristo e Anunciação, a Visitação, a Assunção, a Natividade, a Imaculada Conceição e a Senhora do Ó, a Encarnação, tudo expressões do percurso de Maria – Mãe de Deus⁸³. Estas festas são claras expressões de fé e de culto, que em muitos casos nos vão aparecer, como é o caso da igreja do Castelo de Sesimbra, representadas ao longo do corpo da Igreja.



Ilustração 7 – Painel de azulejos com o símbolo iconográfico de Santa – A graça de Deus, Igreja de Santa Maria do Castelo

⁸² Actualité de Histoire – *Les Pèlerins de Rome à Compostelle*. Julho de 2003, p.33,34,35.

⁸³ Ver Apêndice 4 – Vida de Maria Santíssima nos painéis de azulejos, Castelo de Sesimbra.

É de notar também que, no princípio, todas as Igrejas eram dedicadas com o título de Santa Maria, mas a partir do século XVI este culto vai-se alargar, isto é, vai receber novos títulos, invocações, como por exemplo: Nossa Senhora da Anunciada, Nossa Senhora da Consolação do Castelo (Ilustração 8), Nossa Senhora de Tróia, da Graça, da Luz, da Atalaia, do Cabo Espichel, Nossa Senhora do Rosário, etc. Tudo devido ao desenvolvimento devocional.



Ilustração 8 - Nossa Senhora da Consolação do Castelo de Sesimbra, na Igreja de Santa Maria do Castelo

Um dos traços mais característicos do culto mariano da Idade Média é a relação estabelecida entre Maria e o pecado, numa aproximação de contrários que possui de um lado, com a proclamação da impecabilidade de Maria até ao ponto de reconhecer nela a isenção da culpa original e, de outro lado, com o reconhecimento do seu poder decisivo de intercessão da justiça divina em favor da fraqueza humana, em razão da sua maternidade como da sua conseqüente glorificação ou também da exemplaridade em que é constituída pelo próprio Deus. Assim, o que a especulação filosófica parecia

exigir distância, é recuperado e reajustado à condição humana por um dimensionamento da função reparadora do tempo.

Em consequência disto, o arrependimento do homem não é propriamente uma rememoração do passado, mas sim o início de uma vida em que é encontrado o acolhimento carinhoso e misericordioso de Maria; em consequência disto, também a perfeição, embora proposta como ideal a atingir, pode ser encarada como horizonte para o qual se encaminham os pecadores, vivendo entre as fronteiras do pecado, do remorso e do perdão, na confiança prestada por mediadores credenciados.

Maria encontra-se, para os cristãos, numa posição privilegiada no plano mediador devido à sua dupla vinculação de maternidade relativa a Cristo e de compassividade para com os homens. Devido a isto, ela pode intervir em situações mais extremas. Mas para isto, o homem tem que manter com ela um contacto afectivo. Segundo Aires Nascimento, “se a justiça é atribuída a Deus, a Maria pertence a misericórdia, sem diminuição do seu poder e da sua glória.”⁸⁴

3.3.3 – O lugar de São Pedro na imagética espatária

No espírito cruzadístico manifesta-se a importância que a função do Papa passa a desenvolver na cristandade Ocidental. Não é, pois, de estranhar que o culto de São Pedro seja, a seguir ao da Virgem Maria e ao de São Tiago, o mais praticado. Isto por vários motivos. Um deles por este ter sido o primeiro patriarca da Igreja, como símbolo da autoridade romana, fundamental para o Ocidente cristão, como reivindicação da primazia. O segundo porque é padroeiro dos pescadores, e sendo a Zona de Setúbal muito ligada ao exercício da pesca era normal esta ligação com este apóstolo. E por isso muitas vezes escolhido como patrono da segunda igreja matriz, como é o caso de Palmela.

⁸⁴ NASCIMENTO, Aires A. - *Milagres medievais*, numa colectânea mariana alcobacense. Lisboa: Colibri, 2004.

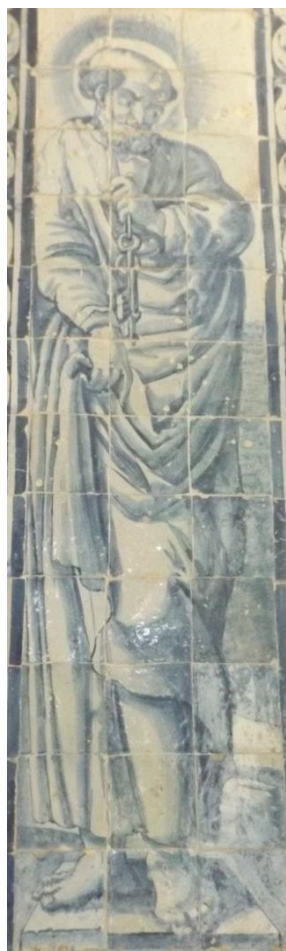


Ilustração 9 – Painel de azulejos representando São Pedro, Igreja de Santa Maria do Castelo

A nível iconográfico São Pedro em comum com os restantes membros do Colégio Apostólico, veste toga, manto e ostenta o livro da Nova Lei. Diferenciam-no as chaves, atributo específico. Estas podem ser em número de uma (representação mais comum e a mais antiga, século V), de duas (uma de ouro e outra de prata, sempre associadas ao céu e à terra e ao poder de desligar e ligar), e de três (o triplo poder de Pedro sobre a Terra, o Céu e o Inferno). Acima de tudo as chaves representam a autoridade na Igreja. A representação de Pedro, fiel administrador da mensagem de Cristo, corresponde ao abrir a porta do reino dos céus. O símbolo das chaves aparece no evangelho de São Mateus unido à imagem de atar e desatar (Mt 16,19). «A autoridade de atar e desatar – disse o Papa Bento XVI – consiste no poder de perdoar os pecados. E esta graça, que debilita a força do caos e do mal, está no coração do mistério e do

ministério da Igreja»⁸⁵. As palavras de Jesus sobre a autoridade de Pedro e dos Apóstolos revelam que o poder de Deus é o amor, amor que irradia sua luz da Cruz.

Como já referimos, a figura de São Pedro é importantíssima para a Igreja, visto ser ela a representante, o símbolo da autoridade papal. Este tema do poder Papal foi durante muito tempo e ainda hoje, contestado por muitos pensadores. A Idade Média não foi exceção.

Desde o século IV, o império romano estava dividido entre ocidente e oriente, Roma e Constantinopla. Dentro do cristianismo, já começava a se destacar a figura do bispo de Roma, que justificava uma universalidade e proeminência de Roma sobre as outras Igrejas, pois fora em Roma que os dois Apóstolos mais importantes do cristianismo foram martirizados e sepultados, ou seja, São Paulo e São Pedro. Vemos nascer dessa justificativa o conceito de Roma como a primeira entre as Igrejas do império e, conseqüentemente, o local mais importante (com exceção de Jerusalém) do cristianismo. Sendo assim, o bispo de Roma, o papa, seria o membro mais importante da Igreja, comandando tanto as províncias eclesiásticas do ocidente como do oriente.

É importante ter em mente que a Igreja na Idade Média era considerada a principal instituição da Cristandade ocidental, mesmo que seu poder prático estivesse a perder espaço para as Monarquias Nacionais (como França e Inglaterra). O discurso de proeminência da autoridade espiritual sobre o poder temporal pode encontrar suas fortes raízes no pensamento gelasiano, que influenciou os pensadores eclesiásticos dos séculos posteriores, desenvolvendo a teoria hierocrata e a ideia da plenitude de poder, tão criticada por Marsílio e outros pensadores no período dele.

Essa *plenitudo potestatis* do papado da época de Marsílio (1275-80 - 1342-43) se justificava, diziam os papas e seus defensores, através das mesmas passagens bíblicas que Leão I utilizou para defender o primado de Roma no século V, ou seja, “Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei minha Igreja, e as portas do Inferno não prevalecerão contra ela”. Vemos que essa justificativa sobreviveu e mais, se fortaleceu ao longo dos nove séculos seguintes.

A ideia do primado de Roma e de seu bispo é criticada longamente por Marsílio. Para Marsílio, o Papa não tem nenhuma autoridade especial por ser sucessor do Apóstolo Pedro. Assim, o papado e a Igreja não podem requerer qualquer poder comparativo ou maior ao dos príncipes e do imperador (poderes temporais), pois o papa

⁸⁵ Cf. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120629_pallio_po.html (visualizado no dia 26-02-2014).

não possui um poder coercivo. Essa coercividade, Jesus não exerceu em sua passagem pela vida terrena e não a passou aos Apóstolos e seus sucessores. Marsílio entende que a coercividade é uma componente constituinte do poder temporal e pertence só a este e a seus representantes. Fica claro que para o pensamento de Marsílio, a Igreja e o papado não possuem nenhum tipo de poder coercivo dentro da Cristandade.

Podemos perceber o quanto são complexas as relações entre os poderes espiritual e temporal no decorrer da Idade Média. Mais complexa ainda é a tarefa de analisar os discursos e ideias produzidos durante o medievo, com as mais diversas intenções dentro do intrincado jogo político e religioso da Cristandade.

Acreditamos que certas ideias formadas pelos papas da Alta Idade Média tiveram grande influência nos séculos posteriores, e não só para os pensadores eclesiásticos, mas também para os pensadores leigos. É importante ressaltar que essas ideias não ficaram imóveis e inalteradas durante o medievo, mas foram sendo moldadas conforme o objectivo e conforme as concepções de mundo e de política dos pensadores medievais. Não podemos esquecer também que muitas ideias chegaram à época de Marsílio como uma estrutura mental da Cristandade. Exemplo disso é o primado de Roma no Ocidente.

Como vimos na Idade Média o problema da autoridade Papal é colocado em causa, e como tal a Igreja deve defender essa mesma concepção, demonstrando a centralidade e a importância da figura de Pedro na Igreja. Daqui surge a uma necessidade de uma “transmissão” catequética desta figura tão importante e única na história da Igreja.

3.3.4 – Culto e representação do Espírito Santo

O Espírito Santo que desceu sobre os apóstolos e os discípulos no dia do Pentecostes é verdadeiro Deus como o Pai e o Filho. Por isso, é adorado e glorificado do mesmo modo que o Pai e o Filho.

O Espírito Santo procede desde toda a eternidade do Pai e do Filho, é a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade. O Pai e o Filho amam-se mutuamente com amor infinito; o Espírito Santo é a chama viva deste amor entre o Pai e o Filho⁸⁶. Mas também esta percepção resulta da elaboração sobre o divino em torno da encarnação e da Salvação.

⁸⁶ *Catecismo da Igreja Católica*. Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2010.

Podemos dizer que na revelação cristã, o Espírito Santo é alguém imperceptível, pois não tem nome, nem rosto, e por isso às vezes é confundido com o interior do homem e com o mistério Trinitário, Ele próprio é a fecundidade desta relação.⁸⁷

Por ser imperceptível na arte, o Espírito Santo é reconhecido a partir de símbolos como a água, o fogo, a luz.⁸⁸ Por isso a nível artístico apela-se a símbolos sobretudo do Novo Testamento para representar a experiência do Espírito Santo. Mas aqui não nos podemos esquecer da leitura cristã feita do Antigo Testamento que muito ajudou na iconografia do Espírito Santo: o Espírito de Deus pairando sobre as águas, na descrição do Génesis do primeiro dia da criação, é representado por uma pomba (Gen. 1,2). Contudo, a representação do Espírito Santo encontra-se essencialmente nas figurações da Trindade. Quando visitamos uma capela dedicada ao Espírito Santo geralmente encontramos lá dentro uma representação da Trindade. O culto desenvolveu-se muito durante a Idade Média. Todas as capelas dos hospitais eram dedicadas ao Espírito Santo, o Consolador (ilustração 10).

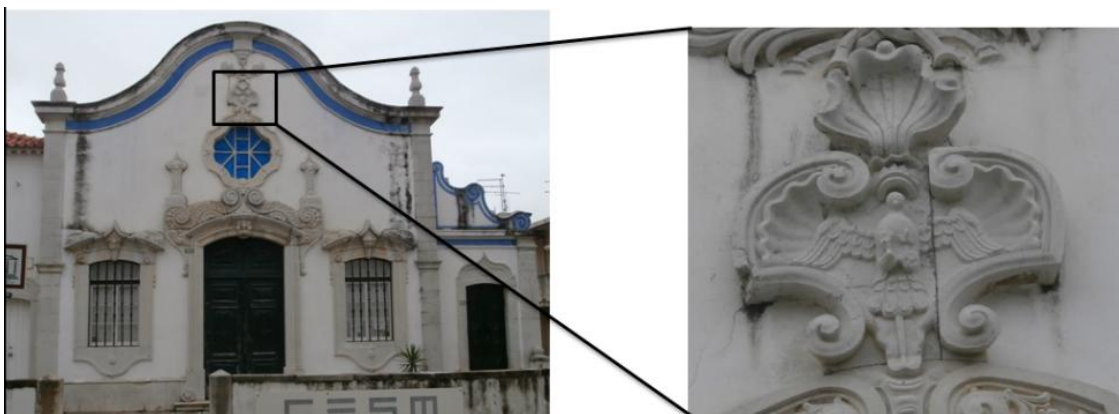


Ilustração 10 – Fachada da Capela do Espírito Santo dos Mareantes, em Sesimbra, onde a evocação do Espírito Santo se pode observar a encimar o frontão.

O culto do Espírito Santo manifestava-se tanto nas celebrações litúrgicas, como em outras expressões de fé e devoção, que conduziam à realização de obras de arte,

⁸⁷ RAMOS, Maria Regina Bronze Soares – *As Igrejas de Palmela nas Visitações do séc. XVI - Rituais e manifestações de Culto*. Palmela, Câmara Municipal de Palmela/ Gabinete de Estudos sobre a Ordem de Santiago, 2011.

⁸⁸ NADAL, Emília – “Símbolos do Espírito Santo”, In *O Espírito que dá a vida*. Lisboa: Patriarcado de Lisboa, 1998.

como capelas, pinturas, imagens ou igrejas. Como vimos o culto do Espírito Santo estava quase sempre ligado ao culto da Santíssima Trindade.

A nível artístico e iconográfico, podemos dizer que a pomba e as línguas de fogo são os elementos simbólicos mais usuais na representação do Espírito Santo. Quando olhamos para a representação da Santíssima Trindade, esta pode aparecer de forma horizontal ou vertical. Na Trindade horizontal, também conhecida em certos contextos como a Divina Providencia (pós-Trento), o Espírito Santo aparece em forma de pomba a unir as figuras do Pai e do Filho. Esta representação aludia à processão do Espírito, referida no símbolo ou Credo de Atanásio. Nas Trindades verticais, ou tronos de Graça, as figuras aparecem dispostas em coluna, como é o caso da escultura presente na Capela do Espírito Santo em Sesimbra (ilustração 11).



Ilustração 11 - Padre Eterno, Capela do Espírito Santo dos Mareantes, em Sesimbra

O *Padre Eterno*, durante largos anos do século XX venerado como São Pedro, fazia parte de uma representação da *Santíssima Trindade*, de que desapareceram a *Pomba* e, sobretudo, o *Cristo Crucificado* que a figura apresentava à veneração dos fiéis. Originalmente, esta imagem demonstrava o Pai sentado no trono a sustentar a Cruz onde o Filho está crucificado e a pomba a abrir as asas entre o Pai e o Filho. A posição do Espírito Santo nem sempre é a mesma, por vezes aparece entre a cabeça do

Pai e do Filho, como por vezes aparece a descer da boca do Pai para a cabeça de Cristo ou a subir da cabeça de Cristo em direcção a Deus-Pai.

Como se verifica a imagem preferida para representar o Espírito Santo é a pomba. Esta geralmente é branca e luminosa, com radiações. O bico e as patas e por vezes os olhos são vermelhos, como símbolo dos mártires. A pomba aparece, desde o século IV, nas cenas como a Anunciação, ou Baptismo de Cristo (Ilustração 12).

É nas cenas do Baptismo que se vai desenvolver a clássica representação da Trindade. Por vezes podemos ver a pomba carregando um ramo de oliveira, símbolo de paz e alusão à pomba que Noé libertou. De facto, vemos através das representações que o Baptismo não era só visto como um banho mas também como uma iluminação. O Espírito Santo envolve Cristo e o próprio ambiente com a Sua luz.



Ilustração 12 - Baptismo de Jesus, no Castelo de Sesimbra

Tal como acontece na cena do Baptismo, na Anunciação o Espírito Santo, sob a forma de pomba, é actor essencial, descendo no meio de um feixe de raios luminosos para o ouvido ou para o seio de Maria (ilustração 12 e 13).



Ilustração 13 – Painel de azulejos representando a Anunciação, no Castelo de Sesimbra

Em pinturas ou em painéis de azulejos da Anunciação observa-se a pomba com ligeiros cambiantes. Na representação presente na Igreja do Castelo de Sesimbra, a figura da pomba, por cima do anjo que se encontra em posição de adoração, aparece envolta numa luz imensa vinda do céu. A pomba aparece voando em direcção a Maria e do seu bico saem raios de luz rectos em direcção ao seio da Virgem.

3.3.5 – Santíssimo Sacramento



Ilustração 14 – Painel de Azulejos representando a Eucaristia, no Castelo de Sesimbra

Como já referimos anteriormente ao abordarmos o tema alusivo aos sacramentos, de todos os sacramentos o sacramento da Eucaristia é o que tem mais importância para a Ordem de Santiago. Ele é como que o vértice da Ordem, da vida espiritual tanto de cavaleiros como de freires, ordenados ou não: vértice da vida cristã, da cristandade.

Desde a sua origem a Ordem de Santiago teve em grande apreço o sacramento da Eucaristia. Mas é com a reforma Tridentina que o culto se vai reforçar consubstancializar⁸⁹. O concílio reafirmou a doutrina de que depois da consagração do pão e do vinho, estava presente verdadeiramente real e substancialmente Nosso Senhor Jesus Cristo.

Vivia-se num tempo de dificuldades e controvérsias, por isso a Ordem de Santiago toma como seu objectivo a fomentar o culto eucarístico, tanto dentro como fora da celebração da Missa.

⁸⁹CF. BOROBIO, Dionisio – *Eucaristía*. In Serie de Manuales de Teología *Sapientia Fidei*. B.A.C., 2005.

Ao acreditar-se que o Filho de Deus está presente na hóstia consagrada, havia que se criar um ambiente condigno e uma áurea de glória onde, dentro do templo, Cristo estivesse exposto e fosse adorado. A fé na presença de Cristo na hóstia consagrada levou a que o seu culto fosse muito elaborado e todo o ambiente que o rodeava muito cuidado.

A atenção colocada na celebração da Missa era também umas das normas que a Ordem avaliava nas suas visitas e na vida dos conventos da Ordem.



Ilustração 15 – Painel de azulejos representando a Última Ceia, no Castelo de Sesimbra

3.3.6 – A Morte e São Miguel

A vida na Idade Média era vista como um caminhar, para a eternidade. Por isso, a vida era prolongada depois da morte e os mortos, estavam sempre presentes nos locais de culto, nos momentos de oração quando eram evocados pelo clero. A oração tinha a função de ajudar os mortos no momento de passagem para um desconhecido que os esperava. Os medievais nunca colocariam em causa a existência do além, para eles a morte era apenas uma passagem, e daí a necessidade de cerimónias próprias.

É daqui que surge, a instituição no calendário litúrgico do dia da celebração dos fiéis defuntos, que ainda hoje em dia se mantém.

Como o século XVI foi um século de epidemias e catástrofes, o temor da morte continuou a fazer-se sentir e as pessoas continuavam a defender-se desse terror, frequentando a igreja e praticando obras de caridade, porque viam nestes actos uma arma a favor da conquista de um lugar no Paraíso, um lugar mais perto de Deus. O ideal

de aproximação de Deus irá reflectir-se também na construção e localização das sepulturas (Ilustração 16) dentro e fora da Igreja, quanto mais próximos estivessem do altar mais próximo o defunto se encontraria do santíssimo sacramento, presença real de Deus connosco⁹⁰.



Ilustração 16 - Túmulo no interior da igreja de Santa Maria Palmela

A preocupação com a morte, o desenvolvimento dos temas sobre Juízo Final e, como já vimos, a própria mentalidade da sociedade na Idade Média, fizeram com que o culto e a invocação de São Miguel Arcanjo se tornassem permanentes e assim deste modo fixar a sua simbologia de guerreiro.

Onomasticamente o nome Miguel recolhe o seu significado de uma pergunta: "Quem como Deus?". Trata-se de uma alusão bem clara do alto grau de fidelidade deste arcanjo a Altíssimo, cujo trono assiste, comandando o seu exército de anjos. Este espírito puro é também chamado e reconhecido como príncipe do céu e ministro de Deus. Seu nome é nas Escrituras citado três vezes: no capítulo 12 do livro de Daniel, no capítulo 12 do livro do Apocalipse e na carta de São Judas.

Segundo a Bíblia, Miguel é um dos sete espíritos que assistem ao trono do Altíssimo. O profeta Daniel nomeia este arcanjo chamando-o príncipe protector dos judeus e depositário das profecias do Antigo Testamento. Sendo assim, Miguel torna-se,

⁹⁰ Esta proximidade, oferecida pelo enterramento no interior da igreja e perto do altar, contribuía para localizar a relação de quem, pela morte, se apresentava diante do juízo e da magnanimidade divinas, sendo então esse "húmus" a concretização da terra sagrada, garantia dessa realidade pós-morte, onde se fazia a transladação entre a condição mortal e a vida eterna.

também, protector especial de todos nós, filhos de Deus, pois a Igreja e o seu povo são herdeiros definitivos das revelações e dos mistérios divinos. Por isso Miguel arcanjo assumiu a posição de padroeiro da Igreja Católica.

Miguel arcanjo, protector dos justos, é assim lembrado na passagem bíblica do Apocalipse. Pois nela se vê que houve uma batalha no céu e Miguel, com seu exército de anjos, teve de combater e vencer a primitiva serpente, chamada Satanás. A partir daquele momento, Satanás não tinha mais lugar no céu e foi expulso para a terra, juntamente com seus anjos maus, os demónios. Assim começou a antiga batalha do bem contra o mal. Numa outra linha também de origem apocalíptica, São Miguel desempenha o seu papel no juízo particular das almas, pesando-as numa balança (Ilustração17) que penderá para o lado do mal ou do bem.



Ilustração 17 – Atributo iconográfico de São Miguel associado à «balança que pesa as almas». Painel de azulejos no Castelo de Sesimbra

Espírito vigoroso, atravessa céus e terras inundando os seres humanos com os sentimentos de justiça e arrependimento. Ele intercede pelo nosso livre-arbítrio, defende-nos, pisando nos dragões da indecisão e da dúvida. E quando o invocamos, ele nos defende, com o grande poder que Deus lhe concedeu, para mantermos a serenidade e a fé, e para perseverarmos na nossa missão dentro dos preceitos da Igreja de Cristo, até entrarmos na vida eterna.

Na carta de São Judas, lê-se: «O arcanjo Miguel, quando enfrentou o diabo, disse: Que o Senhor o condene». Por isso Miguel arcanjo é representado nas artes

vestindo armadura e atacando o dragão infernal. Com Santiago tem em comum a personalidade de combatente pela fé cristã e a personificação do espírito de cruzada.



Ilustração 18 - São Miguel, Castelo de Sesimbra

Na ilustração 18 vemos reunidas a identidade iconográfica de guerreiro desempenhando a sua tarefa bélica. Na imagem vemos São Miguel retratado no acto de empunhar a espada (membro desaparecido da imagem actualmente), de igual forma vemos que originalmente esta imagem também ostentava uma balança na sua mão esquerda, representação da sua função no Juízo Final – pesador de almas.

De forma idêntica e simbólica, tanto em São Tiago como em São Miguel, surge no meio desta piedade popular a devoção a um outro Santo, que ao mesmo também de cavaleiro e guerreiro, tal como acontece com São Tiago. Esse santo é São Jorge, patrono das Cruzadas.

O tema da jovem atacada por um dragão e defendida por um cavaleiro relaciona-se com a lenda grega de Perseu e Andrómeda. Julgamos ser esta a verdadeira origem do

mito cristão. São Jorge era um oficial romano que chegou a uma região onde um terrível dragão devorava homens e animais. Numa tentativa de apaziguar o monstro, a população dava-lhe, diariamente, dois carneiros. Chegados aos limites dos seus rebanhos, começaram a sortear dois jovens que eram, assim, sacrificados para saciar o dragão. Um dia coube a “sorte” à filha do rei, e é aqui que aparece São Jorge que ataca e mata o ser monstruoso, salvando a jovem. Estamos perante a lógica da acção do cavaleiro medieval que combate pela defesa da sua dama.

Este episódio foi interpretado como representando a Igreja, encarnada na jovem, salva dos seus perseguidores, o dragão, pelo imperador Constantino. São Jorge é, como se pode constatar, um paradigma da cavalaria, e tal como São Miguel, defende a Igreja do seu pior inimigo, o Diabo. Assim podemos perceber a tão íntima ligação iconográfica entre ambos os santos.

3.3.7 – São Roque, o santo peregrino e a peste

São Roque nasceu em Montpellier, em França, nos meados do séc. XIV. Narra a lenda que Roque nascera com a marca da sagrada cruz impressa no peito, prenúncio da sua vocação futura. Após a morte dos seus pais, dispôs dos seus bens terrenos e partiu como peregrino para Roma, cabeça da Cristandade. Na viagem, na cidade de Acquapendente, nos Apeninos, depara-se com o grande flagelo da peste e aí inicia a sua missão assistencial, devotando-se ao cuidado dos doentes e curando-os, ao traçar sobre eles o sinal da cruz. Depois de anos a cumprir esse destino, é ele próprio vítima do flagelo e retira-se para uma floresta próxima de Plasência, para morrer sem espalhar o contágio. Na sua solidão, Deus envia-lhe um anjo que lhe trata as chagas com bálsamo, um cão da vizinhança que diariamente traz o pão na sua boca para o alimentar, e faz brotar uma fonte para que a água estanque a sua sede febril. Ao recuperar da peste com o auxílio divino, decide regressar à sua cidade natal onde, irreconhecível, é preso como espião e condenado ao cárcere pelo magistrado que era o seu tio, incrédulo do milagre. Passados anos de isolamento nos calabouços, é encontrado morto envolto numa aura de luz irradiante, sendo identificado pela sua avó através do símbolo inscrito no seu peito.



Ilustração 19 - Símbolos iconográficos de São Roque: bordão, símbolo associado à «peregrinação», e coxa, símbolo associado à exibição da ferida da peste. Painel de azulejos no Castelo de Sesimbra

A sua hagiografia, enriquecida pelos efeitos culturais e mentais da Grande Peste de 1348, elevou-o ao nível dos santos que protege das pestilências, epidemias e doenças contagiosas, a par com o patrocínio tradicional de São Sebastião. A lembrar a sua romagem, serviu também como patrono dos campos situados junto dos caminhos.

Na cultura peninsular, e na língua portuguesa em especial, existiu originariamente a distinção entre romeiro e peregrino. “Romeiro” era aquele indivíduo que se dirigia a Roma em visita dos lugares sagrados das sepulturas de São Pedro e São Paulo ou de outros mártires da fé cristã, enquanto “Peregrino” identificava quer os que se dirigiam a Jerusalém e a outros lugares relacionados com a vida de Cristo, quer aqueles que rumavam a Santiago de Compostela aproximando-se assim dos lugares sacralizados pela presença de Jesus ou pela presença das relíquias daqueles que com Ele haviam privado.

O parentesco devocional entre São Roque e São Tiago resulta sobretudo da presença destes dois significados nas representações de São Roque. As suas imagens mais comuns retratam-no como peregrino de romeiro, e alguns dos atributos que o identificam (as vieiras, o bordão, os bastões cruzados, o chapéu, a bolsa) reflectem a miscigenação hagiográfica, tendo sempre subjacente a vertente religiosa da viagem e o carácter assistencial da missão de São Roque que historicamente também caracterizou a vivência do caminho de Santiago de Compostela.

A devoção a este santo está de igual modo ligada com ele ser protector das pestilências, epidemias e doenças contagiosas, e com o facto de a própria Ordem estar consciente destes flagelos. Isto é, segundo a Regra, era estabelecido a existência de enfermarias para auxílio de feridos e doentes. A Regra da Ordem de Santiago contemplava alguns princípios assistenciais a serem aplicados, não somente aos freires, mas também a hóspedes e pobres. Assim, determinava-se que deveria haver enfermarias para recolha de freires doentes, feridos e cansados. Em 1249, D. Paio Peres Correia ordenou que essas enfermarias possuíssem comendadores que as administrassem e verificassem se havia nelas tudo quanto fosse necessário aos doentes, incluindo médicos. Seriam mantidos com os direitos das comendas que cada uma das enfermarias servisse. Juntamente e intrinsecamente ligado a este aspecto surge um outro santo nesta expressão devocional, São Sebastião.



Ilustração 20 - São Sebastião. Escultura do século XV da Escola Portuguesa, proveniente da Ermida de São Sebastião de Sesimbra.

Este conjunto de figuras como que apresentam uma hierarquia iconográfica do universo devocional associado à Ordem de Santiago e à sua actuação.

Conclusão

A conclusão que se sugere para esta dissertação, implica considerar a multiplicidade de facetas da análise proposta: um trabalho em teologia que se detém na análise do impacto de uma Ordem militar enquanto encomendadora de formas materiais de explicitação das convicções religiosas, algumas das quais surgem como formas actuais do património religioso e referencias identificadoras de comunidades e de devoções.

Em primeiro lugar, vemos que dentro do contexto espiritual, doutrinal e disciplinar, a partir da proclamação da cruzada em Clermont, por Urbano II, em finais do século XI, quando se constituíram os primeiros exemplos modelares de organismos internacionais votados à assistência e protecção militar dos peregrinos que se dirigiam à Terra Santa, surge em Uclés, no ano de 1170, a Ordem de Santiago, fundada por Fernando II de Leão. Nesta instituição, como em muitas outras suas contemporâneas, a importância dos vectores de âmbito espiritual e doutrinal é muito intensa. Tratou-se de um processo de espiritualização da actividade militar, da definição de um objectivo como e tomado como legítimo: combater o infiel e garantir o espaço vital da *Christianitas*.

O estabelecimento da Ordem de Santiago em território português está extremamente ligado à intervenção de D. Afonso Henriques, que logo no ano de 1172 lhe fez a doação da vila de Arruda, como recompensa da sua colaboração na Reconquista. Ao terminar o esforço da Reconquista e com a fixação da Ordem em terras portuguesas, encontramos o desejo de uma certa autonomização desta, em relação à administração castelhana. Estando até então sujeita a um Mestre estrangeiro, a distância geográfica a que a comenda-mor de Portugal se encontrava e a perturbação dos tempos terão contribuído para o reforço dessa autonomia. Com a obtenção desta autonomia, devidamente reconhecida pela Santa Sé e por influência do infante D. Fernando, conseguiu-se obter para o ramo português da Ordem de Santiago todos os privilégios da ordem em Castela e a total independência dos anteriores direitos castelhanos de visitação, jurisdição, correcção e superioridade dos juízes eclesiásticos ou seculares, tornando a Ordem directamente dependente da Sé Apostólica ou dos seus delegados. Todos estes acontecimentos vão originar uma reestruturação interna da Ordem em Portugal, que se fará paulatinamente e de acordo com as exigências e permissões das

épocas. Assim, o processo de constituição e de autonomia da Ordem em território português sugere a interação entre a expansão da Ordem enquanto estrutural eclesial e a necessidade do poder régio português se afirmar e se legitimar.

Em segundo lugar, quando se aborda o tema sobre “a Ordem de Santiago e a arte” importa destacar o grande poder territorial que a Ordem adquiriu e possuía, praticamente desde os seus primórdios. A Ordem de Santiago acabou por dominar uma imensa área de Portugal abaixo do Tejo, onde edificou ou fez construir, o mesmo será dizer que controlou, grande parte do conjunto patrimonial artístico dessa região.

A arte cristã foi ao longo dos tempos desenvolvendo uma iconografia própria, a qual “usava” a Sagrada Escritura como fonte. Estas representações, além da função decorativa e pedagógica, possuem ou são indutoras, já por si só, a um certo valor de sacralização. Durante muito tempo, uma das funções principais desta arte era a de ser pedagoga - a pintura era vista como que um livro, a qual fornecia aos iletrados ou analfabetos que a olhavam o que estes deveriam imitar, sugerindo níveis de entendimento, de representação e de identificação. A pintura, como em outras circunstâncias, a escultura, era uma extensão da leitura daqueles que não sabendo ler tinham através desses meios ou recursos a possibilidade de alcançar um conhecimento sustentado e valorativo da tradição oral. Ainda que de forma um pouco redutora, poder-se-á considerar a este nível a existência da transmissão da história sagrada, uma espécie de “catecismo dos iletrados”. Além de pedagógicas estas pinturas, ou outro tipo de representações (por exemplo, painéis de azulejos) eram entendidas como mediações. Ao longo dos tempos muitas gerações procuraram através delas elevar-se ao Invisível. Desta forma, a função da imagem é ser uma ponte de união entre o homem e Deus e não um muro de separação.

É, certamente, com esta consciência que, globalmente, se pode considerar que a Ordem de Santiago utilizou a arte como um dos meios de espiritualização e disciplina. Em tempo de guerras e conquistas era necessário e urgente chegar a toda a gente, principalmente naquelas regiões que tinham pertencido ao poder muçulmano.

Apesar da posse de um rico conjunto de exemplares artísticos das artes figurativas e aplicadas, vemos que não podemos falar na existência de uma arte específica espatária. Uma coisa é certa, apesar deste espólio artístico não ter um programa construtivo típico de determinada Ordem, sabemos que todo ele teve a sua

origem na Ordem de Santiago, na sua mentalidade, nas suas devoções, na sua maneira de pensar a vida e de a viver. Assim sendo, os frades cavaleiros, leigos ou eclesiásticos, promoviam as obras, custeavam-nas por vezes, mais frequentemente aceitavam a sua construção ou impunham-na às populações, mas nunca determinavam o seu programa artístico ou iconográfico.

Todo este património artístico e estético herdado da Ordem de Santiago apresenta um grande valor histórico e devocional. No seu conjunto reflecte e conduz, aos olhos do actual observador, a uma maior aproximação da experiência do sagrado vivido e acreditado por aquelas mesmas pessoas. Muitas vezes podemos correr o risco de olhar para este património simplesmente como monumentos ou formas isoladas, esquecendo-nos do papel que este já teve e que poderá ainda ter junto da sociedade contemporânea. Esta função passa, antes de mais, pela evocação que proporciona de espiritualização, e até de disciplina, para o homem contemporâneo conduzindo-o a um outro tempo e a um outro espaço de sentido e de significação sobre a vida. Passando assim de “catecismo para iletrados” para testemunho e sinal num mundo secularizado.

A relevância que toma este património, não está no facto de ser apreciável como uma obra de arte ou uma peça de decoração, mas sim na experiência cristã vivida em determinadas épocas, nomeadamente na importância dos elementos iconográficos no panorama da prática devocional, agora evocada como instância de percepção da complexidade da própria experiência humana na sua historicidade.

Em muitos casos tem a ver com dimensões de natureza estética e construtiva, mas nem todos os casos são assim, sobretudo quando são tomados no seu conjunto. Porque tomando individualmente existem pinturas, esculturas, obras de ourivesaria, tecidos, os quais podem tomar um valor individualizado, mas para a maioria das pessoas, eles são apenas de ordem funcional, isto é, como é que eles se apresentam para responder às necessidades de hoje, e essas têm a ver com a própria identidade dos locais, de formas de culto ou como níveis de identificação para as próprias populações. Assim, o valor destes vestígios, destes elementos devocionais, na actual sociedade permanece ainda como marcas de determinados locais e ligados a formas culturais na pertença das populações.

Bibliografia

- A Monarquia Feudal (1096-1480)*, [Lisboa], Circulo de Leitores, 1993.
- Actualité de Histoire – *Les Pèlerins de Rome à Compostelle*. Julho de 2003.
- ALMEIDA, Fortunato de - *História da Igreja em Portugal, Vol. II - Desde o Princípio do Reinado de D. Afonso IV até ao Fim do Reinado de D. João II (1325-1495)*. Nova Edição de Damião Peres, Lisboa-Porto, Livraria Civilização, 1969.
- ALMEIDA, Fortunato de - *História da Igreja em Portugal. Vol. I - Livro I - Desde a Fundação da Monarquia até ao Fim do Reinado de D. Dinis (1325)*. Nova Edição de Damião Peres, Lisboa-Porto, Livraria Civilização, 1967.
- BARBOSA, Isabel Lago – *A Ordem de Santiago em Portugal*. In *As Ordens de Cristo e de Santiago no Início da Época Moderna: A Normativa, Militarium Ordinum Analecta*, nº2. Direcção de Luís Adão da Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1999.
- BARROS, Henrique Gama - *História da Administração Pública em Portugal nos Séculos XII a XV*, Tomo I. Lisboa, Imprensa Nacional, 1885.
- BLANCO, Daniel Rodriguez – *La Orden de Santiago en Extremadura (siglos XIV e XV)*. Badajoz, Departamento de Publicaciones de la Excma. Diputación, 1985.
- BOLTON, Brenda - *A Reforma na Idade Média*. trad. port., Lisboa, Edições 70, 1986.
- BOROBIO, Dionisio – “*Eucaristía*”. In *Serie de Manuales de Teología Sapientia Fidei*. B.A.C., 2005.
- CASTRO, Armando de – *A Ordem de Santiago – Historia e Arte*. Palmela, Câmara Municipal de Palmela, 1990.
- Catecismo da Igreja Católica*. Gráfica de Coimbra, 2010.
- CLINCHAMPS, Philippe du Puy de – *Historia Breve da Cavalaria*. Lisboa, Editorial Verbo, 1965.

- COSME, João Ramalho, MANSO, Maria de Deus – *A Ordem de Santiago e a Expansão Portuguesa no século XV*. In *As Ordens Militares em Portugal*, Actas do 1º Encontro Sobre Ordens Militares, Palmela, Coleção Estudos Locais/ Câmara Municipal de Palmela, 1991, pp. 43 a 55.
- COSTA, Paula Pinto - “As Adaptações das Ordens Militares aos Desafios da «Crise» Tardo-Medieval”, in *Revista da Faculdade de Letras – HISTÓRIA*. Porto, III Série, Vol. 5, 2004.
- COSTA, Paula Pinto - “Ordens Militares e Fronteira: um Desempenho Militar, Jurisdicional e Político em Tempos Medievais”, in *Revista da Faculdade de Letras – HISTÓRIA*. Porto, III Série, Vol. 7, 2006.
- CRUZ, Manuel Braga da – *Igreja e Estado, Época Moderna*. In *Dicionário de História Religiosa em Portugal*. Lisboa, Circulo dos Leitores, 2000, pp. 393 a 401.
- CUNHA, Mario Raúl de Sousa – *A Ordem Militar de Santiago (das origens a 1327)*. Porto, Faculdade de Letras do Porto, 1991.
- DANIELOU, Jean, MARROU, Henri - *Nova história da Igreja*. Vol. I. Dos primórdios a São Gregório Magno. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- DELUMEAU, Jean – *Le Peché et la Peur*, Paris: Fayard, 1983.
- Dicionário da História da Igreja em Portugal*. 1º vol., (dir. de António Banha de Andrade), Lisboa, Ed. Resistência, 1980.
- Dicionário da História Religiosa de Portugal*. (dir. de Carlos Moreira Azevedo), 4 vols, Lisboa, Circulo dos Leitores, 2001.
- ELIADE, Mircea – *História das Ideias e Crenças Religiosas*. 1º vol. Porto, Rés-Editora, s/d.
- ELIADE, Mircea – *Tratado de História das Religiões*. Lisboa, Cosmos, 1977.
- Enciclopedia dei Santi [vol_6] / Gale-Giusti -I Bibliotheca sanctorum*
- FERNANDES, Isabel Cristina – *O Castelo de Palmela – do islâmico ao cristão*. Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2001.

- FERNANDES, Maria Cristina Ribeiro de Sousa – *A Ordem de Santiago no século XVI*. Porto, Faculdade de Letras do Porto, 2002.
- FONSECA, Luís Adão da – “Ordens Militares”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Direcção de Carlos Moreira de Azevedo, Vol. I - J-P, 1ª Edição, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.
- FONSECA, Luís Adão da – *A memória das Ordens Militares: O Livro dos Copos da Ordem de Santiago*. In *As Ordens Militares em Portugal*, Actas do 1º Encontro Sobre as Ordens Militares, Palmela, Colecção Estudos Locais/ Câmara Municipal de Palmela, 1991, pp. 15 a 22.
- FONSECA, Luís Adão da – *Vasco da Gama e a Ordem de Santiago*. In *Ordens Militares Guerra, Religião, Poder e Cultura*, Actas do III Encontro sobre Ordens Militares, vol.2, Lisboa, Edições Colibri e Câmara Municipal de Palmela, 1999, pp. 277 a 292.
- FORTUNA, A Matos – *A Igreja de São Pedro de Palmela*. Palmela, Igreja Paroquial de São Pedro de Palmela e Câmara Municipal de Palmela, 1991.
- FORTUNA, A Matos – *Memórias Paroquiais de 1758*. Palmela, Câmara Municipal de Palmela, 1982.
- GHARIB, Georges - *Os ícones de Cristo: historia e culto*. São Paulo: Paulus, 1997.
- GOFF, Jacques Le - “Pecado”, in: *Enciclopedia Einaudi*, ed. port., v. 12 – Mythos/Logos, Sagrado/Profano. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- GUIJARRO RAMOS, Luís Garcia – *Papado, Cruzadas y ordenes militares, siglos XI-XIII*. Madrid, Éditiones Cátedra, 1995.
- HERCULANO, Alexandre – *História de Portugal*. Lisboa, Livraria Bertrand, Tomo I, s/d.
- História de Portugal*, Direcção e Coordenação de Volume de José Mattoso, Vol. II
J. Cordeiro, *A celebração da Penitencia e da Reconciliação ao longo da historia da Igreja*, BPL 124, 2006.

- JANA, Ernesto José Nazaré Alves – *O Culto do Espírito Santo nas Ordens do Templo e Cristo*. In Boletim Cultural. Câmara Municipal de Tomar. Tomar, Câmara Municipal de Tomar, Abril de 2003., nº22. Pp. 27 a 39.
- JANA, José Nazaré Alves – *Recensão in Estudos de Historia Medieval*. In Lusitana Sacra, Tomo IV, Lisboa, UCP, 1992, pp. 490 a 495.
- LE GOFF, Jacques – *A civilização do Ocidente Medieval*. vol. 1. Lisboa: Estampa, 1995.
- LEROY, Alfred - *Nascimento da arte cristã: do início ao ano mil*. Trad. Rose Marie G. Muraro. São Paulo: Flamboyant, 1960.
- Liber Sancti Jacobi “Codex Calixtinus”* (Trad. e ed. crítica de A. MORALEJO, C. TORRES, e J. FEO). Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2004.
- LOPES, Aurélio – *Devoção e Poder nas Festas do Espírito Santo*. Chamusca, Edições Cosmos, 2004.
- MARQUES, A. H. de Oliveira – *Historia de Portugal*, 2 vol. 8ª ed. Lisboa, Palas Editores, 1978.
- MARQUES, José – *O Culto do Espírito Santo no Norte de Portugal*. In Lusitana Sacra. Revista do Centro de Estudos de Historia Religiosa. Estudo de História Medieval, Tomo IV, 2ª serie, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1992, pp 115 a 133.
- MARTÍN, Jose Luis – *La Monarquía Portuguesa y la Orden de Santiago (1170-1195)*. In *Anuario de Estudios Medievales*, nº8. Barcelona: Instituto de Historia medieval de España, 1972-73.
- MARTIN, José Luis – *Origenes de la Orden Militar de Santiago, (1170 – 1195)*. Barcelona, C.S.I.C., 1974.
- MATA, Joel Silva Ferreira – *A Comunidade Feminina da Ordem de Santiago: A Comenda de Santos na Idade Média*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1991.
- MATA, Joel Silva Ferreira – *A Comunidade Feminina da Ordem de Santiago: A Comenda de Santos em Finais do Século XV e no Século XVI. Um Estudo*

Religioso, Económico e Social. Vol. I, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999.

MORENO, Humberto Baquero – *As Origens Militares na Sociedade Portuguesa do século XV: O Mestrado de Santiago*. In Revista da Faculdade de Letras - HISTÓRIA, Série II, Vol. 14, 1997.

MORENO, Humberto Baquero – *O Mestrado de Santiago no século XV*. In Ordens Militares, Guerra Religio, Poder e Cultura, Actas do III Encontro sobre Ordens Militares, vol. 1, Lisboa, Edições Colibri/ Câmara Municipal de Palmela, 1999, pp. 17 a 38.

NADAL, Emília – *Símbolos do Espírito Santo*. In *O Espírito que dá a vida*. Lisboa: Patriarcado de Lisboa, 1998.

OLIVAL, Fernanda – *As Ordens Militares e o Estado Moderno, Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa, Estar Editora, 2001.

PERESTRELLO, Dulce – *A Serra da Arrábida e o seu Convento*. Lisboa, Gráfica Santelmo, 1952.

PERNOUD, Régine – *A Mulher no Tempo das Cruzadas*. Mem Martins, Editorial Inquérito, 1993.

PIMENTA, Cristina – *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: O Governo de D. Jorge*. In *Militarium Ordinum Analecta*, Nº5, Direcção de Luís Adão da Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 2001.

PIMENTA, Maria Cristina Gomes – *A Ordem de Santiago em Portugal*. In *Oceanos*, nº 4, Lisboa, C.N.C.D.P., 1990, pp. 58 a 62.

PIMENTA, Maria Cristina Gomes – *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média – O Governo de D. Jorge*. Palmela, Câmara Municipal de Palmela/GEsOS, 2002.

PIMENTA, Maria Cristina Gomes – *As Ordens de Avis e de Santiago no século XV: o antes e o depois da Alfarrobeira. Breve abordagem*. In *Os Reinos Ibéricos na Idade Média*. Livro de Homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno. Vol II., Porto, Livraria Civilização/FLUP, 2003, pp. 987 a 994.

- RAMOS, Maria Regina Bronze Soares – *As Igrejas de Palmela nas Visitações do séc. XVI - Rituais e manifestações de Culto*. Palmela, Câmara Municipal de Palmela/ Gabinete de Estudos sobre a Ordem de Santiago, 2011.
- RODRÍGUEZ, Angel Aparício; CASAS, Joan Canals – *Dicionário Teológico da Vida Consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994.
- RUIZ, José Ignacio Rodriguez – *Las Ordenes Militares en la Superestructura del Estado Moderno*. In *As Ordens Militares em Portugal e no sul da Europa*, Actas do II Encontro Sobre Ordens Militares, Lisboa, Edições Colibri e Câmara Municipal de Palmela, 1997, pp. 319-322.
- SANTOS, Carlos Fernando Russo – *A Ordem de Santiago e o papado no tempo de D. Jorge: de Inocêncio VIII a Paulo III*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007.
- SANTOS, Vítor Pavão dos – *Visitações de Palmela e Panóias. Documentos para a História da Arte em Portugal. 11*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.
- SOUSA, Bernardo Vasconcelos e - *D. Afonso IV*, Lisboa, Circulo de Leitores, 2005
- TAVARES, Maria José Pimenta Ferro – *Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa, Editorial Presença, 1989.
- VAUCHEZ, André - *La spiritualité du Moyen Age occidental VII-XIII siècle*. Éditions du Seuil, 1994.
- VAUCHEZ, André – *O Santo*. In *o Homem Medieval*, (dir. de Jacques Le Goff) Porto, Editorial Presença, 1989, pp.211 a 230.
- VENTURA, Leontina - *D. Afonso III*, Lisboa, Circulo de Leitores, 2006.
- VILAR, Hermínia Vasconcelos – *A Vivencia da Morte no Portugal Medieval: a Estremadura Portuguesa (1300 a 1500)*. Redondo, Patrimónia Histórica, 1995.

Sites:

<http://agnusdei.50webs.com/trento30.htm> (visualizado no dia 17-08-2013 às 19h17).

http://www.agustinosrecoletos.com/news/view/131-latest-news-actualidad/331-the-rule-of-st-augustine-indispensable-text-to-understand-the-history-of-monasticism?lang=pt_PT (visualizado no dia 21-01-2014).

<http://www.infoescola.com/historia/as-cruzadas/> (visualizado no dia 21-01-2014).

<http://www.infoescola.com/historia/reforma-gregoriana/> (visualizado no dia 21-01-2014).

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120629_pallio_po.html (visualizado no dia 26-02-2014).

www.clerus.org/clerus/dati/2009-07/22-13/Il_sacerdote_e_arte_sacra_pt.html
(visualizado no dia 04-03-2014).

<http://aventura-caminhos-santiago.iblogger.org/paginas/simbolos.html> (visualizado no dia 04.03.2014)

<http://hid0141.blogspot.pt/2011/03/guerra-santa.html> (Visualizado no dia 01-02-2014)

Índice de Figuras

Quadro I – Orações diárias obrigatórias.....	32
Ilustração 1 - Mapa – Senhorios das Ordens Militares em Portugal após 1272.....	11
Ilustração 2 - Igreja do Castelo, Sesimbra.....	43
Ilustração 3 - Igreja de São Tiago, Sesimbra.....	44
Ilustração 4 – Pintura representando Santiago «Peregrino», no Santuário do Cabo Espichel	47
Ilustração 5 - Santiago «Matamouros», Igreja de Santiago Castelo de Palmela.....	50
Ilustração 6 - Cruz de Santiago.....	51
Ilustração 7 – Painel de azulejos com o símbolo iconográfico de Santa – A graça de Deus, Igreja de Santa Maria do Castelo	52
Ilustração 8 - Nossa Senhora da Consolação do Castelo de Sesimbra, na Igreja de Santa Maria do Castelo.....	53
Ilustração 9 – Painel de azulejos representando São Pedro, Igreja de Santa Maria do Castelo	55
Ilustração 10 – Fachada da Capela do Espírito Santo dos Mareantes, em Sesimbra, onde a evocação do Espírito Santo se pode observar a encimar o frontão.....	58
Ilustração 11 - Padre Eterno, Capela do Espírito Santo dos Mareantes, em Sesimbra ..	59
Ilustração 12 - Baptismo de Jesus, no Castelo de Sesimbra.....	60
Ilustração 13 – Painel de azulejos representando a Anunciação, no Castelo de Sesimbra	61
Ilustração 14 – Painel de Azulejos representando a Eucaristia, no Castelo de Sesimbra	62
Ilustração 15 – Painel de azulejos representando a Última Ceia, no Castelo de Sesimbra	63
Ilustração 16 - Túmulo no interior da igreja de Santa Maria Palmela.....	64
Ilustração 17 – Atributo iconográfico de São Miguel associado à «balança que pesa as almas». Painel de azulejos no Castelo de Sesimbra	65
Ilustração 18 - São Miguel, Castelo de Sesimbra.....	66
Ilustração 19 - Símbolos iconográficos de São Roque: bordão, símbolo associado à «peregrinação», e coxa, símbolo associado à exibição da ferida da peste. Painel de azulejos no Castelo de Sesimbra	68
Ilustração 20 - São Sebastião. Escultura do século XV da Escola Portuguesa, proveniente da Ermida de São Sebastião de Sesimbra.	69

Ilustração 21 - Anunciação do Anjo	86
Ilustração 22 - Caminhando até Isabel	86
Ilustração 23 - Visitação	87
Ilustração 24 - Adoração Dos Pastores.....	87
Ilustração 25 - Adoração dos Magos	87
Ilustração 26 - Apresentação do Menino no Templo e Purificação de Maria	88

Apêndice I - Bula de Inocêncio VIII

"Inocencius episcopus servuus servorum Dei ad perpetuam rei memoriam[...] Na qual Regra e Estabelimentos sobreditos foram muytas cousas ordenadas antre as outras acerca do voto que hos dictos freires fazem de guardar castidade comjugal, que em certas festas e suas vigílias nom podessem chegar a suas molheres e a estar muy attemtos no rezar e bem pronunciar de certos Pater Noster e outras orações em lugar do divino officio ou das Oras divinas em certas Oras do dia e aas Oras das Matinas levantar se a dizer Matinas ou outras orações em lugar delias. E quando ouvissem has Oras de Nossa Senhora em quaaesquer dias, salvo em suas festas. E certos psalmos(fl. 19) nas outras Oras canónicas ouvissem estando em pee e nom asentado. E no principio de quaaesquer Oras que elles dizem dizer hum Pater Noster com os gíolhos no chãao, tirando os dias das festas. E todo los dias ouvir missa e em certos dias nom comer muytos géneros de carnes. E em a mesa guardar silencio ouvindo leer a liçam das divinas Escrituras, sendo obrigados a dizer certas benções e orações. E asy eram obrigados a outras muytas observancias, cerimonias e abstinências e por as nom guardar encorriam em pecado mortal. E porque a dieta cavalaria mediante a divina gracia veo em mor crescimento havendo nella muytos nobres e grandes homeens que por a moor parte seguem a corte dos Reys ou d' outros senhores ou nas guerras ou estam em suas casas com suas molheres e filhos, pollo qual nom podem guardar bem as taaes cerimonias e observancias e movidos por humana franqueza continuamente fazem ho contrairo por tanto ordenaram em hum capitolo geral por elles celebrado em huua vomtade per consentimento de todos por evitar ho perigo de suas almas, pollo pecado mortal que cometiam em qualquer quebrantamento, como dicta he, d'alcançar acerca das cousas permisas alguua moderaçam. Polia qualpor parte dos mesmos Mestre, priores, comendadores e freires nos foy humilmente supricado que acerca destas cousas com apostólica benignidade e convenientemente os quisemos prover. Pello qual nos que enquanto com Deus podemos, apartamos os perigos das almas, na saúde das quaaes com paterna caridade, com booa vontade provemos (fl.79v) portanto aos dictos Mestre, priores, comendadores e freires e a cada hum

délie ordenadamente absolvemos de quaaesquer sentenças d'escomunham, suspensãao e entredictoo e d'outras quaesquer censuras e penas eclesiásticas, por dereyto ou por qualquer pessoa ou em qualquer occasiom e casua postas, como quer que sejam em ellas encorridos pêra conseguir e alcançar soamente o effeto destas presentes letras. Inclinados a suas sopricações mandamos serem absolutos. "⁹¹.

⁹¹ Citado em BARBOSA, Isabel Maria de Carvalho Lago, *A Ordem de Santiago em Portugal...*, p. 277-278.

Apêndice II – Normas sobre a Oração

"Como ham de rezar os freires que nom tiverem Ordens sacras e primeiramente as prezes. Rezaram cada dia pollo Santo Padre e polia Ygreja de Roma três vezes o Pater Noster. E pollo seu Mestre que Deus lhe dee saber, poder e graça pêra bem reger aquelles sobre que he posto pêra acrecentamento e honrra da Sancta Igreja e pêra alcançar a vida eterna diguam huum Pater Noster. E por saúde comua a todos os que vivem na Ordem cada huum dira cada dia três vezes o Pater Noster. E por seus freires defunctos diram seis vezes o Pater Noster. E por todolos defunctos fiees de Deos digam huum Pater Noster. E pella paz da Sancta Igreja huum Pater Noster. (f[. 4v) Pello seu rey digam huum Pater (sic). Pello seu bispo digam huum Pater (sic). Pello Patriarcha e defensores de Jherusalem huum Pater Noster. Pellos reys e principes e defensores e por todolos prelados da Sancta Igreja huum Pater Noster. Por todos aquelles que estam dotados em observância de santa religiam de qualquer Ordem que sejam, huum Pater Noster. Por todo povo christão huum Pater Noster. Por todos seus bemfectores e malfeytores huum Pater Noster, por tal que os benfeitores sejam agalardoados de Deus e os malfeytores sejam pervertidos. Pellos fruytos da terra huum Pater Noster. Os quaes Pater Noster sobreditos sampor todos XXIII e cada huum irmão os ha de dizer cada dia. "⁹²

⁹² Citado em: SANTOS, Carlos Fernando Russo – *A Ordem de Santiago e o papado no tempo de D. Jorge: de Inocência VIII a Paulo III*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007, pp79-80.

Apêndice III – Sacramento da Penitência

“Causa saudável e necessária he a todo fiel christão confessar seus pecados ao menos hiiua vez no anno a seu próprio sacerdote secreto e emtemdido que saiba descemir amtre lepra e lepra e dar penitencia saudável considerada a qualidade da pessoa e a quantidade da culpa mayormente aos religiosos que ham de fazer taaes obras de que todos os outros tomem exemplo. Portanto segundo a determinação da Sancta Madre Ygreja, establecemos e ordenamos que todos os freyres da nossa Ordem asy como cavaleiros e serjentes se confessem e comunguem a ho menos hiiua vez no anno no tempo que a Saneta Ygreja manda. E esta confessáo eram obríguados afazer ao sacerdotes do habito. Porem aguara som ja dispensados petto papa Julio, convém a saber aquelles que estiverem fora do convento que com licença do dom prior possão escolher confessor qualquer cre/iguo secular ou religioso de qualquer Ordem que os ouça de comfissáo. E lhe de comunhão. Porem cousa honesta seria que emquamto achassem sacerdote do habito hydonio pêra el/o que se confessassem a elle amies que a outro. E que se confessassem e comungassem per Natal e Pimticoste se lhes aprover e ho poderem fazer e qualquer que se não confessar e comungar ao menos ha dieta vez no anno paguara de pena Ma arroba de cera pêra ho convento aliem das outras penas em que per dereyto emcorrem”⁹³.

⁹³BARBOSA, Isabel Lago – “A Ordem de Santiago em Portugal” in *As Ordens de Cristo e de Santiago no Início da Época Moderna: A Normativa, Militarium Ordinum Analecta*, Nº2, Direcção de Luís Adão da Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1998, pp. 138-139.

Apêndice IV – Vida de Maria Santíssima nos Painéis de Azulejos, Castelo de Sesimbra



Ilustração 21 - Anunciação do Anjo



Ilustração 22 - Caminhando até Isabel



Ilustração 23 – Visitação



Ilustração 24 - Adoração Dos Pastores



Ilustração 25 - Adoração dos Magos



Ilustração 26 - Apresentação do Menino no Templo e Purificação de Maria