

# As instituições e o elemento humano

## AS INSTITUIÇÕES MONÁSTICAS E A FUGA DO MUNDO

UMA DAS NOTÍCIAS MAIS ANTIGAS relativas à experiência monástica peninsular aparece-nos nos cânones XII e XXVII do Concílio de Elvira (304/306)<sup>1</sup>. Na sequência deste concílio, no qual se fala de virgens consagradas a Deus, e ainda no contexto do Baixo Império Romano, outros testemunhos atestam que o monaquismo se difundia pela Hispânia ainda que de forma «espontânea» e «pouco organizada». A título de exemplo: no I Concílio de Saragoça (380) fala-se de monges e novamente de virgens consagradas a Deus<sup>2</sup>, assim como no I Concílio de Toledo (400)<sup>3</sup>.

Para além das fontes conciliares do século IV, outros testemunhos e vivências desta mesma época confirmam a existência da vida monástica: Bacharius, autor de *De Lapsu*, por volta de 380, era um monge originário da Galécia, e Egéria, também ela originária desta mesma província, faz, por volta de 381-384, uma viagem à Terra Santa, dirigindo o texto do seu *Itinerarium* a um mosteiro de monjas, provavelmente situado na sua região de origem.

Na Antiguidade, as flutuações do vocabulário dificultam significativamente o estudo do fenómeno monástico. Não esqueçamos que inicialmente se utilizou o termo *monachus*<sup>4</sup> para designar todas as formas de vida religiosa, quer se tratasse de cenobitas, eremitas ou ascetas. Com o tempo, o vocabulário foi-se transformando à medida que as instituições também conheceram uma evolução, mas as distinções nem sempre são fáceis.

No século V, dado a conjuntura difícil das invasões germânicas, as notícias sobre a vida monástica rareiam, como aconteceu com as outras dimensões da vida religiosa em geral. Podemos, contudo, filtrar nesta época certas práticas monásticas, ou pelo menos ascéticas, nos priscilianistas em expansão na Galécia<sup>5</sup>.

Todavia, é com a época suevo-visigótica, nos séculos VI e VII, que se abre o grande capítulo do monaquismo hispânico ao serviço da colonização espiritual de vastas zonas do Ocidente peninsular. É nesta época que se assiste à grande proliferação de mosteiros, mesmo se os indícios são menos numerosos do que nas vizinhas Itália ou Gália<sup>6</sup>.

Não faltaram pois, desde então, fundações espalhadas por toda a Hispânia e situadas quer nas zonas urbanas, *intra* e *extra muros*, quer nas zonas rurais. O *Monasticon hispanum* de Linage Conde atesta a existência de 33 mosteiros no período visigodo, sendo a maior parte dos cenóbios masculinos.

A tradição atribuiu a São Martinho uma dezena de *monasteria*<sup>7</sup> mas não guardamos deles vestígios. Será que a fundação de Dume, perto de Braga, por volta de 556, os eclipsou? No caso de Dume, centro monástico de que São Martinho se tornou o primeiro abade, e depois bispo-abade, segundo o uso entre os celtas irlandeses<sup>8</sup>, as referências não são apenas literárias. Recentemente, foram também encontrados vestígios arqueológicos.

Também em Mértola existem inscrições funerárias de *religiosae*, de finais do século VI, que atestam a provável existência aí de um mosteiro de monjas. Uma placa que se guarda no Museu de Elvas fala-nos igualmente de um mosteiro chamado de São Silvestre, na Herdade de Alivã, Rio Maior, na segunda metade do século VI<sup>9</sup>.

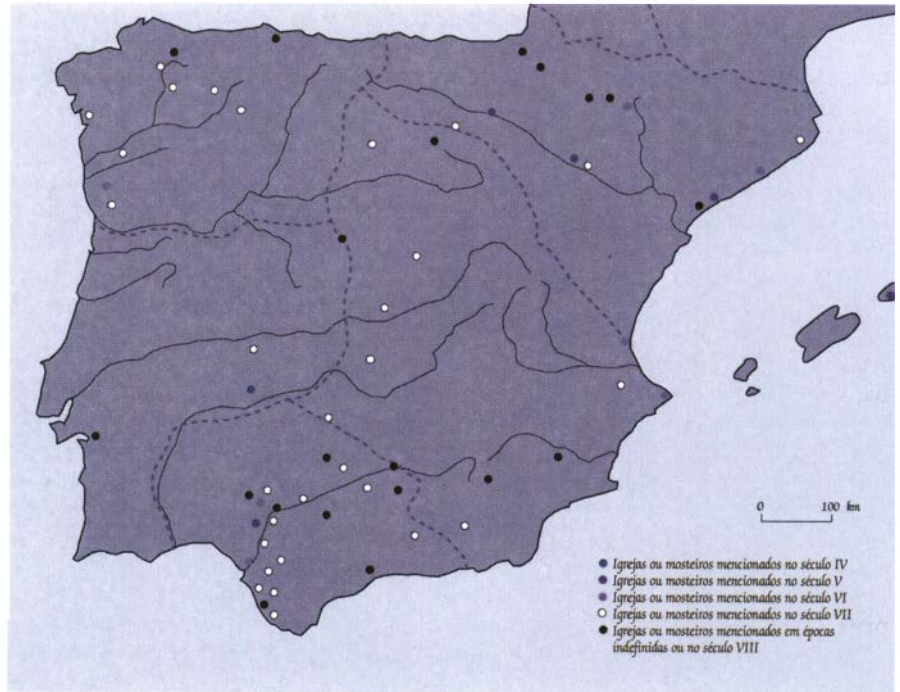
A acção de São Martinho de Dume, no século VI, enquadrou-se perfeitamente numa nova dinâmica de expansão do cristianismo em contexto germânico, do qual emergiam novas situações político-sociais de desafio para a Igreja<sup>10</sup>.

*A vida monástica na  
Hispânia durante a  
Antiguidade Tardia\**

◁ Fachada da Igreja de Santa Clara, Santarém.

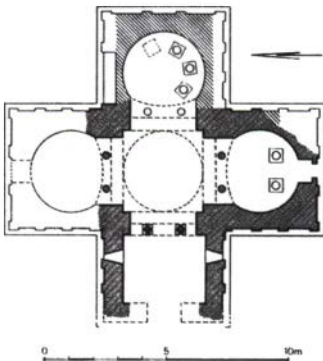
FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE  
LEITORES.

\*Ana Maria C. M. Jorge



Mapa dos mosteiros da época visigótica (segundo R. Puertas Tricas), reproduzido in José Mattoso, *História de Portugal*, I, p. 352.

▽ Planta da Igreja/Mausoléu de São Frutuoso de Montélios, Real, Braga (segundo Th. Hauschild).



A formação monástica de Martinho, recebida entre monges no Oriente, bem como as origens que habitualmente se lhe atribuem relacionadas com a Panónia, são actualmente postas em causa pela análise recente da sua obra feita por Arnaldo Espírito Santo<sup>11</sup>. Trata-se de uma análise que reinterpreta a formação cultural de Martinho de Dume, reconhecendo nela influências de Cassiano, e transferindo para o meio bracarense a consolidação da mesma. Os escritores da Gália tinham ligado Martinho à Panónia (actual Hungria) talvez como forma de o associar ao seu homónimo São Martinho de Tours, de quem era devoto.

A acção de Martinho revela-nos sobretudo que as relações do bispo com os mosteiros eram estreitas: tudo parece indicar que ele intervinha, em geral, na vida monástica e os monges colaboravam na acção pastoral e na organização da vida eclesial. No Concílio de Terragona, de 516, prevê-se mesmo que os monges realizem trabalhos apostólicos sem deixar de ser monges mas passando à obediência do bispo, que intervinha na vida do mosteiro. No Concílio de Lérida de 546 diz-se que as comunidades religiosas viviam sob a regra aprovada pelo bispo.

Os concílios desta época preocuparam-se também, como foi o caso do IV Concílio de Toledo (633), em tomar medidas contra os monges vagantes<sup>12</sup>. O cerimonial de ordenação monástica recolhido pelo *Liber Ordinum* insiste na necessidade de confirmar por escrito a estabilidade da profissão<sup>13</sup>, em consonância com as regras.

No século VII, São Frutuoso, filho de um membro da alta nobreza visigótica aparentado com o rei Sisnando, provavelmente o *dux* da Galécia, depois de se formar em Palência, procurou a vida eremítica na região de Bierzo e a seguir veio para a Galécia, onde fundou numerosas igrejas e mosteiros<sup>14</sup>.

Sucedendo a São Martinho, na Sé de Dume e Braga, este monge-bispo continuou a dinâmica de cristianização encetada pelo seu antecessor formando comunidades regulares em Complutum (Compludo), Rufiana, San Juan de Poyo, Montélios, onde viria a ser inumado, por volta de 675, na Galécia, e outra nos arredores de Cádiz, na Bética<sup>15</sup>. A tradição faz remontar ao século VII outros mosteiros: é o caso da abadia de Lorvão e de Vacariça.

De uma forma geral, todas estas fundações ultrapassaram o quadro da diocese e da província eclesiástica, significando o controlo efectivo de regiões importantes para a Igreja suevo-visigótica. Elas traduziram o poder temporal

do monge-bispo em zonas afastadas da cidade episcopal, contribuindo de forma significativa para a difusão do cristianismo. Com efeito, se o deserto constituía uma ocasião de abandono do mundo, nunca podemos perder de vista a relação monaquismo-evangelização, aliás bem atestada pela acção dos monges-bispos, como referiremos numa das alíneas seguintes.

Alguns dos monges desta época não só fundaram mosteiros como escreveram regras para os mesmos: este foi o caso, por exemplo, de Santo Isidoro, São Leandro e, no espaço futuramente português, São Martinho de Dume e São Frutuoso.

De uma forma geral, a vida monástica ibérica apresentou, durante a Antiguidade Tardia, uma profusão enorme de regras e observâncias, na base das quais encontramos as grandes regras antigas, como é o caso da de Santo Agostinho, São Basílio, São Bento, já para não falar das regras da vizinha Gália, entre outras<sup>16</sup>.

Uma das características importantes da vida monástica nos séculos VI e VII foi, efectivamente, o lugar cada vez maior que tomaram as regras na organização das comunidades. Estes textos, que desde as origens são um elemento fundamental do monaquismo ocidental, são no século VI progressivamente adaptados ao caso particular de cada mosteiro. É o período das regras locais, ao qual se segue, no século VII, o período das regras compósitas baseadas num *corpus* diversificado de textos. O cenobitismo foi-se tornando, assim, a forma privilegiada de monaquismo, expandindo-se geograficamente. A partir do século VII, várias das fundações monásticas recebem mesmo dos bispos isenções.

Ao deixar o mosteiro de Compludo, Frutuoso teria nomeado um abade para o mosteiro e elaborado uma regra: a *Regra monachorum*<sup>17</sup>. Nela, algumas passagens lembram São Pacómio, Cassiano, São Jerónimo e Santo Isidoro, bem como o ideal de Tebaida<sup>18</sup>.

Por essa mesma época, São Frutuoso presidiu, provavelmente, a um sínodo de abades que promulgou uma outra regra, intitulada *Regula Communis*<sup>19</sup>, que tradicionalmente lhe é atribuída. Ela parece ser, efectivamente, uma colecção de normas compiladas para a vida de um grupo de mosteiros e parece servir de complemento a outra regra. A *Regula Communis* tornou-se célebre graças a um texto que continha em apêndice: o *Pacto*, no qual os professos se submetiam a Deus e ao abade, apresentado como guardião dos interesses da comunidade, e manifestavam a sua intenção de habitar no mosteiro de acordo com o exemplo de Cristo e as orientações do superior<sup>20</sup>. Trata-se, fundamentalmente, de um compromisso monástico com claros indícios de contratualidade.

Poucos temas deram origem a tanta polémica na história do monaquismo como o seu carácter pactual. Mas teria sido o monacato hispano total ou parcialmente pactual? As posições dos autores dividem-se quanto a esta questão. Para uns, o pactualismo alcançou o monaquismo hispânico desde a Bética à Galécia; para outros, a sua influência foi apenas restrita ao Noroeste<sup>21</sup>.

Paralelamente, dispomos de outros documentos que nos remetem para o facto de o pactualismo abarcar uma maior extensão que a coberta pelo *Pacto* referido, como seria o caso da *Regra Consensoria*<sup>22</sup>, no século VII. Para A. Linage, este texto aparece como testemunho de uma atmosfera contratualista e monástica heterodoxa, dando lugar ao nascimento de outros pactos<sup>23</sup>. A qualificação de priscilianista fez com que o documento ficasse durante muito tempo à margem da polémica pactual.

No que respeita ao tipo de mosteiros, a *Regula Communis* mostra que era frequente grupos familiares ou mesmo comunidades de camponeses organizarem-se de forma monástica e ingressarem como um todo num mosteiro<sup>24</sup>. Os mosteiros reservados a membros de uma mesma família puseram em evidência um certo tipo de solidariedade parental em crescendo no fim da época visigoda. Apesar de a *Regula Communis* condenar severamente estes mosteiros, eles perduram teimosamente e parece até terem-se multiplicado durante os séculos VIII e IX<sup>25</sup>.

Neste mesmo sentido situam-se os escritos de Valério de Bierzo, nos fins do século VII, revelando as suspeitas existentes relativamente a estas manifestações<sup>26</sup>. Finalmente, tratava-se de comunidades ordenadas para o fim con-

creto de obtenção de algum benefício económico. Não estamos a referirmo-nos aos mosteiros dúplices<sup>27</sup> que floresceram como tipo peculiar de monaquismo, apesar de a legislação eclesiástica do reino visigodo no século VI lhes ser contrária.

Aos mosteiros deviam ter chegado, durante toda a Antiguidade Tardia, indivíduos provenientes de vários estratos sociais. Nas regras visigóticas pode-se apreciar, como refere Pablo Díaz Martínez, por um lado a intenção de preservar a igualdade de todos os conversos para além da sua origem ou proveniência e, por outro lado, a clara prescrição de que unicamente os livres podiam ter acesso à condição de monges<sup>28</sup>. Ao escrever a sua regra, São Frutuoso, por exemplo, prevê que os conversos, ao chegarem ao mosteiro, pudessem ser interrogados, em presença da comunidade, pelo abade sobre a sua condição. Tudo indica que era importante averiguar se se tratava de libertos ou de servos e se os candidatos ingressavam de sua livre vontade ou forçados por alguma necessidade<sup>29</sup>. A condição de liberdade também era imposta pelos redactores da *Regra comum*<sup>30</sup>.

*A procura da perfeição  
longe do mundo:  
da reforma beneditina à  
influência cluniacense\**

A INVASÃO MUÇULMANA e as alterações que esta ocupação ocasionou foram, inevitavelmente, responsáveis por profundas modificações no quadro religioso herdado do período visigótico. Modificações que mais do que serem conhecidas se adivinham por entre os meandros de uma documentação lacónica ou os dados dispersos de uma arqueologia nascente.

Na verdade, e não obstante a diferente influência exercida pela presença muçulmana no território peninsular, a organização religiosa foi alterada, em particular nas regiões onde essa presença foi mais marcante e duradoura. Será então, em especial na zona a norte do Douro, espaço onde a influência foi mais ténue, o período de florescimento dos pequenos mosteiros locais ligados a uma comunidade ou a uma família, dependentes, em termos de protecção económica e militar, dos seus patronos ou fundadores.

Patronos que encaravam, frequentemente, estas pequenas comunidades como extensões da sua própria família e poder. Aí se recolhiam alguns dos membros das famílias fundadoras, após a vida no século ou quando o apelo religioso se impunha. Em redor destes pequenos mosteiros se congregavam os bens doados ou legados pelos seus patronos e protectores.

O seu relativo isolamento ditado pelas vicissitudes da Reconquista e pelo carácter das ligações mantidas com as famílias patronais foram as razões responsáveis pela relativa fluidez das normas que regiam a vida religiosa nestas pequenas comunidades e pela permanência de traços herdados do período visigótico.

Com efeito, tal como acima referimos, o conhecimento concreto das formas de organização e de vivência destas comunidades é, frequentemente, difícil senão mesmo impedido, em muitos aspectos, pela escassez de informações. No entanto, os estudos de autores como Charles Bishko, Linaje Conde ou José Mattoso, entre outros, têm vindo a comprovar que, não obstante esta escassez, algumas hipóteses sobre a regra ou as normas orientadoras destas comunidades podem ser formuladas.

Uma das primeiras conclusões que os seus estudos evidenciam tem a ver com a coexistência da multiplicidade de regras, ou seja, com a inexistência da observância exclusiva de uma regra, fosse ela beneditina ou frutuosiense, durante o período que se seguiu à invasão muçulmana e que se estende,  *grosso modo*, até ao século XI.

Multiplicidade visível no espaço interno de algumas destas comunidades, onde normas e orientações se justapunham, conferindo à figura do abade ou do responsável pela comunidade uma importância acrescida.

No entanto, e não obstante esta sobreposição de regras e o quadro algo confuso daí decorrente, algumas características comuns desenham-se, gradualmente, no espaço situado a norte do Douro em relação a um grupo de comunidades monacais aí instaladas, muito em particular a partir do século IX, acompanhando a própria recuperação territorial e a implantação das famílias condaís.

Com efeito, a ascensão dos condes portugalenses determinou não apenas a sua transformação em senhores da guerra e da terra no espaço recentemente

conquistado, mas também a sua transformação em fundadores e protectores de mosteiros, cuja dispersão se confundia com as fronteiras das áreas de influência e de propriedade de cada família. Mosteiros eminentemente de carácter familiar<sup>31</sup>, onde o recrutamento de monges se fazia, regra geral, no interior da família patronal e onde o carácter misto da sua composição era mantido<sup>32</sup>. Deste tipo de recrutamento resultavam, obrigatoriamente, pequenos mosteiros com um número reduzido de membros e com uma duração efémera.

Será contra estes mosteiros familiares que a reforma de São Rosendo<sup>33</sup> se irá dirigir. Bispo de Mondonhedo de finais do século x, São Rosendo foi responsável por uma das primeiras tentativas de reforma do monaquismo vigente no espaço portugalense. Com efeito, não só procurou influenciar alguns dos mosteiros existentes na área da sua diocese, como patrocinou a fundação de outros, de acordo com os princípios propostos, como foi o caso do de Celanova e do de Guimarães. Este último, embora fundado por Mumadona Dias no final do século x, foi-o sob inspiração da reforma preconizada pelo bispo de Mondonhedo<sup>34</sup>.

Não são ainda, hoje, claras as orientações dominantes na reforma de São Rosendo. A sua pretensa adopção da Regra de São Bento para o mosteiro de Celanova está hoje questionada. Mas, não obstante esse facto, a verdade é que a sua tentativa de reforma contribuiu para a penetração de alguns dos aspectos do monaquismo beneditino-carolíngio na Galiza embora, em paralelo, recuperasse também algumas das orientações comumente aceites como parte integrante da chamada *regula communis*.

Esta última, definida no período visigótico e acatada, em parte, por São Rosendo, viria a influenciar o monaquismo galego e castelhano, sendo a sua sobrevivência atestada pela manutenção de algumas características na vivência de determinadas comunidades dos séculos x e xi, de entre as quais se destacam o pacto monástico; o espírito federativo expresso na *congregatio* ou na reunião frequente dos abades de diferentes mosteiros, dependentes ou não de um deles; o domínio do bispo-abade, ou seja, de um bispo com autoridade sobre os mosteiros de uma determinada região; a admissão de *traditi* de ambos os sexos, ou seja, de leigos que de uma forma ou outra se ligavam à comunidade; e a recusa do mosteiro familiar enquanto tal<sup>35</sup>. No entanto, torna-se difícil aferir até que ponto todas estas normas estariam ou não presentes nos mosteiros fundados ou reformados por São Rosendo e pelos seus seguidores.

Assim, a celebração do pacto monástico entre abade e comunidade pode ser mais ou menos provada para Guimarães, no final do século x<sup>36</sup>, e para Vilela e Vacariça já em meados do xi<sup>37</sup>, apesar das discussões existentes em torno da difusão deste acto e dos seus centros de irradiação<sup>38</sup>.

Neste último, o pacto celebrado em 1045 entre o abade Tudeíldo e a sua comunidade retomava a maior parte dos princípios consignados em outros pactos semelhantes, atestando ainda a sua possível ligação à *regula communis*. Da mesma forma, também a admissão de monges exteriores à família patronal parece ter sido uma característica dos mosteiros que seguiam mais estritamente os princípios da *regula communis*. No entanto, a fronteira entre os mosteiros familiares e os mosteiros mais observantes seria, em alguns aspectos, difícil de traçar, na passagem do século x para o xi.

Se mosteiros como Santa Maria de Martim, Sever do Vouga, Paço de Sousa, Cete, Lordosa e Rio Tinto parecem ter sido nitidamente familiares e como tal restringidos às vocações da família dos fundadores, outros existem onde esta composição estrita não é facilmente atestada.

Aliás, a amplitude da reforma encetada por São Rosendo, nomeadamente no que representava de primeiro esforço no sentido de uma uniformização da vida monástica e da solenização da liturgia<sup>39</sup>, viria a ser fortemente limitada pela crise leonesa de 987-1037 e pela intervenção dos condes portugalenses, de quem São Rosendo era parente, neste conflito.

Da mesma forma, também o movimento de apropriação de mosteiros por parte de uma nobreza de segunda categoria, desenvolvido em particular a partir da segunda metade do século x e que atingirá o clímax posteriormente



Capitel do interior da Igreja de São Salvador de Paço de Sousa.

FOTO: JORGE RODRIGUES.

a 1071, após a derrota e morte do último conde portugalense<sup>40</sup>, terá questionado sobremaneira a evolução e a difusão desta reforma, bem como as tentativas de aproximação à corrente de uniformização da vivência monástica que entretanto se espalhava pela Europa.

Para esta nobreza de infanções em ascensão, cujo poder se alicerçava no domínio local das terras e do poder guerreiro, a posse de mosteiros e a protecção exercida sobre estas comunidades constituía um factor adicional de prestígio e de poder. Mas esta posse restringir-se-ia num primeiro período à cópia dos modelos difundidos pela nobreza condal, em particular nos mosteiros mais famosos, como era o caso dos de Guimarães, Lorvão e Vairiça, onde os preceitos da *regula communis* atrás indicados terão estado presentes.

Apenas num segundo momento, que coincidirá com a passagem do século XI para o XII, esta nobreza verá os seus mosteiros abrirem-se às novas regras que, vindas da Europa, a realeza leonesa irá proteger e difundir.

No entanto, a grande oposição que parece marcar os mosteiros fundados ou incluídos na órbita de influência desta nobreza de infanções a partir dos finais do século X ou no decurso do XI e os mosteiros familiares de origem condal situou-se, essencialmente, no seu recrutamento, ou seja, na abertura das suas portas aos candidatos não oriundos das famílias patronais, influenciados já pelas orientações de São Rosendo e do Concílio de Coyanza.

Abertura que, contudo, não impediu a manutenção de comunidades duplices, mesmo se estas revestiam, em muitos casos, o aspecto de comunidades masculinas à sombra das quais viviam grupos de devotas ou de *traditi*, ou seja, de leigos que, não professando, optavam pela observância de uma vida religiosa mais estrita<sup>41</sup> e que se encontravam, de alguma forma, sujeitos à autoridade de um único abade. Noutros casos, que poderiam ou não evoluir a partir de situações como a anteriormente descrita, estas comunidades agrupavam mesmo dois conjuntos denominados, frequentemente, de *fratres* e *sorores*, sujeitos embora a uma única autoridade abacial, como acontecia em Arouca, Guimarães<sup>42</sup> e São Simão da Junqueira<sup>43</sup>, entre outros.

Se tomarmos, assim, o século XI como um ponto de chegada de uma evolução iniciada com o soçobrar dos quadros diocesanos e das formas institucionais de vida religiosa aquando da invasão muçulmana, vislumbramos um quadro onde domina a vida monástica, marcada pelo elevado número de comunidades de pequena dimensão, mas que asseguraram, num período marcado pela instabilidade, a continuidade da vida religiosa ao mesmo tempo que representaram centros de irradiação e de fixação do povoamento<sup>44</sup>.

Mas as características deste período determinaram ainda a existência de um quadro monástico marcado por uma clara fluência de fronteiras entre mosteiros familiares e não familiares; pela proliferação do patronato laico, corporizado nas famílias condais em decadência mas particularmente nas de infanções em ascensão como os Maia, Ribadouro e Sousa, protectores de mosteiros como os de Santo Tirso, Paço de Sousa, Arouca e Pombeiro, e pela crescente dependência destas comunidades face ao destino das suas famílias protectoras.

Desta forma, a Península Ibérica permanecerá até mais tarde do que outros pontos da cristandade europeia fechada à influência da regra beneditina, ou, melhor dizendo, à observância exclusiva da regra beneditina, ligada que estava a tradições mais antigas de vivência monacal.

A celebração do Concílio de Coyanza em 1055<sup>45</sup> marcou, inevitavelmente, uma etapa no processo de reforma e de uniformização do monaquismo peninsular. As exortações feitas pelos seus participantes à revisão da vivência monacal, a condenação dos mosteiros familiares e do relaxamento dos costumes, o apelo à adopção de uma regra por parte das comunidades monásticas, com realce para as de Santo Isidoro ou de São Bento, abriu caminho às fundações que procuraram, desde um primeiro momento, regressar ao que seria a pureza da tradição visigótica.

Foi o que aconteceu com o mosteiro de Pendorada, fundado em 1059, e com São Salvador de Torre em 1068<sup>46</sup>, onde a referência às normas promulgadas pelo Concílio de Coyanza é feita no próprio documento de fundação.

Esta preocupação, de que os eclesiásticos reunidos em Coyanza fizeram eco em meados do século XI, facilitou a adopção plena dos modelos importados da Europa além-Pirenéus. Faltavam apenas os protagonistas e os impulsores dessa reforma. Mas esses foram encontrados na própria realeza leonesa e na nobreza palatina mais próxima dos centros de exercício do poder.

Para lá das discussões que dividem ainda hoje os historiadores sobre a possível existência de mosteiros moçárabes que já nos séculos anteriores teriam seguido a Regra de São Bento, a verdade é que a difusão desta regra, ou melhor, a sua observância como regra única é um fenómeno das últimas décadas do século XI e, particularmente, do século XII.

Foi, com efeito, através da protecção dada aos monges beneditinos por Fernando I, que iniciou o pagamento de um censo anual a Cluny, mas especialmente por Afonso VI, que a reforma beneditina entrou no reino leonês, na sua vertente cluniacense.

O papel dos monges cluniacenses, particularmente do abade Hugo e de alguns dos seus colaboradores mais próximos, junto aos monarcas leoneses tem vindo a ser estudado desde há algumas décadas, salientando-se nestas obras o seu contributo para a reconstrução das redes de clérigos francos que ingressaram na Igreja peninsular a partir dos finais do século XI, ocupando lugares-chave na sua hierarquia: Bernardo de Toledo; Bernardo, bispo de Sigüenza e arcebispo de Compostela; Pedro de Osma; Geraldo de Braga; Maurício Burdino, bispo de Coimbra e arcebispo de Braga são apenas alguns dos nomes mais sonantes<sup>47</sup>. No entanto, muitos outros intervieram no espaço peninsular.

A protecção dispensada por Afonso VI a Cluny saldara-se ainda pela outorga de vários mosteiros, de entre os quais se destacaram Santo Isidoro de las Dueñas, por ter sido o primeiro a ser entregue, em 1073, e o de Sahagun, doado em 1078. Entregues para serem reformados, de acordo com as orientações cluniacenses, estes mosteiros representarão os pontos de partida de uma renovação que se estenderá por todo o reino leonês.

Através deste apoio, Afonso VI estabelecia uma importante ponte com um dos centros religiosos mais influentes da cristandade europeia. Nele procurava legitimidade, protecção papal e a uniformização religiosa de um território que Cluny e Roma também ambicionavam<sup>48</sup>. A adopção do rito gregoriano, por parte de Afonso VI, em 1080 no Concílio de Burgos, sob a influência do legado papal Ricardo, com a consequente subalternização de outros ritos, coroou, de alguma forma, esta ligação<sup>49</sup>.



Igreja e torre do Mosteiro de São Salvador de Travanca, Amarante.

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

No entanto, a política de protecção a Cluny encabeçada pela monarquia leonesa, se permitiu a esta estabelecer laços com uma Europa cristã de além-Pirenéus onde a influência cluniacense era marcante e reforçar as suas bases de legitimidade, não promoveu, no entanto, a unanimidade no interior do reino. Para certas instâncias da hierarquia eclesiástica bem como para determinados estratos da nobreza, esta protecção representava, sobretudo, a inclusão de novos protagonistas e de novos centros de influência, ligados a Cluny mas também às grandes famílias nobres francesas.

Sahagun, um dos primeiros mosteiros a ser reformado, viria a permanecer num forte clima de instabilidade entre 1078 e 1080, ou seja, desde a nomeação do abade Roberto, cluniacense, até à sua substituição por Bernardo de la Sauvetat, colaborador próximo da rainha D. Constança, segunda esposa de Afonso VI e sobrinha de Hugo de Cluny, e que viria a ser nomeado, após 1085, arcebispo de Toledo<sup>50</sup>. Esta abadia, com um costumeiro profundamente influenciado pelo de Cluny, viria a ser um dos principais centros difusores da observância beneditina<sup>51</sup>.

A adopção do rito e da liturgia romanas, por seu turno, contariam, ainda durante alguns anos, com a oposição dos adeptos do rito hispânico, tanto em Leão<sup>52</sup>, como no território portugalense, como a crise do início do século XII em Coimbra, estudada por Gerard Pradalié, bem o evidencia.

Com efeito, na região outrora senhoreada pelos condes portugalenses e onde, no final do século XI, as famílias emergentes dos infanções se encontravam instaladas e firmemente enraizadas nos seus territórios e nas suas funções de defesa e administração, a reforma cluniacense não tardou a entrar. Raimundo, primeiro, Henrique, mais tarde, apoiaram-na e incentivaram-na. A própria homogeneidade do território entregue por Afonso VI a estes nobres e às suas filhas passava por esta uniformização.

Não é fácil estabelecer a data exacta da adopção da regra beneditina por parte dos mosteiros da região. Documentalmente, o primeiro a adoptar a regra teria sido o de Rates, cerca de 1100, então ligado a Charité-sur-Loire. No entanto, para José Mattoso, o surgimento de referências a *prior* na documentação de mosteiros, datada de cerca de 1085, em oposição à denominação usual de *abbas*, poderia indicar uma entrada prévia no decurso dos anos 80 do século XI.

De qualquer forma, a difusão da observância exclusiva desta regra parece ter sido bastante rápida a partir dos últimos anos do século XI, pelo menos na região onde a influência das famílias de infanções, como as da Maia, Ribadouro, Baião, Sousa e Braganços era maior. A sua proximidade em relação à corte condal, primeiro, pelo menos até à ruptura com D. Teresa e, mais tarde, à corte de Afonso Henriques, onde controlaram os principais lugares, tornaram estas famílias apoiantes de primeira hora das novas orientações religiosas e transformaram os seus mosteiros, como aconteceu com Santo Tirso, Paço de Sousa, Pendorada e Pombeiro, entre outros, em pioneiros na propagação da reforma beneditina.

Deste último mosteiro provém, aliás, o único costumeiro beneditino medieval conhecido para Portugal, copiado, de acordo com José Mattoso<sup>53</sup>, de um outro já acima referido, existente em Sahagun. De qualquer forma, este costumeiro, recentemente transcrito e publicado<sup>54</sup>, que reúne as descrições das cerimónias e ritos a serem celebrados no mosteiro, constitui uma prova cabal do papel destas comunidades ligadas aos infanções, mais próximos da corte condal e do nosso primeiro monarca, na difusão da corrente cluniacense.

Na arquidiocese de Braga a primeira menção à Regra de São Bento data de 1087 e refere-se ao Mosteiro de São Romão de Neiva<sup>55</sup>, embora, muito possivelmente, outros mosteiros a tenham adoptado em datas anteriores. De qualquer forma, foi a partir das décadas finais do século XI que esta regra se difundiu, atingindo vários dos mosteiros então existentes no espaço bracarense. Para a expansão desta reforma terão contribuído os governos tanto de São Geraldo (1096-1108) como de Maurício Burdino, bispo de Coimbra entre 1099 e 1109 e arcebispo de Braga entre 1109 e 1118, embora ausente em Roma desde 1114.



Também a zona a sul do Douro, e particularmente a região organizada em torno de Coimbra, não escapou à relativa rapidez desta reforma. De acordo com Maria Alegria Marques, entre os finais do século XI e o final do século XII, cerca de vinte mosteiros adoptaram a regra beneditina na área do Entre Douro e Tejo, abandonando para isso anteriores tradições locais ou escolhendo-a desde a sua fundação. De entre estes destacam-se mosteiros como Lorvão, Cucujães, Tarouca, Vacariça ou Arouca<sup>56</sup>, com uma cronologia de adopção que não permite traçar grandes diferenças com as regiões situadas mais a norte.

Desta forma, poder-se-á afirmar que cerca do final da primeira metade do século XII<sup>57</sup> a regra beneditina encontrava-se difundida por toda a região portuguesa, contribuindo, no estrito plano da vivência monacal, para a decadência do monaquismo peninsular e para a inserção das comunidades monásticas peninsulares nas correntes importadas de além-Pirenéus. Assim, as comunidades que tinham permanecido de uma forma ou outra ligadas às observâncias tradicionais desaparecerão pura e simplesmente ou serão transformadas em igrejas. As que procuraram resistir à influência beneditina acabariam, na maior parte dos casos, por encontrar, nas novas correntes agostinianas que desde o início do século XII penetraram na Península, um espaço alternativo de vivência religiosa.

Mas Cluny ocupava na cristandade europeia, e tal como já acima foi referido, um lugar ímpar. Não apenas em virtude do número de mosteiros que entre 1049, data da morte do abade Odillon, quando aqueles não ultrapassariam muito os 70, e cerca de 1100, quando as orientações e a reforma cluniacense se espalhavam já por mais de 1000 comunidades<sup>58</sup>, mas também pelas prerrogativas de que usufruía. Com efeito, Cluny deterá, talvez a partir do início do século XI mas confirmado apenas em 1049, pelo papa Leão IX, um privilégio de isenção que lhe permitia libertar-se do controlo directo do bispo diocesano. Esta isenção de que outras ordens virão mais tarde a usufruir, marca, de forma indelével, a importância da *ordo cluniacensis* no contexto da Igreja dos séculos XI e XII, libertando-a do domínio que, tradicionalmente, os bispos exerciam sobre a vida monástica no interior da sua diocese.

No entanto, nem todos os mosteiros seguidores de Cluny usufruíram deste mesmo privilégio, situação que parece ter sido muito comum no reino leonês e, particularmente, na região do condado português. Na verdade, se exceptuarmos o mosteiro de Rates, já referido, entregue por D. Henrique a Charité-sur-Loire, Santa Justa de Coimbra doada por Maurício Burdino e

Capitel historiado da nave «Daniel na cova dos leões», Igreja de São Pedro de Rates, século XII.

FOTO: JORGE RODRIGUES.

Vimieiro entregue a Cluny por D. Teresa em 1127<sup>59</sup>, a maioria dos restantes mosteiros não se filiaram directamente em nenhum dos grandes centros cluniacenses, não participando, pelo menos num primeiro momento, de todas as prerrogativas que caracterizavam esta ordem.

Aliás, curiosamente, tanto Rates como Vimieiro mantiveram-se, sempre, relativamente à margem do meio monástico português.

Desta forma, muitos dos mosteiros instalados no território portugalense permaneceram sujeitos à autoridade diocesana, não usufruindo, pois, do estatuto de isenção, comum em outras comunidades<sup>60</sup>. O predomínio desta situação, ao não questionar os poderes episcopais de correcção, visita, confirmação do abade e ordenação dos monges clérigos, terá favorecido o apoio dos prelados portugalenses à difusão da reforma beneditina, porque não conotada com uma diminuição real das suas prerrogativas, ao contrário do que aconteceu em outros pontos da Europa e em oposição ao que acontecerá, algumas décadas mais tarde, com as novas ordens surgidas no século XIII.

Mas a novidade e o espírito de austeridade trazidos pela reforma cluniacense à Europa dos séculos X e XI serão rapidamente questionados por novas tentativas de aproximação a uma vida religiosa mais pura e próxima do ideal monástico. O esplendor litúrgico proposto por Cluny, a vivência austera defendida pelos seus abades, se confrontada com as regras dominantes na Península Ibérica até meados do século XI, não impediram a proliferação dos desvios à norma originalmente defendida. As amplas doações feitas a estes mosteiros bem como as várias tentativas de interferência do poder leigo na esfera monástica tornavam-nos, em alguns casos, reféns dos interesses e das estratégias das famílias que os protegiam ou cujos membros aí se tinham recolhido. A vivência monástica que se pretendia, idealmente, distante do mundo e dos problemas terrenos encontrava-se, então, irremediavelmente, presa ao mundo e aos seus ditames.

Cister, sob influência da marcante figura de São Bernardo, representou, na segunda metade do século XII, uma nova tentativa de reforma no plano monacal.

*A mensagem de Cister: o êxito de uma ordem\**

EM JANEIRO DE 1109 Estêvão Harding foi eleito abade de Cister<sup>61</sup>. Com ele, os anseios de uma vida religiosa mais perfeita, regida pela pobreza, pela ascese e pela fuga do mundo, ganham um novo fôlego. A sua orientação mais exigente nem sempre terá sido facilmente tolerada pelo conjunto dos membros da sua comunidade. Muitos ter-se-ão afastado, incapazes de cumprir a via de perfeição que Estêvão Harding propunha.

De qualquer forma, a semente da reforma frutificava num solo onde as mensagens tradicionais de vivência religiosa perdiam frescura e originalidade face aos anseios de uma comunidade de fiéis mais exigente. E, no entanto, Cister não surgiu num contexto marcado pelo declínio de Cluny<sup>62</sup>, mas ainda quando esta ordem se encontrava em plena expansão.

O que a reforma cisterciense procurava não era radicalmente diferente do desejado pelos Cónegos Regrantes, pelas vivências eremíticas que parecem ganhar também um novo fôlego na viragem do século XI para o XII, pelas ordens mendicantes surgidas algumas décadas mais tarde ou mesmo por Cluny de final do século X. O que todas estas experiências religiosas procuravam era um regresso à pureza original do cristianismo<sup>63</sup>.

A entrada de Bernardo de Fontaine em Cister, no final de 1112 ou no início de 1113, marcou a viragem esperada na difusão da mensagem cisterciense. Rapidamente, as filiações sucederam-se por toda a Cristandade, com particular destaque para o reino francês.

Mas a expansão desta ordem representou ainda, para o espaço cristão, uma das primeiras tentativas de organização interna de uma ordem, ao reforçar os laços de solidariedade e de dependência que uniam as novas abadias fundadas às inicialmente existentes. Esta filiação, tornada obrigatória, vinculava a abadia-mãe a um controlo cíclico da conduta das comunidades a elas ligadas, ao mesmo tempo que a compulsiva participação de todos os abades no capítulo geral da ordem que anualmente se realizava procurava resolver os problemas surgidos no interior da instituição.

\*Hermínia Vasconcelos Vilar

Receosos de um crescimento desorganizado e de uma difusão incorrecta da sua mensagem de reforma, os primeiros abades procuraram criar mecanismos de união entre as diversas abadias e de controlo da correcta vivência dos princípios consignados pela mensagem cisterciense. Mecanismos que, no entanto, não resistiram aos novos problemas colocados pela ampla difusão geográfica da ordem.

No caso peninsular, o relativo atraso na adopção e difusão da regra beneditina foi responsável por uma certa contemporaneidade destes dois movimentos. Na verdade, se atentarmos nas cronologias de entrada e expansão das ordens cluniacense e cisterciense, veremos que poucas décadas as separaram.

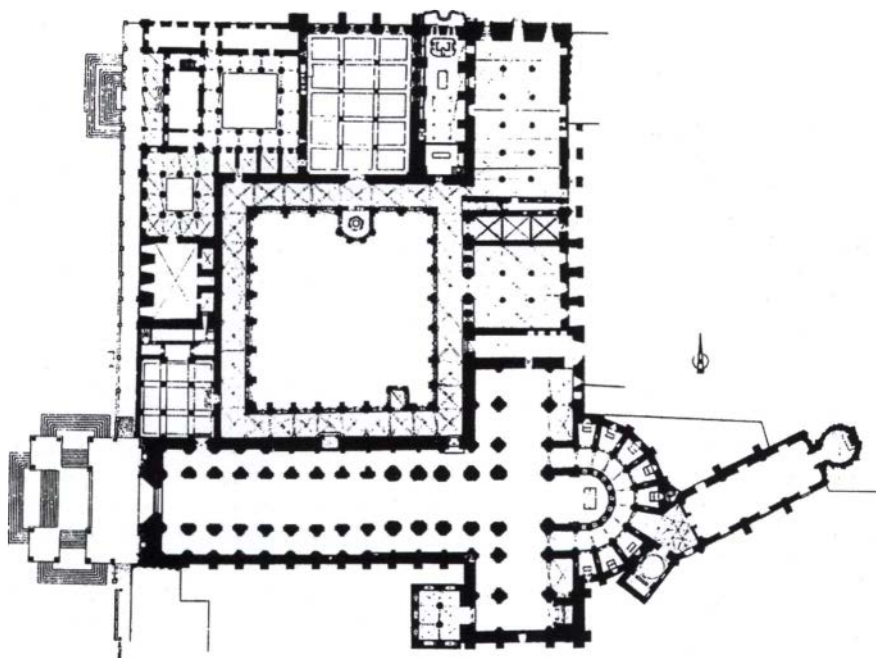
Se a primeira metade do século XII marcou o período áureo da difusão da regra beneditina e cluniacense, a viragem da primeira para a segunda metade do século XII marca a inclusão e a adopção da mensagem cisterciense na vida monástica peninsular.

Fitero, em Navarra, filiado no mosteiro de L'Escaie-Dieu, Moreruela, Sobrado e Osera, em Leão, foram alguns dos mosteiros reformados ou fundados por inspiração cisterciense.

Neste movimento, que se parece desenhar, em especial, a partir dos anos 40 do século XII, a acção de Afonso VII foi decisiva. Tal como seu pai e avô, também Afonso Raimundes teve relações privilegiadas com as ordens monásticas vindas de além-Pirenéus, mas desta feita será Cister e a figura influente de São Bernardo que captará o seu apoio.

A difusão cisterciense contou também em Portugal com o apoio régio nomeadamente de Afonso Henriques, que entre 1150 e 1185 concedeu várias cartas de couto a diversos mosteiros cistercienses<sup>65</sup> e com o da nobreza de ricos-homens, guindados ao lugar cimeiro da hierarquia política do reino nascente. Mas para o sucesso desta ordem concorreram outros factores que não o do exclusivo apoio régio e que explicam aliás o surgimento deste apoio.

O equilíbrio conseguido, na mensagem cisterciense, entre a vida de oração, o trabalho físico e a leitura constituiu uma das razões do seu êxito. Ao propugnar por um retorno ao «deserto», Cister distanciava-se do mundo e procurava espaços ermos e desabitados para a sua instalação. Este desejo foi ao encontro das necessidades de povoamento e de ocupação territorial por parte dos reinos peninsulares. Daí a fundação de mosteiros em regiões ermas, re-



Planta do Mosteiro de Alcobaça.

centemente conquistadas e de povoamento reduzido. A fundação da principal casa cisterciense em Portugal, Alcobaça, é um exemplo desse esforço.

Mas, a par do povoamento, Cister representou ainda para o mundo cristão, como já referimos, uma nova tentativa de resposta aos anseios de um mundo em busca da perfeição, e para o qual a perfeição era ainda, em parte, sinónimo de monaquismo e de afastamento do mundo. Como tal, o vago pendor eremítico de Cister soará favoravelmente num mundo onde estes movimentos ganhavam terreno.

Daí que a expansão de Cister não se tivesse feito, exclusivamente, com base em mosteiros beneditinos reformados, mas também a partir de comunidades eremíticas já existentes, como adiante será referido.

Os estudos mais recentes de Maria Alegria Marques assim o comprovam. De acordo com esta autora, um dos núcleos originários de instalação cisterciense encontrar-se-ia na Beira, ligado a comunidades de origens eremíticas. Tanto Lafões como Tarouca e Sever, mosteiros que disputam entre si a anterioridade da entrada cisterciense em Portugal, poderão ter sido originalmente comunidades eremíticas e não beneditinas, pelo que a mensagem cisterciense que teria entrado em Portugal no final da década de 30 ou nos primeiros anos da década de 40 do século XII ter-se-ia imposto, numa primeira fase, a partir da adesão de comunidades eremíticas ou a partir de mosteiros fundados de raiz, com intuítos de povoamento.

Mas, no contexto da difusão da Ordem de Cister em Portugal existem três personagens que ocupam um lugar especial, particularmente no que respeita ao ramo feminino da ordem cisterciense. Referimo-nos às filhas de Sancho I, as infantas Sancha, Mafalda e Teresa.

Estas três infantas encabeçaram o movimento de renovação do monaquismo cisterciense feminino português, através da protecção de três grandes abadias: Arouca, Lorvão e Celas de Coimbra, ao longo das primeiras décadas do século XIII.

Influenciadas pela vivência da comunidade feminina do mosteiro real de Las Huelgas, no qual pelo menos Mafalda terá permanecido durante algum tempo após a morte de seu marido Henrique I de Castela<sup>66</sup>, as infantas protegeram desde a fundação mosteiros, como aconteceu com o de Celas, ligado a Sancha, ou promoveram a transformação de mosteiros beneditinos em comunidades cistercienses femininas como aconteceu com os de Arouca e Lorvão, ligados a Mafalda e Teresa.

O relevo dos mosteiros em causa reforça a importância deste movimento. Tanto Arouca como Lorvão, importantes mosteiros já antes da sua filiação em Cister, constituirão nas décadas seguintes os mosteiros femininos por excelência, onde um número abundante de senhoras oriundas das mais importantes famílias nobres irão ingressar, como adiante veremos.

Mas da influência exercida pelas infantas sobre estes mosteiros dever-se-á ainda retirar um outro traço comum. Não obstante a profunda ligação entre as princesas e estes mosteiros, aos quais legaram bens, onde se fizeram inumar e que protegeram abundantemente até à sua morte, nunca optaram por neles professar. Mantiveram-se como suas protectoras, em alguns casos como suas responsáveis máximas não sendo mesmo, por vezes, possível entrever a existência de qualquer abadessa<sup>67</sup>.

*A procura social de uma vivência alheia ao mundo\**

INEVITAVELMENTE, QUANDO SE PROCURA estudar os contornos do processo de entrada e as razões do sucesso da vivência monástica numa dada região ou país, uma das primeiras questões que se coloca tem a ver com a identificação dos seus apoiantes, ou seja, de quem adoptou os seus preceitos e de quem escolheu viver sob eles. Questão que não se esgota na identificação dos seus patronos, mas que se estende à tentativa de definir as famílias que contribuíram com os seus membros para a constituição dos mosteiros.

No entanto, as respostas a questões aparentemente simples como estas apresentam-se particularmente difíceis para qualquer historiador. Perscrutar o interior de cada comunidade, para lá das normas superiormente estabelecidas e que regiam o conjunto dos mosteiros, torna-se quase impossível.

\*Hermínia Vasconcelos Vilar

Na verdade, a própria identificação daqueles que optavam por uma vida de recolhimento e de ascese escapa-se por entre os meandros de uma documentação normativa ou então resultante da gestão quotidiana do património mas pouco atenta à identificação nominal e familiar dos seus membros.

Sem dúvida que a memória de alguns abades mais influentes ou poderosos foi mantida, mas por cada nome sobrevivente à passagem do tempo e cujo percurso podemos retrazar, várias dezenas de outros desapareceram.

Para o período da Antiguidade Tardia, são raros os nomes que sobreviveram e cuja lembrança chegou até nós. Um São Martinho ou um São Frutuoso são dois exemplos privilegiados, referidos, aliás, no início deste capítulo.

Mas, mesmo nos séculos seguintes, a situação não é muito diferente. O anonimato prima sobre a identificação individual.

O próprio despojamento proposto pelas ordens anteriormente analisadas assim o impunha. A perda do nome próprio nos mosteiros beneditinos assemelhava-se à própria perda da individualidade e à entrada na comunidade dos que tinham dedicado a sua vida à Igreja.

Curiosamente, o mesmo não acontecia com as ordens femininas. Ao contrário dos seus congéneres masculinos, as mulheres que optavam por uma vida religiosa preservavam, na maior parte dos casos, o seu nome de família e as ligações aos seus parentes mais próximos.

A resposta cabal ao porquê desta diferença é ainda hoje difícil de dar. Mas, obrigatoriamente, parte dessa explicação passará pelo controlo que as famílias mantinham sobre as mulheres e os seus patrimónios, mesmo após o ingresso no mosteiro, bem como pelas possíveis razões que, em alguns casos, presidiriam à opção por uma vida religiosa.

Constitui já um lugar-comum, na esteira dos estudos efectuados nomeadamente por G. Duby, falar das alterações ocorridas no interior da família nobre em redor do século XII, alterações que teriam ditado o domínio do primogénito e a inevitável secundarização dos filhos segundos. Tal situação ter-se-ia saldado, no campo feminino, pelo engrossar das fileiras de mulheres que optavam por uma vida religiosa.

E, não obstante as dúvidas que têm vindo a ser, mais recentemente, colocadas sobre a difusão efectiva do modelo de primogenitura e sobre a real amplitude deste movimento, a verdade é que, pelo que a documentação deixa entrever, rara seria a família nobre dos séculos XIII e XIV onde não se encontrassem mulheres professoras em diferentes mosteiros. Mosteiros cuja escolha surgia não como uma questão secundária ou deixada ao acaso, mas antes como algo que resultava não apenas de uma iniciativa ou preferência pessoal mas antes, ou sobretudo, familiar.

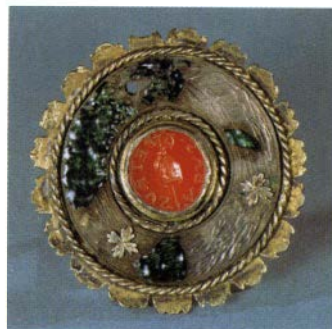
Na ausência de listas identificadoras dos monges e monjas que povoaram os claustros das casas beneditinas e cistercienses do Portugal medievo, bem como de estudos monográficos que nos permitam perscrutar um pouco mais do interior destes mosteiros, outros dados devem ser utilizados.

E de entre eles destacam-se os livros de linhagens, repositórios privilegiados das linhagens e das famílias nobres até ao século XIV<sup>68</sup>. O seu contributo, bem como o de estudos mais recentes sobre a nobreza, permitir-nos-ão entrever alguns aspectos da composição social dos mosteiros beneditinos e cistercienses, nomeadamente femininos.

Como já tem sido realçado, nem sempre os eclesiásticos constam das enumerações feitas nos livros de linhagens. Ao contrário dos seus parentes que fizeram carreira nas armas ou na administração, nem sempre a memória daqueles que tinham optado por uma vida religiosa foi mantida nos relatos dos feitos dessa família.

E, no entanto, a obtenção de um lugar de abade ou de prior de um grande mosteiro, tal como o de dignidade num cabido ou de um título episcopal, como adiante veremos, representaria para a família de proveniência do eclesiástico uma hipótese adicional de poder desfrutar de novos contactos, lugares e rendimentos, na maior parte dos casos não despendidos.

Claro que parte dessas ausências são explicadas pela origem não nobre de



Anel abacial (séculos XIII-XIV)  
(Lisboa, MNAA).

FOTO: DIVISÃO DE  
DOCUMENTAÇÃO  
FOTOGRAFICA/INSTITUTO  
PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ  
PESSOA.

muitos dos eclesiásticos, mas uma outra parte está directamente ligada a um problema de valorização social, em especial da opção regular.

Com efeito, as raras menções a nobres identificados como monges parecem corresponder a uma subalternização senão mesmo a uma crítica daqueles que fariam essa escolha, no contexto da valorização social feita por uma nobreza do final do século XIII e do início do XIV, em cujo seio os livros de linhagens foram produzidos. Para esta, a opção por uma vida longe do mundo, tal como as ordens beneditina e cisterciense propunham, corresponderia a um real afastamento do conjunto familiar, em nome de ideais religiosos que não eram já os dominantes nestas décadas de mudança.

Num estudo efectuado, há já alguns anos, por José Mattoso, sobre os mosteiros da diocese do Porto entre os anos 1000 e 1300, este autor procurou entrever as alterações ocorridas na composição de alguns dos mosteiros analisados no decurso destes séculos, acompanhando, para tal, o processo de evolução dos mosteiros familiares para mosteiros beneditinos.

Os primeiros, de acordo com os princípios que os norteavam, tendiam a recrutar no seio da família fundadora a maior parte dos seus membros, enquanto os mosteiros observantes e cluniacenses optaram, ao invés, pela abertura da sua comunidade a monges de diferentes condições sociais, embora livres<sup>69</sup>.

De acordo com José Mattoso, muitos dos *pueri oblati* destes últimos, ou seja, das crianças entregues ou criadas no mosteiro, eram, frequentemente, filhos de *traditi*, de leigos que viviam junto ao mosteiro sem professarem ou de *conversi*, que tinham optado pela vida religiosa já na idade adulta. Muitos destes últimos proviriam do grupo de pequenos proprietários livres ou de uma nobreza inferior e média, que assim veria os seus membros engrossarem as fileiras dos mosteiros protegidos pelas famílias da nobreza mais importante.

Aliás, era no interior desta, ou melhor, no seio das famílias patronais, que os abades destas comunidades eram, preferencialmente, escolhidos, marcando, por conseguinte, internamente, uma nítida hierarquia social. Situação que não deixará de se manter nas décadas seguintes.

De entre estes abades, alguns desempenharam um papel particular junto aos primeiros monarcas portugueses, surgindo como testemunhas ou confirmandes de documentos régios, a par de uma esmagadora presença de bispos, bem como testamenteiros e responsáveis pela execução das últimas vontades régias.

Alcobaça e Santo Tirso constituem os mosteiros cujos abades foram mais frequentemente mencionados como testamenteiros. Assim aconteceu, por exemplo, com Sancho I<sup>70</sup>, que responsabilizou os abades destes dois mosteiros, a par de outros eclesiásticos, pelo cumprimento do seu último e controverso testamento.

Da mesma forma, também Afonso II responsabilizaria no seu testamento de 1221 os abades de Alcobaça, Tarouca e Santo Tirso, bem como o prior de Santa Cruz e os mestres do Templo e do Hospital, pela guarda das cópias do seu testamento e pelo zelar do cumprimento das suas disposições. Após este monarca, os seus sucessores recorreriam cada vez menos a monges beneditinos e cistercienses na nomeação dos seus testamenteiros.

No entanto, os abades dos mosteiros de Tarouca, Salzedas e Alcobaça foram, em muitos casos, escolhidos pelos papas da segunda metade do século XII e da primeira metade de Duzentos para juizes ou auditores em processos judiciais intra-eclesiásticos<sup>71</sup>.

Aliás, os cistercienses de Alcobaça terão ainda exercido, com relativa frequência, o cargo de esmoler-mor do rei, cargo que lhes permitiu manter uma presença relativamente contínua na corte, mesmo nos séculos finais da Idade Média<sup>72</sup>.

Ultrapassado o primeiro fulgor que caracterizou o período de entrada e de difusão destas ordens, os mosteiros, nomeadamente masculinos, iniciaram um período de paulatina perda de importância e influência. O sucesso do movimento mendicante mas, sobretudo, a nova era de domínio do clero diocesano que se iniciou com a centúria de Duzentos marcou, inelutavelmente, o fim da época de ouro do monaquismo. Gradualmente, a eficácia do seu re-



Refeitório dos monges no Mosteiro de Alcobaça.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE  
LEITORES.

crutamento diminuiu e cada mosteiro foi-se encerrando sobre si próprio, dedicando-se, cada vez mais, à gestão do seu património. As vicissitudes políticas e económicas de muitas das famílias que os tinham protegido no seu início ou na fase de crescimento acabaram por se repercutir no seu interior. A multiplicação dos patronos e das obrigações tornaram-se, por vezes, fardos demasiado pesados que desembocavam, frequentemente, em conflito entre os monges e os seus patronos<sup>73</sup>.

Mas o declínio dos Beneditinos e Cistercienses será ainda ditado pelo crescente afastamento destas ordens em relação aos centros de decisão política. Ultrapassados os primeiros reinados, e a partir do que os estudos elaborados permitem entrever, os monarcas de Trezentos e de Quatrocentos farão cada vez menos apelo aos abades dos mosteiros beneditinos e cistercienses na condução da sua política.

D. Dinis teve, entre os seus capelães e confessores, um monge de Santo Tirso, de nome Frei João<sup>74</sup>, que viria a ser nomeado seu testamenteiro e que representa um dos últimos exemplos de confessores régios beneditinos, face ao quase monopólio deste cargo pelos Mendicantes.

Rita Costa Gomes assinalou, para a corte portuguesa dos séculos finais da Idade Média, a presença de abades dos mosteiros de Pendorada, Pombeiro, Tibães e Santo Tirso, como capelães ou escrivães da puridade, como aconteceu com Afonso Martins, abade de Pombeiro.

No entanto, apesar do desempenho destes lugares a sua presença parece ser relativamente secundária. Tal como esta autora refere, a presença dos «beneditinos na corte joanina na viragem do século XIV/XV» deve ser «criticamente avaliada à luz do estado de desertificação e abandono que sabemos ser, na época, o dos mosteiros da Ordem»<sup>75</sup>.

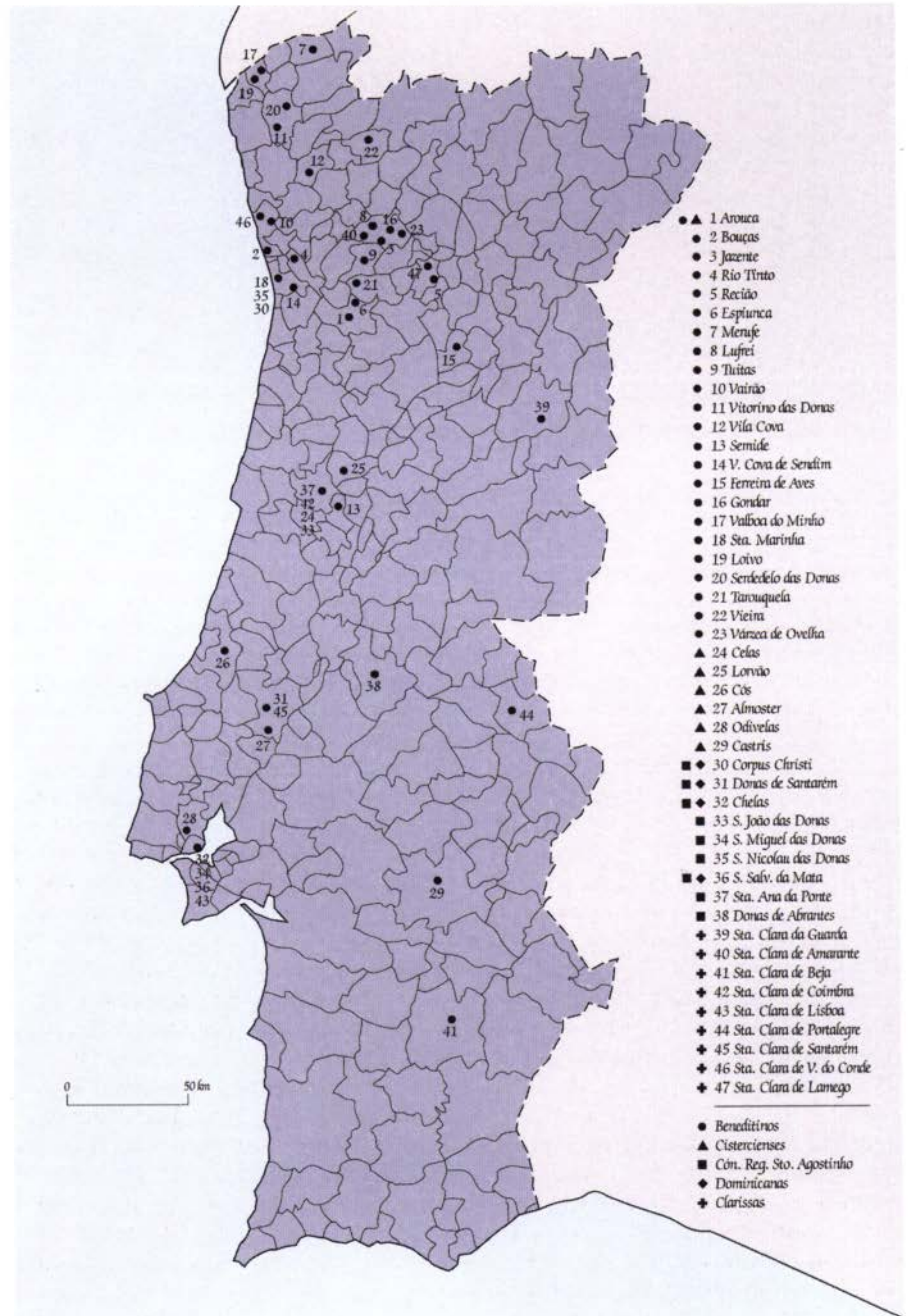
Apenas Alcobaça manteve um estatuto relativamente à parte. Alguns dos seus abades dos séculos XIV e XV mantiveram-se junto da corte, desempenhando, como já dissemos, o lugar de esmoler-mor<sup>76</sup>, cargo que, no entanto, surgiu como secundário no panorama geral da corte destes séculos.

## A CONSTRUÇÃO DE UMA IGREJA

A situação do monaquismo feminino era, no entanto, bastante diferente. Já o tinha sido aquando do seu início, continua-lo-ia a ser nos séculos seguintes da Idade Média. Ao contrário dos seus congéneres masculinos, as mulheres que ingressavam na vida religiosa não eram chamadas à ribalta da vida política. O seu conselho não era tido em conta nos círculos que rodeavam o rei, nem a sua presença era requerida nos meios cortesãos.

A sua área de influência confundia-se com o espaço do seu mosteiro e com o âmbito da sua família, com aqueles que lhes eram mais próximos e com os quais mantinham, em muitos casos, relações estreitas mesmo após o seu ingresso no mosteiro.

De uma forma mais clara do que ocorria com os mosteiros masculinos, os femininos parecem ter respondido a estratégias familiares nítidas. Tal como é afirmado por Maria Helena Coelho e Rui Cunha Martins: «O monaquismo



Mapa dos mosteiros femininos, séculos XII-XIV (segundo M. H. Coelho e R. C. Martins, *O monaquismo feminino cisterciense*, p. 282).

feminino serve de escape de segurança demográfica e ajuda a manter o equilíbrio económico.»<sup>77</sup> Com efeito, raras são as famílias nobres referidas nos livros de linhagens que não contemplem uma ou outra monja, preferencialmente recolhidas naqueles que foram, incontestavelmente, os grandes mosteiros femininos de toda a Idade Média portuguesa: Arouca, Lorvão, Semide e Celas.

Com efeito, o estudo elaborado recentemente sobre as famílias da nobreza de D. Dinis<sup>78</sup>, no qual várias gerações das principais famílias da nobreza da segunda metade de Duzentos e da primeira metade de Trezentos são apresentadas, permite-nos vislumbrar a importância da opção religiosa por parte das mulheres de diferentes linhagens nobiliárquicas. E, dentro desta opção, confirmar a precedência dos mosteiros de Arouca e de Lorvão como destinos preferenciais destas senhoras. Muito em especial do primeiro, protegido por D. Mafalda, sob o patrocínio da qual adoptou a reforma cisterciense em 1224<sup>79</sup>. Aí se recolheram, ao longo dos séculos seguintes, membros das famílias mais importantes da nobreza portuguesa como os Riba de Vizela, Sousa, Ribadouro e Soverosa, a par de outras famílias em ascensão como os Briteiros, Espinhel, Pimentel, Portocarreiro, Pereira, entre outras. Arouca era, sem dúvida, «um mosteiro elitista»<sup>80</sup>, nas centúrias de Duzentos e de Trezentos, elitismo que nem as mensagens mendicantes parecem, de forma nenhuma, questionar.

Com efeito, a secundarização que os relatos linhagísticos do final de Duzentos e das primeiras décadas de Trezentos fazem dos membros masculinos professos não se estende, de forma nenhuma, às suas parentes devotadas à vida religiosa. Sinal bem claro de que as estratégias subjacentes eram diferentes, bem como os objectivos perseguidos.

A entrada de uma familiar em Arouca representaria sempre, para a sua família, um acréscimo de notoriedade social, mercê da própria proximidade deste convento à família real e às mais influentes linhagens nobres.

Com Arouca, apenas rivalizaria Lorvão, o outro grande mosteiro feminino destes séculos. Cisterciense também por acção de uma das filhas de Sancho I, Lorvão passará, após um complicado processo de afastamento dos seus anteriores monges, a ocupar, indubitavelmente, o segundo lugar nas preferências das mulheres nobres que buscavam a vida religiosa.

Também aqui se encontravam senhoras das mais importantes famílias nobres de Duzentos, muitas delas relacionadas directamente com outras tantas monjas de Arouca. Aliás, as relações de parentesco que teciam as relações intramosteiros femininos e mesmo no seu interior têm sido um dado repetidamente apontado por todos os estudos monográficos que têm incidido sobre mosteiros femininos, tanto em Portugal como noutros países<sup>81</sup>.

Tias, sobrinhas, irmãs, primas ou mesmo mães e filhas coexistiram ou sucederam-se nos cargos e funções<sup>82</sup>, tecendo entre elas uma rede de relações tentacular que ultrapassava as próprias barreiras hipoteticamente colocadas pela pertença a uma ordem. Na verdade, as monjas de Arouca e Lorvão eram, em muitos casos, relacionadas com outras instaladas em Celas, mosteiro cisterciense localizado junto a Coimbra, em Semide, instituição que permanecerá beneditina, apesar dos ventos de reforma que sopraram nos conventos em redor<sup>83</sup>, bem como nos mosteiros de clarissas de Santarém, Porto ou Coimbra<sup>84</sup>.

Não se pense, porém, que apenas mulheres oriundas dos meios nobiliárquicos optavam por uma vida religiosa. Muitas outras, oriundas de estratos não nobilitados, comungariam desse anseio e partilhariam com essoutras, saídas das fileiras dominantes da sociedade, as preocupações da salvação. No entanto, o seu rasto na documentação é bastante mais fugaz. Para aquelas a quem não assistia um nome sonante da nobreza ou uma origem notável o esquecimento foi, na maior parte dos casos, o seu destino. Um ou outro nome surgido na documentação faz-nos entrever esse grupo, como acontece em Celas, onde duas irmãs, Justa e Marinha Martins, filhas de um cidadão de Coimbra, professaram<sup>85</sup>, mas não nos permite caracterizá-lo, nem ligá-lo a um ou outro mosteiro preferencial<sup>86</sup>.

Abadessas, prioresas ou simples monjas, de todas estas mulheres se espera-

va uma vida contemplativa, restrita ao claustro e devotada às obrigações religiosas. Mas esta opção não representava para a mulher professa um afastamento do mundo semelhante àquele que significava para o homem. Tal como tem vindo a ser confirmado pelas análises feitas, as monjas preservavam, mesmo após a sua entrada no mosteiro e apesar dos votos de pobreza formulados, a gestão de uma parte dos seus bens, embora o mosteiro fosse, em última instância, o destinatário privilegiado de todo esse património e das beneficiações que ele viesse a sofrer. Esta ligação interessa-nos não como estratégia de gestão patrimonial mas, sobretudo, pelo que denuncia de ligação destas monjas ao século e às suas famílias de origem, cujos membros não hesitavam, à morte das monjas professoras, em reivindicar, por vezes, parte dos seus bens.

### *A vida eremítica\**

NÃO É FÁCIL DESCREVER AS ORIGENS do eremitismo peninsular e talvez, por isso mesmo, ele não tenha merecido até aos nossos dias grande destaque ao nível da historiografia<sup>87</sup>.

Entre os «vários modelos» de vida monástica que coexistiam na Hispânia desde o Baixo Império, a vida eremítica surge-nos atestada a partir do século VI, em plena época suevo-visigótica. Desconhecemos, porém, o grau da sua expansão. Pouco sabemos também das penitências a que se entregavam os eremitas, para além das referências à vestimenta pobre, à comida escassa e aos castigos físicos que se infligiam<sup>88</sup>.

Em pleno século VI, Isidoro de Sevilha, no seu *De Ecclesiastico officium*, refere a existência de anacoretas, cenobitas e eremitas<sup>89</sup>. Contudo, a diferença entre os anacoretas e os eremitas na Hispânia parece ter-se baseado, fundamentalmente, em meras características externas: os primeiros teriam procurado o deserto depois de uma experiência de vida cenobítica e os segundos fizeram dele o lugar preferencial de retiro. Ambos «tinham apenas como regra» a Escritura, isto é, a Bíblia. Como refere Díaz y Díaz<sup>90</sup>, a distinção entre eles devia ser apenas circunstancial; por isso, nas fontes visigóticas os termos anacoreta e eremita podem ser entendidos como sinónimos.

Na Antiguidade Tardia, o termo recluso<sup>91</sup> aparece também como sinónimo de eremita. Na prática, a grande diferença entre as duas experiências deve ter residido apenas no local escolhido: o recluso, em vez de se retirar para o ermo, encerrava-se num pequeno compartimento, frequentemente ao lado de uma igreja, urbana ou rústica, ou nas proximidades de um mosteiro. O cânone V do VII Concílio de Toledo (646) fala desta experiência de vida ascética, distinguindo entre os bons reclusos, os maus reclusos e os desonestos, que deviam ser incorporados nos mosteiros mais próximos do local onde se encontravam ou naqueles de onde originariamente teriam vindo<sup>92</sup>.

Nos concílios visigóticos, são vários os cânones que reflectem a disciplina eclesiástica hispânica sobre a vida eremítica, manifestando, simultaneamente, o controlo exercido pelos bispos ao nível das formas de ascetismo existentes. Os concílios visigóticos não admitiam, aliás, outras formas de ascetismo à margem da vida ascética dos monges e dos clérigos definida pela legislação conciliar e enquadrada pela acção episcopal<sup>93</sup>.

Neste sentido, não é de estranhar que o eremita fosse frequentemente entendido, em contexto peninsular, como um monge a quem era permitido abraçar a vida solitária, visto na maioria dos casos já ter exercitado a cenobítica<sup>94</sup>.

Acontece, com efeito, que o eremita da Antiguidade Tardia não era, obrigatoriamente, o anacoreta que vivia isolado e distante do mundo. Aliás, na maior parte dos casos, a vivência eremítica era, sobretudo, a cenobítica, ou seja, a de comunidades de monges que viviam em conjunto num mesmo local, se bem que conservando a solidão individual e o valor da oração constante<sup>95</sup>.

No campo concreto da vivência, são vários os exemplos de «vida eremítica» que nos séculos VI e VII nos atestam os matizes e as ambiguidades mencionadas. Citemos, por exemplo, o abade Nactus, recordado pelas *Vidas dos Padres de Mérida*<sup>96</sup>, que em tempos do rei Leovigildo se retirou para o deserto,

\*Ana Maria C. M. Jorge e  
Hermínia Vasconcelos Vilar

ou São Frutuoso de Braga e Dume que, antes e depois da experiência cenobítica, já anteriormente mencionada, se retirou para o deserto a fim de progredir na perfeição<sup>97</sup>. Por fim, podemos referir ainda o caso de uma eremita chamada Benedita, que penetrou no deserto deixando tudo, como no-lo refere o relato da *Vida de São Frutuoso*<sup>98</sup> ou ainda Valério de Bierzo, cujo percurso se desenvolve entre vários ensaios de cenobitismo e alguns períodos de deserto<sup>99</sup>.

A partir do século VIII as informações tornam-se ainda mais escassas, sendo difícil acompanhar a evolução desta forma de vivência do religioso na Península Ibérica.

O século XI europeu assistiu, também, e em paralelo a todos os outros movimentos que temos vindo a caracterizar, a um ressurgimento do movimento eremítico, enquanto tentativa de resposta a uma busca incessante da salvação e da vida marcada pela ascese e austeridade. Foi um movimento que partiu de Itália, região mais próxima das correntes orientais onde a mensagem eremítica esteve sempre mais presente<sup>100</sup> e se estendeu, a partir daí, para a Europa Central.

Também em Portugal este movimento se fez sentir, embora seja difícil perscrutar a sua evolução para o período anterior ao século XII. A partir de então, tenderá a difundir-se no sentido norte-sul acompanhando a própria progressão do povoamento<sup>101</sup>, acabando por transformar o Alentejo, com as suas zonas inóspitas e pouco povoadas, na região privilegiada do seu desenvolvimento nos séculos XIV e XV<sup>102</sup>.

Tal como escreveu Michel Parisse: «O eremitismo é, acima de tudo, penitência, religião de salvação: o eremita busca a sua salvação pessoal, ele milita também pela salvação dos outros.»<sup>103</sup> E para tal o eremita abandona a sua família, como qualquer outro monge, mas abandona também as comodidades da sua vivência, optando por uma vida de penitência e de sofrimento. Para isso, e tal como acontecia com a vida monástica em geral, o esquecimento de si próprio era essencial. O patronímico que o identificava, frequentemente, desaparecia em favor de um nome igual a tantos outros. Daí a memória ténue dos que optavam por esta via.

Alguns francos como aconteceu com Raul, eremita junto a Lisboa, com Roberto, fundador da ermida de Ribapaiva<sup>104</sup>; nobres como Pedro, provável filho do conde Afonso de Celanova, irmão do conde D. Nuno, de onde descenderam os Barbosa<sup>105</sup> e que teria sido o fundador ou o responsável pela ermida de Riba-Arda; mas também vilãos ou pequenos proprietários como acontecia com Arias Manuéis, pai do futuro São Martinho de Soure, e que, após a morte da mulher, se teria talvez recolhido à ermida de Riba-Arda. São apenas alguns exemplos que a documentação preserva. Uns eram leigos, outros clérigos descontentes ou insatisfeitos com a sua anterior vivência.

Exemplos escassos, sem dúvida, mas suficientemente claros do apelo que a vivência eremítica exercia em todas as camadas sociais. E que não deixará de exercer nos séculos seguintes.

Na verdade, se muitas destas comunidades fundadas ou desenvolvidas no século XII encontraram o seu futuro na adopção de novas regras ou ordens, como aconteceu com Bouro, Sever e Lafões que adoptaram Cister<sup>106</sup> e com São Romão de Seia que viria a ser crúzio, outras, nomeadamente na região Centro e Sul do território português, viriam a conhecer um novo fulgor nos séculos XIV e XV.

Cerca de vinte e dois eremitérios estão inventariados para a região Sul de Portugal, nos séculos finais da medievalidade. Eremitérios que poderão ter tido como centro de irradiação a serra de Ossa, mas que se espalharam por toda a região do Alentejo e Algarve<sup>107</sup>.

Muitos destes eremitérios terão tido uma vida efémera e circunscrita. Vivendo em separado, regidos por um maioral ou regedor<sup>108</sup>, só no final do século XV muitos destes grupos tenderam a ser organizados em comunidades seguidoras de uma regra, nomeadamente a de São Jerónimo<sup>109</sup>.

Esta ordem que terá entrado em Portugal através de Vasco Martins, discípulo de Tommasucio da Foligno, teve a sua primeira fixação em Penhalonga, «lu-

gar de eremitas e futuro berço da Ordem»<sup>110</sup>, no final do século xiv. No entanto, a sua difusão nem sempre foi facilmente aceite por todos os grupos de eremitas dispersos pelo Sul do território. A recusa de alguns em abraçarem qualquer uma das regras existentes<sup>111</sup> conduzirá ao aparecimento, no final do século xv, em torno da serra de Ossa e dos eremitérios aí localizados, da Congregação de Nosso Senhor Jesus Cristo da Serra de Ossa<sup>112</sup>. Congregação que representará uma solução de compromisso entre as orientações superiores no sentido da organização dos grupos eremíticos e os anseios de muitos destes eremitas.

Mas, tal como a Ordem de São Jerónimo, também a dos Eremitas de Santo Agostinho, ou dos Agostinhos, seguia os preceitos dispostos pelo doutor e bispo de Hipona. Esta ordem surgia na sequência dos esforços da Igreja saída do IV Concílio de Latrão em regular as formas de vida religiosa, organizando-as sob o poder pontifício. Daí que os papas Inocêncio IV e Alexandre IV tenham legislado no sentido da organização e imposição desta ordem sobre muitas das comunidades eremíticas então existentes<sup>113</sup>. Em Portugal, o seu primeiro assento foi em Lisboa, no monte de São Gens, numa comunidade de eremitas já existente desde o final do século xii e que no decurso da primeira metade do xiii adoptou esta regra sob o nome de Nossa Senhora da Graça<sup>114</sup>. O mesmo aconteceu com Nossa Senhora da Assunção de Penafirme e Santo Agostinho de Vila Viçosa. No século xiv existiam já cinco mosteiros masculinos e um feminino, que viriam a ser organizados em província própria e separada da de Espanha no reinado de D. João I.

## A VIVÊNCIA DE UMA REGRA ENTRE O MOSTEIRO E O SÉCULO

### Os Cónegos Regrantes\*

O ANÓNIMO AUTOR DO TRATADO *De Diversis Ordinibus et Professionibus quae sunt in Ecclesia*, redigido no século xii, estabelecia a distinção entre três grupos de cónegos: os contemplativos, que viviam retirados do mundo, os seculares, que viviam no mundo, e os regulares, aqueles que, não estando no interior da cidade, se situavam às suas portas<sup>115</sup>. Com efeito, os cónegos regulares situavam-se, nos alvares do século xii e sob a influência da reforma gregoriana, algures entre os monges que, distantes do mundo, buscavam a salvação e os «seculares» que, vivendo no século e disfrutando de bens, se afastavam, a seu ver, do que eram as normas orientadoras da vivência cristã primitiva<sup>116</sup>.

Mas explicar o que se entende por cónego e especificamente por cónego regular tem sido, citando Charles Dereine, algo que «os historiadores tiveram sempre dificuldade em definir. Um cónego adoptando a pobreza monástica ou um monge tendo direito ao exercício do ministério, tal é, para muitos, a natureza híbrida do *canonicus regularis*»<sup>117</sup>.

Com efeito, apenas o conhecimento sucinto da sua formação enquanto ordem bem como a identificação dos destinatários das suas críticas permite defini-los e situá-los na Europa dos séculos xi e xii.

A ruptura que os cónegos regulares vieram estabelecer com os cónegos seculares em pleno século xii visou, em especial, a crítica da chamada «Regra de Aix», promulgada em 816, sob a inspiração do bispo Chrodegang de Metz<sup>118</sup>. Esta não era propriamente uma regra mas antes um conjunto de princípios orientadores das comunidades de clérigos que desde o final da Antiguidade asseguravam, junto aos bispos, a prossecução do serviço religioso<sup>119</sup>.

Estes clérigos, chamados *clerici canonici* ou simplesmente *canonici*<sup>120</sup>, regiam-se de acordo com os princípios da vida em comum, da comunhão de bens, do celibato e da submissão ao bispo, mas a necessidade de traçar uma fronteira mais nítida entre estes cónegos e a vivência monástica foi o que determinou a promulgação da legislação carolíngia do início do século ix. Legislação que veio a reconhecer aos cónegos o direito à posse individual de bens<sup>121</sup>, disposição que, conjuntamente com a possibilidade da existência de habitações em casas particulares, facilitará a divisão dos recursos comuns em prebendas individuais nos séculos seguintes.

\*Hermínia Vasconcelos Vilar



**I**NS DEUS ET TERRA:

TERRA AUTEM ERAT ma-  
nis & uacua : & tenebre

medio aquarū : & diuidat  
aquas ab aquis : Et fecit d̄s  
firmamentum . Diuiseq; aq̄s  
que erant sub firmamento  
ab his que erant sup firma-  
mentum . Et factum ē ita .  
Vocauitq; d̄s firmamentū  
celum . & factum ē uespe  
& mane : dies secūds . **II**

**D**ixit uero d̄s : Congre-  
gaueruntque que sub  
celo sunt in locum unum : &  
appareat arida . Factumq; ē  
ita . Et uocauit d̄s aridam  
t̄ram : congregationesq; aq̄-  
rum appellauit maria . &  
uidit d̄s quod eēt bonum : &  
ait . Germina' t̄ra herbam  
uirentē . & facientem semen  
& lignum pomiferum facies  
fructum iuxta genus suum :  
cuius semen in semet ipso sit  
sup terram . Et factū ē ita .  
& protulit t̄ra herbam uirē-  
tem . & afferentem semen iux-  
ta genus suum : lignumq;  
faciens fructum : & habens  
unum quodq; sementē scdm  
speciem suam . Et uidit d̄s  
quod eēt bonum . Factumq;  
est uespe & mane : dies t̄rcs .

**D**ixit autē d̄s . Fiant **III**  
lumina in firmamento  
celi : & diuidant diem ac  
noctem : & sint in signa & tē-  
pora . & dies . & annos : ut lu-  
ceant in firmamento celi . & il-

Inicial I do Génesis  
(iluminura do Mosteiro de  
Santa Cruz).

FOTO: BIBLIOTECA PÚBLICA  
MUNICIPAL DO PORTO.

E, com efeito, foi, em particular, a possibilidade de acesso à posse individual de bens que determinou a emergência nos séculos XI e XII de novas vagas reformadoras da vivência canônica, que culminarão na recusa da propriedade individual considerada como incompatível com o serviço religioso<sup>122</sup>.

Mas se, em princípio, todas as reformas foram unânimes na condenação da propriedade individual e na exaltação da pobreza<sup>123</sup> já não o serão em muitos outros aspectos da vivência canônica. A manutenção de alguns aspectos da Regra de Aix ou a sua recusa liminar motivará amplas discussões, bem como a adoção da Regra de Santo Agostinho que muitas comunidades canônicas seguiram e cuja variedade de textos<sup>124</sup> alimentou também diferentes interpretações.

Gregório VII, bem como os seus sucessores, tiveram um papel fulcral na prossecução desta reforma. Aliás, ao próprio Gregório VII é atribuída a responsabilidade de redacção de uma regra, ou melhor, de um conjunto de orientações que viriam a ser retomadas por algumas comunidades regulares, regra que colocava o acento nos ideais da pobreza evangélica e fixava os usos em matéria de abstinência, de silêncio e de liturgia<sup>125</sup>.

A fluência que sempre caracterizou a regra agustiniana, assim como a variedade de orientações dos reformistas, determinaram o surgimento de duas tendências no interior do movimento canônico: a *ordo antiquus* e a *ordo novus*.

Para os apoiantes da primeira, a *vita apostolica* consistia, essencialmente, na manutenção da vida em comum com exclusão da propriedade privada. Desta forma, alguns dos princípios da Regra de Aix foram mantidos, embora com exclusão total do direito à posse privada de propriedade, a par dos sermões de Santo Agostinho e da *Regula Tertia*, textos que vieram a constituir a base doutrinária das comunidades que adoptaram esta via marcada pela moderação<sup>126</sup>.

São Rufo foi um dos exemplos dessas comunidades e cuja influência na Península Ibérica foi particularmente importante.

Nascida a partir de quatro cônegos que, saídos da Catedral de Avinhão em busca de uma vida mais perfeita e austera, encontraram o seu lugar de recolhimento numa igreja dos arredores desta vila, dedicada a São Rufo<sup>127</sup>, esta ordem rapidamente se espalhou por todo o reino francês, bem como pela Península Ibérica. Com efeito, a sua liturgia<sup>128</sup> e os seus costumes difundiram-se, em particular, na Catalunha e em Portugal<sup>129</sup>, onde terão no Convento de Santa Cruz de Coimbra o seu melhor representante. O seu rápido e amplo sucesso ficou-se a dever, em grande parte, nas palavras de Yvette Lebrigand, à «moderação dos usos, essa subtilidade na interpretação da Regra de Santo Agostinho»<sup>130</sup> que a caracterizou.

A *ordo novus* baseava a sua diferença na austeridade da vida proposta, tomando como referência principal a *ordo monasterii* de Santo Agostinho<sup>131</sup>. A dureza dos jejuns, dos silêncios e da abstinência era acompanhada pela valorização do trabalho manual em detrimento da liturgia e da cura de almas. Influenciada pela vivência eremítica, esta *ordo* difundir-se-á, mesmo transformada nas suas orientações iniciais, influenciando diferentes comunidades. Uma das mais célebres será, sem dúvida, a de Prémontré<sup>132</sup>, fundada em 1121 por São Norberto<sup>133</sup>, que, quando reconhecida por Honório II em 1126, contava já com seis casas.

A entrada dos Cônegos Regrantes em Portugal ocorreu também no decurso da primeira metade do século XII<sup>134</sup>. Não possuímos ainda um estudo aprofundado sobre a difusão desta ordem no território português. Apesar da importância de muitos dos seus conventos e dos seus membros no panorama religioso e político do Portugal medieval, a verdade é que muitas das respostas às interrogações que ainda hoje se colocam devem ser procuradas nos cronistas dos séculos XVII e XVIII<sup>135</sup>.

Santa Cruz de Coimbra, fundado em 1131, viria a ser o primeiro e mais importante mosteiro desta ordem existente em Portugal. A sua fundação coincidiu com a data provável da transferência de Afonso Henriques e da sua corte para Coimbra<sup>136</sup>. Movimentos aparentemente isolados entre si, mas a que o apoio prestado por parte dos primeiros monarcas portugueses a este

mosteiro nos anos seguintes, bem como o estatuto das personagens que estão envolvidas neste processo de fundação, dão outra inteligibilidade. Para mais, as condições que terão estado na base da atracção desta cidade como centro da corte afonsina terão sido, provavelmente, em parte, as mesmas que motivaram a fixação do futuro mosteiro crúzio.

A introdução da reforma gregoriana na Coimbra do século XII não foi um processo pacífico, como já foi recorrentemente analisado<sup>137</sup>. A resistência encaçada por influentes núcleos moçárabes dificultou a expansão e a adopção dos costumes gregorianos e apenas a acção por vezes violenta de bispos como Maurício Burdino, primeiro, e Gonçalo Pais, depois, permitirá a imposição das correntes francas entre 1109 e 1116<sup>138</sup>. Mas sem dúvida que o centro conimbricense constituía, neste início do século XII, um núcleo de excepção.

A junção ou a oposição entre estas correntes originava, obrigatoriamente, uma amálgama cultural e religiosa de importância incontornável. A sua sé constituía um alforge de eclesiásticos de formação cultural superior, onde os nossos primeiros monarcas irão recrutar alguns dos seus mais próximos colaboradores e dela sairão os dois principais fundadores de Santa Cruz de Coimbra.

Apesar da enorme importância deste mosteiro ao longo da Idade Média portuguesa e dos relatos respeitantes à sua fundação, nomeadamente o da *Vita Tellonis*<sup>139</sup>, os primeiros tempos da sua existência estão marcados por bastantes sombras.

De acordo com o relator da vida de São Telo, os principais impulsionadores da fundação deste mosteiro teriam saído das fileiras da própria Sé de Coimbra: D. Telo, outrora arcediogo de Coimbra<sup>140</sup> e D. João Peculiar, então jovem mestre-escola de Coimbra e a quem o destino reservava um auspicioso futuro como arcebispo de Braga.

As razões para a saída destes dois eclesiásticos da sé e do seu ingresso numa nova comunidade a par de outros doze companheiros residiriam, basicamente, na busca de uma *vita apostolica* mais pura, pelo que para tal D. Telo acalentaria, desde há muito, o desejo de fundar um mosteiro<sup>141</sup>. Por si só, o facto nada parece ter de original se comparado com outras criações coevas na cristandade da primeira metade do século XII. Com efeito, e como já acima foi salientado, a fundação de comunidades de cônegos regrantes a partir de membros saídos das fileiras dos cabidos seculares constituiu uma característica do movimento regrante, que criticava aos primeiros a posse privada da propriedade e o sistema de prebendas.

Desta forma, Telo e João Peculiar seriam apenas dois reformadores que, influenciados pelas correntes europeias, procuravam criar em Portugal uma comunidade semelhante às que floresciam em outros reinos. Para tal, os contactos estabelecidos por D. Telo aquando da sua viagem à Palestina em companhia do então bispo Maurício Burdino<sup>142</sup> e a provável formação ou estadia de D. João Peculiar em França<sup>143</sup> não terão sido secundários, bem como os laços que se parecem desenhar desde bastante cedo entre os fundadores de Santa Cruz e a canónica de São Rufo de Avinhão<sup>144</sup>.

No entanto, alguns indícios no relacionamento entre D. Telo e a sé onde tinha sido arcediogo devem ser tidas em conta, quando se procura analisar o processo de fundação de Santa Cruz.

À morte do bispo D. Gonçalo Pais, cerca de 1128<sup>145</sup>, D. Telo teria ascendido ao governo de sé, por esta se encontrar vacante, sendo esperada a sua eleição pelo cabido<sup>146</sup>. No entanto, tal não veio a acontecer. Talvez por influência de Afonso Henriques, saído vitorioso da Batalha de São Mamede ocorrida no mesmo ano, mas sem dúvida por influência de um grupo que se mantinha numeroso e influente na Igreja portuguesa, bem como na Igreja leonesa, acabaria por ser eleito D. Bernardo, franco de nascimento e antes arcediogo de Braga<sup>147</sup>.

Esta nomeação seguia-se a tantas outras de clérigos estrangeiros que vieram a ocupar lugares estratégicos nas Igrejas hispânicas após o reinado de Afonso VI, não tendo sido a portuguesa uma excepção. No caso vertente, a proximidade de Bernardo de Coimbra em relação a Bernardo de Toledo não terá também sido estranha à sua nomeação.



Pormenor do claustro da Sé de Coimbra (c. 1218-1250).

FOTO: VARELA PÉCURTO/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE  
LEITORES.

No que respeita a Afonso Henriques, ele próprio filho de borgonhês e influenciado pelas correntes romanas das quais os francos se fizeram veículo privilegiado de transmissão, veria, com certeza, em D. Bernardo um mais fiel aliado do que em D. Telo, outrora apoiado e protegido por sua mãe<sup>148</sup>.

No entanto, nenhum destes condicionalismos parece ter diminuído a capacidade de influência de D. Telo, nomeadamente junto ao papado, com o qual manteve relações aparentemente amistosas. Na verdade, quando, pouco após a fundação do mosteiro, a comunidade sofreu as primeiras dificuldades, foi ao papa que D. Telo e D. João Peculiar se dirigiram<sup>149</sup> e foi directamente à Santa Sé que o fundador fez unir o seu mosteiro, isentando-o da autoridade episcopal e colocando-o sob a protecção de Roma, dando assim início a uma contenda com os bispos de Coimbra, que nem a passagem do tempo resolveria<sup>150</sup>.

Aliás, nas décadas seguintes, os papas sucessores de Inocêncio II, como foi o caso de Lúcio II e Celestino III, vieram confirmar os privilégios anteriormente outorgados<sup>151</sup>.

Da mesma forma, Afonso Henriques acompanhou de perto a fundação do mosteiro. Foi este monarca que doou, em Dezembro de 1130, os seus banhos régios, situados fora das muralhas da cidade, a D. Telo<sup>152</sup>, local onde este viria a fundar o mosteiro no ano seguinte<sup>153</sup>. A esta doação seguiram-se várias outras, até 1169, numa clara demonstração da importância dada pelo rei a esta recém-fundada instituição eclesiástica.

Por tudo isto, D. Telo não parece, de forma nenhuma, um representante frágil de correntes religiosas existentes em Coimbra, mas antes um eclesiástico de assinalável influência. A vivência regente na órbita da espiritualidade de São Rufo que a sua comunidade viria a adoptar parece coerente com todo o movimento de reforma canonical que agitou a cristandade ocidental nestes séculos e à qual o papado deu o seu claro apoio.

Aliás, ao estatuto de isenção obtido por Santa Cruz e que lhe permitiu criar uma instituição em alguns aspectos concorrente da própria sé não terá

sido estranha a sua influência e intervenção junto das instâncias da cúria, bem como dos seus restantes companheiros.

Defensor também dos ideais da reforma gregoriana, a causa do afastamento de D. Telo do cargo episcopal, que precede, aliás, a sua saída definitiva do cabido conimbricense, permanece, pois, como uma pergunta apenas parcialmente respondida.

João Peculiar e D. Teotónio constituirão os dois companheiros de D. Telo desde o primeiro momento<sup>154</sup>. O primeiro sê-lo-ia desde o início, já que faria também parte do cabido de Coimbra, o segundo porque teria sido eleito para primeiro prior da comunidade emergente. Sobrinho do bispo D. Crescónio de Coimbra, provavelmente natural de Valença do Minho, D. Teotónio teria sido educado na Sé de Coimbra, para daí passar à de Viseu, que se manteve durante largas décadas ligada à de Coimbra, onde exerceu as funções de prior<sup>155</sup>.

Primeiro prior de Santa Cruz até Fevereiro de 1162, D. Teotónio foi o responsável pela consolidação do mosteiro recentemente fundado. No entanto, seria pouco após a sua morte, em 1 de Março de 1162, que o mosteiro obteria da parte do cabido de Coimbra um importante documento que consagrava as suas liberdades e a amplitude da sua isenção. Com efeito, a ascensão de um crúzio, de nome Miguel Salomão<sup>156</sup>, ao governo desta diocese, viria a apresentar-se como crucial na redacção do documento normalmente identificado como a *Carta Libertatis*<sup>157</sup>. Não obstante a importância deste documento, a sua redacção não representou, de forma nenhuma, o fim de um conflito. Pelo contrário, as condições de pressão que teriam rodeado a sua redacção e que viriam a ser posteriormente evocadas acabaram por acirrar ainda mais um conflito entre o convento e a sé que os séculos seguintes não veriam esmorecer.

Responsável pela produção de uma ampla produção documental, nomeadamente em torno da posse do eclesiástico de Leiria<sup>158</sup>, o estudo deste conflito permite-nos, hoje, conhecer bastante melhor os contornos das jurisdições exercidas por cada uma das instituições e os direitos em causa.

Nas décadas seguintes e apesar das crises internas<sup>159</sup>, Santa Cruz guindar-se-ia a um estatuto superior no contexto da Igreja portuguesa. De entre os seus membros foram recrutados bispos<sup>160</sup>, conselheiros régios e confessores. Do seu *scriptorium* saiu uma ampla produção cultural<sup>161</sup> cujo relevo, no dizer de José Mattoso, «deve também salientar-se pela sua importância na criação de uma elite intelectual que possa assegurar as funções burocráticas do aparelho de Estado, que permite ao rei sentir a necessidade de edificar uma obra legislativa e um organismo jurídico, que suscite a criação literária ou a reflexão filosófica e teológica»<sup>162</sup>.

Apoiado pelos primeiros monarcas portugueses que aí se fizeram inumar<sup>163</sup>, o Mosteiro de Santa Cruz viu crescer o seu património e influência ao longo dos séculos XII e XIII. Apenas as centúrias de Trezentos e de Quatrocentos trariam a estagnação e a crise de influência a um mosteiro florescente nos séculos anteriores<sup>164</sup>.

Foi, provavelmente, a partir de Coimbra que os Cónegos Regrantes irradiaram para outros mosteiros portugueses, situados tanto a norte como a sul do Mondego.

Já foi atrás salientado que a vivência regrante acabaria por ser adoptada por várias comunidades eremíticas da região da Beira e do Norte, como aconteceu com Ribapaiva, Vandoma e São Romão de Seia<sup>165</sup>, adopção que em alguns casos se fez em alternativa à uniformização cisterciense<sup>166</sup>. No entanto, os termos exactos em que muitas destas comunidades abraçaram a reforma regrante permanecem desconhecidos.

De entre os mosteiros que maior influência exerceram no plano nacional destacam-se os de São Salvador de Grijó e de São Vicente de Fora, embora outros, como São Jorge de Coimbra, São Simão da Junqueira ou Tarouquela, tenham sido também importantes instituições religiosas.

O primeiro tinha sido na origem um mosteiro familiar, que terá adoptado a Regra de Santo Agostinho cerca de 1132<sup>167</sup>, enquanto o segundo viria a ser fundado às portas de Lisboa, pouco após a conquista desta cidade<sup>168</sup>.

São Vicente terá sido, primeiro, ocupado por cónegos premonstratenses, chefiados por um D. Gualter, flamengo e provável companheiro de Gilberto de Hastings, primeiro bispo de Lisboa<sup>169</sup>.

No entanto, no início dos anos 60 do século XII, São Vicente estava já entregue a um prior oriundo de Santa Cruz, de nome Godinho<sup>170</sup>. As razões subjacentes a esta mudança não são claras. De acordo com o relato da fundação do mosteiro, parcialmente reproduzido por Frei Nicolau de Santa Maria, a acção de Afonso Henriques teria sido determinante no afastamento dos Premonstratenses, de forma a impedir a ligação do mosteiro recém-fundado à Ordem de Prémontré. Assim acabaria por favorecer a ligação com Santa Cruz, a cuja comunidade teria recorrido para a constituição da primitiva comunidade regnante de São Vicente.

Tal como Santa Cruz, também São Vicente viria a ter longos e recorrentes conflitos com os bispos de Lisboa, em virtude da isenção que os privilegiava<sup>171</sup> e para cuja amplitude não terá sido estranho o próprio apoio de Afonso Henriques<sup>172</sup>.

De qualquer forma, São Vicente será um dos conventos de cónegos regnantes mais importantes do Portugal medievo. A importância do seu património, a amplitude da sua influência assim o indicam. No entanto, essa influência e importância serão uma característica em particular dos primeiros séculos da nacionalidade. Inevitavelmente, os Cónegos Regnantes sentirão também o refluxo da sua ascensão a partir, em particular, do final do século XIII e dos primeiros alvares da centúria de Trezentos.

Tal como já tinha ocorrido com Beneditinos e Cistercienses, também os Cónegos Regnantes conhecerão uma paulatina perda de importância, em favor dos Mendicantes mas, muito em especial, em prol do clero secular.

Foi esta gradual perda de importância que determinou as várias tentativas de reforma que, nos alvares do século XIV, foram tentadas pelo próprio papa. Assim, em 1339, Bento XII encarregou D. Francisco Pires, prior de Santa Cruz, da reforma da ordem agostinha em Portugal, nomeando-o, em paralelo, presidente do capítulo geral dos cónegos regnantes de Santo Agostinho na Península Ibérica<sup>173</sup>.

No entanto, estas tentativas não surtiram o efeito desejado, ou seja, não inverteram a tendência de perda de influência dos Cónegos Regnantes, situação que o Cisma do Ocidente virá ainda a agudizar.

### *Os frades mendicantes\**

SERÁ MAIS UMA VEZ A QUESTÃO da pobreza e a recusa liminar da posse de riqueza que estará na base da vivência mendicante. Acompanhando o esforço de reforma que perpassava a Igreja das primeiras décadas do século XIII, conduzida pela figura de Inocência III<sup>174</sup>, também o mundo regular conhecerá novas tentativas de reforma da vida religiosa, numa reacção aos excessos cometidos no interior da Igreja mas, em particular, às heresias que tinham despontado na Europa com um especial vigor<sup>175</sup>.

Recusando a posse de bens e a recepção de rendimentos e advogando a subsistência com base na esmola, as ordens, normalmente identificadas como mendicantes, representaram, para a Igreja do século XIII, o veículo ideal para a propagação da reforma no corpo regular. Com efeito, os seus ideais, princípios e organização adaptaram-se, com facilidade, às orientações então ditadas por Roma e rapidamente estas ordens se transformarão num dos instrumentos privilegiados da acção papal.

De uma forma geral, a designação de mendicante é utilizada como sinónimo de frades pregadores e de frades menores. No entanto, várias outras ordens e movimentos adoptaram ou procuraram adoptar o modelo de vida mendicante ao longo do século XIII. De entre todas estas, o II Concílio de Lião estabeleceu e aceitou um grupo de quatro, às quais esta designação pode ser aplicada: a ordem dos Frades Pregadores, a dos Frades Menores, a dos Carmelitas e a dos Eremitas de Santo Agostinho<sup>176</sup>.

No entanto, serão sem dúvida as duas primeiras as que mais notoriedade alcançaram na cristandade do século XIII, bem como nos séculos seguintes.

\*Hermínia Vasconcelos Vilar

Duas ordens que nasceram da acção de duas personagens marcantes: São Domingos e São Francisco, personagens cujo fascínio se estendeu até à contemporaneidade. Nascidos nas últimas décadas do século XII, cerca de 1170 o primeiro, em 1181 ou 1182 o segundo<sup>177</sup>, morreram os dois na década de 20 do século XIII, mais concretamente em 1221, no caso de São Domingos, enquanto São Francisco viria a falecer em 1226<sup>178</sup>.

Às semelhanças cronológicas entre as suas vidas juntar-se-ão outras resultantes da sua opção por uma vida religiosa mais estrita e das suas preocupações pela conversão dos hereges.

E neste esforço de conversão que marcará toda a vida de São Domingos, originariamente cónego de Osma, a pregação e a formação dos pregadores, enquanto instrumentos privilegiados de conversão, terá um papel central. Com efeito, será a palavra um dos principais instrumentos da ordem que São Domingos fundou. A palavra utilizada para conversão não apenas dos que, distantes da Cristandade, praticavam outras religiões e que São Domingos procurava originariamente converter<sup>179</sup>, mas daqueles que, no interior do mundo cristão, perseguiram ideais heréticos. Pelo que foi, pois, contra os catáros que São Domingos e os seus companheiros pregadores dirigiram, primeiro, a sua tarefa de conversão, deambulando de terra em terra, discutindo com eles os princípios da sua religião, defendendo a justeza da fé que professavam.

Para tal, a formação dos Pregadores tornava-se essencial. A um pregador era pedida não apenas a fé, mas também o conhecimento. Conhecimento que lhe permitia defrontar-se com o adversário, desmontar os seus argumentos e apresentar-lhe o erro em que se encontrava.

Em 1215, após cerca de dez anos de pregação em França, São Domingos e o bispo Foulque de Toulouse apresentaram a Inocêncio III e ao concílio então reunido em Latrão o seu programa de criação de uma nova ordem. De Latrão saiu a aprovação da ordem dos Pregadores, sujeita embora à Regra de Santo Agostinho, em virtude das disposições que impediam o surgimento de novas regras<sup>180</sup>. Honório III viria a consagrar a fundação da ordem através de bulas emanadas em Dezembro de 1216 e Janeiro de 1217<sup>181</sup>.

Entre 1217 e 1221, data da morte de São Domingos, a ordem dos Pregadores difundir-se-á por toda a Cristandade. Na assembleia geral da ordem reu-

Representação de São Francisco na cabeceira do túmulo de Leonor Afonso em Santa Clara, Santarém.

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



nida em Bolonha em 1220, um conjunto de constituições aprovadas dará uma organização à nova comunidade, organização original na hierarquia estrita que estabeleceu, sob a chefia de um mestre e de oito ministros provinciais e na união entre todos os conventos. Desta forma, cada frade estabelecia a sua ligação com a ordem e não com o convento onde temporariamente residisse. A mobilidade dos frades era quase obrigatória, bem como a mendicidade enquanto forma de sobrevivência.

Desta primeira fase organizativa resultará uma ordem cujo impacte na cristandade dos últimos séculos medievais foi enorme: a Ordem de São Domingos. Mas a ordem dominicana representou, sobretudo, um novo fôlego do movimento regular. Embora procurando prosseguir a vivência de uma regra, tanto Dominicanos como Franciscanos procuraram fazê-lo no mundo e não retirados dele. Foi nas cidades que estas duas ordens procuraram instalar os seus mosteiros e foi sobre as comunidades urbanas que estes frades tentaram agir<sup>182</sup>, difundindo um novo modelo de vivência religiosa situado algures entre a vivência monacal e a opção secular.

No entanto, a ordem franciscana apresentou desde o seu início especificidades que a iriam marcar ao longo dos séculos seguintes.

Acerca da figura de São Francisco muito se tem já dito e escrito. A sua opção radical por uma vida marcada pela pobreza, pelo despojamento foi já suficientemente reafirmada, da mesma forma que o foi a sua ligação ao papado.

Com efeito, Inocêncio III apoiará desde o início a opção de São Francisco se bem que procurando enquadrá-la no modelo de uma ordem religiosa<sup>183</sup>. As reiteradas recusas de São Francisco e a inevitável expansão da ordem acabarão por colocar nas mãos da Santa Sé a condução do movimento franciscano. Cerca de 1221, Honório III nomeia, a pedido de São Francisco, um responsável pela condução da ordem, recaindo a escolha sobre o cardeal Hugolino, futuro Gregório IX<sup>184</sup>. Em 1223, Honório III promulgará, após a recusa de uma primeira regra, a *Regula Prima*, apresentada por São Francisco em 1221, uma regra mais precisa, influenciada pelo cardeal Hugolino, a qual transformou o movimento franciscano numa ordem organizada, subordinada directamente à Santa Sé.

Após a aprovação da regra, São Francisco retirar-se-á, vindo a morrer em 1226.

Apesar do esforço papal, as décadas seguintes seriam marcadas pela turbulência e pelo conflito no interior da ordem franciscana. A fractura entre *observantes* e *claustrais* marcará o devir desta ordem<sup>185</sup>. Apenas o governo de São Boaventura e as suas constituições promulgadas em 1260, e que aproximaram a ordem franciscana da dominicana em termos de organização, representarão um hiato neste conflito.

Portugal não permaneceu estranho a este movimento de renovação da vida regular. A presença de franciscanos e de dominicanos no território português está atestada desde as primeiras décadas do século XIII, embora seja difícil datar a fundação de muitos dos mosteiros que, de norte a sul do território português, rapidamente levaram a mensagem e a vivência mendicantes à maior parte das cidades e vilas do Portugal medieval.

Aliás, as resistências colocadas por parte do clero diocesano e paroquial em muitas destas cidades, com especial realce para o Porto, Guimarães e, particularmente, Braga, onde as ordens mendicantes só se instalariam em pleno século XVI, contribuíram para que esta datação seja particularmente difícil de fazer. Com efeito, a presença fortuita de frades mendicantes em determinadas cidades nem sempre foi imediatamente seguida pela sua instalação em conventos próprios. Pelo contrário, e de acordo com as cronologias já feitas para a implantação destas ordens em Portugal, em particular no caso dos Franciscanos por José Marques para o Norte do território<sup>186</sup> e por José Mattoso para o conjunto do reino<sup>187</sup>, é possível identificar uma primeira fase durante a qual estas ordens teriam procurado a fundação de comunidades bastante humildes, de tipo eremítico, seguindo, aliás, o exemplo fundador da comunidade de Assis. Só a partir da década de 30 e, em particular, da de 40 os conventos mendicantes se começaram a multiplicar no interior dos espaços urbanos, apesar da oposição desencadeada por parte das autoridades religiosas seculares<sup>188</sup>.



No entanto, em Portugal e à semelhança do ocorrido em outros reinos cristãos, Franciscanos e Dominicanos usufruíram tanto do apoio papal<sup>189</sup> como do apoio régio na sua difusão, bem como no conflito que travaram com o clero urbano<sup>190</sup>, mercê da isenção e da ligação à Santa Sé de que usufruíam.

D. Branca e D. Teresa, filhas de Sancho I, concretizaram essa protecção, intervindo ou suscitando a fundação do mosteiro dos frades pregadores de Coimbra<sup>191</sup>, assim como do de Alenquer<sup>192</sup>. Sancho II continuou-a, protegendo os Frades Mendicantes nos conflitos que vieram a travar com o bispo do Porto<sup>193</sup>, bem como incentivando a fundação de um mosteiro de frades pregadores em Lisboa<sup>194</sup>. Em Vila do Conde, o bastardo régio Afonso Sanches viria a promover a fundação de um mosteiro franciscano em 1314<sup>195</sup>.

Da mesma forma, também as ordens femininas usufruíram do apoio régio. Santa Clara de Santarém encontraria em Afonso III um protector particular, tendo sua filha Leonor Afonso professado neste mesmo convento. Da mesma forma, o convento de clarissas de Coimbra fundado por D. Mor Dias viria a encontrar em D. Isabel de Aragão um especial apoio<sup>196</sup>.

A expansão dos frades franciscanos em Portugal poderá ter antecedido, um pouco, a dos frades pregadores<sup>197</sup>. No entanto, estes últimos terão entrado pouco depois de 1217, ano em que São Domingos de Gusmão, regressado

Claustro do Convento de São Domingos, Guimarães.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE  
LEITORES.

de Latrão, teria disperso os seus companheiros por diferentes regiões da Cristandade<sup>198</sup>. Para a Península teriam vindo quatro, encarregues da difusão da mensagem dominicana.

Do seu percurso e acção na Península conhecemos muito pouco. No entanto, as referências a frades pregadores na documentação portuguesa surgem a partir de 1218, para se multiplicarem nos anos seguintes.

Com efeito, data deste ano a autorização dada pelo bispo de Coimbra, D. Pedro Soares, aos frades pregadores, a fim de que estes pudessem pregar na sua diocese<sup>199</sup>. Licença que foi concedida a D. Soeiro, denominado prior da ordem dos Pregadores.

Com efeito, Soeiro Gomes terá sido, provavelmente, o primeiro provincial português indicado pelo próprio São Domingos<sup>200</sup>. O seu nome encontra-se, inevitavelmente, ligado às leis que teria exarado, cujo conteúdo exacto não se conhece mas que Afonso II viria a condenar de forma particularmente dura<sup>201</sup>.

No entanto, ele é provavelmente o mesmo que em 1223 surge como um dos juizes-comissários presentes à celebração do acordo entre o jovem monarca Sancho II e o arcebispo Estêvão Soares da Silva<sup>202</sup>, evidenciando a manutenção de uma influência junto do rei e das mais altas instâncias eclesiásticas.

Foi também sob a sua iniciativa que os mosteiros de Santarém e de Coimbra foram fundados, embora estas duas instituições viessem a ser profundamente marcadas, nos primeiros tempos da sua existência, por duas personagens singulares, que se destacam por entre o conjunto de frades mendicantes dos quais desconhecemos a origem e a obra. Foram eles, respectivamente: Frei Gil de Santarém e Frei Paio de Coimbra<sup>203</sup>.

Tanto um como outro marcaram os primeiros tempos da difusão da ordem dominicana em Portugal. A sua formação cultural e a sua capacidade pregadora identifica-os como fiéis seguidores dos princípios da ordem dominicana. O conjunto de sermões deixados, nomeadamente, por D. Paio denota a importância que era dada ao sermão e à palavra como instrumento privilegiado de conversão e de encaminhamento do fiel cristão.

Sermão cuja comunicação implicava público. Público crente que ouvisse e recebesse a mensagem que os Dominicanos se afadigavam em difundir. Daí a ligação, inevitável, às cidades.

Santarém, Coimbra, Évora, Lisboa, Porto receberam, em datas próximas, mosteiros dominicanos. O interior do reino parece ter sido, nesta primeira fase, relativamente preterido, em favor de centros populacionais mais pujantes.

Algo de semelhante ocorreu também com os frades menores. A sua presença em Portugal é, da mesma forma, atestada desde os primeiros anos do século XIII<sup>204</sup>, mas, no seu caso, as primeiras fundações teriam procurado, preferencialmente, a proximidade geográfica com os muçulmanos<sup>205</sup>.

Essa proximidade conjugada à importância e características dos centros populacionais do Centro e Sul do território, como é o caso de Lisboa, Coimbra, Santarém e Évora, teria definido o sentido do movimento de expansão dos Franciscanos de sul para norte, pelo menos numa primeira fase<sup>206</sup>.

Com efeito, a importância dada pelos Franciscanos à conversão dos infiéis poderá não ter sido estranha a esta predilecção dos frades menores pelo Sul do território. Aliás, o cerimonial que rodeou a entrada dos corpos dos cinco Mártires de Marrocos em Coimbra e a sua recolha em Santa Cruz constitui um exemplo da importância que a pregação em território muçulmano assumia no contexto do ideal franciscano<sup>207</sup>.

No conjunto, entre os anos 30 do século XIII e a década de 60 do mesmo século, as mais importantes cidades do reino português receberam um ou dois mosteiros mendicantes, regra geral protegidos por membros da alta aristocracia senão mesmo por membros da própria família régia. A sua defesa da pobreza, da humildade e da esmola como forma de sobrevivência parece ter encontrado um especial acolhimento nos grupos sociais cuja riqueza os afastaria à partida desses preceitos.

Protecção que, em muitos casos, ia até à entrada de membros da nobreza nos próprios conventos mendicantes. Redondo, Paiva, Lanhoso, Vasconce-

los, Cogominho e Portocarreiro foram apenas algumas das famílias cujos membros, tanto masculinos como femininos, optaram por uma vida marcada pela pobreza<sup>208</sup>.

Mas a protecção régia dispensada a estas ordens no início da sua existência no reino foi, cronologicamente, contemporânea da protecção dispensada a outras ordens religiosas, mais antigas no panorama regular. Não nos esqueçamos que as filhas de Sancho I, que tanto apoiaram os Dominicanos, foram as mesmas que protegeram a mudança de regra e o desenvolvimento de mosteiros cistercienses como é o caso de Lorvão e Arouca.

No entanto, tal atitude não terá nada de contraditório. Cister e mendicantes representavam, sem dúvida, diferentes vivências religiosas, diferentes formas de tentar alcançar a salvação. No entanto, o papel de cada uma destas ordens no contexto medieval era diferente.

Cister propunha uma vida de recolhimento, mais de acordo, talvez, com as senhoras que em Arouca e Lorvão se iriam albergar.

No caso das Clarissas e das Dominicanas, enquanto ramos femininos das ordens mendicantes, as suas ordens levarão um pouco mais de tempo a ser reconhecidas pelo papado<sup>209</sup>, pelo que a protecção das infantas a Cister se poderia entender na lógica da aceitação de uma ordem e de uma regra com provas já dadas.

Mas os mendicantes representarão, sem dúvida, as ordens regulares de maior sucesso dos séculos finais da Idade Média. Do seu interior serão recrutados, nomeadamente, os confessores dos monarcas que medeiam entre Afonso IV e Afonso V, embora os mendicantes estendessem também a sua influência como confessores aos próprios príncipes, como acontecia com os infantes D. Pedro e D. Henrique, e às rainhas, como é o caso de D. Isabel de Aragão, bem próxima, como já vimos, dos ideais franciscanos<sup>210</sup>.

Mas os frades mendicantes eram ainda amiúde escolhidos como testamenteiros dos monarcas, juizes-delegados de pleitos nascidos entre os monarcas e o papado ou outras instâncias eclesiásticas<sup>211</sup>. Se juntarmos ao exercício destes cargos o papel dominante exercido pelos Franciscanos e Dominicanos na Universidade de Coimbra, teremos uma visão mais real da verdadeira influência destas ordens, tanto em Portugal como nos restantes reinos europeus.

No final do século XIV os conventos franciscanos existentes em Portugal foram organizados numa província autónoma<sup>212</sup>, onde se agrupavam tanto os observantes como os conventuais.

Com o devir da centúria de Trezentos, também os conflitos entre os mendicantes e as autoridades seculares parecem ter sido ultrapassadas. Não obstante os pleitos mantidos em torno da cobrança de determinados direitos, a partilha do exercício das funções religiosas foi sendo paulatinamente definida e a virulência dos primeiros conflitos foi sendo ultrapassada. Realce-se, contudo, que o relacionamento do clero secular com os Dominicanos poderá ter sido relativamente mais facilitado devido às características da ordem, ditadas pela própria Regra de Santo Agostinho que São Domingos tinha adoptado na origem. Por outro lado, a sua função pregadora, em muitos casos coadjuvante da acção episcopal, facilitaria o relacionamento, pelo menos em alguns locais, onde a conflitualidade latente com os frades franciscanos ombreia com uma relação pacífica entre clérigos seculares e pregadores.

A PENÍNSULA IBÉRICA dos séculos XII e XIII constituiu um espaço privilegiado de actuação das chamadas ordens militares. Nascidas, algumas delas, em lugares geograficamente bem distantes da Península, cedo se vieram a distinguir, em virtude dos ideais que as norteavam e dos princípios que as regiam, como apoios inestimáveis das monarquias peninsulares.

Em troca receberam amplas extensões de terra e fundaram, nos espaços peninsulares reconquistados, mosteiros-fortalezas onde os seus frades-monges se preparavam para a guerra contra o infiel, através do exercício e da oração.

Apenas o fim da Reconquista e o encerramento do capítulo expansionista dos reinos peninsulares cristãos trará o questionar do seu papel e da importância das suas funções.

*Os freires militares e hospitalários\**

\*Hermínia Vasconcelos Vilar

Templo, Hospital, Santiago e Avis são as ordens normalmente classificadas como ordens religioso-militares, cuja intervenção na Reconquista portuguesa está atestada e que, embora de forma desigual, acabaram por se instalar em território português.

As duas primeiras tiveram a sua origem no Oriente, destinando-se a primeira, desde o seu início, a combater o infiel, enquanto a segunda tinha como objectivo a recolha e auxílio de peregrinos e doentes.

As outras duas nascerão de iniciativas peninsulares, com o intuito claro de assegurar a defesa dos territórios gradualmente recuperados.

O Templo terá sido das primeiras ordens militares a participar no esforço da Reconquista peninsular. A doação que lhe foi feita por Afonso Henriques, em 1169, de um terço de toda a terra que viesse a ser conquistada a sul do Tejo, em troca do seu apoio, evidencia bem a importância que lhe era dada pelo monarca na prossecução da Reconquista para sul<sup>213</sup>.

No entanto, as vicissitudes do movimento reconquistador, a concentração dos interesses templários em regiões mais a norte, bem como a crescente influência de ordens como a de Avis e de Santiago, no decurso do século XIII, acabarão por remeter os domínios desta ordem para a região da Beira Baixa e parte do Ribatejo.

A perseguição movida, a partir de 1308, pelo papa Clemente V à Ordem do Templo e que terminaria com a sua extinção, determinou em Portugal a criação de uma nova ordem que, herdeira dos seus bens, foi formada por acção de D. Dinis e aprovada por João XXII em 1319<sup>214</sup>: a Ordem de Cristo.

Em 1321, a Ordem de Cristo, recém-criada, recebia a sua primeira constituição, sob o governo de D. Gil Martins, outrora mestre de Avis, constituição que viria a ser parcialmente reformada em 1326<sup>215</sup>.

Nesta era definido o número de freires, bem como a sua distribuição pe-

Face do túmulo de Cristo  
jacente (Coimbra, Mosteiro  
de Santa Clara-a-Velha),  
séculos XIV-XV.

FOTO: DIVISÃO DE  
DOCUMENTAÇÃO  
FOTOGRAFICA/INSTITUTO  
PORTUGUÊS DE MUSEUS/CARLOS  
MONTEIRO.



las categorias de freires-cavaleiros, freires-clérigos e freires-sergentes; dispunham-se os bens ligados à mesa mestral e ao convento e definiam-se as obrigações e funções do comendador-mor bem como os princípios de distribuição das comendas pelos freires-cavaleiros.

A organização daqui decorrente sobreviveria até ao reinado de D. Manuel.

No que respeita à filiação da Ordem de Cristo, a sua bula de fundação refere a sua ligação à regra de Calatrava e a sua filiação em Alcobaça, considerado como o mais importante mosteiro cisterciense em Portugal<sup>216</sup>.

A partir de 1420 a ligação daquela ordem à Coroa estreitar-se-ia. A nomeação do infante D. Henrique para seu mestre, na sequência aliás da nomeação do infante D. João para Santiago em 1418 e do infante D. Fernando, em 1434, para Avis<sup>217</sup>, concretizaria essa ligação.

As primeiras referências à Ordem do Hospital datam da primeira metade do século XII. Tanto Afonso Henriques como Sancho I, mas muito em especial este último, fizeram amplas concessões a esta ordem<sup>218</sup>. Concessões que recompensaram intervenções dos seus freires na Reconquista, mas também a confiança de que alguns dos seus membros usufruíram junto aos monarcas.

Templários e Hospitalários guardavam parte do tesouro de Sancho I em Belver. Afonso Peres Farinha, prior desta ordem, foi conselheiro de Afonso III e manteve-se a seu lado mesmo nos momentos mais marcantes do seu conflito com o clero episcopal. Aliás, a proximidade de muitos dos priores desta ordem em relação à Coroa parece ter sido uma realidade<sup>219</sup>, como adiante veremos.

Ao contrário do que aconteceu com as ordens do Templo e do Hospital, Avis e Santiago foram duas ordens de fundação peninsular, criadas com o objectivo de defesa das praças conquistadas e de contribuir para o esforço da Reconquista.

Sobre a fundação da primeira em Portugal, muito se tem discutido. Para alguns autores esta ordem estaria, desde o início, ligada à Ordem de Calatrava. Para outros, a fundação seria originariamente portuguesa, vindo-se, mais tarde, a ligar a Calatrava<sup>220</sup>.

De qualquer forma, a sua função militar foi desde cedo relevante. Aliás, a sua identificação, nas primeiras décadas de existência, como Ordem dos Freires de Évora assim o parece indicar.

Com efeito, o seu primeiro assento terá sido nesta cidade para só após 1211, ano em que Afonso II lhe concedeu o lugar de Avis, se transferir para aquela que seria a sua sede e lhe daria a denominação.

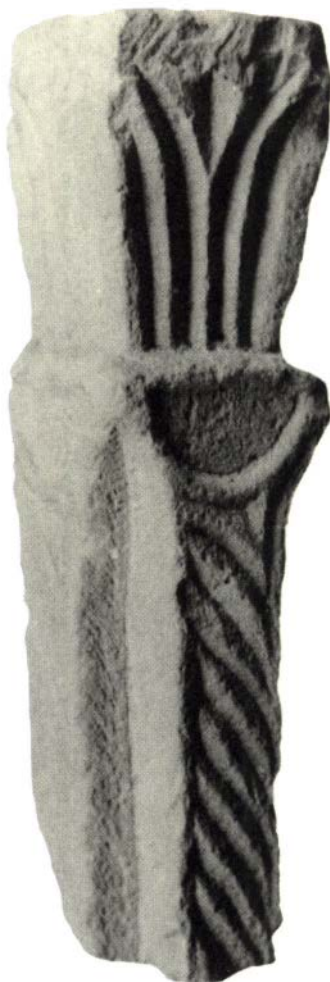
Fundada, provavelmente, por volta dos anos de 1174-1175, esta ordem teria tido como primeiro objectivo a defesa de uma região onde ordens como o Templo e Santiago tinham soçobrado. Daí o forte apoio régio de que usufruiu, expresso nas amplas doações que lhe foram conferidas pelos monarcas, em particular até D. Dinis<sup>221</sup>.

Estas descreveram uma área de detenção patrimonial que se estendia pelo Norte do Alentejo, transformando esta ordem num dos grandes possidentes do Sul do território.

A sua ligação com Calatrava manteve-se, possivelmente, até ao reinado de D. João I, durante o qual os desejos de autonomia em relação à ordem castelhana se saldaram pela outorga de uma bula, por parte de Bonifácio IX, em 1391 e pela qual concedia a Avis a isenção perpétua em relação a Calatrava<sup>222</sup>. A resolução do Cisma e o restabelecimento da unidade da Igreja viria a colocar, de novo, o problema no ponto de partida, conferindo ao mestre de Calatrava a hipótese de questionar os direitos anteriormente doados.

Algo de semelhante ocorreu também com a Ordem de Santiago. Também esta se formou na dependência da ordem castelhana e manteve-se a ela ligada até 1288, data em que foi criado um mestrado provincial em Portugal<sup>223</sup>.

A sua intervenção na Reconquista saldou-se por um património concentrado na região sul do Alentejo, descrevendo uma faixa de território que se espalhava desde a península de Setúbal até à raia castelhana. Com efeito, a partir da praça de Alcácer, doada primeiro em 1186 por Sancho I, perdida



Pilastriinha de contexto  
arquitectónico litúrgico  
(Conímbriga, século VII).

FOTO: JUSTINO MACIEL.

após as investidas muçulmanas de 1190-1191 e recuperada apenas em 1217, os freires santiaguistas teriam sido responsáveis por uma série de campanhas que, ao longo da década de 30 do século XIII, permitiram a conquista de numerosos núcleos populacionais, muitos deles entregues, mais tarde, à jurisdição santiaguista<sup>224</sup>.

Período de apogeu da ordem, as décadas de 30 e de 40 do século XIII coincidiram com a governação de D. Paio Peres Correia, comendador de Alcácer desde 1235 e mestre a partir de 1242 ou 1243<sup>225</sup>.

Figura marcante da reconquista portuguesa destas décadas, o seu governo foi caracterizado por amplas doações régias, tanto por parte de Sancho II como do seu sucessor Afonso III, constituindo a sua carreira um exemplo privilegiado da perpetuação de cargos e de influência junto à realeza, mesmo no decurso da crise de 1245.

Mas o caso de Paio Peres Correia coloca-nos ainda perante uma outra questão inevitável quando se procura estudar as ordens militares: o da origem social dos seus membros.

Nascidas com o intuito de combater o infiel, ou seja, aquele que era diferente na fé, as ordens militares eram, em paralelo, ordens religiosas. Seguiam uma regra, na maior parte dos casos a de Cister adaptada aos objectivos militares, tinham votos, apesar da fluência dos mesmos<sup>226</sup>.

Mas foi, sem dúvida, o seu carácter militar aquele que a história mais conservou. E foi, talvez, este traço que determinou a adesão de numerosos estratos nobres a esta nova realidade que nasce no século XII.

Mais uma vez, conhecemos muito pouco sobre a constituição das ordens militares portuguesas ao longo da Idade Média, mas muito em especial para as primeiras décadas da sua existência. Tal como refere José Mattoso, restam-nos dois nomes do universo de mestres e freires que constituíram as ordens militares do século XII: Gualdim Pais e Gonçalo Viegas. O primeiro oriundo da família dos Ramirões, o segundo dos de Lanhoso, duas famílias de segunda categoria da nobreza deste período<sup>227</sup>. E, no entanto, mais famílias se devem ter sentido atraídas pelas ordens militares e pelas hipóteses de colocação que estas lhe davam para os seus filhos.

Só a partir do século XIII a documentação se torna menos avara no que se refere à identificação de alguns mestres e freires. Pereira, Barreto, Pimentel, Alcoforado, Farinha, mas também famílias de alta estirpe como Riba de Vizela, Maia e Barbosa acabarão por fazer ingressar alguns dos seus membros nestes contingentes, utilizando estas ordens nas suas estratégias de ascensão ou de consolidação de posições sociais e económicas<sup>228</sup>.

No entanto, a identificação de muitos dos seus mestres, bem como da maior parte dos comendadores e freires, permanece desconhecida. Desconhecimento que impede uma correcta inserção destas ordens e dos cargos e rendimentos que possibilitavam nas estratégias familiares da nobreza dos séculos XIII a XV.

O estatuto particular dos freires santiaguistas, autorizados a casar desde 1175, permitiu ainda o aparecimento de mosteiros femininos destinados a albergar a família dos cavaleiros ausentes ou mortos na guerra. Um dos mais importantes foi, sem dúvida, o de Santos<sup>229</sup>.

Aí se recolheram muitas das mulheres e filhas de cavaleiros de Santiago, a par de outras que, embora não aparentadas com freires santiaguistas, aí permaneceram até casar ou até à morte. A análise da composição desta comunidade permite, mais uma vez, confirmar uma série de asserções feitas já anteriormente, a propósito do monaquismo feminino e relativas ao complicado parentesco que unia muitas das professoras dos mosteiros femininos.

Contudo, as chamadas Comendadeiras de Santos ocuparam, desde a fundação, um lugar particular no contexto do monaquismo feminino. O seu traço de união não passava pela procura comum de uma vivência religiosa, mas antes por um voto tomado por outrem: marido ou pai, que as obrigava a procurar no mosteiro um recolhimento temporário ou permanente. Mais do que nos outros mosteiros, aqui a ligação à família e ao mundo parecia ainda mais visível.

Findo o período de reconquista, as ordens militares foram obrigadas a mudar os seus objectivos e finalidades. A participação na guerra contra o infiel não se faria mais no território português e os títulos que o ingresso nas ordens permitia não seriam mais dados em recompensa do esforço despendido na guerra.

## A PERMANÊNCIA NO SÉCULO

### A) DAS ORIGENS À ALTA IDADE MÉDIA\*

RESPONSÁVEIS PELO ANÚNCIO de *kerigma*, pela interpretação do dogma, da disciplina e pelo baptismo dos gentios, os bispos das primeiras comunidades cristãs hispânicas surgem-nos relacionados com a celebração de um concílio (realizado dentro ou fora da Península, como foi o caso dos concílios de Arles, em 314<sup>230</sup> e de Sardica, em 343<sup>231</sup>), de uma troca de cartas, de uma crónica ou de uma obra teológica, litúrgica ou pastoral. Na maioria dos casos, é praticamente impossível determinar as datas de nomeação ou reconstituir as carreiras episcopais<sup>232</sup>.

A carta 67 de Cipriano, escrita em 254 e já referida em capítulos anteriores, é o testemunho mais antigo até agora conhecido no que se refere à hierarquia e à disciplina eclesiásticas na Hispânia.

O bispo africano, ao responder às questões que envolviam os bispos de Leão, Astorga e Mérida, dirigiu-se ao diácono Cornélio desta última Igreja<sup>233</sup>. Esta referência faz-nos deduzir que a comunidade de Mérida estava estruturada hierarquicamente, fazendo-nos pensar também na importância que teriam os diáconos na Igreja antiga.

A presente carta de Cipriano refere ainda que os bispos deviam ser eleitos com a participação do povo e dos clérigos<sup>234</sup>. A passagem que sublinha esta intervenção faz-nos supor, com efeito, que os bispos eram geralmente recrutados ao nível do clero local<sup>235</sup>. Ainda que a carta 67 de Cipriano fale de uma participação do povo, não podemos afirmar que existisse, na Antiguidade Tardia, um processo uniforme ao nível das eleições episcopais<sup>236</sup>.

O Concílio de Niceia<sup>237</sup>, por exemplo, não menciona a participação do povo naquelas eleições, estipulando apenas que os candidatos deviam ser consagrados por três bispos da mesma província eclesiástica e que a eleição devia ser confirmada pelo metropolitano<sup>238</sup>. Outras fontes de natureza canónica mencionam, como já foi referido, o papel que os fiéis leigos desempenhavam, ao longo dos séculos IV e V, na escolha do seu bispo<sup>239</sup>.

O Concílio de Elvira, reunido em 306-314<sup>240</sup>, fornece-nos também informações relativas à hierarquia e à disciplina eclesiástica peninsulares. Os bispos são aí mencionados, seguidos pelos presbíteros e pelos diáconos<sup>241</sup>. Não sabemos, no entanto, se na prática a carreira eclesiástica era sempre respeitada ao nível das diversas ordens. Sabemos, por exemplo, no caso do bispo Inocêncio de Mérida, no século VII, que ele pertenceu à ordem dos diáconos antes de ter recebido a ordenação episcopal<sup>242</sup>. Mas teria ele exercido a função episcopal sem ter passado pela ordenação presbiteral<sup>243</sup>? Não sabemos, mas o certo é que apesar das prescrições conciliares a ordenação *per saltum* foi uma realidade.

O que podemos sublinhar, neste contexto, é que, durante a Antiguidade Tardia, o bispo encontrou nos clérigos (diáconos e padres) o apoio que necessitava para o desempenho da sua missão de pastor, para cristianização da cidade e administração das igrejas rurais. Contudo, pouco sabemos sobre a acção concreta destes auxiliares episcopais, para além da disciplina geral da Igreja relativa às questões do celibato e à comunhão com o bispo, afirmada pelos concílios hispânicos.

O Concílio de Elvira pronunciou-se também sobre a continência eclesiástica, no seu cânone 33<sup>244</sup>, tema que será depois desenvolvido pelos concílios da Hispânia, nos séculos seguintes<sup>245</sup>.

Relativamente à problemática da ordenação episcopal, descobrimos, no

*O episcopado*

\*Ana Maria C. M. Jorge



Elemento arquitectónico com decoração de contexto litúrgico com cachos de uvas e gavinhas (Conímbriga, século VII). Museu Monográfico de Conímbriga.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

▷ Vida de São Frutuoso. Manuscrito com caracteres góticos em pergaminho, proveniente do Mosteiro de Alcobaça. Lisboa, Biblioteca Nacional, Ms Alc. 454.

início do século V, através da *Crónica* de Idácio, bispo de Chaves, uma situação muito particular na província da Galécia: a multiplicação de bispos sem a referência a uma diocese concreta, em oposição às normas dos concílios ecuménicos<sup>246</sup>, e os conflitos decorrentes entre esta «hierarquia itinerante» e a «hierarquia estabelecida».

Ao nível da carreira episcopal, o relato das *Vidas dos Padres de Mérida* fornece-nos, para os séculos VI/VII, outros dados interessantes: faz-nos pensar na hipótese de o bispo Paulo de Mérida ter feito vir do Oriente, ainda criança, o seu sobrinho Fidel a fim de o preparar para o serviço daquela Igreja<sup>247</sup>.

Instruído na escola de Mérida, Fidel recebeu a tonsura, o primeiro grau<sup>248</sup> antes do diaconado, recebido por volta dos vinte e cinco anos, tal como previsto na legislação conciliar<sup>249</sup>.

Na época visigótica avança-se, efectivamente, no sentido do monopólio de grandes «famílias episcopais», para utilizar a expressão de M. Heinzelmann<sup>250</sup>. Contudo, a designação do bispo pelo seu predecessor constituía uma infracção às regras canónicas<sup>251</sup>.

Paralelamente, a partir do século VI, faz-se sentir a intervenção real, como veremos num dos capítulos seguintes, sobretudo nas nomeações dos metropolitas. É precisamente para obviar os *sacra regalia* e fazer face às pressões exercidas pelos reis que o II Concílio de Braga, no século VI, diz que o bispo deve ser eleito por todos os bispos co-provinciais, ou pelo menos por três<sup>252</sup>, reafirmando a disciplina eclesiástica em vigor desde o Baixo Império Romano.

Neste mesmo sentido, o IV Concílio de Toledo, em 633, depois de enumerar as condições que devia reunir o candidato referia que daí em diante o bispo não podia ser eleito sem o conhecimento do clero e do povo da cidade e sem lograr da aprovação do metropolitano e do assentimento dos outros bispos co-provinciais<sup>253</sup>.

Sobre as origens sociais dos bispos durante a Antiguidade Tardia sabemos muito pouco. Só alguns casos se encontram atestados como pertencentes à aristocracia romana ou visigótica. Pensemos, por exemplo, em Prisciliano, no século IV, ou em Frutuoso, no século VII. Salvo raras excepções, a origem étnica pode ser conhecida para o século VIII, graças ao estudo do nome dos prelados presentes nos concílios. Este estudo faz-nos pensar que um número importante dos titulares desta época era godo ou que pelo menos tinha nome germânico<sup>254</sup>.

No que respeita à acção episcopal, enquanto responsável máximo da comunidade, o bispo foi assumindo progressivamente na cidade, ao longo da Antiguidade Tardia, as funções exercidas anteriormente pelo governador (*comes civitatis*)<sup>255</sup> tornando-se um verdadeiro *pater plebis*.

Foi, com efeito, graças à acção de construção dos bispos que as comunidades beneficiaram, desde o Baixo Império, de estruturas essenciais à sua vida no plano local. Pensemos em Zénon de Mérida que colaborou, por volta de 487, com o governador militar da cidade, o duque Salla, na reconstrução de uma ponte romana como nos testemunha uma inscrição aí encontrada<sup>256</sup>, ou, no século seguinte, em Masona que construiu um hospital em Mérida, junto à Basílica de Santa Eulália, aberto quer aos cristãos quer aos judeus<sup>257</sup>. Não esqueçamos que os túmulos dos santos constituíam não só lugares propícios para a peregrinação mas também para a *cura animarum*, conduzindo à construção de *hospitia* e de *xenodochia*<sup>258</sup>.

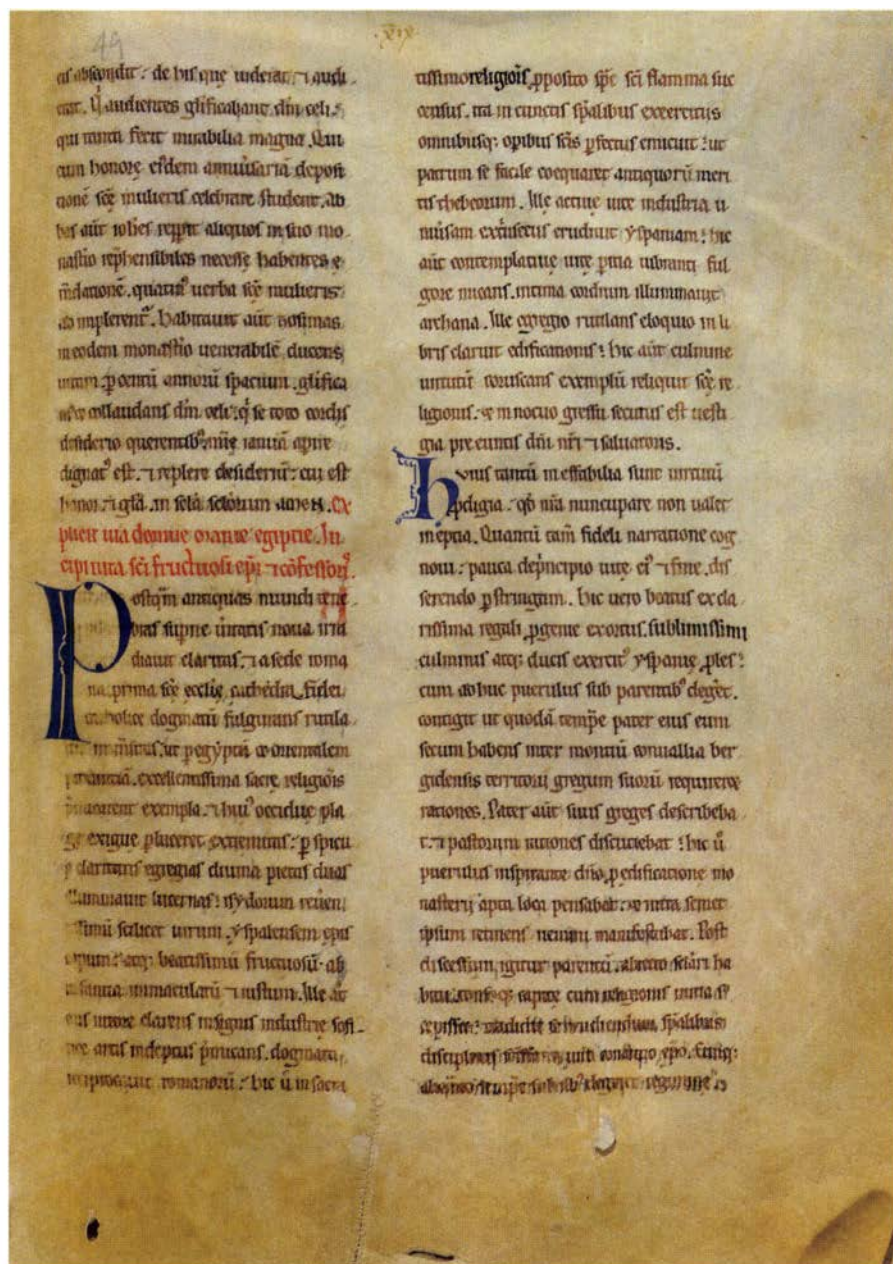
No que se refere à acção sociorreligiosa do bispo, as já citadas *Vidas dos Padres de Mérida* mencionam que Masona distribuía alimentos aos pobres e fazia pequenos empréstimos a pessoas de menores recursos<sup>259</sup>. Estas iniciativas revelam, evidentemente, que a piedade cristã se fazia acompanhar de gestos com repercussão social criando uma forma nova de solidariedade na cidade visigótica<sup>260</sup>.

Ao nível da acção religiosa do bispo as mesmas *Vidas dos Padres de Mérida* referem, por outro lado, como expressão da cristianização em plena época visigótica, as procissões que no século VI partiam da Basílica de Santa Eulália<sup>261</sup>,

situada *extra muros*, parando junto às igrejas da cidade, mais concretamente junto das *basilicae martirum*<sup>262</sup>.

Outra dimensão importante da acção episcopal nos períodos romano, suevo e visigótico foi o carácter missionário de muitas das viagens realizadas pelos bispos. Apesar da obrigação de residência prevista nos concílios, os preladados afastavam-se frequentemente da sua sede pondo-se a caminho para participarem nos concílios, para realizarem a visita canónica à sua diocese<sup>263</sup>, para procederem à consagração de igrejas, bem como para irem em peregrinação. Este foi o caso de Frutuoso, que visitou o sepulcro de Santa Eulália de Mérida e venerou, em Sevilha, as relíquias de São Gerôncio<sup>264</sup>.

No relativo aos concílios, à semelhança do que se passava noutras partes do Ocidente, como é o caso da Gália, o bispo fazia-se, por vezes, representar por um presbítero ou um abade<sup>265</sup>. Podemos supor que a escolha de um abade fosse justificada pelas relações estreitas entre os bispos e os mosteiros existentes na Hispânia<sup>266</sup>.



No século VI, o recrutamento episcopal fazia-se mesmo no «meio monástico» (isto é, entre os clérigos regulares). Com efeito, certos prelados saíram directamente do mosteiro para ocupar uma sé episcopal. Pensemos em Martinho ou Frutuoso de Dume, Leandro de Sevilha, Eutrópio de Valência<sup>267</sup> ou em Renovato, abade do mosteiro de Cauliana, em Mérida<sup>268</sup>.

A acção episcopal manifestou-se também, durante o período em estudo, no domínio da teologia e do ensino. Como exemplos, podemos citar as obras de Potâmio de Lisboa<sup>269</sup>, no século IV, de Apríngio de Beja<sup>270</sup>, no século VI, ou a acção da escola de Mérida onde se formaram alguns dos bispos daquela cidade<sup>271</sup>.

Nos períodos suevo e visigótico, podemos sublinhar também, ao nível da acção dos prelados, a «construção» permanente da identidade católica face à dissidência. O confronto com o priscilianismo e o arianismo revelou isto mesmo, como constatámos na primeira parte desta obra.

Através dos nomes mencionados no III Concílio de Toledo, em 589<sup>272</sup>, é curioso verificar que em contexto de dissidência a designação *episcopus ecclesiae N* se substituiu pela expressão *ecclesiae catholicae episcopus N*, para os metropolitanos católicos e *episcopus civitatis N*, para os bispos arianos<sup>273</sup>. Este foi o caso de Sunnila (*Sunnila civitatis Vesensis episcopus*) vindo da Lusitânia para participar no III Concílio de Toledo, a fim de fazer a sua «profissão de fé católica»<sup>274</sup>. Só depois da controvérsia ariana ter sido eliminada é que desapareceu na Hispânia esta designação diferenciada dos bispos<sup>275</sup>.

No fim da carreira episcopal, o lugar de sepultura escolhido pelos prelados decorria da importância da sua missão, como no-lo revelam, por exemplo, as já citadas *Vidas dos Padres de Mérida*. Neste caso, sabemos que os bispos foram sepultados junto dos seus predecessores na Basílica de Santa Eulália<sup>276</sup> junto da sepultura desta mártir. Como muitos aristocratas cristãos daquela época, os bispos foram sepultados *ad sanctos*, isto é, em comunhão com os santos junto das sepulturas destes<sup>277</sup>.

O estudo do episcopado nos séculos que se seguem à invasão muçulmana oferece sérias dificuldades dado as lacunas na documentação inerentes, sobretudo, às vicissitudes da Reconquista cristã. Mais escassas do que para o período anterior são as referências à acção episcopal e à própria sucessão dos bispos que só pode ser fixada, nos séculos VIII e IX<sup>278</sup>, com base em catálogos episcopais muito posteriores. Durante esta época alguns bispos devem ter permanecido nas suas sedes, mas outros fixaram-se mais a norte, como aconteceu com os de Braga e de Dume e, provavelmente, também com os de Coimbra e de Lamego.



Tampo do túmulo de Nausto, bispo de Coimbra (867-912). Igreja Paroquial de Santo André de Trobe, Galiza.

FOTO: GODOFOTO, BARCELONA.

As comunidades moçárabes devem ter conservado a legislação recebida dos tempos visigóticos no que respeita à nomeação dos bispos. Contudo, as intromissões do poder muçulmano teriam sido também uma realidade.

### B) DA RESTAURAÇÃO DIOCESANA AO SÉCULO XV\*

GOVERNANTES DAS SUAS DIOCESES, responsáveis pela condução dos seus clérigos, garantes da vida religiosa na área da sua circunscrição, os bispos foram, desde sempre, figuras centrais da hierarquia eclesiástica.

Deles dependeu, nos séculos mais recuados da Idade Média, a condução da vida urbana em centros cuja economia e actividade não resistiram ao impacte das alterações trazidas pelo final do Império Romano.

A partir do seu testemunho e exemplo foram, em muitos casos, mantidas as lembranças de uma fé submetida a outros credos dominantes, numa Península Ibérica organizada sob domínio muçulmano.

O avanço da Reconquista cristã foi acompanhado de perto pela restauração das dioceses, de acordo com a divisão herdada do período visigótico. As vicissitudes da Reconquista e das lutas militares impediram, porém, até bastante tarde, a recuperação de praças cruciais na estratégia militar e que outrora tinham sido sede de importantes dioceses. Assim aconteceu, por exemplo, com Mérida, diocese do Sul, cujos privilégios e direitos serão arrecadados por Compostela, dando origem a um longo conflito com Braga, sobre a posse das chamadas dioceses do Sul, mais concretamente: Lisboa e Évora, outrora submetidas a Mérida.

Mas o mapa diocesano, gradualmente restaurado através da acção guerreira e do congruar das vontades régia e eclesiástica, determinaria uma profunda ligação entre estes dois poderes, como adiante veremos.

Falar de episcopado para a Idade Média portuguesa constitui ainda hoje uma tarefa arriscada. Tal como já foi atrás salientado, muitos dos bispos que ocuparam as dioceses portuguesas ao longo dos séculos XII a XIV não constam, na maior parte das vezes, dos relatos linhagísticos sobreviventes. As referências aos seus nomes, mesmo se aparentados com muitas das famílias aí inseridas, são inexistentes. Apenas alguns, de maior notoriedade ou de carreira mais fulgurante, aí permanecem, incluídos nas gerações daqueles que, no mundo, deram continuidade à família.

Daí a dificuldade em conhecermos, em muitos dos casos, a sua origem, em particular no que se refere aos séculos XII e XIII.

Muitos eram, sem dúvida, nobres de alta estirpe, como acontecia com Paio Mendes, arcebispo de Braga entre 1118 e 1137, aparentado com os Maia, com Gonçalo Pais, bispo de Coimbra, ou com Estêvão Soares da Silva, já em plena centúria de Duzentos. Outros viriam de famílias de segunda categoria, ligadas aos cavaleiros de Coimbra, como aconteceu com João Anaia de Coimbra e Pedro Rabaldes do Porto.

Mas de muitos outros nada sabemos sobre as suas raízes familiares. Aliás, para muitos dos bispos que governaram as dioceses portuguesas ao longo destes dois séculos, mais importante do que as suas origens sociais parecem ter sido as suas carreiras, a sua formação ou as suas ligações.

A importância de Santa Cruz ao longo dos primeiros reinados determinou a escolha de muitos dos seus membros para lugares centrais da estrutura eclesiástica portuguesa. Aliás, a própria figura de D. João Peculiar, fundador do mosteiro de Coimbra, arcebispo de Braga e próximo colaborador de Afonso Henriques terá contribuído, sem dúvida, para a multiplicação destas nomeações.

Lamego, Lisboa e Évora são apenas algumas das dioceses onde a presença de bispos, outrora cónegos regantes ou com ligações aos cónegos, pode ser atestada, em particular ao longo da segunda metade do século XII e nos alvares de Duzentos.

Mas os séculos XI e XII serão ainda o período de influência dos bispos estrangeiros, francos em especial. A forte ligação das Igrejas peninsulares a França levou à nomeação de muitos clérigos francos que, vindos para a Península, a partir das décadas finais do século XI, acabaram por se instalar e re-



Báculo de Santo Ovídio ou de São Geraldo (século XII). Tesouro da Sé de Braga.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE  
LEITORES.

\*Hermínia Vasconcelos Vilar



ceber da parte dos monarcas peninsulares prerrogativas e rendimentos que, por vezes, os colocavam no topo da hierarquia eclesiástica.

Coimbra, Porto e Braga tiveram bispos estrangeiros, como Crescónio de Tui ou Hugo, preladados, respectivamente, de Coimbra e do Porto, nomeados por intermédio de Bernardo de Toledo ou de Diogo Gelmirez de Compostela.

Mas, para muitos destes preladados a quem o favor do nascimento nobre não assistia, a formação académica superior tornar-se-á indispensável. Com efeito, não nos devemos esquecer que alguns dos preladados do século XIII e mesmo do XIV foram eminentes juristas e canonistas: mestre Vicente Hispano, Silvestre Godinho, Pedro Salvadores ou D. Egas de Viseu são apenas alguns dos nomes mais proeminentes.

O desempenho frequente de cargos na administração régia ou papal implicava, aliás, essa formação que muitos dos preladados destes séculos ostentam.

Mas quando falamos de episcopado uma das questões que desde logo se perfila tem a ver com as formas de nomeação dos preladados ao longo da Idade Média. Ou seja, para lá das condições pessoais ou familiares que permitiam o destaque de um determinado clérigo, quais eram as formas pelas quais um bispo era escolhido?

A eleição episcopal é um processo de enormes variantes ao longo da Idade Média. Com efeito, vários poderes se conjugavam no momento da designação.

No III Concílio de Latrão, no cânone III definiram-se alguns critérios básicos para a nomeação episcopal. Assim, todo o clérigo que fosse nomeado deveria ter um mínimo de 30 anos, ser filho legítimo e ser considerado de bons costumes<sup>279</sup>. O não cumprimento de qualquer um destes princípios exi-



△ Selo de D. Martinho de Oliveira, arcebispo de Braga (século XIV) (IANTT, cabido da Sé de Coimbra, M. 86, n.º 3999).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

Túmulo de D. Gonçalo Pereira na Capela da Glória da Sé de Braga.

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

gria a intervenção da Santa Sé<sup>280</sup>. Esta foi uma das formas desenvolvidas pelo papado dos séculos XII e XIII para intervir nas eleições episcopais, procurando chamar a si a resolução dos conflitos suscitados pelas eleições ou pela personalidade dos clérigos postulados.

Intervenção que procurava, sobretudo, cercear a autonomia capitular neste campo, bem como a influência, em sempre clara, dos poderes seculares.

Com efeito, a Igreja do século XI procurou, desde cedo, afastar os poderes leigos da esfera da designação episcopal, na esteira dos princípios preconizados por Gregório VII. Mas para tal tornou-se imprescindível a definição do corpo eleitoral responsável pela designação episcopal, que acabou por se limitar ao cabido diocesano<sup>281</sup>.

Constituído pelos cônegos, o cabido será, entre os séculos XII e XIV, a instituição verdadeiramente responsável pela nomeação episcopal bem como pela condução da diocese em caso de vacância.

Desta forma, o aumento da influência papal bem como as tentativas de intromissão régia far-se-ão contra as atribuições capitulares e em seu desfavor.

A reserva dos benefícios vagos pela morte do seu titular na cúria, feita por Clemente IV em 1265, permitiu ao papado recuperar a capacidade de nomeação numa série de benefícios dispersos por diferentes regiões da Cristandade. Da mesma forma, o estipular de prazos máximos de vacâncias, nomeadamente por Inocêncio III, findo o qual a nomeação reverteria para Roma, foi uma das outras medidas tendentes a centralizar na Santa Sé a capacidade de escolha dos prelados cristãos<sup>282</sup>.

Não obstante o esforço de imposição da autoridade papal e as tentativas de relegar para um plano secundário a intervenção leiga, a verdade é que os monarcas não cessaram de tentar influenciar as eleições episcopais. Se bem que de forma não explícita, a intervenção régia fazia-se, vulgarmente, sentir nos momentos de eleição e de vacância das sés<sup>283</sup>.

Com efeito, a concordata assinada em 1289 entre D. Dinis e a Igreja portuguesa fazia eco das queixas dos clérigos sobre as intromissões régias: «esse Rey entendendo a ganhar pera sy moor autoridade em ellas, envia suas Cartas aos Cabidos das Igrejas, geeralmente ao Cabidoo, e especialmente a cada huu Coonego, rogando por seus Clerigos de sua casa, e por outros meos dignos, porque espera, que em as ditas Igrejas, e nos hordenamentos dos preitos seguuirom sua voontade delle, e estas Igrejas nom defenderom contra elle em seus direitos, nem em suas livridões; e estas leteras envia elle de rogo, por ameaças, e por grandes espantos, que lhes pooem, que nom enlegam por Bispo senom aquelle, que elle nomea em suas Cartas, ou faz nomear em suas messagee».

A esta queixa os procuradores de D. Dinis responderam que se alguma vez o monarca tinha intercedido por alguém o fizera «por dignos fez esse rogo, e nom por ameaças, nem por espantos», pelo que se comprometia a não proibir a eleição de outrem que não o indicado por ele<sup>284</sup>.

Tal direito era filiado pelos monarcas na luta que tinham conduzido contra os mouros e no seu papel na difusão da fé cristã<sup>285</sup>.

Aliás, desde cedo que os monarcas portugueses tentaram colocar clérigos da sua confiança nos postos-chave da estrutura eclesiástica, muitos dos quais tinham percorrido parte da sua carreira junto ao rei.

Na verdade, em especial a partir do reinado de Afonso III, são cada vez mais numerosos os prelados nomeados de entre os mais próximos colaboradores dos monarcas, surgindo, por vezes, a obtenção destes lugares como recompensas pelo auxílio ou conselho prestado. Martinho Pires da Oliveira e João Martins de Soalhães, arcebispos de Braga, após uma longa carreira de procuradores do rei D. Dinis em Roma; Gonçalo Pereira, arcebispo bracarense, após um trajecto que o levou de deão do Porto a bispo de Lisboa e, mais tarde, a Braga; Durando Pais e Domingos Anes Jardo, bispos de Évora mas também próximos colaboradores de Afonso III e seus indefectíveis apoiantes, são apenas alguns exemplos retirados do amplo leque de bispos que ocuparam as sés episcopais portuguesas nos séculos finais da Idade Média.

Com efeito, a grande novidade que as centúrias de Trezentos e de Quatrocentos trouxeram, ao nível do episcopado, parece ter sido a sua crescente dependência em relação ao poder régio e que desembocará na nomeação de membros da própria família real para os principais bispos.

### O clero catedralício\*

EM REDOR DO BISPO e com o intuito de o auxiliar no cumprimento das suas funções religiosas organizou-se desde cedo um grupo de eclesiásticos que, vivendo em comunidade com o prelado, constituíam o chamado *presbyterium* do bispo<sup>286</sup>. O número dos seus componentes deveria variar de acordo com a importância da cidade episcopal, o conjunto dos rendimentos adstritos às sés e a multiplicidade de funções que lhe cabiam.

Em muitos casos desconhecemos os termos exactos em que estas comunidades viviam. Muitas teriam optado por uma vivência que as aproximava da vida regular, observando uma regra e vivendo em comunidade com o seu bispo, a quem obedeciam.

Outras teriam optado pelos princípios prescritos pelo Concílio de Aix do século IX e teriam incluído na sua vivência a posse individual da propriedade.

Estes clérigos, cedo identificados como *seculares*<sup>287</sup>, viriam a estar na base da reforma que alguns espíritos mais fervorosos da Igreja do século XII desenvolveram dando origem ao movimento regrante.

Os Cónegos Regrantes procuravam, em última instância, como já vimos, impedir o relaxamento de costumes que, a seu ver, a fluidez dos princípios orientadores de muitas das comunidades que rodeavam os bispos permitiam. Para tal, propunham a recusa da propriedade individual e o retorno a uma verdadeira vida comunitária.

Estas orientações reformadoras suscitaram um movimento de renovação na maior parte dos cabidos, movimento que resultou na *regularização* de muitas destas comunidades que viam na opção regular a única via de atingir uma perfeição sempre perseguida, e na *secularização*<sup>288</sup> de muitas outras.

Neste último caso, a sua secularização foi acompanhada por um movimento crescente de autonomização institucional e económica por parte do corpo canónico que ganhou uma crescente capacidade de intervenção e influência na vida diocesana<sup>289</sup>.

Influência que se estendia até à capacidade de eleger o bispo e de o substituir quando a sé se encontrava vacante. E mesmo se o reforço do poder papal e as crescentes apetências do poder régio em intervir nas nomeações episcopais viessem, cedo, procurar colocar um entrave nesse privilégio, a verdade é que coube ao corpo capitular de cada diocese, durante um período de tempo relativamente longo, a designação do seu próprio prelado.

Mas o corpo capitular estruturava-se, sobretudo, em torno do culto litúrgico. Tal como já foi realçado por Joseph Avril, a celebração solene do ofício das horas foi sempre a principal função do cabido<sup>290</sup>. Para isso se reuniam várias vezes por dia no coro, ocupando os lugares que a hierarquia capitular lhes destinava. Pelo cumprimento dessa função e das demais obrigações religiosas que lhes estavam adstritas recebiam pagamentos quotidianos, mensais ou anuais, resultantes da gestão comum dos bens ou da posse individual de propriedades.

E, no entanto, a passagem do tempo, a multiplicação de benefícios mas também dos lugares de porcionários nos cabidos afastaria cada vez mais os cónegos das suas funções.

O corpo capitular diocesano que se desenvolveu, em especial, a partir do século XII é uma realidade bastante diferente consoante a diocese considerada. Diferente não apenas no número dos seus membros, mas também na sua hierarquia interna e até na forma como distribuía as funções e os rendimentos.

O avanço da Reconquista na Península ditou a restauração, gradual, das dioceses que, de norte a sul do território, outrora tinham retalhado o espaço agora ocupado pelos cristãos. Restaurações nem sempre pacíficas nas suas fronteiras e privilégios, feitas em diferentes contextos históricos e sob diversas influências.

\*Hermínia Vasconcelos Vilar

A restauração de Braga em 1070 ou 1071<sup>291</sup> marcará o início da organização capitular desta diocese. Neste esforço de organização, o bispo D. Pedro seguiu os princípios prescritos pelos concílios de Coyanza de 1050<sup>292</sup> e de Compostela de 1060 e que advogavam a vida em comum do prelado com os seus capitulares.

Desta forma, os capitulares bracarenses estariam obrigados a «refeitório, dormitório e claustro comuns» bem como «ao canto das horas canónicas, missa comunitária e reuniões capitulares diárias»<sup>293</sup>.

Em 1145, D. João Peculiar reorganizou o cabido, então constituído por quarenta cónegos, separando-o do prelado, no que respeitava aos rendimentos. Foi assim feita a primeira divisão das mesas capitular e episcopal conhecida em Portugal<sup>294</sup>. Divisão que veio a ser seguida pelas outras dioceses portuguesas e que consagrava a instituição de prebendas adstritas a cada capitular.

Esta instituição das mesas foi feita no Porto no decurso do governo de D. Martinho Pires, entre 1186 e 1189, em Lisboa anteriormente a 1145<sup>295</sup>, em Évora em 1200 e na Guarda antes de 1243<sup>296</sup>, devido à sua tardia restauração. No que se refere a Coimbra, o texto conhecido da divisão das mesas data de 1210. No entanto, terá havido uma anterior que é aliás evocada em divisões feitas em outras dioceses, como acontece na de Évora, na qual, em 1200, se diz seguir o modelo de Coimbra<sup>297</sup>.

Tal como já acima foi referido, a constituição destes cabidos variava bastante, tanto em número de cónegos como na sua hierarquia interna. Se Braga contava desde o século XII com cerca de quarenta cónegos, em Évora eram apenas dezoito e esse será o número mantido até ao final da Idade Média<sup>298</sup>.

Internamente, a hierarquia e o número das suas dignidades também variava. O deão e o chantre constituíam duas dignidades presentes em todas as dioceses, cabendo ao primeiro a presidência do cabido e a convocação das reuniões capitulares.

Vista geral da Sé de Évora.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



O deão era, claramente, o chefe do cabido e era sob o seu poder que o cabido se reunia e legislava sobre os assuntos que lhe eram apresentados<sup>299</sup>. Designado, regra geral, pelos capitulares, o deão era, normalmente, escolhido no interior do cabido, agindo este lugar, por vezes, como uma antecâmara para um cargo episcopal.

Assim aconteceu com os primeiros bispos de Évora, anteriormente deões desta mesma diocese. O mesmo percurso pode ser atestado para Soeiro Viegas, bispo de Lisboa no início do século XIII, para Pedro Soares, bispo de Coimbra, ou para Vicente Hispano, bispo da Guarda e anteriormente deão de Lisboa, entre outros.

Quanto ao chantre era, em princípio, responsável pelo serviço do coro e, desta forma, pelo assegurar do serviço litúrgico. A importância das suas funções é facilmente perceptível se tivermos em conta o lugar central do coro na vida capitular.

Desta forma, deão e chantre eram duas dignidades existentes em todas as dioceses. Quanto às restantes, a fluência era maior.

No que respeita aos arcediagos, algumas dúvidas se colocam. O arcediago foi, desde cedo, o grande auxiliar do bispo. As características das suas funções separavam-no do corpo capitular ao qual pertencia e aproximavam-no do bispo. Agindo como seu representante directo em circunscrições previamente definidas — os arcediagos — o engrandecimento do seu poder foi responsável pelo deflagrar de alguns conflitos entre os arcediagos e os prelados ou com o próprio corpo capitular, atestados para outras regiões europeias<sup>300</sup>.

Em Portugal, o seu número variou. Em Braga existiram quatro até 1465, data em que o arcebispo D. Fernando da Guerra veio a instituir um novo, designado de arcediago de Fonte Arcada. Em 1474, um novo foi criado em Olivença<sup>301</sup>. No entanto, nos séculos XI-XII eles teriam sido, provavelmente, bem mais numerosos a atestar pelo número de arcediagos e de terras existentes na diocese bracarense<sup>302</sup>.

Em Coimbra a sua presença está atestada desde o final do século XII, bem como em Lisboa e no Porto. Mais a sul, como era o caso da diocese de Évora, o arcediago apenas parece ter sido uma realidade a partir do final do século XIV, mais propriamente a partir de 1376, data em que o bispo D. Martinho Gil a instituiu.

Criado com o intuito de auxiliar o bispo e de o substituir, o arcediago nunca surgirá nesta última diocese, pelo menos até ao século XV, como delegado permanente do prelado numa dada circunscrição. Esse papel caberá ao vigário-geral, representante do bispo, nomeado *ad casum* ou vitaliciamente, mas sem direito a prebenda e sem inclusão obrigatória no cabido<sup>303</sup>.

Tesoureiro e mestre-escola eram, normalmente, as outras duas dignidades existentes.

Ao primeiro cabia, de uma forma geral, «a guarda do tesouro»<sup>304</sup>. No entanto, as suas funções poderiam incluir o controlo de tudo o que era necessário ao culto divino, desde os paramentos ao fornecimento de água e de vinho para as celebrações, ao pagamento de clérigos encarregues de certas missas, bem como dos sineiros que tangiam os sinos nas procissões e nas principais festas religiosas<sup>305</sup>. Em algumas dioceses, o cargo de tesoureiro não era uma dignidade, como acontecia em Lamego<sup>306</sup>, pelo que o seu detentor, não sendo obrigatoriamente um cônego, não tinha direito a prebenda mas apenas a uma remuneração.

No que respeita ao mestre-escola, a criação de um mestre encarregue do ensino dos clérigos da catedral, bem como dos escolares pobres, foi ditada pelo cânone XVIII do III Concílio de Latrão<sup>307</sup>.

No entanto, em Braga está atestada a existência de quatro escolares, vivendo em comunidade com o cabido, desde 1072 e, em Lisboa, encontram-se menções a um chanceler, desde 1150<sup>308</sup>.

No que respeita à dignidade de mestre-escola, existem referências desde 1148 em Braga, em Coimbra desde 1183 e em Lisboa desde 1168. Em Évora será apenas criado no final do século XIV, como dignidade, embora seja provável que tivesse existido já desde o final do século XIII, sem direito aos privilégios adstritos às dignidades.

Um número variável de dignidades formava, assim, a hierarquia superior de cada corpo capitular. No entanto, tanto os primeiros como os segundos representariam, no conjunto do corpo eclesiástico, uma espécie de aristocracia do clero, nas palavras de Avelino de Jesus da Costa<sup>309</sup>.

Pelo conjunto de rendimentos que auferiam, pelo prestígio que os rodeava, pela origem social de muitos deles, o clero capitular formava um grupo superior, ao qual se ascendia com dificuldade, por vezes no coroar de uma anterior carreira feita junto a um bispo ou mesmo próximo do monarca ou como complemento de uma formação académica superior.

Torna-se difícil identificar, socialmente, a maior parte dos membros capitulares. Mas, a partir dos estudos já realizados, torna-se notório que a nobreza não terá sido o grupo dominante de origem. Se para Braga são conhecidos cónegos oriundos de famílias como os Cunha, os Pimentel e os Cogominho, para muitos outros as origens parecem encontrar-se, antes, em grupos urbanos<sup>310</sup>. Aliás, o mesmo aconteceria em Évora e talvez em outros cabidos, sobre os quais se esperam novos estudos.

Desta forma, a importância de uma formação académica ganhava uma importância considerável. Com efeito, para todos aqueles a quem o nascimento não favorecia, o conhecimento e o saber serão factores quase que imprescindíveis, muito em especial à medida que avançamos na centúria de Trezentos e, em particular, na de Quatrocentos<sup>311</sup>.

A estadia no estrangeiro para estudar constituirá, aliás, um dos argumentos mais frequentes para justificar as crescentes ausências dos cónegos dos seus respectivos cabidos, em especial a partir do século XIV.

Nas condições necessárias à ascensão a um canonicato, os laços familiares estabelecidos por algum parente próximo com a estrutura eclesiástica não eram, de forma nenhuma, secundários. Com efeito, a relação tio/sobrinho ganha uma particular importância no contexto eclesiástico secular e muitas famílias verão membros das suas sucessivas gerações sucederem-se, senão no mesmo cabido, pelo menos no prosseguimento de opções semelhantes.

Mas o final da vida em comum trouxe um crescente afastamento do corpo canonical em relação à sua catedral. Para tal, não foi estranho o movimento de multiplicação de benefícios que, apesar da legislação papal em contrário, concentrava, por vezes, numa mesma pessoa benefícios situados em igrejas bem distantes entre si.

Tais factos acabaram por obrigar os cabidos a legislar sobre os períodos mínimos a que cada cónego estava obrigado a permanecer na sua diocese, fixando, desta forma, o período obrigatório de residência. Esta variou entre os seis ou oito meses por ano, sendo, regra geral, antecedida por uma primeira residência que rondava o ano<sup>312</sup>.

Só após o cumprimento desta residência o cónego seria incluído no cabido, passando então a usufruir de todos os direitos e rendimentos que lhe eram devidos.

Mas estas ausências determinaram um esforço de adaptação por parte dos cabidos no sentido de assegurarem a manutenção do culto, apesar das faltas ocorridas. Foi, pois, esta uma das razões que determinaram a multiplicação do número de porcionários nas várias igrejas catedrais, com o objectivo primordial de substituírem os cónegos ausentes na celebração do culto religioso.

A sua designação liga-se, regra geral, à porção de prebenda a que cada um tinha direito. Assim em Braga, em 1245, o papa Inocêncio IV autorizou o arcebispo a extinguir quatro prebendas na sé, criando em sua substituição doze tercenários<sup>313</sup>. Em Coimbra eram denominados semiprebendados ou meios-cónegos, por apenas acederem a meia prebenda.

Em Évora, existia também um meio-cónego, mas a seu lado organizou-se a chamada corporação dos bacharéis com direito aos rendimentos de uma prebenda canonical, até ao final do século XIV e cuja função era também a de apoiar a celebração do culto. No início de Quatrocentos, passariam a dispor de uma outra prebenda, mas teriam então perdido o direito a receber e a gerir autonomamente qualquer bem que lhes fosse doado, revertendo estes para o cabido.



△ Bacia baptismal da Igreja da Misericórdia de Alfaiates (século XIII).

FOTO: JOSÉ RODRIGUES.

Tímpano do portal axial da Igreja de São Cristóvão, Rio Mau (século XII-XIII).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE  
LEITORES.



A sua designação pouco frequente poderá ligar-se à formação que caracterizaria os membros deste grupo e ao exercício possível de funções de ensino, mesmo sem a existência de uma dignidade de mestre-escola. Mas a documentação é pouco clara neste campo.

### *O clero paroquial*★

A PARÓQUIA CONSTITUÍA a célula-base da organização diocesana, embora nenhum texto normativo, anterior a Trento, a impusesse como tal<sup>314</sup>. Tal como é referido por J. Avril «o que conta com efeito desde sempre, é o local de culto, quer seja uma igreja ou uma capela, onde os habitantes de um aglomerado ou de um domínio vinham ouvir a Palavra de Deus e receber os sacramentos»<sup>315</sup>.

Deste parcial silêncio normativo resultou, em parte, uma rede paroquial paulatinamente construída ao longo dos séculos medievais, dependente de conjunturas e vicissitudes diversas, na qual a justaposição de jurisdições e a confusão de fronteiras dominaram muitos conflitos. Em especial na Península Ibérica, a definição desta rede dependeu dos avanços da Reconquista cristã e da cronologia de restauração diocesana.

Contudo, nem sempre é fácil definir o que se entende por paróquia e como tal identificar aqueles clérigos, que, adstritos a uma paróquia, podiam ser integrados no grupo do clero paroquial. Muitas igrejas, mesmo dotadas de alguma autonomia, não eram, obrigatoriamente, paroquiais.

De uma forma geral, considera-se a *cura animarum*, outorgada em delegação pelo bispo e dirigida aos fiéis cristãos, a principal finalidade de existência e de identificação de um templo paroquial<sup>316</sup>. Assim, seriam os clérigos encarregues do exercício das funções incluídas na *cura animarum* aqueles que constituiriam o clero paroquial. No entanto, iremos ver que o número de eclesiásticos que, dispersos pelos espaços urbanos e rurais da Cristandade, asseguravam o apoio ao fiel cristão era bem mais numeroso e diverso, em particular nos séculos finais da Idade Média, do que os templos onde se sedavam e os benefícios com cura disponíveis em cada igreja.

Em princípio, o número de clérigos existentes em cada igreja paroquial variava de acordo com o número de benefícios existentes em cada uma, benefícios que poderiam incluir ou não a cura de almas. No entanto, o crescente absentismo de alguns clérigos, conjugado com a acumulação de benefícios em diferentes pontos do território, tanto por parte dos párocos como dos ra-

★Hermínia Vasconcelos Vilar

çoeiros de colegiadas, colocava sérios problemas na assistência à comunidade dos fregueses de uma paróquia.

Tal facto determinou a existência de um grupo de clérigos que, embora não detendo, em alguns casos, nenhum benefício na igreja, substituíam o seu cura ou pároco nas suas principais obrigações religiosas<sup>317</sup>. Estes, denominados por vezes vigários, capelães ou ecónomos<sup>318</sup>, cresceram em número, e em importância, no decurso dos séculos finais da Idade Média, subsistindo, em alguns casos, com parcos rendimentos pagos por aqueles a quem substituíam ou recebendo apenas uma parte irrisória do total do benefício.

Com efeito, é muito difícil conhecer o valor real do rendimento que caberia a um determinado pároco ou aos seus ajudantes. No caso das igrejas sedeadas nas cidades de maior pujança económica e demográfica, estes rendimentos poderiam ser particularmente vultuosos. Ser prior ou cónego de igrejas como Santa Maria de Guimarães ou Santa Maria da Alcáçova de Santarém, bem como de muitas outras espalhadas pelos principais burgos do Portugal medieval, representaria, com certeza, um fim de carreira almejado por muitos dos clérigos portugueses, mas propiciado apenas a alguns.

No entanto, já o mesmo não se passaria com muitas das igrejas rurais ou localizadas em pequenos núcleos. Para muitos destes eclesiásticos que, dispersos pelas paróquias rurais, asseguravam a celebração sacramental e o apoio ao fiel cristão, e que assistiam, por vezes, à divisão dos rendimentos das suas igrejas por múltiplas entidades, desde o bispo ao padroeiro, passando pela fábrica da igreja, o benefício detido não seria, talvez, particularmente aliciente. Para estes, a acumulação benficial seria uma saída possível.

Com efeito, a acumulação benficial bem como as crescentes ausências por parte de priores e cónegos que marcaram os séculos finais da Idade Média, e às quais os concílios tentaram pôr cobro, foram, em parte, consequência da degradação de muitos dos rendimentos adstritos a determinadas funções. A multiplicação da fiscalidade papal, em especial a partir da centúria de Trezentos, a par das dificuldades económicas que caracterizaram este século bem como o seguinte, contribuíram, sem dúvida, para a depreciação de muitos destes rendimentos.

Mas não foram apenas os perigos decorrentes da acumulação benficial e da não-residência de muitos dos párocos que foram objecto de legislação por parte das autoridades religiosas<sup>319</sup>.

Disperso pelas paróquias que dividiam e organizavam o espaço religioso, o clero paroquial e colegial assegurava ao fiel cristão a administração de sacramentos e a celebração dos rituais imprescindíveis à fé cristã, como já referimos.

Numerozo, a importância das suas funções junto ao povo cristão transformava os seus membros num dos elos essenciais da hierarquia eclesiástica secular. Através deles, a Igreja chegava aos locais mais recônditos e assegurava a perpetuação da mensagem cristã.

Daí a importância da sua palavra, do seu exemplo e da sua acção, desde cedo objecto de controlo e de regulamentação por parte das instâncias superiores da Igreja.

Com efeito, as sucessivas normas emanadas pelos sínodos celebrados em Portugal ao longo da Idade Média referentes à conduta, apresentação e formação dos clérigos reflectem bem essas preocupações<sup>320</sup>. Através delas procurava-se definir o vestuário próprio, os limites do comportamento público, os mínimos exigidos em termos de conhecimento da fé e das normas conciliares e sinodais, cientes que estavam os bispos do importante papel desempenhado por estes clérigos junto ao povo cristão.

E, no entanto, a repetição das proibições, o reiterar das obrigações induz uma permanência de hábitos e de desvios, dificilmente coadunável com as preocupações presentes nos sínodos<sup>321</sup>.

A complexa teia que presidia à escolha de muitos destes clérigos seria, em parte, responsável pelas deficiências apontadas em muitas das constituições sinodais<sup>322</sup>.

As consequências derivadas da detenção do direito de padroado por leigos

ou mesmo a interferência de diferentes padroeiros eclesiásticos numa mesma instituição fazia-se sentir, sobremaneira, a este nível.

Na verdade, para lá das exações económicas resultantes do exercício do direito de padroado (*ius fruendí*), este consistia também no direito que assistia ao padroeiro de apresentar ou nomear o pároco ou os raçoeiros de determinada igreja ou colegiada (*ius praesentandi*). Desta capacidade resultava, frequentemente, a nomeação de alguém próximo ou protegido do patrono, que nem sempre se identificava com o clérigo que, pela sua formação, justificaria a sua escolha.

Com efeito, os abusos que o exercício deste direito permitia eram imensos, tanto na cobrança de exações indevidas, como na fruição de direitos, como era o caso da aposentadoria ou da comedoria. No entanto, a apresentação que cabia ao padroeiro era também, frequentemente, tida como uma nomeação, pelo que se esperava do bispo a simples confirmação do clérigo apresentado. Em caso de oposição episcopal, o conflito era quase inevitável.

De facto, a entrada dos direitos de padroado na órbita de distribuição de benesses de uma família nobre transformava esta nomeação num benefício adicional, redistribuído numa lógica de recompensa de próximos e protegidos.

Algo de semelhante se passava, também, com o padroado régio. Na verdade, era bastante elevado o número de igrejas que, dispersas pelo país, se incluíam no chamado padroado régio<sup>323</sup>, cabendo, desta forma, ao monarca a nomeação dos seus curas. Extensas listas de apresentações insertas nas chancelarias régias constituem hoje fontes inestimáveis para o conhecimento da extensão deste direito bem como dos clérigos apresentados, mesmo se, em muitos casos, estes últimos não são mais do que nomes dificilmente identificáveis.

A capacidade régia de apresentar párocos em diferentes igrejas foi, no entanto, objecto de conflito entre os monarcas e o papado. Se o direito de padroado exercido pelos reis peninsulares era antigo, legitimando-se no direito de conquista, os papas dos séculos XIII e XIV não aceitaram, facilmente, a expansão desse direito, feita, em muitos casos, à custa dos padroados eclesiásticos.

Para muitas outras igrejas a capacidade de nomeação não se concentrava em nenhuma família nobre, nem mesmo nas mãos dos monarcas, mas antes nas próprias instâncias religiosas. Mosteiros, bispos, cabidos, ordens militares dividiam entre si esse direito e dividiam-no nem sempre de forma pacífica.

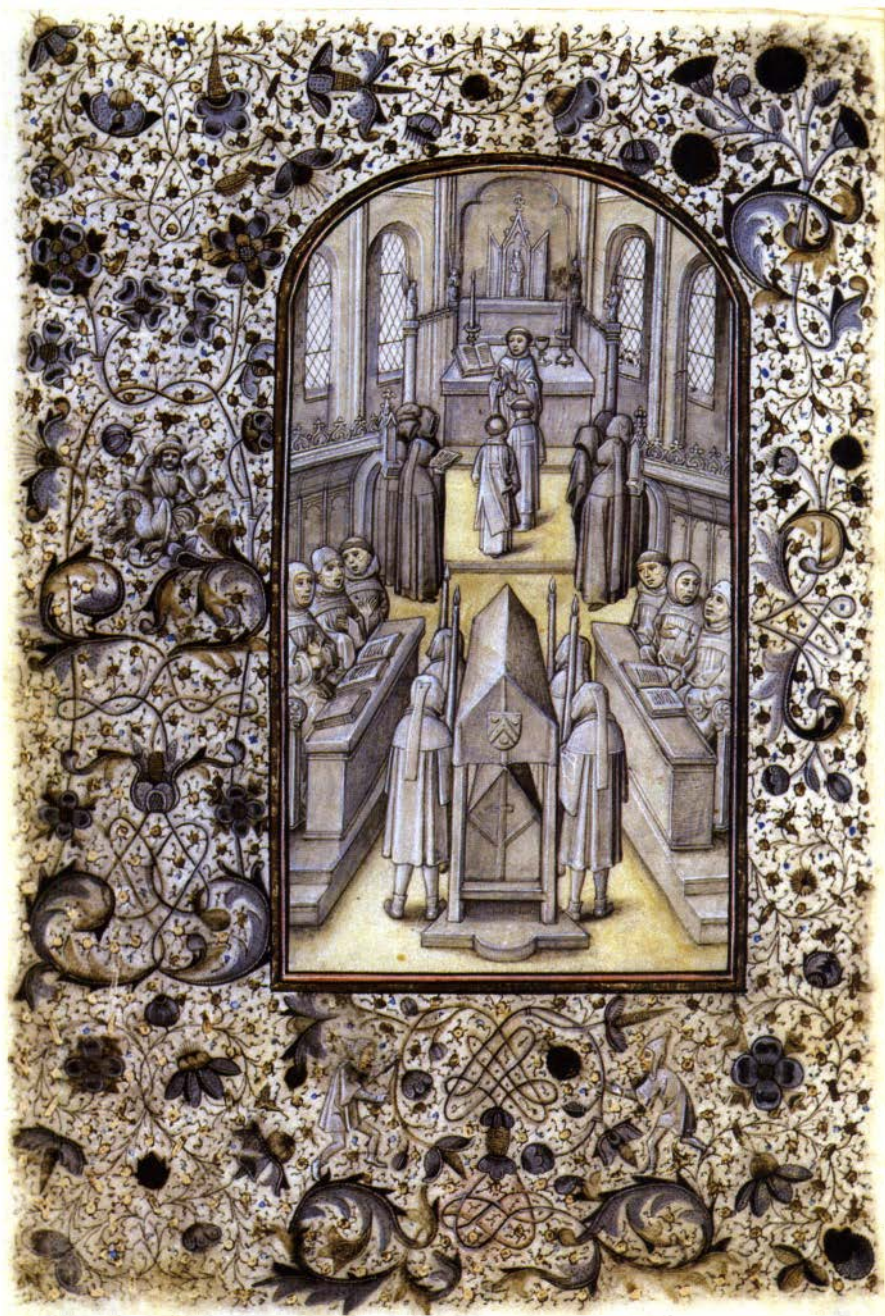
Com efeito, o direito de apresentação originava conflitos não apenas entre bispos e patronos leigos e régios, mas mesmo entre poderes religiosos. Em muitos casos, o que se encontrava em causa nestas disputas era a isenção episcopal de que determinadas instituições eclesiásticas usufruíam e que as envolvia em longos conflitos. Noutros era apenas o exercício do direito do padroado que era questionado.

Santa Cruz e a Sé de Coimbra concorreram sobre a jurisdição das igrejas de Leiria e consequentemente sobre a nomeação de clérigos para diferentes benefícios<sup>324</sup>; a Ordem de Avis e os bispos de Évora sobre a capacidade de apresentar o pároco e os raçoeiros de diferentes igrejas do Sul e, muito em particular, de Santa Maria de Beja<sup>325</sup>; o Templo disputou à Sé de Coimbra as paróquias de Ega, Redinha e Pombal<sup>326</sup>.

Como foi dito, frequentemente, estes conflitos não se ligavam apenas à capacidade de apresentação do clérigo que iria ocupar o lugar de pároco, mas estendia-se ao direito de apresentação dos demais raçoeiros.

Na verdade, a maior parte das cidades e vilas do Portugal medievo assistiram, no decurso dos séculos XII a XIV, à multiplicação das colegiadas, que compreendiam, para além do pároco, um número mais ou menos variável de clérigos raçoeiros<sup>327</sup>. Estes formavam, conjuntamente com o prior, um pequeno *collegium*, semelhante ao que existia nas igrejas catedrais<sup>328</sup>.

Em alguns casos, a apresentação ou nomeação destes clérigos poderia caber ao próprio prior, como acontecia em Torres Vedras<sup>329</sup>, à mesma entidade responsável pela apresentação do pároco ou então a diferentes instituições como acontecia em Santa Maria de Beja, onde o prior era nomeado pela Ordem de Avis, enquanto a nomeação dos seus raçoeiros era reivindicada pelo bispo de Évora. Apenas em 1446, este último viria a abdicar desse direito em prol do mestre da ordem<sup>330</sup>.



Nestes casos, a hipótese de conflitualidade era maior e as oposições entre poderes mais visíveis.

Dividindo entre si o rendimento de um património mais ou menos avultado e de um conjunto de rendimentos resultantes do exercício das suas funções paroquiais, o clero adstrito a muitas das colegiadas constituía uma verdadeira elite no interior do clero paroquial.

À semelhança de muitos cônegos catedralícios, também muitos dos priores e raçoeiros de colegiadas como Santa Maria da Oliveira de Guimarães ou Santa Maria da Alcáçova de Santarém não só auferiam, muito provavelmente, um conjunto significativo de rendimentos como o usufruto de benefícios ou o desempenho de cargos nestas igrejas representava, frequentemente, uma plataforma de partida para a obtenção de cargos de topo na hierarquia da Igreja portuguesa, ou assegurava-lhes uma proximidade particular junto à corte régia.

«Cerimónia fúnebre»,  
iluminura do Livro de Horas  
de D. Leonor (c. 1470).  
Lisboa, Biblioteca Nacional.

FOTO: LAURA GUERREIRO.

Da colegiada de Santa Maria de Santarém saíram bispos como D. Paio de Évora e João Afonso de Azambuja, bispo de Silves no século XIV; chanceleres régios como Francisco Domingues, prior entre o final do século XIII e a década de 30 do século XIV<sup>331</sup>.

O mesmo aconteceu com a colegiada de Santa Maria de Guimarães, fundada no século XII a partir do anterior mosteiro fundado por D. Mumadona Dias, cujos priores e cônegos se assumiram, frequentemente, como membros proeminentes da hierarquia eclesiástica nacional<sup>332</sup>.

Como já acima referimos, estas colegiadas repetiam, frequentemente, em termos de organização interna o modelo existente nas igrejas catedrais. A colegiada de Guimarães contava com trinta e sete cônegos, enquanto a de Santa Maria de Barcelos tinha cinco cônegos e três dignidades. Na primeira, podiam-se encontrar todas as dignidades existentes no cabido de Braga, sendo o deão substituído pelo prior, enquanto na de Barcelos existiam, para além do prior, um tesoureiro e um mestre-escola<sup>333</sup>.

Através destes dois exemplos, podemos ver como o próprio número de cônegos ou de raçoeiros existente em cada colegiada variava. Em Aveiro, na única paróquia existente até ao primeiro quartel do século XV existiam apenas um prior e três raçoeiros<sup>334</sup>. Nas colegiadas de Torres Vedras, o seu número variava entre os dez e os sete ou oito, de acordo com a igreja considerada<sup>335</sup>. Em Tomar, vila ligada à Ordem do Templo, razão pela qual o serviço religioso estava confiado ao vigário de Tomar, cerca de 1470, na matriz de Santa Maria do Castelo existiam sete capelães, enquanto em São João Baptista haveria um vigário e seis beneficiados<sup>336</sup>.

Noutras, torna-se, inclusive, difícil indicar o número de beneficiados. Por vezes, o número de raçoeiros indicado em alguns documentos como estando presentes à celebração de contratos de gestão patrimonial parece ser inferior ao número real de raçoeiros, indicados como estando ausentes<sup>337</sup>. Refira-se, por exemplo, o caso de Évora. Para o conjunto das três colegiadas da vila, juntamente com a Igreja de Santo Antão, o conjunto do clero paroquial deveria rondar uns vinte ou trinta membros, de acordo com Ângela Beirante, embora a mesma autora reconheça ser difícil estabelecer para algumas destas colegiadas o número exacto de raçoeiros que as constituíam ao longo da Idade Média<sup>338</sup>.

Um maior desconhecimento rodeia ainda as origens sociais de muitos destes clérigos. Como já referimos, alguns dos priores das mais proeminentes instituições colegiais acabaram a sua carreira como bispos de diferentes dioceses, outros acumularam cargos junto ao rei com o desempenho de funções de governo de algumas destas colegiadas. Mas de muitos outros nada sabemos, nomeadamente à medida que tentamos perscrutar o meio, não apenas daqueles que exerciam os lugares de topo das estruturas capitulares, mas de todos os outros que os coadjuvavam no exercício dessas funções.

Em Torres Vedras, o facto de serem escolhidos pelos priores determinava que muitos deles fossem filhos da terra<sup>339</sup>, saídos dos círculos de familiares ou de criados de quem os escolhia. Noutras vilas, a sua profunda ligação em relação ao clero catedralício, como acontecia em Évora, teria como consequência que muitos deles se encontrassem ligados aos cônegos eborenses e, como tal, com ligações próximas às famílias locais<sup>340</sup>.

Possivelmente, os cargos de raçoeiro ou de beneficiado numa igreja paroquial e colegial seriam, particularmente, aliciantes para os clérigos locais ou, então, para aqueles que, embora geograficamente distantes, os acumulavam a par de outros benefícios.

Mas não nos esqueçamos que as igrejas não se limitavam aos priores e raçoeiros ou cônegos. Na órbita de muitas delas movimentava-se um grupo, por vezes numeroso, de clérigos, que já referimos. Capelães, ecónomos, poderiam ser algumas das suas designações, que pouco elucidam, contudo, sobre as suas carreiras ou trajectos pessoais.

Embora essencial à manutenção da Igreja, o mundo do clero paroquial medieval é, sem dúvida, um campo sobre o qual as interrogações abundam.

NOTAS

- <sup>1</sup> VIVES - *Concilios*, p. 4 e 6.
- <sup>2</sup> IDEM - cânones VI e VIII, p. 17-18.
- <sup>3</sup> IDEM - cânones VI e XIX, p. 21 e 24.
- <sup>4</sup> Sobre este termo, cf. MORARD - *Monachos, moine*; BIARNE - *L'essor du monachisme*, p. 917-958, e COLOMBAS - *El concepto de monje*, p. 257-345.
- <sup>5</sup> A propósito do movimento priscilianista e da vida ascética, cf. FERNÁNDEZ CATÓN - *Manifestaciones ascéticas*.
- <sup>6</sup> FÉVRIER - *Reliosité traditionnelle*, p. 85.
- <sup>7</sup> Cf. MATTOSO - S. Martinho de Dume, p. 77-86.
- <sup>8</sup> FERREIRO - *The missionary labors*, p. 11-26.
- <sup>9</sup> Cf. MATTOSO - *Raízes da missão*, p. 74.
- <sup>10</sup> Cf. MACIEL - *São Martinho de Dume*, vol. I, p. 247-255; LINAGE CONDE - *La constante misionera*, vol. I, p. 207-220.
- <sup>11</sup> ESPÍRITO SANTO - *A recepção de Cassiano e das Vitae Patrum*.
- <sup>12</sup> VIVES - *Concilios*, cânone LII, p. 209.
- <sup>13</sup> *LE LIBER Ordinum* 29.
- <sup>14</sup> Cf. THOMPSON - *Two notes*, p. 54-55.
- <sup>15</sup> *VITA sancti Fructuosi*, 3, 6-7 e 14, p. 84, 88, 104. Sobre o monaquismo de Frutuoso, cf. PIEL - *O monacato*, p. 315-412; FLOREZ MANJARÍN - *Compludo*, p. 3-10.
- <sup>16</sup> Cf. OROZ-RETA - *Saint Augustin et saint Fructueux*, p. 407-412.
- <sup>17</sup> FRUTUOSO - *Regula*, p. 129-162. Cf. ainda LINAGE CONDE - *En torno de la Regula Monachorum*, p. 123-163.
- <sup>18</sup> Sobre a regra e a acção de São Frutuoso, cf. MARTINS - *O monacato*.
- <sup>19</sup> *REGULA Communis*, p. 172-208.
- <sup>20</sup> *PACTUM*, p. 208-211.
- <sup>21</sup> Sobre as posições dos diversos autores, cf. DÍAZ MARTÍNEZ - *Formas económicas*, p. 153-154.
- <sup>22</sup> BISHKO - *The date and nature*, p. 392.
- <sup>23</sup> Cf. LINAGE CONDE - *Los orígenes del monacato*, p. 308. Ver também GARCIA VILLOSLADA - *Historia de la Iglesia*, vol. I, p. 635.
- <sup>24</sup> DÍAZ MARTÍNEZ - *Formas económicas*, p. 141-142; IDEM - *Comunidades monásticas*, p. 189-195; ORLANDIS - *Los monasterios familiares*, p. 125-164.
- <sup>25</sup> MATTOSO - *A época sueva e visigótica*, p. 344.
- <sup>26</sup> *DE GENERE monachorum*, vol. I.
- <sup>27</sup> ORLANDIS - *Los monasterios dúplices*, p. 51-88; PÉREZ DE URBEL - *Los monjes españoles*, vol. I, p. 435.
- <sup>28</sup> DÍAZ MARTÍNEZ - *Formas económicas*, p. 132 ss.
- <sup>29</sup> FRUTUOSO - *Regula*, 21, p. 160.
- <sup>30</sup> *REGULA Communis*, 4, p. 178-179.
- <sup>31</sup> ORLANDIS - *Los monasterios familiares*, p. 5-46.
- <sup>32</sup> J. Mattoso indica a existência para a diocese do Porto entre 1000 e 1075 de cerca de 22 a 28 mosteiros familiares. MATTOSO - *O monaquismo ibérico*, p. 61 e ainda do mesmo autor *Le monachisme ibérique*, p. 2-54.
- <sup>33</sup> Sobre São Rosendo veja-se SAEZ - *Los ascendientes de S. Rosendo*, p. 3-75; MATTOSO - *S. Rosendo e as correntes*, p. 29-54.
- <sup>34</sup> MARQUES - *O mosteiro de Guimarães*.
- <sup>35</sup> MATTOSO - *Sobrevivência do monaquismo*, p. 11-27.
- <sup>36</sup> *Ibidem*, p. 13-16.
- <sup>37</sup> BISHKO - *The pactual tradition*, p. 1-43.
- <sup>38</sup> BISHKO - *Pactual monasticism*, p. 513-531.
- <sup>39</sup> MATTOSO - *S. Rosendo*, p. 49.
- <sup>40</sup> SILVA - *Portugal no reino de Leão*, particularmente p. 570-572 sobre esta crise.
- <sup>41</sup> COELHO - *O mosteiro de Arouca*, p. 49-53; MATTOSO - *Sobrevivência do monaquismo*, p. 22-24.
- <sup>42</sup> MARQUES - *O mosteiro de Guimarães*.
- <sup>43</sup> LIRA - *O mosteiro de S. Simão*, p. 100.
- <sup>44</sup> MARQUES - *A arquidiocese de Braga*, p. 621; MATTOSO - *Le monachisme ibérique*.
- <sup>45</sup> GARCIA-GALLO - *El concilio*, p. 275-633.
- <sup>46</sup> MATTOSO - *O monaquismo ibérico*, p. 60.
- <sup>47</sup> FLETCHER - *The episcopate*, p. 89; MATTOSO - *Ricos-homens*, p. 154-155.
- <sup>48</sup> DAVID - *Études*.
- <sup>49</sup> SILVA - *Portugal no reino de Leão*, p. 575-577.
- <sup>50</sup> RIVERA-RECIO - *La supresión*, p. 280-281.
- <sup>51</sup> MATTOSO - *O monaquismo ibérico*, p. 67; DAVID - *Études*, p. 359-360.
- <sup>52</sup> DAVID - *Études*, p. 400-405.
- <sup>53</sup> MATTOSO - *Le monachisme ibérique*, p. 274.
- <sup>54</sup> LENCART - *O costumeiro*.
- <sup>55</sup> MARQUES - *A arquidiocese de Braga*, p. 628; MARQUES - *O monacato*, p. 328.
- <sup>56</sup> MARQUES - *Evolução do monaquismo*, p. 16-17, 25.
- <sup>57</sup> MATTOSO - *O monaquismo tradicional*, p. 43-60.
- <sup>58</sup> PARISSÉ - *Dans le cloître*, p. 164-165.
- <sup>59</sup> MATTOSO - *Cluny*, p. 81-82.
- <sup>60</sup> MATTOSO - *Le monachisme ibérique*, p. 108-111.
- <sup>61</sup> LEKAI - *Los cistercienses*, p. 25; PARISSÉ - *Les nonnes*, p. 170.

- <sup>62</sup> VAUCHEZ – *La spiritualité*, p. 101.
- <sup>63</sup> *Ibidem*, p. 99; LEMARIGNIER – *Les institutions*, p. 127-132.
- <sup>64</sup> MARQUES – A introdução da Ordem, p. 29-73.
- <sup>65</sup> MATTOSO – Senhorias monásticas, p. 271-280.
- <sup>66</sup> COCHERIL – *Les infantes*, p. 39-40.
- <sup>67</sup> Assim aconteceu em Lorvão até 1213. MARQUES – *As primeiras freiras*, p. 135.
- <sup>68</sup> Os livros de linhagens foram objecto de reedição em 1980 por MATTOSO – *Portugaliae*.
- <sup>69</sup> MATTOSO – *Le monachisme ibérique*, p. 162.
- <sup>70</sup> *DOCUMENTOS de D. Sancho I*, doc. 194, p. 297-301.
- <sup>71</sup> O bulário português insere várias cartas onde alguns abades destes mosteiros são referidos como delegados do poder papal em diferentes conflitos bem como ABRANCHES-SUNNA.
- <sup>72</sup> GOMES – *A corte dos reis*, p. 28; VENTURA – *A nobreza de corte*, vol. 2, p. 1046-1047.
- <sup>73</sup> AMARAL – *S. Salvador de Grijó*, p. 167-180; SOUSA – O mosteiro de Santo Tirso, p. 95-156.
- <sup>74</sup> HOMEM – *O Desembargo Régio*, p. 326.
- <sup>75</sup> GOMES – *A Corte dos reis*, p. 112.
- <sup>76</sup> Foi o que aconteceu, por exemplo, com Frei Vicente Geraldês, Frei Martinho, Frei Estevão de Aguiar e Frei Gonçalo Ferreira. GOMES – *A corte dos reis*, p. 117-118; HOMEM – *O Desembargo Régio*, p. 369, p. 272-273.
- <sup>77</sup> COELHO; MARTINS – *O monaquismo feminino*, p. 484.
- <sup>78</sup> PIZARRO – *Linhagens medievais*.
- <sup>79</sup> COELHO – *O mosteiro de Arouca*.
- <sup>80</sup> COELHO; MARTINS – *O monaquismo*, p. 497.
- <sup>81</sup> Veja-se, por todos, PARISSÉ – *Les nonnes*.
- <sup>82</sup> Em Lorvão coexistem na centúria de Trezentos várias irmãs. Realce-se, a título de exemplo, Mécia Lopes, abadessa entre 1350 e 1361, cujas irmãs Inês e Constança são também monjas.
- <sup>83</sup> SILVA SANTOS – *O domínio de Santa Maria*, p. 132.
- <sup>84</sup> MARTINS – *Património, parentesco*, p. 30-36.
- <sup>85</sup> PIZARRO – *Linhagens medievais*, em particular as genealogias das várias famílias aí incluídas.
- <sup>86</sup> MORUJÃO – *Um mosteiro cisterciense*, p. 38.
- <sup>87</sup> COELHO – *O mosteiro de Arouca*, p. 497.
- <sup>88</sup> Vejam-se as escassas referências dadas, por exemplo, por PÉREZ DE URBEL – *Los monjes españoles*, 2, p. 15-17, 65-69; FERNÁNDEZ ALONSO – *La cura pastoral*, p. 481-488.
- <sup>89</sup> Cf., por exemplo, *VITA sancti Fructuosi*, 5, p. 87.
- <sup>90</sup> ISIDORO – *De ecclesiasticum officium*, 2, 1, 2-4.
- <sup>91</sup> DÍAZ Y DÍAZ – *El eremitismo*, p. 219.
- <sup>92</sup> PÉREZ DE URBEL – *Los monjes españoles*, 2, p. 67.
- <sup>93</sup> VIVES – *Concédios*, p. 255-256.
- <sup>94</sup> Cf., a título de exemplo, VIVES – *Concédios*, cânone LIII do IV Concílio de Toledo, p. 209.
- <sup>95</sup> ORLANDIS – *La disciplina eclesiastica*, p. 149 ss.
- <sup>96</sup> MATTOSO – *Eremitas*, p. 112.
- <sup>97</sup> *VITAE sanctorum patrum emerensium*, 3, 8, p. 21 ss.
- <sup>98</sup> *VITA sancti Fructuosi*, vol. 8, p. 92.
- <sup>99</sup> *Ibidem*, 15, p. 106.
- <sup>100</sup> VALERIO DE BIERZO – *De ordo 4. Sobre este autor, cf. sobretudo FERNÁNDEZ ALONSO – Sobre la autobiografía de San Valerio y su ascetismo*, p. 259-284.
- <sup>101</sup> PARISSÉ – *Dans le Cloître*, p. 143-147.
- <sup>102</sup> MATTOSO – *Os eremitas*, p. 112.
- <sup>103</sup> BEIRANTE – *Eremitérios*; S. CAETANO DAMÁSIO – *Thebaida portuguesa*, em especial vol. 1; FREI HENRIQUE DE SANTO ANTÓNIO – *Chronica dos eremitas*.
- <sup>104</sup> PARISSÉ – *Dans le cloître*, p. 145.
- <sup>105</sup> MATTOSO – *Eremitas*, p. 129.
- <sup>106</sup> *Ibidem*, p. 129.
- <sup>107</sup> MATTOSO – *Eremitas*, p. 123; MARQUES – *A introdução da ordem*, p. 48-49.
- <sup>108</sup> BEIRANTE – *Eremitérios*, p. 257; S. CAETANO DAMÁSIO – *Thebaida portuguesa*.
- <sup>109</sup> BEIRANTE – *Eremitérios*, p. 261; BEIRANTE – *Évora na Idade Média*, p. 520-521.
- <sup>110</sup> SANTOS – *Os Jerónimos*.
- <sup>111</sup> SANTOS – *Os Jerónimos*, p. 6.
- <sup>112</sup> Veja-se o caso relatado por Ângela Beirante sobre a recusa de alguns eremitas em aceitar a Regra de São Jerónimo cerca de 1476. BEIRANTE – *Eremitérios*, p. 262.
- <sup>113</sup> BEIRANTE – *Eremitérios*, p. 263; COSTA – *Ordem de Santo Agostinho*, p. 59-60.
- <sup>114</sup> MARIANI – *Eremitani*, p. 485-487.
- <sup>115</sup> COSTA – *Ordem de Santo Agostinho*, p. 59-60.
- <sup>116</sup> MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. 2, p. 579-580.
- <sup>117</sup> Sobre a espiritualidade canonical vejam-se, entre muitas outras obras, LECLERCQ – *La spiritualité*, p. 117-135; CHÂTILLON – *La spiritualité de l'ordre*, p. 132-140; BECQUET – *Chanoines*, p. 361-370.
- <sup>118</sup> DEREINE – *Chanoines*, p. 375.
- <sup>119</sup> LEMARIGNIER – *Les institutions*, p. 132-134; DEREINE – *Chanoines*, p. 358-375; HOURLIER – *Les religieux*, p. 82-83.
- <sup>120</sup> TORQUEBIEU – *Chapitres des Chanoines*, p. 530-595.
- <sup>121</sup> CHÂTILLON – *La spiritualité*, p. 6-7.
- <sup>122</sup> LEMARIGNIER – *Les institutions*, p. 132.
- <sup>123</sup> HOURLIER – *Les religieux*, p. 82.
- <sup>124</sup> DEREINE – *Chanoines*, p. 377-378 e a unanimidade de todos os reformadores na questão da pobreza.

- <sup>124</sup> DAVID – Regula S. Augustini, p. 27-42.
- <sup>125</sup> DEREINE – *Chanoines*, p. 387; MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. 2, p. 580-581.
- <sup>126</sup> DEREINE – *Chanoines*, p. 389; HOURLIER – *Les religieux*, p. 82-83.
- <sup>127</sup> LEBRIGAND – *Origines et première diffusion*, p. 168-169.
- <sup>128</sup> GY – *La liturgie des chanoines*, p. 181-191.
- <sup>129</sup> ROCHA – *Le rayonnement*, p. 193-207; MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. 1, p. 26-31; BRAGANÇA – *Influência religiosa*, p. 133-156 e do mesmo autor *Ritual de Santa Cruz de Coimbra*.
- <sup>130</sup> LEBRIGAND – *Origines et diffusion*, p. 177.
- <sup>131</sup> HOURLIER – *Les religieux*, p. 83; MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. 2, p. 579-580.
- <sup>132</sup> BARTHES – *Les abbayes*, p. 209-235; DEREINE – *Les origines de Prémontré*, p. 352.
- <sup>133</sup> DEREINE – *Chanoines*, p. 389-390; HOURLIER – *Les religieux*, p. 92-93.
- <sup>134</sup> ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 1, p. 131-132; OLIVEIRA – *História eclesiástica*, p. 144-145; COSTA – *Cónegos Regrantes de Santo Agostinho*, p. 149-151.
- <sup>135</sup> FREI NICOLAU DE SANTA MARIA – *Chronica da Ordem*; FREI TIMÓTEO DOS MÁRTIRES – *Crónica de Santa Cruz*.
- <sup>136</sup> MATTOSO – *Cluny, Crúzios e Cistercienses*, p. 109.
- <sup>137</sup> PRADALIÉ – *Les faux*.
- <sup>138</sup> MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. 1, p. 49-52. Sobre estes dois bispos e a sua acção veja-se DAVID – *Études*, p. 441-501; NOGUEIRA – *Livro das vidas dos bispos*, p. 26-36.
- <sup>139</sup> VENTURA – *Livro Santo de Santa Cruz*, p. 69-80.
- <sup>140</sup> Leontina Ventura identifica-o como sendo Telo Odores, ao qual D. Sesnando dera o lugar de São Martinho, junto a Viseu. VENTURA – *Livro Santo*, p. 15-16.
- <sup>141</sup> NASCIMENTO – *Santa Cruz de Coimbra*, p. 116-128.
- <sup>142</sup> *Ibidem*, p. 116-128; DAVID – *Études*, p. 473-474.
- <sup>143</sup> MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. 1, p. 122; COSTA – *D. João Peculiar*.
- <sup>144</sup> MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. 1, p. 123; MATTOSO – *Cluny, Crúzios e Cistercienses*, p. 112.
- <sup>145</sup> OLIVEIRA – *História eclesiástica*, p. 435-436.
- <sup>146</sup> MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. 1, p. 131; VENTURA – *Livro Santo*, p. 15.
- <sup>147</sup> MATTOSO – *Ricos-homens*, p. 153-154.
- <sup>148</sup> MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. 1, p. 131-132.
- <sup>149</sup> *Ibidem*, vol. 1, p. 135.
- <sup>150</sup> MADAHIL – *O privilégio de isento*.
- <sup>151</sup> ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 1, p. 133.
- <sup>152</sup> DOCUMENTOS Medievais Portugueses – DR, doc. 115, p. 138.
- <sup>153</sup> VENTURA – *Livro Santo*, p. 22.
- <sup>154</sup> *Ibidem*, p. 20; ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 1, p. 132.
- <sup>155</sup> MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. 1, p. 137-138; CRUZ – *D. Teotónio*, p. 21-58.
- <sup>156</sup> D. Miguel Salomão tem um percurso algo curioso. Inicialmente foi prior do cabido de Coimbra, em seguida ingressou no Mosteiro de Santa Cruz, para depois ser bispo desta diocese entre 1162 e 1176, e mais tarde resignar, regressando a Santa Cruz. RIBEIRO DE VASCONCELOS – *Notícia histórica*, p. 230-235; MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. 1, p. 266-272; OLIVEIRA – *História eclesiástica*, p. 436.
- <sup>157</sup> VENTURA – *Livro Santo*, p. 98-101.
- <sup>158</sup> GOMES – *Organização paroquial*, p. 163-310.
- <sup>159</sup> MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. 1, p. 506-544.
- <sup>160</sup> Veja-se, a título de exemplo e apesar dos erros, as listas de bispos identificados como cónegos em FREI TIMÓTEO DOS MÁRTIRES – *Crónica de Santa Cruz*, p. 19-23 e em FREI NICOLAU DE SANTA MARIA – *Chronica da Ordem*, p. 432-486. Na análise do clero secular será realçada a importância dos bispos regrantes e, em particular, dos crúzios.
- <sup>161</sup> CRUZ – *Santa Cruz de Coimbra*.
- <sup>162</sup> MATTOSO – *Cluny, Crúzios e Cistercienses*, p. 114.
- <sup>163</sup> ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 1, p. 133; GOMES – *Em torno do*.
- <sup>164</sup> MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. 1, p. 506-544.
- <sup>165</sup> MATTOSO – *Eremitas*, p. 123; BACKMUND – *Les origines*.
- <sup>166</sup> MARQUES – *A introdução da Ordem de Cister*.
- <sup>167</sup> DURAND – *Introduction*. In *LE CARTULAIRE Baio-Ferrado*, p. xxviii-xxx.
- <sup>168</sup> BRANCO – *Reis, bispos e cabidos*, p. 61-63.
- <sup>169</sup> FREI NICOLAU DE SANTA MARIA – *Crónica da Ordem*, 2.ª parte, L.º VIII, cap. III, p. 114-115.
- PMH, *Scriptores*, I, p. 90-93. SILVA – *S. Vicente de Fora*, p. 61-64.
- <sup>170</sup> Alguns relatos apontam para que o primeiro responsável nomeado por D. Teotónio para o Mosteiro de São Vicente teria sido D. Honório, um dos doze primitivos companheiros fundadores do mosteiro de Coimbra. No entanto, não teria chegado a assumir a direcção de São Vicente.
- <sup>171</sup> COSTA – *Cónegos Regulares de Santo Agostinho*, p. 151; BRANCO – *Reis, bispos e cabidos*, p. 61-63. NASCIMENTO; GOMES – *S. Vicente de Lisboa*, p. 10-11.
- <sup>172</sup> Apesar do que esta imagem poderá ter de estereotipado, a verdade é que, de acordo com o relato de fundação do mosteiro, uma das condições colocadas pelo primeiro monarca português ao bispo de Lisboa teria sido a isenção do futuro mosteiro. Em troca, bispo e cabido teriam recebido a Igreja de Nossa Senhora dos Mártires.
- <sup>173</sup> ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 1, p. 329; MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. 1, p. 506-512.
- <sup>174</sup> Sobre este papa e os seus esforços de reforma vejam-se, entre outros estudos, POWELL – *Innocent III*; SAYERS – *Innocent III*.

- <sup>175</sup> A bibliografia sobre as heresias na Europa, neste período, é demasiado ampla para que possa ser aqui, de alguma forma, sintetizada. Veja-se como ponto de situação e indicativo de bibliografia *Cathares en Languedoc*, sob a direcção de M. H. Vicaire.
- <sup>176</sup> COSTA – Dominicanos, p. 334-335; LE GOFF – As ordens mendicantes, p. 229; FLICHE – *Histoire de l'Église*, vol. 10, p. 500.
- <sup>177</sup> VAUCHEZ – S. Francisco de Assis, p. 243-262; VICAIRE – Dominique, p. 594-595.
- <sup>178</sup> *Ibidem*, p. 263-269; MOORMAN – *A History of franciscan*, p. 3-10.
- <sup>179</sup> Na verdade, será Inocêncio III que convencerá São Domingos e os seus companheiros a abandonarem a ideia de se dirigirem para terra de mouros, optando, preferencialmente, pela conversão dos heréticos europeus. FLICHE – *Histoire de l'Église*, vol. 10, p. 182-183.
- <sup>180</sup> FOREVILLE – *Latran IV*.
- <sup>181</sup> FLICHE – *Histoire de l'Église*, vol. 10, p. 269.
- <sup>182</sup> LE GOFF – Apostolat mendiant, p. 335-352 e ainda do mesmo autor – Ordres mendiants et urbanisation, p. 924-946.
- <sup>183</sup> FLICHE – *Histoire de l'Église*, vol. 10, p. 192-193.
- <sup>184</sup> *Ibidem*, vol. 10, p. 274
- <sup>185</sup> *Ibidem*, vol. 10, p. 276-277; KNOWLES – *Nouvelle Histoire de l'Église*, vol. 2, p. 415-418.
- <sup>186</sup> MARQUES, J. – Os Franciscanos no Norte de Portugal.
- <sup>187</sup> MATTOSO – O enquadramento social e económico.
- <sup>188</sup> *Ibidem*, p. 339.
- <sup>189</sup> Sobre o apoio papal veja-se o artigo de IZBICKI – The Problem of Canonical Portion.
- <sup>190</sup> BAQUERO MORENO – A protecção régia aos frades; MATTOSO – Enquadramento social e económico.
- <sup>191</sup> COELHO – O convento velho de S. Domingos; ROSÁRIO – Primórdios dominicanos; GOMES – O Convento de S. Francisco.
- <sup>192</sup> ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 1, p. 136.
- <sup>193</sup> *Ibidem*, vol. 1, p. 136-137, p. 140-141.
- <sup>194</sup> *Ibidem*, vol. 1, p. 140-141.
- <sup>195</sup> MATTOSO – Enquadramento social e económico, p. 344.
- <sup>196</sup> *Ibidem*, p. 344. Sobre a fundação do Mosteiro de Santa Clara de Coimbra veja-se MONTEIRO; RIGAUD DE SOUSA – *Notas sobre o pleito*, p. 81-93; LOPES – *Fundação do mosteiro*, p. 166-192.
- <sup>197</sup> MARQUES – O clero – homens de oração, p. 232-233.
- <sup>198</sup> ROSÁRIO – Primórdios dominicanos, p. 7
- <sup>199</sup> *Ibidem*, doc. 3, p. 33; FREI LUÍS DE SOUSA – *História de S. Domingos*, vol. 1, p. 77.
- <sup>200</sup> ROSÁRIO – Primórdios dominicanos, p. 8-14; SOUSA – *História de S. Domingos*, vol. 1, p. 41-49; GOMES – *As ordens mendicantes*, p. 157.
- <sup>201</sup> CAEIRO – Os primórdios dos frades pregadores, p. 165-173.
- <sup>202</sup> COSTA – Dominicanos, p. 334-336; GOMES, S. A. – *As ordens mendicantes*, p. 157-158.
- <sup>203</sup> CAEIRO – Os primórdios dos frades dominicanos, p. 161-173; MARTINS – O sermão de Frei Paio, p. 337-361.
- <sup>204</sup> Fala-se aliás de uma possível vinda de frades menores ainda durante a vida de São Francisco, frades que se teriam deslocado a Santiago de Compostela. LOPES – Franciscanos, p. 71-73; ESPERANÇA – *História Seráfica*.
- <sup>205</sup> MATTOSO – O enquadramento social e económico, p. 339-340.
- <sup>206</sup> *Ibidem*, p. 339-342; MARQUES – Os Franciscanos, p. 152-157.
- <sup>207</sup> ESPERANÇA – *História Seráfica*. Sobre o culto destes mártires veja-se KRUS – Celeiro e relíquias, p. 149-169; MARTINS – *Peregrinações*, p. 175-179.
- <sup>208</sup> PIZARRO – *Linhagens*, vol. 1, p. 347-348, p. 427, vol. 2, p. 640, p. 657-663, p. 725, p. 836-846, p. 855, p. 932, respectivamente.
- <sup>209</sup> A semelhança do que aconteceu com o ramo feminino de Cister, também em relação às Clarissas as resistências do papado foram consideráveis. No entanto, o movimento espontâneo de adesão às orientações de Santa Clara obrigará, desde cedo, a que se tente regulamentar a vivência das comunidades femininas. Assim, logo em 1215, São Francisco teria escrito alguns princípios de vida para a comunidade de Santa Clara, princípios insuficientes e substituídos, em 1219, por uma nova regra, influenciada pela beneditina e redigida pelo cardeal Hugolino. As reticências de Santa Clara conduzirão a uma revisão pelo papado em 1247 e à aprovação de uma nova, redigida pela própria Clara em 1253. Esta última não se estenderá, contudo, a todas as comunidades clarissas da Cristandade. MOORMAN – *A history*, p. 32-40, p. 211-215.
- <sup>210</sup> GOMES – *A corte dos reis*, p. 119-120.
- <sup>211</sup> COSTA – Dominicanos, p. 334-335.
- <sup>212</sup> LOPES – Franciscanos, p. 71-73.
- <sup>213</sup> *DMP-DR*, doc. 295, p. 384-385.
- <sup>214</sup> SILVA – A Ordem de Cristo, p. 22-25.
- <sup>215</sup> *Ibidem*, p. 26-29.
- <sup>216</sup> *Ibidem*, p. 41-42; COCHERIL – Les ordres militaires, p. 40-41. Ainda do mesmo autor: Calatrava y las ordenes militares, p. 331-339.
- <sup>217</sup> FONSECA – O condestável D. Pedro, p. 100.
- <sup>218</sup> COSTA – *A Ordem Militar do Hospital*, p. 136-138.
- <sup>219</sup> *Ibidem*, p. 141.
- <sup>220</sup> A bibliografia sobre a origem desta ordem é bastante numerosa. Realce-se, assim, a título de exemplo: OLIVEIRA – A milícia de Évora, p. 51-64; COCHERIL – Les ordres militaires cisterciens, p. 11-71; TAROUCA – As origens da Ordem, p. 25-39; JAVIERRE MUR – *La Orden de Calatrava*, p. 323-376.
- <sup>221</sup> Sobre as doações régias e as relações com a realeza veja-se CUNHA – *A Ordem Militar de Avis*, p. 82-87 e ainda da mesma autora: A Ordem de Avis, p. 113-123.

- <sup>222</sup> FONSECA – *O condestável D. Pedro*, p. 96-100.
- <sup>223</sup> CUNHA – *A Ordem Militar de Santiago*, p. 134 ss.
- <sup>224</sup> GARCIA – *Alfajar de Pena*, p. 4-6.
- <sup>225</sup> VENTURA – *A nobreza de corte*, vol. 2, p. 740-741.
- <sup>226</sup> Os freires santiaguistas estavam autorizados a contrair matrimónio desde 1175. Os de Calatrava receberam esse privilégio em 1440. Avis e Cristo recebê-lo-iam mais tarde. ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 1, p. 346.
- <sup>227</sup> MATTOSO – *Ricos-homens*, p. 232-233.
- <sup>228</sup> *Ibidem*, p. 234-235; PIZARRO – *Linhagens medievais*, vol. 1, p. 251, 302, 401-402, 500, 538, 557 e vol. 2, p. 743, entre outros e SOUSA – *Os Pimentéis*.
- <sup>229</sup> MATA – *A comunidade feminina*.
- <sup>230</sup> Concilium arelatense, p. 3-24. Sobre este concílio, cf. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.) – *Historia de la Iglesia*, 1, p. 194-195.
- <sup>231</sup> Synodi sardicensis, p. 131-139. Cf. a este propósito, GARCÍA-VILLOSLADA (dir.) – *Historia de la Iglesia*, vol. 1, p. 203.
- <sup>232</sup> Cf. JORGE – *L'épiscopat de Lusitanie*, 1998.
- <sup>233</sup> Epistula 67, 6.3, p. 467. Ver também o comentário de FERNÁNDEZ ALONSO – *La cura pastoral*, p. 35.
- <sup>234</sup> CIPRIANO DE CARTAGO – Epistula 67, 5.1, p. 454.
- <sup>235</sup> Cf. GAUDEMET – *L'Église*, p. 336. Sobre a situação na vizinha Gália, cf. FONTAINE – *Vie de S. Martin*, vol. 1, p. 270-272.
- <sup>236</sup> No que respeita à eleição do bispo, cf. GAUDEMET – *Les élections dans l'Église latine*; STOCKMEIER – *L'élection de l'évêque*, p. 18; GRYSOY – *Les élections épiscopales*, p. 257-289.
- <sup>237</sup> Cf. CONCILIIUM Nicaerum, p. 6-7.
- <sup>238</sup> O papel de vigilância e controlo exercido pelo metropolitano ao nível da província eclesial foi-se fazendo sentir progressivamente a partir do Baixo Império, como, aliás, a importância da própria província enquanto quadro de referência para a resolução das questões internas às Igrejas locais, como já foi mencionado anteriormente.
- <sup>239</sup> Cf. GANSHOF – *Note sur l'élection*, p. 493-495.
- <sup>240</sup> Cf. VIVES – *Concilios*, p. 1.
- <sup>241</sup> Cf. os cânones 18, 19, 33, em VIVES – *Concilios*, p. 5, 7.
- <sup>242</sup> Cf. *VITAE sanctorum patrum emeritensium*, 5.14, p. 99.
- <sup>243</sup> Cf. FERNÁNDEZ ALONSO – *La cura pastoral*, p. 67; LECLERCQ – *Ordinations irrégulières*, p. 2391.
- <sup>244</sup> VIVES – *Concilios*, p. 7.
- <sup>245</sup> Cf. GRYSOY – *Les origines du célibat*, sobretudo p. 43, 180. Ver também GARCÍA-VILLOSLADA (dir.) – *Historia de la Iglesia*, vol. 1, p. 116-118.
- <sup>246</sup> Cf. sobretudo o cânone 2 – CONCILIIUM Constantinopolitanaum (381), p. 22.
- <sup>247</sup> Cf. *VITAE sanctorum patrum emeritensium*, 4.3, p. 32-33.
- <sup>248</sup> *VITAE sanctorum patrum emeritensium*, 4.4, p. 33. Cf., entre outros, IV Concílio de Toledo (cânone 41), VIVES – *Concilios*, p. 206. Ver a referência a outras fontes hispânicas e bibliografia sobre o assunto em FERNÁNDEZ ALONSO – *La cura pastoral*, p. 20 ss.
- <sup>249</sup> Ver o II Concílio de Toledo (cânone 1), VIVES – *Concilios*, p. 42.
- <sup>250</sup> PROSOPOGRAPHIE et recherche, p. 227-239. Cf. também MAÑARICUA – *El nombramiento de los obispos*, p. 93.
- <sup>251</sup> Cf., por exemplo, o cânone 3 do II Concílio de Barcelona, VIVES – *Concilios*, p. 159-160.
- <sup>252</sup> *Ibidem*, p. 87.
- <sup>253</sup> *Ibidem*, p. 199 e MAÑARICUA – *El nombramiento de los obispos*, p. 91 ss.
- <sup>254</sup> ALONSO ÁVILA – *El impacto visigodo*, p. 203; ORLANDIS – *El elemento germánico*, p. 27-64.
- <sup>255</sup> Cf. GARCÍA MORENO – *Élites y Iglesia hispanas*, p. 242 ss.; IDEM – *Historia de España*, p. 287-288.
- <sup>256</sup> Cf. VIVES (Ed.) – *Inscriptiones*, p. 126; IDEM – *La inscription del puente*, p. 1-7.
- <sup>257</sup> *VITAE sanctorum patrum emeritensium*, 5.3, p. 50.
- <sup>258</sup> Sobre estas iniciativas episcopais, ver GUYON; BISSAVIT-CAMUS; SOUILHAC – *Topographie chrétienne*, p. 401, nota 82. Neste âmbito, consultar também HEINZELMANN – *Bischofsherrschaft in Gallien*, 1976; PRINZ – *Die Bischöfliche Stadtherrschaft*; SCHEIBELREITER – *Der Bischof in merowingischer*, 1983, sobretudo o capítulo 1.
- <sup>259</sup> *VITAE sanctorum patrum emeritensium*, 5.3, p. 51.
- <sup>260</sup> Cf. BROWN – *Le culte des saints*, p. 59.
- <sup>261</sup> Cf. *VITAE sanctorum patrum emeritensium*, 4.6, p. 37.
- <sup>262</sup> *Ibidem*, 4.10, p. 45.
- <sup>263</sup> O I Concílio de Braga estabelece-a como uma das obrigações mais importantes que tinha o bispo. Cf. VIVES – *Concilios*, p. 208.
- <sup>264</sup> *VITA sancti Fructuosi*, 11, 13, p. 98, 102.
- <sup>265</sup> A este propósito, cf. GODDING – *Le prêtre dans la Gaule*, p. 228; C. PIETRI – *Les abbés de basilique*, p. 5-28.
- <sup>266</sup> Cf. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.) – *Historia de la Iglesia*, vol. 1, p. 651; ORLANDIS – *Abades y concilios*, p. 224-226.
- <sup>267</sup> Cf. ISIDORO DE SEVILHA – *De uiris illustribus*, p. 145-146, 149-150, 152.
- <sup>268</sup> *VITAE sanctorum patrum emeritensium*, 2, p. 15.
- <sup>269</sup> Cf., a este propósito, MOREIRA – *Potamius de Lisbonne*.
- <sup>270</sup> ISIDORO DE SEVILHA – *De uiris illustribus*, 17, p. 143. Cf., sobretudo, VEGA (éd.) – *Apringii Pacensis*, p. IX; COSTA – *Apringio de Beja*, p. 1650.
- <sup>271</sup> *VITAE sanctorum patrum emeritensium*, 1, p. 6. Cf., sobre esta problemática, FONTAINE – *Fins*

- et moyens de l'enseignement, p. 160; RICHÉ – L'éducation à l'époque wisigothique, p. 171-180; IDEM – *Education et culture*, p. 332.
- <sup>272</sup> Cf. as informações sobre este concílio em ORLANDIS; RAMOS-LISSON – *Historia de los concilios*, p. 207-216; GARCÍA MORENO – La conyuntura política del III concilio de Toledo, p. 271-296.
- <sup>273</sup> Cf. o III Concílio de Toledo, em VIVES – *Concilios*, p. 122; 136. Ver também SÁNCHEZ SALOR – *Jerarquías eclesiásticas*, p. 23.
- <sup>274</sup> VIVES – *Concilios*, p. 122.
- <sup>275</sup> A este propósito, cf. SÁNCHEZ SALOR – *Jerarquías eclesiásticas*, p. 24-25.
- <sup>276</sup> Cf. *VITAE sanctorum patrum emeritensium*, 4,9, p. 43-44. Sobre o lugar das sepulturas episcopais, ver *LE LIBER ordinum*, 43, p. 150-152.
- <sup>277</sup> Cf., por exemplo, GARCÍA RODRIGUÉZ – *El culto de los santos*, p. 375-376.
- <sup>278</sup> Cf. VÁZQUEZ DE PRAGA – Los obispos de Lugo-Braga, p. 459-475.
- <sup>279</sup> FOREVILLE – *Latran III*, p. 211-212.
- <sup>280</sup> BARRACLOUGH – The making of a bishop, p. 299.
- <sup>281</sup> GAUDEMET – La participation de la communauté, p. 308-320 e, do mesmo autor, De l'élection à la nomination des évêques, p. 23-30.
- <sup>282</sup> FOREVILLE – *Latran IV*, p. 358-359.
- <sup>283</sup> NIETO SORIA – *Iglesia y poder real*, p. 197-205.
- <sup>284</sup> *ORDENAÇÕES Afonsinas*, livro II, título I, artigo XXVIII, p. 22-23.
- <sup>285</sup> AFONSO X – *Primeyra Partida*, Partida I, título VIII, lei XVIII, p. 211-212.
- <sup>286</sup> AVRIL – La participation du chapitre, p. 41-63; LE BRAS – Institutions ecclésiastiques, p. 376-378; TORQUEBLAU – Chapitres de chanoines, p. 536-538.
- <sup>287</sup> DEREINE – Chanoines, p. 379-381.
- <sup>288</sup> FOURNÉE – Le renouveau canonial, p. 27-38; BECQUET – L'évolution des chapitres, p. 19-39.
- <sup>289</sup> TORQUEBLAU – Chapitres des chanoines, p. 530-595.
- <sup>290</sup> AVRIL – *Le gouvernement des évêques*, vol. I, p. 106.
- <sup>291</sup> MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 322; COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. I, p. 25-38.
- <sup>292</sup> GARCIA-GALLO – El concilio de Coyanza, p. 275-633; MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 321-322; COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. I, p. 41-42.
- <sup>293</sup> MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 322.
- <sup>294</sup> COSTA – Cabido, p. 409-412.
- <sup>295</sup> CUNHA – *História Eclesiástica*, vol. I, p. 171-172.
- <sup>296</sup> IANTT – Sé de Lamego, Sentenças, mç 6-doc. 7.
- <sup>297</sup> COSTA, – Cabido, p. 409-412; VILAR – *As dimensões de um poder*, p. 113-114.
- <sup>298</sup> COSTA – Cabido, p. 410; COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. I, p. 38-45; VILAR – *As dimensões de um poder*, p. 121-123; RIBEIRO – *A instituição*, p. 18-19; LIMA – *O cabido*, p. 10-11.
- <sup>299</sup> COSTA – Deão, p. 269-270; EDWARDS – *The english secular cathedrals*, p. 142-148; RIBEIRO – *A instituição*, p. 12-13.
- <sup>300</sup> GAUDEMET – Les institutions ecclésiastiques, p. 185-187.
- <sup>301</sup> MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 338.
- <sup>302</sup> COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. I, p. 114-124.
- <sup>303</sup> VILAR – *As dimensões de um poder*, p. 153-156.
- <sup>304</sup> MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 332.
- <sup>305</sup> VILAR – *As dimensões de um poder*, p. 149-153.
- <sup>306</sup> COSTA – *História do bispado*, vol. I, p. 244.
- <sup>307</sup> SÁ – *Primórdios da cultura*, p. 7.
- <sup>308</sup> CAEIRO – As escolas capitulares, p. 12; MARQUES – *A arquidiocese*, p. 335; COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. I, p. 45, ss.
- <sup>309</sup> COSTA – Cabido, p. 411.
- <sup>310</sup> RIBEIRO – *A instituição*, p. 44-46; LIMA – *O cabido*, p. 30-35.
- <sup>311</sup> VILAR – Notas para o estudo, p. 17-26; LIMA – *O cabido*, p. 66-67; RIBEIRO – *A instituição*, p. 60-64.
- <sup>312</sup> Em York a primeira residência rondava os seis meses, enquanto em Leão atingia os oito e em Baeza, por exemplo, era de um ano. DOBSON – *The residentiary*, p. 146-164; RODRIGUEZ MOLINA – *El obispado*, p. 80-81.
- <sup>313</sup> COSTA – *Porcionário*, vol. 5, p. 122.
- <sup>314</sup> COSTE – *L' institution*, p. 295-326.
- <sup>315</sup> AVRIL – *Église, paroisse*, p. 23-24.
- <sup>316</sup> SANZ SANCHO – *La Iglesia*, vol. 2, p. 800-801; AVRIL – *Église, paroisse*, p. 23-49.
- <sup>317</sup> AVRIL – *Église, paroisse*, p. 33; SANZ SANCHO – *La iglesia*, p. 805-807; RODRIGUEZ MOLINA – *El obispado de Baeza-Jaen*, p. 98-100.
- <sup>318</sup> RODRIGUES – *As colegiadas*, p. 226-227.
- <sup>319</sup> Sobre a legislação conciliar veja-se FOREVILLE – *Latran*.
- <sup>320</sup> Os sínodos medievais portugueses foram publicados na colecção *Synodicon Hispanum*, vol. 2.
- <sup>321</sup> SILVA – *Norma e desvio*.
- <sup>322</sup> Com efeito, os poucos estudos que existem sobre o clero paroquial, tanto no que respeita à sua composição como aos direitos cobrados pelas instâncias paroquiais, são quase na sua totalidade, relativos ao período moderno, rareando as obras que abrangiam os séculos medievais.
- <sup>323</sup> SÁ-NOGUEIRA – A organização do padroado régio, p. 421-447.
- <sup>324</sup> MARQUES – *O papado e Portugal*, p. 282-283; GOMES – *Organização paroquial*.
- <sup>325</sup> VILAR – *As dimensões*, p. 252-265.
- <sup>326</sup> MARQUES – *O litúgio*, p. 347-366.

## AS INSTITUIÇÕES E O ELEMENTO HUMANO

- <sup>327</sup> MARQUES - *A arquiocese*, p. 479-488 no que se refere à zona da arquiocese de Braga.
- <sup>328</sup> COSTA - *Colegiadas*, p. 99-100.
- <sup>329</sup> RODRIGUES - *As colegiadas*, p. 213-228.
- <sup>330</sup> VILAR - *As dimensões*, p. 242.
- <sup>331</sup> BOTÃO - *Poder e influência*, p. 112-113.
- <sup>332</sup> MARQUES - *A arquiocese*, p. 517-529.
- <sup>333</sup> MARQUES - *A arquiocese*, p. 488-493.
- <sup>334</sup> SILVA - *Aveiro medieval*, p. 133.
- <sup>335</sup> RODRIGUES - *As colegiadas*, p. 217-222.
- <sup>336</sup> CONDE - *Tomar*, p. 162-168.
- <sup>337</sup> MARTINS - *A colegiada*, p. 19-21.
- <sup>338</sup> BEIRANTE - *Évora*, p. 513-515.
- <sup>339</sup> RODRIGUES - *Torres Vedras*, p. 522-523.
- <sup>340</sup> BEIRANTE - *Évora*, p. 513.



# Patrimónios, direitos e rendimentos eclesiásticos<sup>1</sup>

Ana Maria S. A. Rodrigues

## A VIVÊNCIA CRISTÃ DA ECONOMIA, ENTRE POBREZA EVANGÉLICA E RIQUEZA INSTITUCIONAL

O CRISTIANISMO PRIMITIVO HERDOU do judaísmo a concepção de que o mundo pertencia exclusivamente a Deus, sendo os homens beneficiários de um simples direito de uso sobre ele. A propriedade de bens temporais era, portanto, ilusória, e a renúncia voluntária a ela foi desde cedo apontada como uma via privilegiada de acesso à salvação. Em consequência, os membros das primeiras comunidades cristãs da Palestina, à imagem dos apóstolos, despojaram-se do que tinham de próprio, pondo as suas posses em comum, o que permitiu assegurar o sustento de todos, quer fossem originariamente ricos ou pobres<sup>2</sup>.

Contudo, a admissão do cristianismo entre as formas de culto toleradas pelo Império romano e, posteriormente, a sua proclamação como religião oficial desse mesmo Império colocou problemas inéditos aos chefes da nova Igreja que se estruturava. Tratava-se, não já de criar formas de vida alternativas em pequenas comunidades, mas de transformar toda a sociedade, levando-a a adoptar os princípios igualitários e fraternais subjacentes à mensagem evangélica. O choque entre a utopia religiosa e a realidade social foi violento, e, na impossibilidade de alterar significativamente a situação preexistente, os Padres da Igreja viram-se na necessidade de justificar as desigualdades com novas interpretações dos textos bíblicos. Para Santo Agostinho, por exemplo, se Deus criou pobres e ricos foi para pôr os homens à prova, pois a pobreza, em si mesma, não constitui virtude se não for acompanhada pela humildade<sup>3</sup>.

Nem todos os cristãos aceitaram de bom grado a forma como teólogos e outros membros da Igreja equacionaram as desigualdades sociais e se colocaram do lado dos privilegiados. Ao longo dos séculos, sucessivos movimentos de contestação da riqueza do clero foram surgindo, quer no interior da própria instituição eclesiástica quer entre leigos fervorosos, propondo o regresso à vivência primitiva. Muitos deles foram classificados como heréticos e ferozmente perseguidos<sup>4</sup>, mas alguns conseguiram conquistar o direito de viver, pelo menos durante algum tempo, segundo a sua visão da pobreza evangélica. O seu próprio sucesso, contudo, levava, com maior ou menor rapidez, a um acumular de gentes e de riquezas que os forçava a transigir com os princípios radicais que advogavam<sup>5</sup>. Seguiu-se um novo ciclo de críticas e de intensa fermentação teórica e prática...

Desta forma se manteve, durante todo o período medieval, a tensão entre a doutrina cristã, que proclamava a igualdade entre todos os homens e a superioridade da vida além-túmulo sobre a deste mundo, e a vivência da Igreja, que necessitava, como instituição, de dispor de uma base material suficientemente confortável para cumprir as suas funções específicas e assegurar a sua perenidade, no seio de uma sociedade desigual e hierarquizada que ela mesma contribuía para idealizar e construir.

## A PROGRESSIVA AFIRMAÇÃO DOS DIREITOS E RENDIMENTOS DE NATUREZA RELIGIOSA

PASSADO O BREVE TEMPO COMUNITÁRIO inicial, e à medida que do conjunto dos cristãos se foi destacando um corpo de homens e mulheres inteira e

◁ Cruz processional de Alcobaça, em prata (século xv), reverso. Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/ INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

exclusivamente devotados ao serviço de Deus, estruturando-se pouco a pouco a hierarquia eclesiástica, tornou-se necessário prover à formação e sustento desses «especialistas do sagrado» e à construção e manutenção dos edifícios do culto, sem deixar, contudo, de auxiliar os irmãos desprovidos de meios de subsistência.

As dádivas e oblações foram a resposta encontrada pelo povo de Deus para este problema. Com efeito, os géneros e o dinheiro entregues nos ofertórios das missas e os bens móveis e imóveis cedidos noutras ocasiões constituíram desde os tempos primevos do cristianismo um dos principais recursos com que podiam contar os ministros do culto e as virgens e viúvas consagradas. Algumas dessas oferendas, como os dízimos, evoluíram para contribuições forçadas com o correr do tempo, e as autoridades eclesiásticas até procuraram estatuir, sem sucesso, a obrigatoriedade da cedência à Igreja de uma quota parte da fortuna de cada defunto cristão a título de bem de alma. Mas o acto de oferecer, voluntariamente, uma parte do que se possuía a mais ou mesmo do que fazia falta, seguindo o exemplo da pobre viúva louvada por Cristo no Evangelho, nunca se perdeu.

### *Ofertas e dádivas espontâneas*

FUNDAMENTA-SE NAS ESCRITURAS o princípio de que «os ministros do altar deviam viver do altar», ou seja, das oferendas que os fiéis traziam aos templos durante os actos de culto, embora, na insuficiência destas, pudessem recorrer às suas fortunas pessoais ou dedicar-se a alguma actividade agrícola, artesanal ou comercial lícita<sup>6</sup>. O mais antigo concílio realizado em solo ibérico, o de Elvira, datado do início do século IV, já faz referência a essas oblatas, embora não nos permita saber em que consistiam, estipulando que os prelados só podiam aceitá-las de quem tivesse recebido a comunhão<sup>7</sup>. Também exige a diáconos, presbíteros e bispos que não negligenciem as respectivas obrigações pastorais por causa das suas ocupações profissionais profanas, sugerindo que estas eram encaradas com relativa naturalidade<sup>8</sup>.

Na Hispânia visigótica, as oblações manuais desempenharam um papel de grande relevo na vida económica da Igreja, pois os patrimónios fundiários das instituições eclesiásticas ainda estavam a formar-se, gerando poucas receitas. Entre aquelas, contavam-se as pequenas oferendas em géneros e dinheiro feitas durante as missas, conhecidas mais tarde como pé-de-altar, mas também dádivas mais quantiosas — caso das dízimas, de que adiante falaremos —, para as quais se escolhiam datas de entrega solenes, como celebrações de mártires ou comemorações de defuntos. As celebrações de baptismo, casamento e outras davam lugar, igualmente, à cedência de ofertas<sup>9</sup>.

Esta prática de oferecer/receber dinheiro pela administração de sacramentos era muito antiga — a primeira referência a ela data igualmente do Concílio de Elvira, que censurou o hábito de certos recém-baptizados deitarem moedas na pia baptismal<sup>10</sup> — e foi proibida por sucessivas reuniões conciliares, depois de se ter verificado que a afirmação do carácter voluntário de tais dádivas não eliminava a pressão sofrida pelos mais pobres para que contribuíssem. Os concílios da época visigótica também condenaram como simoníacos os prelados que reclamavam ofertas pela aplicação do crisma ou pela ordenação de sacerdotes e bispos<sup>11</sup>. Contudo, nunca foi possível erradicar o pagamento de «direitos de estola», tendo os usos e costumes medievais acabado por regular a sua aplicação<sup>12</sup>.

Também o pé-de-altar continuou, pelos tempos fora, a contribuir para a fatura da mesa dos párocos, desdobrando-se em diversas denominações. A partir do século XI, as chamadas ofertas, feitas durante a celebração eucarística, eram constituídas, essencialmente, por pão, vinho e cera; quanto às oblatas, obras ou oblações, entregues fora do sacrifício da missa, consistiam nessas espécies, noutros objectos e em dinheiro<sup>13</sup>.

Nos santuários de peregrinação, estas receitas eventuais tinham uma importância acrescida, pois a generosidade dos fiéis era, neles, incentivada pela ocorrência de curas e outros eventos milagrosos<sup>14</sup>. Daí a resistência oferecida pelos santuários mais antigos à emergência de outros novos<sup>15</sup>, e também a desconfiança e o temor com que o clero secular encarava a instalação dos



Reverso da cruz processional oferecida por D. Sancho I a Santa Cruz de Coimbra (1214). Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

mendicantes nas suas paróquias, pela concorrência que estes lhes podiam mover na canalização destes proventos resultantes da impulsividade emotiva dos fregueses<sup>16</sup>.

O FUNDAMENTO DOS DÍZIMOS — tal como o das primícias, que eram os primeiros frutos da terra e dos animais e foram cobradas de forma muito mais restrita<sup>17</sup> — encontra-se no Antigo Testamento. Os concílios visigodos nada estatuem, porém, sobre esses dois tributos, que, na altura, eram uma prática

*Taxas obrigatórias pesando sobre os fiéis*

piedosa voluntária e, provavelmente, pouco frequente<sup>18</sup>. Já a liturgia moçárabe insere numerosas composições literárias consagradas às primícias, provavelmente então confundidas pelo povo com as dízimas<sup>19</sup>.

Segundo Avelino de Jesus da Costa, o pagamento destas iniciou-se, a título de oferta ou esmola, no século IV, tendo elas entrado no direito canónico universal apenas no seguimento dos concílios de Latrão de 1123 e 1139, que as ratificaram<sup>20</sup>. Em Portugal, há referência a dízimos a partir do século XI<sup>21</sup>, mas só se generalizaram a todos os homens, incluindo os privilegiados, desde que D. Afonso II a eles sujeitou os bens da Coroa, em 1218<sup>22</sup>. Aliás, datam também dessa altura as primeiras prescrições sobre a delimitação das paróquias — indispensável ao conhecimento preciso, pelos fregueses, da igreja a que deviam dirigir-se para prestar culto a Deus, receber os sacramentos e entregar o encargo — mas a fixação territorial e jurisdiccional destas só pode ser considerada concluída nos albores do século XIV<sup>23</sup>.

Os dízimos — cujo produto revertia para o sustento do clero diocesano, que assistia os fiéis, e para a conservação dos edifícios do culto<sup>24</sup> — podiam ser prediais ou pessoais, variando a forma da sua cobrança e o seu valor de bispado para bispado. A primeira constituição que se conhece a este respeito data de 1304 e concerne à arquidiocese de Braga: nela se estipula que a dízima predial onere todos os frutos da terra e dos animais; quanto aos dízimos pessoais, é fornecida uma tabela com valores tributários diferentes para cada actividade<sup>25</sup>. Século e meio mais tarde, na mesma circunscrição eclesiástica, D. Fernando da Guerra publicou uma nova constituição sobre a matéria, actualizando os preços e introduzindo novas profissões<sup>26</sup>. Comparando esta tabela, que foi posta em vigor também no Porto por D. Diogo de Sousa em 1496, com a que se praticava em Tomar entre 1484 e 1495<sup>27</sup>, conclui-se que «os dízimos pagos nas duas dioceses nortenhas eram muito superiores aos da vigairia nabantina»<sup>28</sup>.

Tal como foi dito, a dízima predial onerava a propriedade rural e urbana, assim como as actividades agrícola e recolectora, a criação de gado, a caça e a pesca, sendo cobrada nos respectivos géneros: cereais, vinho, azeite, linho, legumes, frutos, madeiras, animais e respectivos derivados (manteiga, queijo, lã, cera e mel). Em princípio, consistia na décima parte dos frutos recolhidos na eira, lagar, tendal e curral, ou ainda ao pé da árvore e à chegada do barco, variando, portanto, com a produção, mas desde logo se colocava a questão de saber se era arrecadada antes ou depois de retirada a renda do senhor. Às sés e igrejas paroquiais, como titulares do direito religioso, interessava que prevalesse a primeira hipótese, mas no caso de mosteiros sem isenção episcopal, detentores de terras, rebanhos e pesqueiras que pagavam dízima a outrem, era mais vantajosa a segunda. Daí as diversas soluções possíveis, expressas nos contratos de exploração de bens mas também nas sentenças que rematavam os processos judiciais gerados por essa matéria<sup>29</sup>.

Os dízimos pessoais oneravam o trabalho artesanal e o comércio, cobrando-se em dinheiro segundo tabelas estabelecidas para cada bispado e periodicamente actualizadas, como vimos, devido à alteração e depreciação das moedas. A fronteira entre os dois tipos de taxas era, todavia, mal definida e havia divergências quanto à forma de dízimar, por exemplo, o produto das terras de policultura dos aros citadinos e dos equipamentos de transformação (lagares de azeite, fornos de pão, fornos de telha, olarias, moinhos): sujeitos, de início, a pequenos pagamentos em dinheiro a título de conhecenças, eles passaram a ser agravados com exigências em géneros devido à procura crescente desses produtos no mercado<sup>30</sup>.

Nas centúrias de Trezentos e Quatrocentos, as numerosas quebras da moeda e a introdução de novas espécies monetárias, que levaram a sucessivos reajustes nos pagamentos em numerário, assim como as alterações das medidas de capacidade com que se mediam os géneros sujeitos ao tributo, geraram conflitos entre os produtores e os clérigos que lhes exigiam dízimos<sup>31</sup>. Até seguidores do culto mosaico, em princípio isentos por perfilharem outra crença, recorreram aos tribunais para evitar pagar essa taxa, aliás sem resultado<sup>32</sup>.

Não se pense, porém, que foram apenas os leigos que contenderam com os eclesiásticos a propósito do valor excessivo e da universalidade do pagamento da dízima. Estes também lutaram uns contra os outros, com o objectivo de se apropriarem de uma fatia maior do produto decimal em detrimento dos seus companheiros de ministério, pois ele representava uma parcela muito importante dos seus rendimentos<sup>33</sup>.

Outro direito eclesiástico que suscitou grande conflituosidade foi o dos chamados «votos de Santiago»<sup>34</sup>. Tratava-se, inicialmente — ou seja, em 1101, quando ele foi ratificado pelo papa Pascoal II — de «um tributo anual de uma medida de pão e outra de vinho pago pelos cristãos peninsulares à igreja de Santiago de Compostela por cada junta de bois com que lavrassem a terra»<sup>35</sup>. Todavia, não só o seu quantitativo se alterou, agravando-se com o correr do tempo — na terra de Vieira, por exemplo, chegou a representar quase 60 % da produção dos lavradores locais<sup>36</sup> — como o próprio objectivo foi adulterado, uma vez que as circunscrições eclesiásticas sobre as quais ele pesava em Portugal — a arquidiocese de Braga, as dioceses do Porto e Coimbra, as terras da Vinha (pertencente a Tui) e de Ribacoa (pertencente a Lamego) — se apropriaram dele, cobrando-o em proveito próprio em vez de o remeterem à sede compostelana<sup>37</sup>.

Daí que se tivesse generalizado a oposição ao seu pagamento no auge da crise dos séculos XIV e XV<sup>38</sup>, obrigando à realização de concórdias com os reclamantes, prevendo o perdão das dívidas e a redução dos montantes a solver, pois o rendimento desse imposto era fundamental para as finanças das instituições que o cobravam<sup>39</sup>.

SE O OFERECIMENTO DE DÁDIVAS, oblações, dízimas e primícias aos sacerdotes, para seu sustento e manutenção dos edifícios e objectos do culto, se pode detectar desde a introdução do cristianismo na Península Ibérica, a concessão de bens móveis e imóveis para a realização de rituais pelos trespassados é bastante mais tardia. Com efeito, é possível encontrar, nos escritos dos Padres da Igreja, testemunhos antigos da crença na possibilidade de remissão de alguns pecados mesmo após a morte do pecador através das orações dos vivos, mas só com a «invenção» do Purgatório, no final do século XII, surgiu uma doutrina coerente a esse respeito<sup>40</sup>, levando à multiplicação das celebrações pelos defuntos e a um crescimento exponencial dos rendimentos a elas ligados<sup>41</sup>. Daí que estes mereçam, pela sua importância, uma referência à parte.

O simples enterramento em solo sagrado dava lugar ao pagamento de uma taxa funerária<sup>42</sup>. A solicitação de um lugar específico, junto das relíquias de um santo de especial devoção ou de um familiar, ou ainda a construção de um monumento funerário, altar ou capela própria, implicavam pagamentos adicionais<sup>43</sup>. Os diferentes sufrágios tinham, também, o seu preço. Para custear as cerimónias do dia do enterramento e dos primeiros tempos após a morte (a semana, o mês, o trimestre), era comum deixarem-se géneros — pão, peixe, vinho, cera, azeite — para serem usados nos actos litúrgicos e/ou consumidos pelos participantes ou por pobres, e ainda pequenas somas de dinheiro que constituíam o salário do(s) celebrante(s)<sup>44</sup>.

A partir do primeiro ano, contudo, a memória do defunto só poderia ser eternamente conservada se fosse fundado um aniversário ou uma capela, sendo-lhes vinculados bens imobiliários ou rendas perpétuas<sup>45</sup>. No primeiro caso, os imóveis doados ou legados passavam a integrar o património da instituição agraciada<sup>46</sup>. No segundo, ela apenas recebia um censo.

Embora a instituição de censos fosse bastante antiga e pudesse obedecer a diversos tipos de interesses e objectivos<sup>47</sup>, os de natureza religiosa receberam um grande impulso das leis de desamortização, que impediram os fiéis de deixar bens patrimoniais à Igreja. Com efeito, desde sempre houve quem, não podendo transmitir a uma instituição eclesiástica a propriedade integral de uma terra ou de uma casa, lhe legasse apenas uma parte do respectivo rendimento, a título perpétuo, como forma de sustentar actos de culto por sua alma. Tal situação tornou-se, porém, praticamente obrigatória a partir do

### *Rendimentos provenientes do culto funerário*

«Deus recebendo a alma de um moribundo» (BNL, Manuscrito Alcobacense, n.º 26, fl. 5 r).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



momento em que D. João I estipulou que os bens vinculados a aniversários e capelas teriam de ser deixados a leigos, revertendo apenas os respectivos rendimentos, em parte ou no todo, para as igrejas e mosteiros encarregues desses officios pelos defuntos<sup>48</sup>. Nos finais da Idade Média encontramos, por isso, instituições em relação às quais a cedência de censos sobreleva a doação plena de bens<sup>49</sup>.

Os censos consistiam, na grande maioria dos casos, em pequenos montantes de dinheiro — um ou dois maravedis — correspondendo a uma ínfima parte do rendimento do prédio; podiam, contudo, comportar a totalidade desse rendimento<sup>50</sup>. Censos ainda mais elevados, destinados a custear capelas, recaíam sobre conjuntos de propriedades reunidas sob uma designação comum<sup>51</sup>.

Sendo, como dissemos, perpétuos e irremíveis, os censos acompanhavam os bens sobre os quais impendiam em todas as transacções a que estes fossem sujeitos: vendas, heranças, escambos. O adquirente de uma propriedade nestas condições não podia furtar-se ao cumprimento do ónus, alegan-

do — com razão ou sem ela — desconhecimento; quando muito, podia transferi-lo para outra terra ou casa sua, com o acordo da instituição<sup>52</sup>. Nem a própria destruição do bem em causa, devido à guerra ou a alguma catástrofe natural, eliminava o vínculo<sup>53</sup>. O prédio devia ser reerguido, a terra arada e semeada, a vinha replantada, e o pagamento reatado logo que possível.

Se era esta a situação de direito, na prática, porém, era difícil à Igreja manter o controlo sobre esses ingressos. É certo que ela permanecia atenta às transmissões das propriedades censitárias, não hesitando sequer em ir junto dos leitos de morte recordar aos moribundos as suas obrigações neste campo<sup>54</sup>. Por outro lado, multiplicava, teimosamente, os registos desses bens vinculados como forma de manter perene a memória dos seus direitos<sup>55</sup>.

Contudo, os novos proprietários recusavam com frequência os pagamentos e contestavam a existência dos censos, obrigando a custosos processos judiciais para os recuperar<sup>56</sup>. No caso das destruições, o desaparecimento físico do objecto do vínculo inviabilizava as soluções habituais nos casos de dívidas e estragos, que eram a venda em hasta pública ou a expropriação do bem em benefício do queixoso. Consta-se, por isso, após um crescimento sustentado dos rendimentos censíticos entre os séculos XI e XIII, uma redução considerável de tais proventos no virar da centúria de Trezentos para a de Quatrocentos, período de mais intensa crise económica, por abandono desses censos contestados ou impossíveis de cobrar<sup>57</sup>.

## OS PATRIMÓNIOS ECLESIÁSTICOS, FACE MAIS VISÍVEL DA RIQUEZA DA IGREJA

MESMO ANTES DO RESCRITO de Licínio e Constantino, conhecido por Édito de Milão, em 313, ter concedido liberdade de culto aos cristãos e estatuto legal às respectivas comunidades, estas já dispunham de bens próprios, que colocavam ao abrigo dos direitos das corporações funerárias<sup>58</sup>. Todavia, foi o reconhecimento da sua capacidade de possuir e herdar, pelo imperador, em 321, que abriu o caminho à consolidação e engrandecimento dos patrimónios eclesiásticos.

O mesmo Constantino construiu e dotou diversas basílicas e concedeu subsídios ao clero. Apesar destas liberalidades imperiais, a generosidade dos particulares continuou a ser a principal fonte de ingressos, quer no tocante a géneros e dinheiro, como já pudemos comprovar, quer a bens de raiz<sup>59</sup>.

NENHUM TEMPLO OU CASA de religião podia ser fundado sem ser dotado de um património considerado suficiente para a manutenção dos ministros do culto e dos edifícios, cujo valor e composição foi variando ao longo dos tempos. Em 572, por ocasião do II Concílio de Braga, o dote mínimo de uma igreja paroquial foi fixado num terreno de dimensões precisas para cemitério (*XII.º dextros = 18 m*) e usufruto do clero (*LXXª Ips passales in circuito = 108 m*), assim como noutras propriedades e objectos diversos ligados ao culto<sup>60</sup>. Em todo o caso, não devia tratar-se de um conjunto excessivamente difícil de reunir, pois algumas comunidades de homens livres, para além de membros da nobreza e do clero, puderam edificar e dotar, nas suas aldeias e domínios, igrejas próprias que, mais tarde, com o crescimento do número de fiéis e das necessidades do culto, ascenderam a paroquiais<sup>61</sup>.

O mesmo aconteceu com os mosteiros: sabemos que os houve, em tempos visigodos, de tipo familiar, criados a partir da unificação do património dos professos-fundadores<sup>62</sup>, embora outros, então e nos séculos seguintes, tivessem recebido amplas dotações em terras, edifícios, livros litúrgicos e alfaias de culto, da parte de bispos e senhores leigos<sup>63</sup>. Já os grandes cenóbios de iniciativa ou patrocínio régios partiram beneficiados, nos primeiros tempos da monarquia portuguesa, com a concessão de extensas terras imunes e jurisdições<sup>64</sup>, embora séculos mais tarde, em tempos de contestação da excessiva concentração de terras nas mãos do clero, apenas

*Formação e evolução dos patrimónios eclesiásticos*

recebessem algumas tenças e dotações em dinheiro para a compra de bens de raiz<sup>65</sup>.

Esses dotes iniciais foram sendo aumentados, ao longo dos tempos, através de doações, legados, compras, heranças e outros meios de diversa natureza<sup>66</sup>, que adiante detalharemos. Em princípio, não deveriam ocorrer reduções, pois o direito canónico proibia a alienação dos bens e rendimentos da Igreja<sup>67</sup>; todavia, muitos destes se perderam devido à incúria dos seus administradores, às usurpações dos poderosos ou à luta dos mais humildes contra imposições que consideravam excessivas. Daí que, além da determinação da importância relativa dos diferentes meios aquisitivos e das respectivas motivações, seja importante estabelecer a cronologia das aquisições e das perdas, para obter um quadro dinâmico da evolução desses patrimónios.

As doações parecem ter sido, em todo o tipo de estabelecimentos e em todos os tempos, o meio mais comum de aquisição de propriedades e direitos<sup>68</sup>. Havia-as simples, de efeito imediato e sem cláusulas restritivas, entrando a instituição de posse instantânea do bem em causa, mas também do tipo *post obitum* — apenas se efectuando a transferência da posse após a morte do doador — ou ainda *reservato usufructu* — sendo o usufruto do bem doado cedido, durante um certo período de tempo, à pessoa escolhida pelo doador, embora a tomada de posse pela instituição fosse efectuada no momento da doação<sup>69</sup>.

Semelhantes às doações nos seus efeitos, o que leva muitos autores a tratá-los em conjunto, embora apresentando algumas diferenças de detalhe — aquelas, realizadas entre vivos, inscreviam-se no foro do direito contratual; estes, efectuados na iminência da morte, no do sucessório — os legados eram, geralmente, menos numerosos mas ainda muito importantes<sup>70</sup>. Tanto umas como outros obedeciam a um amplo leque de motivações de ordem espiritual e temporal, com nítida prevalência para as primeiras.

De facto, as dádivas com intuítos materiais predominantes ou exclusivos eram relativamente raras. Entre elas, podemos contar as grandes doações de terras, direitos e jurisdições que os nossos primeiros monarcas fizeram às sés, ordens militares e principais mosteiros do país, com o intuito de, com a sua colaboração, promover o povoamento, a defesa e o desenvolvimento económico das zonas onde eles estavam implantados, ainda que tais objectivos nem sempre fossem invocados nos actos<sup>71</sup>.

De uma forma mais explícita, gente havia que deixava bens a casas religiosas para fazer parte da respectiva *familia*, ou seja, para participar dos benefícios espirituais das orações dos monges mas também receber protecção e sustento. Os mesmos sustento e protecção, em termos vagos, ou o preenchimento de alguma necessidade material específica — roupa, calçado, alojamento, alimentos, dinheiro — eram ainda solicitados por alguns doadores, tanto a cenóbios quanto a instituições seculares<sup>72</sup>.

Mas a grande maioria das doações e legados era feita com motivações espirituais<sup>73</sup>. Desde tempos recuados, a salvação da alma — do próprio, por vezes de familiares e amigos — e a remissão dos pecados constituía o móbil central dos doadores. O amor a Deus, à Virgem ou a algum santo de especial devoção era, também, alegado com alguma frequência, numa expressão de generosidade gratuita. Progressivamente, contudo, o sufrágio da alma através de actos expressamente solicitados — orações, missas isoladas ou em trintários, procissões, aniversários — foi-se impondo cada vez mais, revelando um conhecimento mais preciso das respectivas capacidades salvíficas mas também uma maior desconfiança quanto ao efectivo cumprimento, pelos clérigos, das obrigações relativas aos benfeitores defuntos quando estas não eram especificadas nos actos de fundação<sup>74</sup>.

Não se pense, contudo, que os fiéis que pretendiam agraciar uma casa religiosa ou uma igreja paroquial com as suas dádivas o podiam fazer livremente. Se não tivessem herdeiros, era-lhes, de facto, permitido — e foi-o durante muito tempo — doar ou legar a totalidade dos seus bens à Igreja, ou a alguém da sua predilecção<sup>75</sup>. Contudo, na existência de parentes próximos, uma parte do património familiar era-lhes, forçosamente, destinado.

Em Portugal, vigorou durante muito tempo a chamada reserva hereditária, que concedia a toda a família um lugar privilegiado na herança, embora não impusesse quaisquer restrições às doações entre vivos. Todavia, ela entrou em decadência no século XIV, sendo progressivamente substituída pela sucessão legitimária, inspirada pelo direito romano, que, se diminuía o número de herdeiros forçados, incidia também sobre essas doações<sup>76</sup>. A quota de que cada indivíduo passou a poder dispor, depois de satisfeitas as obrigações familiares, tornou-se conhecida por «terça», por consistir no terço dos bens<sup>77</sup>; com ela podia reforçar-se a parte do filho preferido, beneficiar algum parente necessitado e/ou dar largas à generosidade para com os pobres e as instituições religiosas, quer em vida quer à hora da morte.

A Igreja procurou apropriar-se da totalidade da terça a título de bem de alma, exercendo pressão através das suas prédicas mas, sobretudo, na altura da expressão da derradeira vontade, através da presença do pároco, que prestava os últimos sacramentos e, ao mesmo tempo, recordava as obrigações do moribundo para com Deus e os seus servidores<sup>78</sup>. Efectivamente, alguns testamentos exprimem a cedência integral da terça<sup>79</sup>. Mas o mais vulgar era que fossem deixadas quantidades variáveis de propriedades, sendo muito difícil calcular a que porção do património total correspondia a doação ou o legado pio.

Em todo o caso, mesmo esta possibilidade acabou por ser condicionada. Na verdade, parece que já D. Sancho II, por volta de 1237, havia tentado proibir as doações e os legados *pro anima*, mas recuara perante a reacção dos fiéis e as admoestações do papa<sup>80</sup>. Assim, e como já referimos, foi D. João I a determinar, em 1427, que os bens vinculados a aniversários e capelas fossem deixados, não às instituições que os albergavam, mas a leigos, encarregados de aplicar as rendas respectivas no cumprimento dos encargos piedosos solicitados pelo instituidor, ficando esses bens submetidos à fiscalidade régia e concelhia e ao foro secular<sup>81</sup>. Desta forma, mantinha-se a possibilidade de cuidar da alma sem fazer entrar mais propriedades fundiárias nos domínios das instituições eclesiásticas.

De facto, desde o início do século XIII que os monarcas portugueses tentavam colocar obstáculos à acumulação de bens de raiz por parte da Igreja, pois tal situação redundava, por um lado, na subtracção de um número crescente de homens às suas obrigações fiscais e militares para com o rei e, por outro, no empobrecimento dos patrimónios laicos. Os primeiros meios de aquisição proibidos foram, pois, as compras, especialmente gravosas para os mais humildes, e as heranças, que afectavam sobremaneira as famílias nobres.

Através das compras, os templos e as casas de religião procuravam consolidar e/ou alargar a sua implantação em determinadas zonas, afastando dos seus senhorios e domínios eventuais senhores concorrentes e submetendo ao seu poder os homens livres neles existentes. Detentores de grandes meios — inicialmente, cereais, animais ou panos, mais tarde, quando se restabeleceu uma ampla circulação monetária, dinheiro — eles sabiam aproveitar os momentos de dificuldades económicas para obter, em condições muito favoráveis e sem se embaraçarem com considerações morais, as pequenas propriedades de modestos herdeiros, a quem permitiam, por vezes, continuar a extrair o seu sustento dessas terras como foreiros, mas também as quintas e herdades de nobres endividados que não conseguiam fazer-lhes frente<sup>82</sup>.

Para obstar a tal estado de coisas, D. Afonso II determinou, em 1211, que nenhuma ordem religiosa comprasse bens, excepto para celebrar aniversário por sua alma ou pela do seu pai; aparentemente, tal não surtiu efeito, pois, por volta de 1237, D. Sancho II tomou idêntica medida, embora tivesse recuado posteriormente, devido aos protestos gerados; por fim, em 1286, D. Dinis não só proibiu de novo as compras às instituições religiosas e clericais, como estipulou penas para os prevaricadores e, em 1292, reforçou estas medidas, proibindo aos tabeliães a redacção das correspondentes escrituras<sup>83</sup>.

Em contrapartida, os clérigos seculares puderam continuar a adquirir bens dessa forma, desde que, à hora da sua morte, os deixassem a familiares leigos — nomeadamente, aos filhos que, em grande número, faziam legitimar pelos so-

beranos, entre outras coisas, para que pudessem herdar as suas fortunas<sup>84</sup>. Só se quisessem deixar uma parte dessas propriedades aos templos que haviam servido é que necessitariam de solicitar as respectivas autorizações aos monarcas, que, aliás, muitas vezes as concediam<sup>85</sup>.

Mesmo os cenóbios e as igrejas, todavia, continuaram a deitar mão a propriedades fundiárias por compra, quer através de autorizações obtidas junto dos soberanos quer contornando a lei mediante expedientes vários, nem sempre coroados de sucesso pois conhecemos numerosos casos de expropriação de bens ilegítimamente adquiridos<sup>86</sup>. O certo é que as compras, de início muito importantes, tornaram-se cada vez menos numerosas nos cartórios das casas de religião<sup>87</sup>.

Outro meio de aquisição de bens que também conheceu um declínio causado pelas leis de desamortização foi a herança. Já em tempos visigodos, as normas que protegiam os bens trazidos pelos professos dos assaltos das respectivas famílias mostram que estas não aceitavam de bom grado a perda para os mosteiros de uma parte dos seus patrimónios<sup>88</sup>. Séculos mais tarde, no seguimento de queixas da nobreza, que se lamentava de empobrecer continuamente devido ao grande número dos seus filhos que entrava nas ordens, D. Dinis, por lei de 1291, proibiu as casas religiosas de herdarem os bens de raiz dos seus professos, obrigando-as a venderem-nos no prazo de um ano após o falecimento destes, sob pena de os perderem<sup>89</sup>. Todavia, abriu excepções imediatas, no que foi seguido pelos seus sucessores<sup>90</sup>. Assim, as heranças, que até então haviam constituído um importante meio aquisitivo, em especial nas casas mais pequenas — veja-se o papel que elas desempenharam, por exemplo, em Semide ou Santos<sup>91</sup> —, continuaram a trazer aos mosteiros e conventos, seus únicos beneficiários, um fluxo reduzido mas incessante de propriedades<sup>92</sup>.

Por último, temos de considerar um conjunto heteróclito de formas de aquisição de bens e direitos, que conheceu fortunas diversas. A presúria, obviamente, só pôde exercer-se enquanto durou a Reconquista. Temos notícia de bens obtidos por esse meio, pelo menos, nos patrimónios iniciais dos mosteiros de Pedroso e Paço de Sousa, assim como nos do cabido da Sé de Évora e da colegiada de Santa Maria de Alcáçova de Santarém<sup>93</sup>.

As usurpações de direitos régios foram, também, numerosas e avultadas nos primeiros tempos da monarquia. Precisamente por esse facto, os soberanos desencadearam, a partir da segunda década de Duzentos, confirmações e inquirições, destinadas a apurar a validade dos títulos de propriedade de bens e jurisdições nas mãos da nobreza e do clero, diagnosticar o estado dos direitos régios e reunir os meios legais que permitissem restaurá-los na sua integralidade<sup>94</sup>.

O estudo de uma das alçadas das inquirições de 1258 permitiu apurar que, no Alto Minho, os senhores eclesiásticos protagonizaram 14,5 % das usurpações dos direitos régios registadas pelos inquiridores, com especial destaque para o mosteiro de Bouro e a Ordem do Hospital<sup>95</sup>. Já em Trás-os-Montes, sabe-se que foram os mosteiros de Castro de Avelãs e de Moreruella — este, sediado em Leão —, que efectuaram mais sonogamentos de terras, atestadas pelo mesmo inquerito e pelo de D. Dinis<sup>96</sup>. Todavia, como estas inquirições não foram seguidas de processos judiciais destinados a repor a legalidade, é de crer que os bens e direitos usurpados permaneceram pacificamente nas mãos das referidas instituições. Em contrapartida, no tempo de D. Afonso IV, a inspecção feita às jurisdições senhoriais foi o ponto de partida de uma série de processos que culminaram em sentenças, permitindo à Coroa recuperar a jurisdição crime, cível ou mesmo ambas, em diversos coutos eclesiásticos ilegítimamente constituídos<sup>97</sup>.

Se os soberanos conseguiram, por meados do século XIV, pôr fim à apropriação indevida, por parte da Igreja, de um número considerável de jurisdições senhoriais, não tiveram o mesmo êxito no que toca aos direitos fundiários. De facto, mesmo após as severas leis de desamortização de D. Dinis, sés e mosteiros continuaram a deitar mão a bens de raiz por diversos motivos: exercício do direito de maninhádego; pagamento de dívidas; recompensa por

danos causados às suas propriedades ou pela falta de solvimento de foros ou censos, determinada por acordos voluntários entre as partes ou por sentenças judiciais<sup>98</sup>. Trata-se de um número reduzido de aquisições e, em geral, de propriedades pouco vultuosas, mas de forma alguma de desprezar quando os outros meios aquisitivos se tinham reduzido à expressão mais ínfima.

Há que não esquecer, todavia, que também se verificaram perdas. As batalhas legais em que todas as instituições se viram envolvidas devido às tentativas de apropriação dos seus bens por parte de vizinhos poderosos ou, até, dos próprios foreiros, sempre existentes mas agudizando-se a partir das últimas décadas de Trezentos, revelam à saciedade que o perigo existia<sup>99</sup>. É claro que os processos que chegaram aos nossos dias foram os que a Igreja ganhou, ou seja, aqueles em que os seus direitos de propriedade foram reconhecidos ou restaurados, e que ela guardou com particular cuidado. Mas, certamente, abusos houve que ficaram por punir ou nem sequer chegaram a ser detectados. Por outro lado, também se verificaram vendas de bens que pouco rendiam ou eram demasiado excêntricos em relação ao grosso da propriedade da instituição, suscitando custos excessivos<sup>100</sup>.

Em último lugar, devemos ainda fazer referência aos escambos. Embora eles não fossem um meio de aquisição de propriedades, pois em troca do bem recebido cedia-se um outro, teoricamente de valor equivalente, havia permutas desiguais em que uma das partes ficava beneficiada, ou porque conseguia agrupar parcelas anteriormente dispersas ou porque o seu contributo era menor do que o do parceiro<sup>101</sup>.

Se, para concluir, quisermos definir, em traços largos, a evolução dos patrimónios eclesiásticos durante o período medieval, podemos dizer que, dos séculos X a XIII, a protecção régia, a generosidade dos fiéis, o crescimento económico e a prosperidade das próprias instituições permitiu a constituição e o engrandecimento dos seus senhorios e domínios<sup>102</sup>. Pelo contrário, durante as centúrias de Trezentos e Quatrocentos, a conjugação da crise económica, do processo de centralização levado a cabo pela monarquia e das transformações nas formas de cuidar da salvação da alma, levou a uma estagnação, senão mesmo a um retrocesso nesses patrimónios, que nem o pânico causado pela peste conseguiu inverter totalmente<sup>103</sup>. Tal não pôde deixar de ter reflexos funestos sobre os rendimentos de que o clero dispunha, que também sofreram um longo e profundo declínio, com graves consequências sobre a pastoral, a liturgia e a estabilidade da vida religiosa.

TAL COMO FOI DITO AO FALARMOS dos dotes fundacionais, os patrimónios das igrejas e casas de religião eram constituídos, simultaneamente, por bens móveis e imóveis. Todos os inventários o reconhecem, ao inserirem listas de paramentos, alfaías litúrgicas, livros e outros objectos a seguir à enumeração das propriedades e direitos da instituição<sup>104</sup>. É, sobretudo, através destes registos e dos textos das visitas pastorais que temos conhecimento da existência dessas valiosas peças de vestuário e ourivesaria sacros, já que são raros os exemplares da época que chegaram aos nossos dias e têm sido objecto de estudo pelos historiadores da arte<sup>105</sup>. Não podemos esquecer, igualmente, as imagens e as pinturas que enchiam os templos e, na sua grande maioria, nem sequer foram registadas, tendo-se a sua memória perdido para sempre<sup>106</sup>.

Em compensação, são bem conhecidos os tesouros e as bibliotecas das sés de Braga e de Coimbra, devido aos respectivos inventários, repetidos ao longo de séculos<sup>107</sup>. Nas segundas, encontravam-se livros da mais diversa índole: litúrgicos e da Sagrada Escritura ou dos Padres da Igreja, de oratória e teologia, martirologios e vidas de santos, como seria de esperar, mas também opúsculos de direito canónico e civil, de ciências e artes, clássicos latinos e gregos, e ainda obras de humanistas. Quanto aos respectivos tesouros, albergavam objectos de culto e processionais, vestes litúrgicas, ornamentos, jóias e tecidos preciosos.

Do mesmo modo, grandes mosteiros como os de Santa Cruz, Alcobaça e São Vicente de Fora dispunham de ricas livrarias, produto do trabalho de copistas e iluminadores dos seus monges mas também de doações, legados e

*Composição e distribuição espacial dos patrimónios eclesiásticos*





compras<sup>108</sup>; os seus tesouros eram igualmente preciosos. Já os mosteiros mais pequenos tinham patrimónios móveis de menor relevo, reduzidos a algumas dezenas de livros, predominantemente litúrgicos, e poucos ornamentos e pratas<sup>109</sup>, o mesmo acontecendo com as colegiadas e as simples igrejas paroquiais<sup>110</sup>.

Todos estes objectos tinham, em primeiro lugar, um valor de uso que não era, de modo algum, despiciendo. Os cálices, patenas e galhetas eram utilizados em cada celebração eucarística, por clérigos que envergavam alvas e estolas, em altares cobertos por toalhas de linho e frontais de tecidos preciosos. Durante os ofícios, velas ardiam em castiçais de prata, diante de imagens em madeira polícroma ou pedra lavrada. Com os livros se meditava, se rezava, se cantava, se aprendiam as primeiras letras ou as ciências mais complexas, no coro, nos claustros e nas celas.

Mas as jóias, os objectos de culto e os códices tinham, também, um valor mercantil que levava a que fosse necessário guardá-los em cofres ou prendê-los às estantes — no caso destes últimos — com pesadas correntes de ferro<sup>111</sup>, para que não fossem desencaminhados. O que não impedia, por vezes, o seu furto, e, mais frequentemente, o seu empenhamento quando alguma necessidade premente da instituição ou de algum dos seus membros mais afoito não encontrava forma de ser resolvida com verbas correntes<sup>112</sup>. Daí o cuidado que os visitantes punham no confronto dos inventários anteriores com os objectos existentes no momento da visita, inquirindo sobre os motivos das diferenças e exigindo a reposição dos cálices e livros em falta<sup>113</sup>.

Se passarmos, agora, aos bens imobiliários, o primeiro elemento do património a considerar deverá ser o próprio templo e os edifícios e espaços anexo, envolvidos ou não por uma barreira que os separava do mundo exterior. Com efeito, são bem conhecidas as cercas conventuais que reuniam, nos arbalades das cidades e vilas ou nos campos, a igreja, a sacristia, o(s) claustro(s), a sala do capítulo, o *scriptorium*, a biblioteca, o refeitório e o dormitório dos monges ou as respectivas celas, a enfermaria, a hospedaria para os visitantes e

Resplendor em prata com pedras preciosas (1.ª metade do século XVI). Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

◁ Cruz processional de Alcobaça (verso), em prata (século XV). Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.



Claustro do Convento de São Francisco de Santarém (séculos XIII-XIV).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

▷ Ruínas do Paço Episcopal de Braga.

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

peregrinos, as oficinas e os meios de transformação, a que vinham adicionar-se o cemitério, jardins, hortas e outros espaços cultivados e incultos, tudo isto encerrado dentro de muros ou de sebes, valados e regueiras<sup>114</sup>.

As catedrais constituíam, também, complexos de edifícios para usos diversificados — em geral, os mesmos que no caso anterior, mais o paço episcopal e as casas dos cônegos<sup>115</sup> — com a diferença de estarem implantados bem no centro das cidades, marcando vigorosamente a paisagem urbana<sup>116</sup>. As colegiadas e as igrejas paroquiais repetiam este modelo, em ponto mais pequeno e com as particularidades inerentes ao respectivo estatuto<sup>117</sup>.

Estas edificações têm sido, primordialmente, abordadas do ponto de vista dos respectivos projectos arquitectónicos e programas decorativos, embora o seu financiamento e a organização dos estaleiros também comece a despertar alguma atenção<sup>118</sup>. De facto, há que não olvidar as exigências económicas subjacentes a tais empreendimentos. A construção de catedrais, igrejas e mosteiros era extremamente onerosa, e por isso, com alguma frequência, arrastava-se por gerações, senão por séculos. Por vezes, os planos iniciais ficavam incompletos ou eram profundamente alterados, por falecimento ou dificuldades financeiras dos fundadores e continuadores das obras, geralmente membros da família real ou da mais alta nobreza e prelados ou abades<sup>119</sup>. Mesmo se integralmente edificados, com o passar dos anos, os prédios começavam a mostrar sinais de degradação ou mesmo de ruína, se não houvesse capacidade para ir fazendo obras de manutenção<sup>120</sup>.

Em contrapartida, quando os recursos abundavam, devido à boa conjuntura económica, à correcta gestão feita ou à acção de algum benemérito, introduziam-se melhoramentos nas partes antigas — que podiam, até, ser totalmente remodeladas —, ou construíam-se novos edifícios<sup>121</sup>. O estado de conservação dos templos e dos seus anexos é, pois, um dos índices reveladores da boa — ou má — saúde financeira das instituições.

Se os complexos monásticos e catedrais e as simples igrejas eram bens patrimoniais de uso próprio que causavam, sobretudo, despesas, embora a sua beleza e magnificência não contribuísse pouco para a afirmação do poder dos senhores eclesiásticos, o restante património era suposto proporcionar uma parte considerável dos recursos de que se sustentavam os membros do clero. O «supostamente» justifica-se aqui porque a exploração desses bens gravava,

regra geral, um *superavit*, embora pudesse, em certas conjunturas, tornar-se deficitária, como veremos mais adiante.

Os bens patrimoniais de que a Igreja extraía, directamente, géneros e, de forma indirecta, rendas eram muito variados, cobrindo praticamente todos os sectores de actividades<sup>122</sup>. Começando pelo primário, ela possuía, no campo, unidades de exploração agro-pecuária de tipo senhorial — granjas, quintas — ou camponês — casais —, congregando os edifícios de habitação e armazenamento, as eiras e os currais, as terras dedicadas às diversas culturas, as águas e os incultos, em usufruto individual ou colectivo. Por vezes, essas unidades eram de um só bloco, muradas ou valadas; mais frequentemente, contudo, os respectivos territórios eram descontínuos, misturados uns com os outros, por forma a aproveitar melhor as diferentes valências do solo, do relevo e da exposição à luz.

Nos aros citadinos, as instituições religiosas e clericais detinham, sobretudo, simples parcelas, dedicadas ao cultivo e plantação de cereais, vinha, oliveira, frutos e legumes, e, ainda, edifícios de armazenamento como celeiros e adegas. Junto à costa, marinhas e pesqueiras. No subsolo, veios de metal.

O sector secundário era representado por moinhos, azenhas, fornos e piões espalhados pelos campos e aros citadinos, estaleiros instalados à beira-rio ou à beira-mar. Mais tendas e oficinas, estas preferentemente nos meios urbanos, onde se produzia e transaccionava grande parte dos bens manufacturados. Nas cidades e vilas, os cenóbios e igrejas possuíam ainda torres, casas de morada, cavalariças, pardieiros e chãos para construir.

Finalmente, as catedrais e os mosteiros de maior envergadura detinham outros templos na sua posse — capelas, ermidas e mesmo igrejas dependen-





tes —, adquiridos da mesma forma que qualquer dos outros bens patrimoniais anteriormente enumerados, e como eles usados como fonte de múltiplos rendimentos.

A adicionar aos seus bens móveis e imóveis, a Igreja dispunha ainda de territórios imunes — os coutos — onde lhe cabia exercer os direitos régios de comandar, constringer e punir as populações. Podia tratar-se de centros urbanos importantes, como Braga e Porto, pertença das respectivas sés<sup>123</sup>, ou de segundo plano, como Setúbal e Alcácer do Sal, vilas da ordem de Santiago<sup>124</sup>, ou ainda de zonas rurais onde, a pouco e pouco, se iam desenvolvendo povoações a que o senhor eclesiástico concedia cartas de foral, garantindo certas formas de autogoverno<sup>125</sup>.

Conhece-se a distribuição espacial dos senhorios eclesiásticos na primeira metade da centúria de Trezentos: dos 245 então existentes (67 % da totalidade, cabendo os restantes à fidalguia), a grande maioria situava-se no Norte, em particular no Entre Douro e Minho, onde clero e nobreza se encontravam quase em igualdade no número de coutos e honras senhoreados. No Centro, onde eles ainda eram numerosos, começava a acentuar-se a diferença entre as duas classes sociais, mostrando-se a Igreja — e, em particular, as ordens militares — dominante no Sul, onde eles escasseavam<sup>126</sup>.

Eram as catedrais e os grandes cenóbios quem mais senhorios detinha: as sés de Braga (com 20), Coimbra (14) e Viseu (13), os mosteiros de Santa Cruz de Coimbra (18) e São João de Tarouca (14). Todavia, há que não esquecer que os coutos das catedrais e mosteiros nortenhos eram, regra geral, de pequenas dimensões, enquanto os senhorios das ordens militares, no Centro e Sul, se estendiam por espaços vastíssimos, pelo que as suas dimensões globais eram, provavelmente, comparáveis<sup>127</sup>. De facto, nos séculos XIV e XV os se-

◁ «Trabalhadores da construção civil» (BNL, Manuscrito Alcobacense, n.º 399, fl. 94 v).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

Ponte e torre de Ucanha (Tarouca, Lamego).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.







Contudo, aos *servi* e *mancipia* foi sendo permitido constituir família e angariar o seu próprio sustento, equiparando-se o seu estatuto ao dos colonos livres que agricultavam as terras dos senhores em troca de rendas. Os *sarraceni* tornaram-se, também, cada vez menos numerosos, à medida que a guerra contra os muçulmanos se afastou e as conversões ao cristianismo e manumissões se intensificaram. A escravidão e a servidão rurais acabaram, pois, por se extinguir, e com elas desapareceu essa mão-de-obra gratuita e totalmente disponível de que dependiam, em parte, as reservas<sup>139</sup>.

Em parte, mas não exclusivamente. De facto, desde o tempo dos Padres do deserto e dos primeiros cenóbios orientais que o trabalho manual foi encarado como forma de ascese e de vivência do amor pelos irmãos, e se certas ordens religiosas o limitaram à cópia de manuscritos ou à jardinagem dentro da cerca conventual, outras levaram-no mais longe, consagrando certas categorias de monges à execução de todo o tipo de tarefas agrícolas, desde as arroteias e os pesados trabalhos de drenagem destinados a pôr as terras em condições de produzir até ao cultivo de cereais, à plantação de vinhas e pomares, à criação de gado.

As regras de Santo Isidoro, São Frutuoso e a chamada *Regra Comum*, por exemplo, vigentes nos mosteiros da Hispânia visigótica, previam o envolvimento dos irmãos no cuidado das hortas e das colmeias, na recolha de lenha, na guarda dos rebanhos, assim como em algumas actividades transformadoras e artesanais<sup>140</sup>. Mas foram os Cistercienses, na sua particular interpretação da Regra de São Bento, que levaram o trabalho manual mais longe. Em Portugal, destacaram-se os de Alcobaça, cujas granjas, cultivadas por irmãos conversos e assalariados, se tornaram célebres devido à magnífica adaptação entre as culturas introduzidas e as condições locais<sup>141</sup>. Outros cenóbios possuíam igualmente granjas, como os de São Vicente de Fora, Santa Cruz de Coimbra, Celas, Grijó, e ainda as ordens de Santiago e do Hospital<sup>142</sup>. Nelas, os trabalhos eram efectuados por frades, foreiros cumprindo jeiras e mancebos assoldados, dirigidos e vigiados por agentes senhoriais que podiam ser os próprios cônegos ou monges<sup>143</sup>.

Contudo, a exploração directa das reservas entrou em declínio, mesmo entre os Cistercienses, a partir do século XIII. À diminuição das vocações dos conversos e ao resgate crescente das corveias pelos foreiros, vieram juntar-se, em meados de Trezentos, a subida vertiginosa dos salários em consequência da escassez de mão-de-obra rural, a flutuação dos preços dos géneros, os maus anos agrícolas, tornando os resultados da exploração imprevisíveis e, frequentemente, negativos.

Em consequência, os senhores eclesiásticos começaram a ceder as suas quintas a empresários agrícolas capazes de tomar a seu cargo grandes unidades, ou a dividir as granjas em casais e a entregá-los a famílias camponesas. No primeiro caso, tratava-se, em geral, de contratos estabelecidos por prazos curtos, que permitiam aos monges retomar a exploração directa da terra no respectivo termo, se o desejassem, ou mesmo antes, por insolvência do foreiro<sup>144</sup>. No segundo, porém, a cedência era feita a título perpétuo ou por diversas vidas, tornando impossível o retorno à situação anterior<sup>145</sup>.

Desta forma, apenas se mantiveram em exploração directa, nos finais da Idade Média, as terras dentro das cercas conventuais e aquelas que, fora delas, suportavam criações e cultivos indispensáveis ao consumo da casa (bovinos, ovinos, cereais, frutos e legumes), ou cuja comercialização continuava a ser rentável (vinho, azeite). Eram cultivadas, como anteriormente, quer pelos próprios monges quer com o recurso a trabalhadores assalariados e às jeiras fornecidas, cada vez mais a contragosto, pelos foreiros vizinhos<sup>146</sup>. Para além delas, também as águas, as matas, alguns meios de produção (moinhos, fornos, lagares) e as igrejas dependentes se conservaram, frequentemente, sob administração directa dos seus possuidores<sup>147</sup>.

A grande maioria dos bens, contudo, passara a ser explorada de forma indirecta. Já na época visigótica, uma parte dos domínios eclesiásticos estava entregue a colonos teoricamente livres, mas na realidade adscritos para sempre à terra a que arrancavam o sustento, satisfazendo ainda pesados encargos

em géneros, dinheiro e serviços ao senhor<sup>148</sup>. Os mais antigos contratos escritos que se conhecem, datados dos séculos x e xi e do tipo *precaria* ou *placita*, continuavam a ser bastante gravosos para os camponeses, meros usufrutuários da terra sem direito a dispor dela e pagando uma renda ao proprietário, de quem eram humildes dependentes<sup>149</sup>.

Nos séculos xii e xiii, muitos desses contratos foram colectivos, do tipo *ad populandum* e *ad plantandum*. Destinados a atrair novos homens a zonas que se pretendia povoar e desenvolver economicamente, eles eram mais favoráveis aos camponeses, garantindo a estes e às suas famílias o usufruto perpétuo da terra, contra a introdução de determinadas culturas e o pagamento de rendas e foros mais leves<sup>150</sup>. Alguns, referentes a povoações inseridas em coutos, até continham o esboço de uma organização municipal, com magistrados eleitos pelos moradores ou escolhidos pelo senhorio.

Os senhores eclesiásticos, contudo, não apreciavam sobremaneira os contratos perpétuos e hereditários, pois implicavam uma alienação duradoura do usufruto dos bens que era proibida pelo direito canónico. Enquanto se manteve a necessidade de ocupar e valorizar o património — em algumas regiões, até ao início de Trezentos — eles continuaram a fazê-los, tendo recorrido de novo a eles de forma moderada quando, após o mais agudo da crise dos séculos xiv e xv, se viram a braços com um cenário de abandono e destruição dos seus prédios rústicos e urbanos<sup>151</sup>. Essa era a única forma de aliciarem foreiros a desbravarem os campos, romperem os canais de circulação das águas, reerguerem currais, casas de habitação e oficinas, e voltarem a cultivar, a criar gado, a extrair sal, a moer farinha.

Mas, sempre que possível, optavam por contratos de duração mais breve: emprazamentos por uma, duas, três ou quatro vidas, ou até mesmo arrendamentos por um número fixo, e curto, de anos. Estes, em regra pouco numerosos pois a sua restrita duração levava a um aproveitamento intensivo da terra, por parte do rendeiro, que a esgotava, eram sobretudo utilizados enquanto não se encontrava uma melhor solução<sup>152</sup>. Podemos associar-lhes os contratos orais relativos às terras trazidas «a cabedal», de duração imprecisa e revogáveis por acordo mútuo, especialmente numerosos quando faltava mão-de-obra e os trabalhadores não queriam comprometer-se por períodos longos<sup>153</sup>.

Já os emprazamentos eram mais interessantes para ambas as partes, pois permitiam aos senhores controlar a transmissão das propriedades e actualizar as rendas no respectivo termo, garantindo, apesar de tudo, aos foreiros algum retorno dos esforços e dos capitais investidos. Daí a generalização dos prazos em três vidas em quase todas as instituições e para todo o tipo de bens<sup>154</sup>.

AO LONGO DO PERÍODO MEDIEVAL, a Igreja tornou-se, pois, cada vez mais, uma entidade que se sustentava das rendas proporcionadas pelos seus direitos e propriedades, em vez de estar directamente envolvida no cultivo, extracção, transformação e/ou produção daquilo de que necessitava.

Que rendas eram essas? As de origem senhorial resultavam da jurisdição exercida pelos senhores eclesiásticos sobre os seus coutos, materializando-se na administração civil e militar do território, na tutela das actividades económicas, no exercício da justiça e na cobrança das correspondentes taxas e multas<sup>155</sup>.

Se tomarmos como exemplo os coutos alcobacenses, sem dúvida os mais bem conhecidos<sup>156</sup>, os respectivos direitos de justiça, conhecidos por «voz e coima», estavam repartidos em alcaidaria e mordomado, incluindo o poder de nomear os respectivos oficiais — alcaide e mordomo — e o de cobrar as prestações pecuniárias correspondentes às multas aplicadas às diversas penas (incluindo as de sangue), ao produto das carceragens dos presos e a certas custas dos processos; nos séculos xiv e xv, eles andaram, por vezes, arrendados. Associados a estes, estavam os direitos do tabeliado, ou seja, a nomeação dos tabeliães e a percepção das respectivas pensões.

Os monges bernardos tiravam, igualmente, bons lucros dos seus monopólios senhoriais, nomeadamente da obrigatoriedade do uso, pelos camponeses,

*As rendas e serviços  
de origem senhorial  
e dominial*

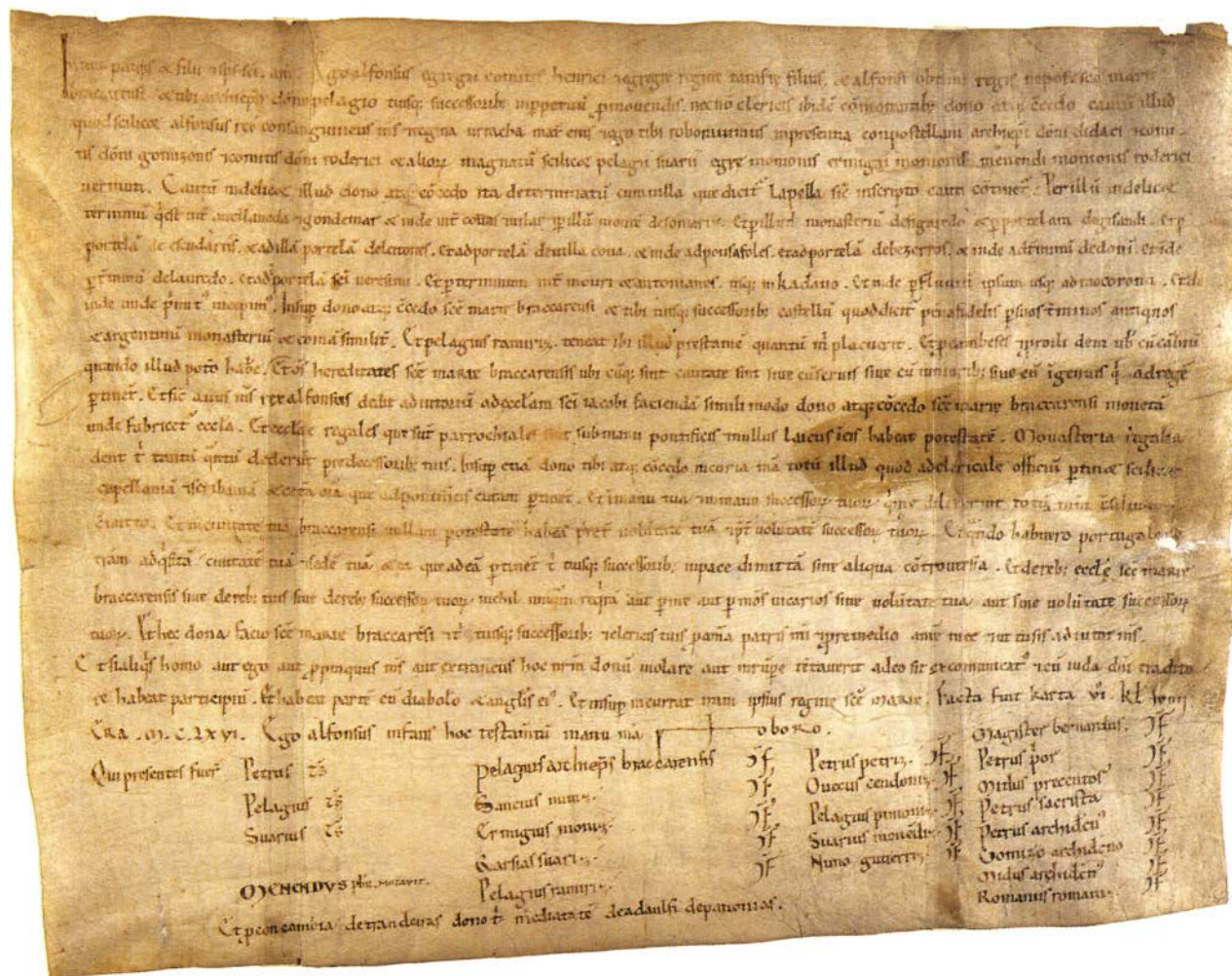
dos instrumentos de transformação pertencentes ao mosteiro — fornos, moinhos, lagares, eiras —, com pagamento das correspondentes fornagens, maquiãs, lagarádigas, eirádigas. E ainda da imposição do relego, ou seja, da possibilidade de venderem o seu vinho em exclusividade, antes do dos restantes homens da terra, e dos direitos de transacção, isto é, das portagens e açougagens (impostos cobrados sobre os produtos que vinham de fora do concelho, no primeiro caso, e eram vendidos no açougue, no segundo). Todas estas taxas podiam, do mesmo modo, andar arrendadas.

Em Alcobaça também se cobravam direitos pela utilização dos recursos naturais pertencentes ao mosteiro: o montado, que pesava sobre o gado trazido à pastagem, e a dízima do pescado, que impedia sobre a pesca. E, por último, os monges exigiam dos seus homens serviços e prestações, a título pessoal, que lhes permitiam realizar poupanças de forma alguma desprezíveis: almocrevaria (carreira anual gratuita), anúduva (serviço de construção ou reparação de muralhas, ou o correspondente pagamento), jantar (alojamento e alimentação do senhor e respectiva comitiva aquando das suas visitas).

Nos restantes senhorios eclesiásticos, eram cobrados os mesmos e distintos direitos, tais como a pedida do mordomo (remuneração do referido agente senhorial), a colheita (similar ao jantar), a alça, os foros de medição, dos mortórios, de çape (exacções de significado pouco claro), exigidos pelo Mosteiro de Santa Cruz e pela Sé de Coimbra<sup>157</sup>, ou ainda as bracagens e fangas (impostos de transacção sobre bens alimentares), as fossadeiras (pagamento em géneros e/ou numerário, em resgate da ida ao fossado), as ltuosas (tributo

Carta de D. Afonso Henriques a confirmar a doação do couto de Braga à sé (27 de Maio de 1128). Braga, Arquivo Distrital, Cartório do Cabido, gaveta de Braga, n.º 5.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



pago pela morte do dependente) e os «soldos dos fogos da cidade» (espécie de imposto predial) pedidos pelo cabido da Sé de Braga aos moradores dos seus coutos<sup>158</sup>, entre muitos outros<sup>159</sup>.

As rendas e serviços provenientes dos domínios fundiários eram igualmente numerosas e variadas<sup>160</sup>. No que toca às propriedades rurais, era habitual os contratos exigirem uma renda principal ou cânon e diversas rendas acessórias, conhecidas por foros, direituras ou miunças, assim como algumas prestações em trabalho.

O cânon rural podia ser estipulado em dinheiro ou em géneros — uma percentagem da colheita, a chamada quota parciária, ou uma quantidade fixa —, ou ainda em ambos. No caso das unidades de exploração, acontecia ser exigida uma quota diferente para cada produto da terra (1/2 ou 1/3 para o cereal, 1/4 ou 1/6 para o vinho, 1/10 para os legumes, por exemplo), enquanto as parcelas submetidas a um só cultivo suportavam uma quota única ou um pagamento fixo em moios de cereal, puçais de vinho ou pedras de linho. Os pagamentos em dinheiro eram, geralmente, requeridos em moeda de conta, maravedis, libras ou reais, que depois se convertiam em moeda corrente.

As rendas acessórias podiam incluir uma enorme variedade de produtos, tais como cereais, pão cozido, bolos, azeite, manteiga, animais de capoeira e respectivos ovos, porcos inteiros ou em pedaços, pescadas, lampreias, água-pé, lenha e até mesmo algumas moedas. Já os serviços, implicavam jornadas de trabalho gratuito na reserva do senhor — ou a favor do rendeiro que a havia dele tomado — incluindo lavras, por vezes com os arados e os animais que os puxavam, e trabalhos especializados nas vinhas. Podia tratar-se, também, de carretos que permitiam a colocação dos produtos provenientes das rendas onde mais conveniente fosse para o proprietário: o seu celeiro ou o próprio mercado. Ou ainda da participação dos foreiros nas obras de reparação dos edifícios de culto ou agrícolas<sup>161</sup>.

Das propriedades situadas em torno das cidades, os senhores eclesiásticos recebiam, com frequência, rendas fixas em dinheiro, mais raramente em géneros (cereais, vinho, azeite), sendo as miunças constituídas, sobretudo, por animais de capoeira. Quanto aos bens urbanos, pagavam rendas quase exclusivamente em dinheiro e galinhas. Nem num caso nem noutro eram exigidos serviços pessoais aos rendeiros e moradores desses prédios.

As datas dos pagamentos dos géneros dependiam dos momentos das colheitas, que por sua vez eram, frequentemente, assinalados com celebrações festivas: o cereal solvia-se por Santa Maria de Agosto, o vinho em São Miguel de Setembro ou no São Martinho. As direituras recaíam, também, em dias de festa, quando a mesa devia ser enriquecida com doces de ovos ou com o cordeiro pascal, ou, pelo contrário, se se tratava de peixes, quando os tempos eram de jejum e abstinência. O dinheiro podia, em princípio, pagar-se em qualquer ocasião, mas eram igualmente preferidas as datas mais marcantes do calendário litúrgico: o Natal, a Páscoa, o São João, que constituíam «as terças do ano» por que se repartiam os solvimentos em numerário mais pesados<sup>162</sup>. Deste modo, afluíam aos templos e cenóbios enormes recursos alimentares e monetários, precisamente quando eles eram mais necessários para celebrar condignamente as datas marcantes do Santoral e da vida de Cristo.

A exigência de uma ou outra forma de pagamento dependeu, obviamente, do ambiente económico de cada época: os géneros predominaram até ao século XIII, tornando-se o numerário cada vez mais solicitado à medida que a economia monetária ia ganhando terreno nos campos a partir das cidades. Daí, as diferenças anteriormente assinaladas entre zonas urbanas, periurbanas e rurais. Mas a organização interna das instituições da Igreja também teve influência neste campo. De uma forma geral, os cenóbios mantiveram, por mais tempo, os pagamentos em géneros, devido à necessidade de proverem as respectivas casas dos alimentos, vestuário, calçado e outros produtos necessários ao consumo interno<sup>163</sup>. Isto implicava, obviamente, a manutenção de um complexo sistema de recolha e armazenamento desses géneros<sup>164</sup>, que tinha os seus custos em termos materiais e humanos, parcialmente evitados com o trabalho dos próprios monges e alguns dos serviços obrigatórios de que falá-

mos anteriormente. Mas mesmo os mosteiros acabaram por encontrar vantagens no arrendamento, por dinheiro, das rendas em géneros recebidas das suas terras, que já há muito era praticado pelas instituições seculares<sup>165</sup>.

Já as sés e colegiadas, desde que abandonaram a vida em comum e abraçaram o sistema de prebendas individuais, privilegiaram cada vez mais as rendas em numerário, que simplificavam a percepção e permitiam o absentismo. Apenas as tremendas desvalorizações monetárias de finais do século XIV vieram pôr em causa esta preferência, levando os dignitários e cónegos a precaver-se de diversos modos contra a perda do valor das espécies monetárias em curso, estipulando as rendas em moeda antiga, estrangeira ou num certo peso de metal precioso, ou ainda solicitando-as, de novo, em géneros cuja procura no mercado se acentuava<sup>166</sup>.

## A REPARTIÇÃO DOS BENS E RENDIMENTOS

ENQUANTO O SUJEITO DA PROPRIEDADE eclesiástica foi a comunidade cristã presidida pelo bispo, foi a este que coube a administração dos bens comuns e a repartição das respectivas rendas, assim como das dádivas e oblações, pelos seus diferentes membros. Todavia, a multiplicação das basílicas, igrejas e eremitérios, o aumento do património e a complexificação das tarefas de gestão ditaram sucessivas divisões de bens de raiz e rendimentos entre as instituições que se foram constituindo.

Ainda em 341, o Concílio de Antioquia reconheceu a autoridade dos bispos sobre a totalidade das propriedades e rendas eclesiásticas, embora previsse a participação dos outros clérigos na respectiva administração. Contudo, tornaram-se então frequentes as disposições conciliares e civis e as exortações epistolares relativas à necessidade dos prelados não abusarem desse poder, lesando os interesses da comunidade<sup>167</sup>.

### *A autonomização patrimonial das igrejas rurais e dos cenóbios*

NÃO SE SABE, EXACTAMENTE, quando se deu a autonomização do património das igrejas e conventos de fundação episcopal em relação à respectiva sé no território hispânico, embora ela fosse um dado adquirido, no tocante às primeiras, por alturas do Concílio de Tarragona, em 516, que se referiu à terça episcopal cobrada sobre as igrejas menores como sendo uma «antiga tradição»<sup>168</sup>. Trinta anos mais tarde, o Concílio de Lérida, salientando que os bens oferecidos a um mosteiro não ficavam submetidos à administração diocesana do bispo, atestou uma igual independência dos segundos<sup>169</sup>.

Tal como aconteceu noutros locais do mundo cristão, a cisão, em ambos os casos, deve ter acontecido durante o século V<sup>170</sup>. Duas centúrias mais tarde, ela encontrava-se de tal modo consolidada que o IX Concílio de Toledo, em 655, limitou o poder dos bispos fundarem novos templos e casas de religião com bens diocesanos para que esse património original não ficasse ainda mais diminuído<sup>171</sup>. Aliás, já por diversas vezes, em tempos anteriores<sup>172</sup>, tinham sido tomadas medidas para evitar que os prelados fossem demasiado liberais para com os servos das suas igrejas, e para que os bens dos bispos defuntos não fossem desencaminhados antes de se terem feito os devidos inventários, sempre com o objectivo de preservar os bens móveis e imóveis das dioceses de uma possível delapidação.

Por passarem a deter propriedades de pleno direito e poderem receber, directamente, doações e legados de benfeitores, não deixaram as igrejas rurais de contribuir para a sobrevivência económica da sede diocesana. Uma primeira partilha dos respectivos rendimentos em quatro partes — entre o bispo, o restante clero, o culto e os pobres — havia sido proposta pelo papa Simplício, em 475, mas deve ter deparado com alguma oposição, pois não há vestígios da sua aplicação na Península<sup>173</sup>.

Seguiu-se-lhe uma divisão tripartida, referida pela primeira vez no Concílio de Orleães (511) e reafirmada nos de Tarragona (516) e Braga (561, 572), embora tenham surgido algumas divergências locais na interpretação: enquanto na Galécia um terço cabia ao pároco, um terço ao restante clero e

outro terço à fábrica da igreja, sendo este gerido por esses mesmos clérigos sob a supervisão do bispo, nas restantes dioceses o último terço era recebido pelo prelado, que provia às necessidades do culto e à conservação dos templos<sup>174</sup>. Só em 666, no Concílio de Mérida, estas duas disciplinas foram unificadas, ficando o bispo com a terça canónica das igrejas rurais com a condição de a empregar na sua totalidade na reparação delas, de que cuidariam os respectivos presbíteros<sup>175</sup>.

Já os cenóbios não estavam sujeitos a esta punção, o que levou alguns particulares criadores de basílicas a intitularem-nas de monásticas para escaparem ao regime geral diocesano, facto denunciado pelo Concílio de Lérida de 546<sup>176</sup>. Esta é, provavelmente, a primeira referência feita nas fontes às chamadas «igrejas próprias», fundadas por senhores nas suas terras e por eles dotadas de um património que pretendiam continuar a controlar, eximindo-se, ainda para mais, às contribuições diocesanas<sup>177</sup>. No II Concílio de Braga, de 572, alguns desses fundadores foram acusados de criar tais igrejas com o objectivo de se apropriarem de metade das respectivas oblações, o que levou o episcopado a proibir a consagração de basílicas nessas condições<sup>178</sup>.

Já os III e IV concílios de Toledo, de 589 e 633, procuraram submeter os dotes de tais templos à administração episcopal; o último reconheceu, apenas, o direito dos fundadores de igrejas e mosteiros e dos seus descendentes ao sustento em caso de infortúnio económico<sup>179</sup>; estará aqui, provavelmente, a origem do direito de pousadia e comedoria a que se arrogarão os padroeiros em tempos posteriores. Vinte e dois anos mais tarde, o IX concílio reunido na mesma cidade confirmou-lhes ainda a faculdade de intervir na nomeação dos respectivos reitores<sup>180</sup>, outro dos direitos de que continuarão a gozar pelos séculos fora.

Quanto aos mosteiros, alguns dos quais também de fundação privada, a sua autonomia patrimonial em relação aos bispos era absoluta, mas não a jurisdicional e disciplinar, pelo que estes tinham alguma latitude de intervenção nos claustros, que por vezes usavam de forma ilegítima e violenta; assim, diversos concílios do século VII condenaram as espoliações e destruições cometidas por prelados contra eles<sup>181</sup>.

QUANDO, APÓS O LONGO SILÊNCIO da ocupação muçulmana, voltamos a deparar com fontes que nos falam dos recursos das autoridades diocesanas, elas mostram-nos que, além da terça pontifical, um número crescente de tributos eram pagos pelas igrejas e mosteiros de cada diocese às respectivas sés.

*Novos rendimentos e novas partilhas no quadro diocesano*



Vestígios da basílica de Torre de Palma, Monforte (séculos IV a VI).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

Assim, em Braga, por exemplo, se os censuais do século XI só incluíam dádivas e jantares, os da centúria de Duzentos já referiam, além dos dízimos e votos que pesavam sobre os fregueses, mortuárias, côvados de pano, bragal, taxa funerária e cera, pagos pelos clérigos e frades; no tomo de 1369-1380, explicitam-se melhor alguns destes direitos e aparecem de novo o calendário e a visitação<sup>182</sup>. Vejamos em que consistia cada um deles.

Começando pelos mais antigos, uma taxa que onerava as igrejas paroquiais era o catedrático, «pensão anual paga ao bispo como prova de sujeição e em honra da cátedra episcopal»<sup>183</sup>. Prevista desde o II Concílio de Braga, de 572<sup>184</sup>, passou a pagar-se aquando da realização dos sínodos diocesanos, em princípio anuais, pelo que veio a intitular-se sinodático<sup>185</sup>. Em algumas dioceses, tal tributo chamava-se cera, mas, na arquidiocese de Braga, esta era uma contribuição diferente, praticamente só solvida em Trás-os-Montes<sup>186</sup>.

Quanto ao tributo que os bispos cobravam pelas visitas pastorais que, anualmente, realizavam às igrejas e mosteiros das suas dioceses, eram diversos os nomes por que era conhecido: dádiva (designação que remetia para o seu carácter inicialmente espontâneo), colheita, comedoria, comedura, jantar, parada, procuração, visitação<sup>187</sup>. Em Braga, o jantar «consistia em aposentar e alimentar o prelado ou o seu representante e respectiva comitiva na visita anual às paróquias, conforme determinava já o cânon II do Concílio de Mérida (666)»<sup>188</sup>. Tendo-se esquecido o motivo da cobrança deste tributo e tendo ele passado a ser uma contribuição fixa em dinheiro<sup>189</sup>, independente de qualquer visita pastoral, algumas freguesias foram obrigadas a pagar uma nova taxa, chamada procuração, por motivo da visitação<sup>190</sup>.

Ainda na mesma arquidiocese, a dádiva era, por vezes, identificada e outras vezes distinguida do jantar. Neste último caso, mais frequente, consistia num quantitativo de cereal que, nos finais do século XIV, variava entre meio moio e seis moios<sup>191</sup>. Já na diocese de Coimbra, a colheita era um pesado encargo remível numa grande variedade de géneros<sup>192</sup>.

Pagava-se, ademais, o calendário por ocasião das reuniões do mesmo nome, que «eram o equivalente às palestras do clero, servindo para ministrar orientações de carácter espiritual e pastoral [...] e para tratar problemas importantes de natureza diversa»<sup>193</sup>. Inicialmente, efectuavam-se no primeiro dia de cada mês, mas depois passaram a realizar-se apenas quatro vezes por ano<sup>194</sup>. Esta imposição andava, nos censuais bracarenses, associada a uma outra que se solvia em tecido, e podia chamar-se, segundo a qualidade deste, bragal, pano ou lenço<sup>195</sup>.

Quanto à terça pontifical, ela recaía essencialmente sobre as dízimas<sup>196</sup> e os bens deixados pelos fregueses às igrejas paroquiais para sufrágio das suas almas, conhecidos por mandas, mortuárias ou mortullhas, ou ainda dons, no caso de os doadores serem nobres<sup>197</sup>. Dos clérigos falecidos, os prelados cobravam também uma taxa chamada lutuosa, que consistia na melhor jóia que então se encontrasse no templo ou cenóbio a que pertencera o defunto<sup>198</sup>. No caso dos dignitários e cônegos de Braga, tratava-se, habitualmente, de um vaso de metal precioso, valendo entre um e três marcos de prata, que eles deixavam à sé para o efeito<sup>199</sup>.

A diversidade e o peso destes tributos era de tal ordem que gerou, em finais de Trezentos e ao longo da centúria seguinte, quando os rendimentos de origem fundiária, jurisdicional e religiosa baixaram em simultâneo, um movimento de contestação das alterações tributárias e de recusa dos pagamentos, por parte da clerezia em relação aos bispos e cabidos, que não vergou mesmo perante ameaças de censura eclesiástica e excomunhão, e só encontrou solução em acordos estabelecidos com cedências de parte a parte<sup>200</sup>.

De facto, nessa altura, os bens e rendimentos das sés já há muito se encontravam divididos em duas mesas distintas, a do prelado e a dos capitulares, geridas em separado. Nem sempre assim fora, porém. A restauração das dioceses no Norte de Portugal fizera-se num período em que o ideal de vida em comum, semelhante à dos apóstolos, tinha vindo dar um novo alento a corporações capitulares «corrompidas» por um envolvimento nos negócios do mundo que a posse individual de bens e de prebendas, permitida pela ante-

▷ Censual de Entre Lima e Ave do bispo D. Pedro (pergaminho, cópia de meados do século XII do original datado de 1085-1089). Braga, Arquivo Distrital, Gaveta Primeira das Igrejas, n.º 1.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.





Cálice em prata dourada  
(2.ª metade do século xv).  
Lisboa, Museu Nacional de  
Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE  
DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/  
/INSTITUTO PORTUGUÊS DE  
MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

rior Regra de Aix, favorecera<sup>201</sup>. Na Península, os concílios de Coyança (1050) e de Compostela (1060, 1063) promulgaram normas relativas a essa vida comunitária dos bispos e dos cônegos, sem, contudo, porem em causa a posse individual de propriedades<sup>202</sup>.

Nas catedrais portuguesas houve, pois, um período inicial em que o bispo e os cônegos partilharam a residência e a mesa, sendo o prelado o principal responsável pela gestão do património e rendas da colectividade, cabendo-lhe prover às necessidades do culto e ao sustento dos capitulares. Contudo, o entusiasmo pelas virtudes da disciplina e pobreza evangélicas foi-se perdendo, e nos séculos XII e XIII — antes de 1145 em Lisboa, em 1145 em Braga, entre 1186 e 1189 no Porto, antes de 1188 em Lamego, em 1200 em Évora, em 1210 em Coimbra, antes de 1243 na Guarda<sup>203</sup> — deu-se a divisão dos bens e proventos diocesanos em três partes, cabendo duas ao prelado e uma ao corpo capitular no seu conjunto<sup>204</sup>. Posteriormente, em momento mais difícil de determinar pois nenhum documento veio assinalá-lo, cessou também a vivência comunitária<sup>205</sup>.

Nas colegiadas, que nas principais vilas portuguesas agrupavam o clero secular segundo o modelo das catedrais sedeadas nas cidades, deu-se um processo idêntico: após um período mais ou menos longo de vida em comum, durante o qual o prior centralizou a gestão dos bens e a cobrança das rendas, provendo a partir delas os raçoeiros nas suas rações<sup>206</sup>, procedeu-se à separação das mesas — em 1191 em Santa Maria da Alcáçova de Santarém, em 1223 em Guimarães, em 1332 em São Pedro e em 1387 em São Miguel de Torres Vedras — que resultou numa partilha a meias dos dízimos (depois de tirada a terça pontifical) e das propriedades, embora alguns bens pudessem continuar comuns<sup>207</sup>.

Se os prelados ficaram com a parte de leão dos bens e rendimentos das dioceses — a que juntavam, em muitos casos, sólidas fortunas pessoais<sup>208</sup> —, foi porque lhes cabia, também, assegurar grande parte dos respectivos serviços. Para além de se esperar deles que sustentassem os seus familiares e amigos mais próximos (os chamados «comensais») e o seu numeroso pessoal doméstico (capelães, cantores, pregadores, físicos e cirurgiões, barbeiros, escudeiros, moços da estribeira, criados, cozinheiros, copeiros, camareiros, reposteiros, alfaiates, ourives, carpinteiros e muitos mais), tinham ainda de prover às despesas e remunerar os oficiais ligados aos serviços centrais diocesanos, nas suas vertentes administrativa (bispos auxiliares, vigários-gerais, visitadores, chanceleres, notários), económica (tesoureiros, vedores, recebedores, porteiros) e judicial (ouvidores, inquiridores, promotores de justiça, juizes, meirinhos, carcereiros, procuradores, escrivães)<sup>209</sup>.

Alguns dignitários e cónegos tinham igualmente casas de certo vulto, dotadas de uma criadagem numerosa, dependentes, familiares e amigos<sup>210</sup>; só não lhes cabia sustentar serviços diocesanos. Com efeito, após o final da vida comunitária do clero catedralício e colegial e o encerramento dos respectivos espaços (dormitório, refeitório), também eles passaram a viver nas suas próprias residências, sustentando-se com as suas fortunas pessoais, se as tinham<sup>211</sup>, e com os rendimentos provenientes das suas prebendas.

O termo *praebenda* tinha designado, inicialmente, o conjunto dos bens e rendimentos da mesa capitular, mas evoluiu para a porção desses proventos que cabia a cada membro do cabido e, mais tarde, para uma parte dos bens imóveis cuja gestão era confiada ao próprio cónego<sup>212</sup>. Em Portugal, o segundo sentido parece ter dominado durante toda a Idade Média, pois os bens e direitos dos cabidos eram geridos em comum, sendo apenas os respectivos rendimentos partilhados entre os capitulares<sup>213</sup>.

O número de prebendas existente em cada instituição era fixo, pois dependia do volume de rendimentos disponível, só podendo ser modificado, quando as condições económicas se alteravam, em função de uma decisão colectiva ratificada pelo bispo ou pelo Papa. Assim, se provavelmente a cada função dentro do cabido correspondeu uma prebenda no momento fundador do sistema, a situação foi-se complexificando pouco e pouco, conforme foram surgindo novas necessidades e novos problemas.

No caso do cabido da Sé de Évora, por exemplo, havia dignidades, como o deão, que podiam acumular até três prebendas, enquanto que ao arcediogo, de criação mais recente, não cabia nenhuma, sendo remunerado apenas com préstamos; no início de Trezentos, foi criada a figura do meio-cónego que, recebendo apenas meia ração, devia substituir os colegas ausentes<sup>214</sup>. Já em Braga, não sabemos se havia acumulação de prebendas nas mãos de alguma dignidade; sabemos, sim, que em 1245 quatro foram extintas para se criarem doze tercenarias (passando a caber a cada tercenário um terço de prebenda), e que quase duas centúrias mais tarde, devido à crise económica, essas tercenarias passaram a oito e as conezias de quarenta e quatro a trinta e depois a vinte e oito, para que os parcos rendimentos assim libertados fossem divididos pelos restantes capitulares, aumentando as partes respectivas<sup>215</sup>. Também na colegiada de Guimarães, a solução encontrada para a manutenção do nível de rendimentos dos cónegos face à quebra dos ingressos sem pôr em risco o esplendor do culto, foi a supressão de três conezias e a transformação de outras três em meias conezias<sup>216</sup>.

A razão, parte principal das prebendas, era constituída pelo chamado «grosso da mesa», recebido por todos — mesmo os não residentes — às terças do ano, ou seja, no Natal, Páscoa e São João<sup>217</sup>. A ela adicionava-se toda uma série de pagamentos que pontuavam o calendário, apenas acessíveis aos presentes como forma de incentivar a sua assiduidade: distribuição de pequenas somas em dinheiro pela assistência às horas canónicas<sup>218</sup> e de pitaças por ocasião das principais festas litúrgicas, participação nas ofertas das missas de corpo presente e aniversários<sup>219</sup>. Na falta de dados contabilizáveis, é impossível afirmar, no caso português, que estas distribuições extraordinárias eram mais valiosas que a razão<sup>220</sup>, mas resulta evidente que os cônegos com estatuto de residentes<sup>221</sup>, presentes quotidianamente aos officios, obtinham rendimentos maiores que os outros<sup>222</sup>.

Embora tudo fosse feito para atrair os capitulares ao coro, penalizando-os se faltavam e melhorando-lhes os proventos se fossem assíduos, a acumulação de prebendas e o exercício de outras funções eclesiásticas e civis conduzia inevitavelmente ao absentismo<sup>223</sup>. O esplendor do culto ficava, assim, comprometido e por isso desde cedo foram igualmente tomadas medidas para assegurar que os ausentes fossem devidamente substituídos.

Já acima referimos a existência, em algumas catedrais, de porcionários que partilhavam uma prebenda em proporções variáveis: os chamados meios cônegos, tercenários, quaternários; tinham as mesmas funções litúrgicas que os capitulares, mas não os mesmos direitos e proventos<sup>224</sup>. Em Évora, existiam ainda os bacharéis, cujo número se desconhece e também dividiam entre si uma só prebenda, a que veio juntar-se uma outra em 1395 e diversos bens provenientes de doações, com os quais foi finalmente constituída uma mesa própria; cabia-lhes estar presentes em permanência na sé, desempenhando as tarefas que os cônegos negligenciavam<sup>225</sup>. Nas colegiadas de Torres Vedras foram detectados os ecónomos, clérigos que recebiam metade das razões dos ausentes para os substituir<sup>226</sup>.

Eram estes auxiliares do culto que asseguravam o bom funcionamento das instituições a que permaneciam ligados, embora estivessem destituídos de poder decisório (não tinham «voz no capítulo») e apenas desfrutassem de uma parte ínfima dos rendimentos. Mas existiam nessas igrejas clérigos com proventos ainda mais reduzidos e estatutos mais precários, prestando serviço no coro<sup>227</sup> ou servindo de capelães às inúmeras capelas que elas albergavam, e recebendo o estipêndio que os fundadores haviam determinado<sup>228</sup>.

A situação dos párocos das igrejas paroquiais era mais desafogada, sobretudo se não tivessem de partilhar com ninguém os respectivos rendimentos, tirada a terça pontifical. Mas isso tornou-se cada vez menos corrente. Já durante a reforma gregoriana, tinha havido um movimento de «restituição» de igrejas de padroado particular a catedrais e casas de religião<sup>229</sup>; doações de padroados e escambos destes por outros tipos de bens, feitos pelos monarcas a ordens monástico-religiosas ou militares e sés foram continuando a verificar-se pelos tempos fora<sup>230</sup>. Muitos templos viram-se, pois, na dependência de mestres, comendadores, cabidos e cenóbios<sup>231</sup>, que cobravam os respectivos proventos de natureza religiosa<sup>232</sup> e colocavam neles como párocos, quer os seus próprios membros<sup>233</sup> quer clérigos de missa desprovidos de benefícios, remunerados com um simples salário constituído por géneros (cereais, vinho) e uma pequena soma de dinheiro, embora ocasionalmente lhes fosse permitido continuar a receber, directamente, alguns direitos religiosos das referidas igrejas<sup>234</sup>. Por vezes, mesmo esse pequeno estipêndio não era pago atempadamente, o que levava a que os templos ficassem ao abandono e os respectivos fiéis sem assistência religiosa<sup>235</sup>.

Aliás, a relutância dos clérigos em aceitarem curas insuficientemente dotadas devido ao despovoamento e à crise económica conduziu, no século xv, à extinção de numerosos benefícios, ou à sua união perpétua ou anexação a outros próximos, a conezias das sés ou mesmo a mosteiros, por forma a reforçar as rendas destes<sup>236</sup>. Não é, pois, de surpreender que, por pobreza ou por outros motivos, se verificasse entre os párocos, igualmente, situações de acumulação de prebendas e de absentismo que os levavam a fazer-se substi-

tuir nas suas funções de cura das almas por vigários ou capelães que recebiam um mero salário<sup>237</sup>.

Desta forma, e tal como já apontou Jacques Chiffolleau<sup>238</sup>, o sistema benéfico que vigorou na Igreja medieval permitiu sustentar, as mais das vezes, duas pessoas com o mesmo benefício: o beneficiado propriamente dito, ausente com frequência mas recebendo o grosso dos rendimentos, e o seu substituto, um simples assalariado que exercia, efectivamente, as funções para que o benefício havia sido criado.

SE A REPARTIÇÃO DOS RENDIMENTOS entre o clero secular se encontra relativamente bem estabelecida, como acabamos de ver, o mesmo não se pode dizer sobre o clero obedecendo a uma regra. Embora disponhamos de excelentes monografias sobre cenóbios medievais portugueses, elas têm abordado, em geral, o património e as rendas dessas instituições no seu conjunto, não se referindo à forma como os proventos eram repartidos internamente.

É certo que, ao entrarem em religião, cónegos, frades e donas faziam votos de pobreza, castidade e obediência, o que, em teoria, os levaria a despojar-se de todos os seus bens, presentes e futuros, em benefício dos respectivos mosteiros e conventos. Estes congregariam, pois, as propriedades e rendimentos da comunidade, sendo esta a geri-los de forma colectiva. Na realidade, porém, as coisas não se passavam assim.

Por um lado, professos de ordens tão diversas quanto os frades dominicanos, os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, as monjas beneditinas e as donas de Santiago mantinham bens próprios que transaccionavam e de cujas rendas dispunham para melhorar o seu sustento<sup>239</sup>.

Por outro, paralelamente às catedrais e colegiadas, e no mesmo período — séculos XII a XIV — algumas casas de religião<sup>240</sup> conheceram uma divisão dos seus bens e rendimentos que levou à criação das mesas prioral/abacial

*A partilha dos rendimentos  
no seio do clero regular*

Cabeceira da igreja do  
mosteiro cisterciense de  
Almoster, Santarém.

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO  
CÍRCULO DE LEITORES.



e conventual, no caso das ordens monástico-religiosas, ou da mesa mestral e das comendas no caso das ordens monástico-militares, numa proporção de dois terços para os abades, priores e mestres e um terço para os monges e freires<sup>241</sup>. A partir de então, cada uma dessas unidades passou a ser gerida em separado e a receber doações e legados próprios, aumentando correlativamente o seu património, o que não impediu, todavia, os priores de fazerem doações aos seus conventos para melhorar a respectiva situação económica, e os mestres de dotarem certos comendadores com um suplemento de bens ou rendas<sup>242</sup>.

Quase nada se sabe sobre o funcionamento das mesas priorais e abaciais no território português. No mosteiro de Chelas, a mesa da priora tinha, anexadas a si, diversas propriedades cujos rendimentos passavam de cada uma delas para a respectiva sucessora<sup>243</sup>. Mas essas donas deviam receber, igualmente, proventos vindos dos seus bens próprios, pois, como as restantes freiras deste cenóbio, provinham de grandes famílias da nobreza e traziam, no momento da profissão, dotes de que uma parte ficava na sua posse, para sustento seu e das mulheres que as serviam mesmo dentro da cerca conventual<sup>244</sup>.

No que diz respeito ao Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, e segundo Armando Martins, após a divisão dos bens e rendimentos deu-se uma senhoriação do respectivo prior-mor «que, no princípio do século xv já tinha residência própria e separada, com cozinha, despensa, apartamentos, cúria e *familia*»<sup>245</sup>; ou seja, vivia como um pequeno potentado, em manifesta contradição com o voto de pobreza que formulara ao entrar em religião. Esta situação de relaxamento dos costumes abriu caminho, na opinião do mesmo autor, aos comendatários.

Estes eram clérigos seculares ou mesmo leigos que, a troco de um pagamento antecipado<sup>246</sup> ou em resultado da sua proximidade de personagens com influência junto do Papa — o rei, os bispos, alguns nobres — obtinham a colação num benefício a que não tinham normalmente direito, auferindo das respectivas rendas sem exercerem a correspondente função, que delegavam num lugar-tenente com competência para tal<sup>247</sup>. A multiplicação dos abades e priores comendatários ao longo do século xv<sup>248</sup> revela que os proventos das mesas abaciais e priorais se tinham tornado alvo da cobiça de grandes senhores leigos e eclesiásticos, e é mais um dos exemplos das distorções a que o sistema benéfico havia dado lugar.

Quanto às mesas conventuais, elas subdividiram-se, frequentemente, em unidades mais pequenas, as ovenças, beneficiárias de uma gestão autónoma que também facilitava a sua transformação em comendas<sup>249</sup>. Em Santa Cruz de Coimbra, o sistema ovençal já se encontrava implantado antes mesmo da partilha dos rendimentos de 1267, tendo-se dado um reordenamento e enriquecimento das ovenças no início do século xiii: à sacristia, procuradoria, câmara e hospital primitivos adicionaram-se a vestimenta, o refeitório e a enfermaria<sup>250</sup>. Em São Salvador de Grijó, por meados de Trezentos, as ovenças que serviam à manutenção dos cónegos eram três: pitaça, enfermaria e vestimenta, a que vinham juntar-se a sacristia (provendo as necessidades do culto) e o celeiro (congregando as rendas pagas em espécie e os rendimentos das granjas, que depois se repartiam por todos). Cada uma delas possuía os seus próprios bens e tinha o seu responsável, o pitanceiro, vestieiro ou enfermeiro<sup>251</sup>.

Já quanto às ordens monástico-militares, estamos mais bem informados no que respeita à sua organização económica interna devido a um bom conjunto de trabalhos académicos recentes. Tendo monopolizado grande parte do património original dessas milícias, as respectivas mesas mestrais eram muito apetecíveis<sup>252</sup> e foram, até, consideradas um meio de subsistência adequado para bastardos ou mesmo filhos legítimos dos monarcas<sup>253</sup>. Há que não esquecer, com efeito, as características próprias destas ordens, cujas funções incluíam, entre outras, o serviço das armas<sup>254</sup>, o que as tornava muito procuradas, igualmente, pelos rebentos espúrios ou mais jovens da nobreza<sup>255</sup>. Os mestres eram, pois, grandes potentados que sustentavam, tal como os bispos,



priores e abades, casas senhoriais numerosas, compostas por familiares, amigos, dependentes e oficiais encarregados da administração, do exercício da justiça e da recolha das rendas nos territórios por eles controlados<sup>256</sup>.

No que toca aos Espatários, coube também à mesa mestral, após a partilha dos bens, sustentar o convento que albergava os freires claustrais da ordem, pelo que o mestre decidiu dotá-lo, para esse fim, com as rendas de Palmela. Tal dotação, adicionada aos proventos de natureza religiosa que o convento já detinha (censos das capelas, pagamentos das missas votivas e sepulturas) permitiu assegurar as rações do prior-mor (que tinha direito a três), dos freires (uma cada um), dos moços do coro (meia cada um) e dos oficiais (uma só ração, partilhada pelo azemel, pelo cozinheiro e pela amasadeira do pão)<sup>257</sup>.

No caso de outras milícias, porém, os respectivos conventos foram dotados de bens e rendimentos ao mesmo tempo que a mesa mestral e as comendas<sup>258</sup>. Chefiados por um comendador-mor, esses conventos parecem ter optado por uma organização económica interna semelhante aos das ordens monástico-religiosas, pois entre os respectivos oficiais encontravam-se celei-ros, pitanceiros, vestiários e enfermeiros<sup>259</sup>.

Quanto às comendas, cujo número e composição foi variando ao longo dos tempos em todas as ordens, constituíam núcleos patrimoniais e unidades administrativas a cargo de um comendador<sup>260</sup>. Este agia nelas como autoridade máxima por delegação do mestre, que o nomeava. Tratando-se sempre de um freire cavaleiro, vivia rodeado por um certo número de homens de armas e, eventualmente, por outros freires cavaleiros sem comenda que ele próprio sustentava, por forma a estarem prontos a partir para a guerra quando tal lhes fosse solicitado<sup>261</sup>.

Píxide em prata com simbologia heráldica relacionada com a Casa de Avis (século xv). Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Sobre a matéria deste capítulo, ver também MARREIROS – Economia: Época Medieval e COELHO – Património eclesiástico.
- <sup>2</sup> MANTEUFFEL – *Naissance d'une hérésie*, p. 7-8.
- <sup>3</sup> *Ibidem*, p. 9.
- <sup>4</sup> Sobre esta questão, ver 1.<sup>a</sup> parte, cap. 1.
- <sup>5</sup> Tome-se como exemplo os Cistercienses, surgidos para restaurar a pureza e o ascetismo primitivos dos Beneditinos, mas cujo êxito económico os precipitou na decadência espiritual, levando ao aparecimento de outras ordens ainda mais despojadas; EKELUND [et alii] – *Sacred Trust*, p. 42-59.
- <sup>6</sup> ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 1, p. 23.
- <sup>7</sup> RAMOS-LISSÓN – Los concilios hispánicos, p. 47.
- <sup>8</sup> SOTOMAYOR Y MURO – La Iglesia en la España romana, p. 181-182.
- <sup>9</sup> Sobre estas oblações, cf. MARTINEZ DIEZ – *El Patrimonio Eclesiástico*, p. 19-38.
- <sup>10</sup> RAMOS-LISSÓN – Los concilios hispánicos, p. 36.
- <sup>11</sup> *Ibidem*, p. 154-156; GONZÁLEZ – La Iglesia desde la conversión, p. 596-597.
- <sup>12</sup> A título de exemplo, durante o século xv, na paróquia da Várzea de Trevões (diocese de Lamego), oferecia-se, pelos baptismos, um pão, uma galinha, um quartilho de vinho e uma vela; pelos casamentos, o mesmo, excepto a vela; pelos enterros, um alqueire de trigo, outro de vinho, 60 reais em dinheiro e uma vela. COSTA – *História do bispado*, vol. 1, p. 435.
- <sup>13</sup> COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. 1, p. 271.
- <sup>14</sup> Pense-se, por exemplo, na considerável doação de prata que D. João I fez à Colegiada de Santa Maria da Oliveira de Guimarães, em agradecimento do «milagre» da sua vitória em Aljubarrota; outros romeiros menos célebres lá deixaram, também, os seus óbolos, movidos pela gratidão por alguma graça concedida ou simplesmente atraídos pelas indulgências que os cônegos obtiveram do papa para quem os visitasse e lhes fizesse esmola; MARQUES – Santa Maria da Oliveira, p. 84-87.
- <sup>15</sup> Atente-se, por exemplo, na atitude tomada pelo bispo de Compostela, Diogo Gelmírez, perante as tentativas dos arcebispos de Braga fazerem desta cidade um centro de peregrinação; REAL – O projecto, p. 475-477.
- <sup>16</sup> MARQUES – Santa Maria da Oliveira, p. 72-74.
- <sup>17</sup> GIGANTE – *Instituições de direito canónico*, p. 402-403.
- <sup>18</sup> GONZÁLEZ – La Iglesia desde la conversión, p. 596.
- <sup>19</sup> ALDEA – *Patrimonio eclesiástico*, p. 1888.
- <sup>20</sup> COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. 1, p. 258-259.
- <sup>21</sup> *Ibidem*, p. 260.
- <sup>22</sup> BARROS – *História da administração*, vol. 2, p. 232.
- <sup>23</sup> MATTOSO – A história das paróquias, p. 50-51.
- <sup>24</sup> Referir-nos-emos à repartição das dízimas entre as entidades eclesiásticas mais à frente, p. 284 e ss.
- <sup>25</sup> VITERBO – Décimas. In *Elucidário*, vol. 2, p. 172-173.
- <sup>26</sup> MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 408-410.
- <sup>27</sup> FERRO – A vigairia de Tomar, p. 144-146.
- <sup>28</sup> MARQUES – *A Arquidiocese de Braga*, p. 410.
- <sup>29</sup> COELHO – *O Baixo Mondego*, vol. 1, p. 381-385; RODRIGUES – *Torres Vedras*, p. 506-507.
- <sup>30</sup> COELHO – *O Baixo Mondego*, vol. 1, p. 379-381.
- <sup>31</sup> MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 440-442; RODRIGUES – *Torres Vedras*, p. 280.
- <sup>32</sup> MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 445-446; RODRIGUES – *Torres Vedras*, p. 508.
- <sup>33</sup> COELHO – *O Baixo Mondego*, vol. 1, p. 389-396; RODRIGUES – *Torres Vedras*, p. 279-280 e 504-506.
- <sup>34</sup> Sobre eles, cf. MARTINS – *Os votos de Santiago*; IDEM – *Os votos*.
- <sup>35</sup> COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. 1, p. 264.
- <sup>36</sup> MARTINS – *Os votos de Santiago*, quadro 12, p. 101.
- <sup>37</sup> Cf. MARTINS – *Os votos de Santiago*, p. 23-49; COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. 1, p. 267-268.
- <sup>38</sup> MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 442-445; MARTINS – *Os votos de Santiago*, p. 129-185.
- <sup>39</sup> No caso da mitra e cabido de Braga, ele representava quase metade do conjunto dos tributos arrecadados; MARTINS – *Os votos de Santiago*, p. 124.
- <sup>40</sup> Sobre esta matéria, cf. LE GOFF – *O nascimento do Purgatório*.
- <sup>41</sup> Esta inovação doutrinária é considerada por alguns autores como uma forma encontrada pela Igreja para aumentar os seus recursos económicos e, ao mesmo tempo, combater as heresias que ameaçavam a sua posição «monopolista» no campo religioso; EKELUND [et alii] – *Sacred Trust*, p. 152-166.
- <sup>42</sup> COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. 1, p. 271.
- <sup>43</sup> Eram os nobres, mercadores e funcionários que costumavam tomar esses cuidados com o seu local de sepultura; VILAR – *Rituais da morte*, p. 171-174; COSTA – *O espaço dos vivos*, p. 181-182.
- <sup>44</sup> VILAR – *A vivência da morte*, p. 215-219; IDEM – *Rituais da morte*, p. 169; PINA – *Ritos e imaginário*, p. 129-131.
- <sup>45</sup> VILAR – *A vivência da morte*, p. 219-221; IDEM – *Rituais da morte*, p. 170-171.
- <sup>46</sup> Analisaremos esta situação mais adiante, p. 260-261.
- <sup>47</sup> Sobre esta questão, cf. COSTA – *Raízes do censo consignativo*; LOBÃO – *Tractado practico compendiarío dos censos*.
- <sup>48</sup> Referir-nos-emos a esta questão, mais detalhadamente, na p. 269.
- <sup>49</sup> MARQUES – *A colegiada de S. Martinho*, p. 16.

- <sup>50</sup> FERREIRA – *Uma rua de elite*, p. 110; CARVALHO – *O património do cabido*, p. 123.
- <sup>51</sup> CARVALHO – *O património do cabido*, p. 123-124.
- <sup>52</sup> FERREIRA – *Uma rua de elite*, p. 110-111.
- <sup>53</sup> Assim, por exemplo, as casas do arrabalde de Braga que pagavam censos ao cabido, destruídas durante a incursão do rei castelhano Henrique II, vêm registadas no tomo de 1369-1380 com os respectivos encargos, para que a sua memória se não perdesse; CARVALHO – *O património do cabido*, p. 157.
- <sup>54</sup> RODRIGUES – *A formação e exploração*, p. 108.
- <sup>55</sup> No Arquivo Distrital de Braga, nomeadamente, para além do tomo referido na nota 53, existem sete livros de aniversários, estendendo-se de meados a finais do século XIV, assim como dois livros de rendas de 1393-1394 e 1403-1404, todos eles registando os censos devidos ao cabido da respectiva sé.
- <sup>56</sup> RODRIGUES – *A formação e exploração*, p. 109; NOGUEIRA – *A formação e defesa do património*, p. 71-73.
- <sup>57</sup> Pelo menos em Braga, onde o assunto pôde ser estudado em pormenor; FERREIRA – *Os bens, direitos e rendimentos*, p. 123-126, 211-214. Noutros locais, como em Frizet, houve também perda de censos, mas ela é difícil de datar; GENICOT – *Une Source Mal Connue*, p. 87-88.
- <sup>58</sup> ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. I, p. 23.
- <sup>59</sup> SOTOMAYOR Y MUÑOZ – *La Iglesia en la España romana*, p. 176.
- <sup>60</sup> COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. I, p. 100.
- <sup>61</sup> OLIVEIRA – *As paróquias rurais*, p. 93-105; MATTOSO – *A história das paróquias*, nota II, p. 40.
- <sup>62</sup> DÍAZ MARTÍNEZ – *Formas Económicas y Sociales*, p. 34.
- <sup>63</sup> *Ibidem*, p. 18-31; COELHO – *O mosteiro de Arouca*, p. 23-24; RAMOS – *O mosteiro e a colegiada de Guimarães*, p. 112.
- <sup>64</sup> Tomem-se como exemplos os mosteiros de Santa Cruz de Coimbra e de Alcobça, aos quais foram doados diversos coutos por D. Afonso Henriques; MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. I, p. 214-215; GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobça*, p. 351-352; BARBOSA – *Povoamento e estrutura agrícola*, p. 103-106.
- <sup>65</sup> GOMES – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 182-184.
- <sup>66</sup> Com efeito, desde os tempos visigóticos, a Igreja dispunha da capacidade de adquirir e transmitir propriedades sob todas as formas jurídicas reconhecidas pela lei como legítimas; ALDEA – *Patrimonio eclesiástico*, p. 1888.
- <sup>67</sup> Já o III Concílio de Toledo, em 589, perante a frequente doação de propriedades pelos bispos a mosteiros recém-criados, insistia na inalienabilidade dos bens da Igreja; GONZÁLEZ – *La Iglesia desde la conversión*, p. 598-599.
- <sup>68</sup> GONZÁLEZ – *La Iglesia desde la conversión*, p. 597; MARTINEZ DIEZ – *El Patrimonio Eclesiástico*, p. 39; MATTOSO – *Le Monachisme Ibérique*, p. 165-178; COELHO – *O mosteiro de Arouca*, p. 92; GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobça*, p. 33; RODRIGUES – *A formação e exploração*, p. 104-110; BARBOSA – *Povoamento e estrutura agrícola*, p. 139; AMARAL – *O património fundiário*, p. 521-522; BEIRANTE – *Évora na Idade Média*, p. 232, 303-304; VELOSO e MARQUES – *O domínio da Sé de Braga*, p. 356-361; CASTRO – *O Mosteiro de S. Domingos*, p. 51; CONDE – *Sobre o património*, p. 166; ANDRADE – *O mosteiro de Chelas*, p. 37-39; BOTÃO – *Poder e influência*, p. 23-24; VICENTE – *Santa Maria de Aguiar*, p. 117-118; MARQUES – *A colegiada de S. Martinho*, p. 7; CUNHA – *A Ordem Militar de Avis*, p. 80.
- <sup>69</sup> Sobre estas doações condicionadas, cf. MERÊA – *Doações «post-obitum»*, p. 193-197.
- <sup>70</sup> Na Sé de Braga, entre 1301 e 1350, eles sobrelevaram, contudo, as doações; BARROS – *A aquisição e gestão*, p. 16.
- <sup>71</sup> MATTOSO – *Senhorias monásticas*, p. 272.
- <sup>72</sup> COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. I, nota 2, p. 257; COELHO – *O mosteiro de Arouca*, p. 93-94; GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobça*, p. 43-45; GOMES – *O mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 173; ANDRADE – *O mosteiro de Chelas*, p. 40-41.
- <sup>73</sup> GOMES – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 171-172; COSTA – *A Ordem Militar do Hospital*, p. 76; ANDRADE – *O mosteiro de Chelas*, p. 39-40; VELOSO e MARQUES – *O domínio da Sé de Braga*, p. 361-362; CASTRO – *O Mosteiro de S. Domingos*, p. 59; MARQUES – *A colegiada de S. Martinho*, p. II; BARROS – *A aquisição e gestão*, p. 51-54.
- <sup>74</sup> GENICOT – *Une Source Mal Connue*, p. 69; BEIRANTE – *Para a história da morte*, p. 365; MARQUES – *A colegiada de S. Martinho*, p. 33; ARAÚJO – *Morte*.
- <sup>75</sup> CRUZ – *O direito de troncalidade*, p. 365; TELLES – *Apontamentos para a história do direito das sucessões*, p. 125-126.
- <sup>76</sup> CRUZ – *O direito de troncalidade*, p. 337-368; TELLES – *Apontamentos para a história do direito das sucessões*, p. 111-131; MONCADA – *A reserva hereditária*, p. 77-169; MERÊA – *Sobre a chamada «reserva hereditária»*, p. 79-91.
- <sup>77</sup> Esta quota disponível parece ter sido inspirada pelo direito muçulmano, já que, em outros lugares da Península sujeitos a outras influências, ela se fixou no quinto; GARCIA DE VALDEAVELLANO – *La cuota de libre disposición*, p. 131 e 138-146; MERÊA – *Sobre as origens da terça*, p. 65-66.
- <sup>78</sup> No século XIII, as autoridades eclesiásticas chegaram mesmo a proibir a sepultura nos templos àqueles que fizessem testamento sem a presença do pároco (ARAÚJO – *Morte*); ora, o registo de clérigos entre as testemunhas dos testamentos já foi por diversas vezes assinalado – DURÃES; RODRIGUES – *Família, Igreja e Estado*, p. 820 e 822; VILAR – *Vivência da morte*, p. 129-130.
- <sup>79</sup> GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobça*, p. 49-50; RODRIGUES – *Torres Vedras*, p. 382.
- <sup>80</sup> GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobça*, p. 26.
- <sup>81</sup> ORDENAÇOENS do Senhor Rey D. Afonso V (OA), Liv. II, Tit. VII, p. 150.

<sup>82</sup> COELHO – *O mosteiro de Arouca*, p. 96; GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaca*, p. 52-53; GOMES – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 182; CUNHA – *A Ordem Militar de Avis*, p. 95-97; MORUJÃO – *Um mosteiro cisterciense feminino*, p. 71-72; RAMOS – *O mosteiro e colegiada*, p. 124-134.

<sup>83</sup> PORTUGALIAE Monumenta Historica. Leges, p. 169 e 182; LIVRO das Leis e Posturas (LLP), p. 13-14, 162, 205; ORDENAÇÕES del-rei D. Duarte (ODD), p. 173. OA, Liv. II, Tit. III, p. 45-46 e Tit. XIV, p. 174-176. Sobre esta questão, cf. MARQUES – Desamortização, Leis de; RODRIGUES – Desamortização. Leis Medievais.

<sup>84</sup> A respeito das legitimações, cf. TEIXEIRA – *Moralidade e costumes*; TEIXEIRA – *A vida privada*.

<sup>85</sup> RODRIGUES – *Torres Vedras*, p. 372-373.

<sup>86</sup> VENTURA – *Igreja e poder*, p. 124-132.

<sup>87</sup> COELHO – *O mosteiro de Arouca*, p. 96; GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaca*, p. 33; MORUJÃO – *Um mosteiro cisterciense feminino*, p. 69-70; SANTOS – *Vida e morte de um mosteiro*, p. 84-89; VICENTE – *Santa Maria de Aguiar*, p. 160; SILVA – *S. Vicente de Fora*, p. 146; MARQUES – *As primeiras freiras*, p. 161-165. Apenas no caso da Batalha, cenóbio fundado em finais do século XIV, elas se mostram abundantes na centúria de Quatrocentos. Cf. GOMES – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 164, 174.

<sup>88</sup> DÍAZ MARTÍNEZ – *Formas Económicas y Sociales*, p. 35-36.

<sup>89</sup> LLP, p. 72-76. OA, Liv. II, Tit. XV, p. 176-183.

<sup>90</sup> CASTRO – *O Mosteiro de S. Domingos*, p. 45; ANDRADE – *O mosteiro de Chelas*, p. 35-36.

<sup>91</sup> MARTINS – *Património, parentesco e poder*, p. 114-116; MATA – *A comunidade feminina*, p. 123.

<sup>92</sup> GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaca*, p. 50-51; SILVA – *S. Vicente de Fora*, p. 146; GOMES – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 189-190; CASTRO – *O Mosteiro de S. Domingos*, p. 46-48; ANDRADE – *O mosteiro de Chelas*, p. 44-46.

<sup>93</sup> MATTOSO – *Le Monachisme Ibérique*, p. 179; BEIRANTE – *Évora*, p. 25; CONDE – *Sobre o património*, p. 166; BOTÃO – *Poder e influência*, p. 182-184.

<sup>94</sup> MARQUES – *Inquirições*, p. 328-330; SOARES – *Confirmações*, p. 153.

<sup>95</sup> RODRIGUES [et alii] – *O Entre Cávado e Minho*, p. 431-432, 434-435.

<sup>96</sup> MAURÍCIO – *Entre Douro e Tâmega*, p. 191-195.

<sup>97</sup> MARQUES – *D. Afonso IV e as jurisdições*, p. 28-29.

<sup>98</sup> GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaca*, p. 45, 54; MARQUES – *A Colegiada de S. Martinho*, p. 10-11.

<sup>99</sup> Tome-se como exemplo o caso do cabido da Sé de Braga: MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 439-440; BARROS – *A aquisição e gestão de bens*, p. 115-119; NOGUEIRA – *A formação e defesa do património*, p. 48-59.

<sup>100</sup> GOMES – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 186; COSTA – *A Ordem Militar do Hospital*, p. 113; LIRA – *O Mosteiro de S. Simão da Junqueira*, p. 209.

<sup>101</sup> Sobre os escambos, cf. COELHO – *O mosteiro de Arouca*, p. 98-99; SILVA – *A formação de um património*, p. 190; CUNHA – *A Ordem Militar de Avis*, p. 102-104; LIRA – *O Mosteiro de S. Simão da Junqueira*, p. 148-150; MATA – *A comunidade feminina*, p. 126-127; COSTA – *A Ordem Militar do Hospital*, p. 105-112; MORUJÃO – *Um mosteiro cisterciense feminino*, p. 73-75; RAMOS – *O mosteiro e colegiada*, p. 132-134; ANDRADE – *O mosteiro de Chelas*, p. 42-44; CASTRO – *O Mosteiro de S. Domingos*, p. 56-58; VICENTE – *Santa Maria de Aguiar*, p. 171-174; SILVA – *S. Vicente de Fora*, p. 190-192; BARROS – *A aquisição e gestão*, p. 91-98.

<sup>102</sup> A mesma cronologia foi verificada noutros países europeus, como a Espanha e a Inglaterra: FACI – *Estructuras sociales*, p. 73-74; SWANSON – *Church and Society*, p. 196-197.

<sup>103</sup> Na verdade, se em algumas instituições se constata um grande afluxo de legados por altura da Peste Negra, noutras tal não é perceptível. Cf. GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaca*, p. 29; MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 526; RODRIGUES – *Torres Vedras*, p. 376-377.

<sup>104</sup> Era, aliás, uma exigência repetida pelos prelados nos sínodos dos finais de Quatrocentos que todas as instituições tivessem arrolamentos dos bens de raiz, das pratas e dos ornamentos: Sínodo de Braga de 1477, constit. 42; Sínodo de Lisboa de 1484; Sínodo do Porto de 1496, constit. 42. SYNODICON, vol. 2, p. 113-114, 339, 386-387.

<sup>105</sup> Nomeadamente, por COUTO; GONÇALVES – *A ourivesaria*; GONÇALVES – *Estudos de ourivesaria*; BARREIRA – *Arte portuguesa. Artes decorativas*.

<sup>106</sup> A imaginária é, muito episodicamente, referida em inventários como o do mosteiro de Seiça (MARQUES – *Bens de dois mosteiros*, p. 904) ou quando algum episódio grave a põe em causa, como por ocasião da profanação da Igreja de São Miguel de Torres Vedras (RODRIGUES – *As colegiadas*, p. 231-232). É, contudo, remota a possibilidade de relacionar estas referências com a estatuária românica e gótica, em grande parte de origem desconhecida, patente nos museus portugueses. No que toca à pintura, as alusões são ainda mais raras.

<sup>107</sup> E estudados por COSTA – *A biblioteca do cabido da Sé de Braga*; IDEM – *A biblioteca e o tesouro da Sé de Braga*; IDEM – *A biblioteca e o tesouro da Sé de Coimbra*.

<sup>108</sup> CRUZ – *Santa Cruz de Coimbra*; NASCIMENTO – *Os códices alcobacenses*; NASCIMENTO – *Livros e claustro*; MIRANDA – *A inicial iluminada*; MIRANDA – *A iluminura*.

<sup>109</sup> Veja-se o exemplo, ainda assim contrastado, dos mosteiros de Bouro e de Seiça em MARQUES – *Bens de dois mosteiros*.

<sup>110</sup> COELHO – *O Baixo Mondego*, vol. 1, p. 678-680; MARQUES – *Inventários paroquiais*, p. 13; PEREIRA – *Visitações da Igreja de S. Miguel*, p. 199; COSTA – *A Ordem Militar de S. João*, p. 98.

<sup>111</sup> Daí o nome de Livro das Cadeias que tem, por exemplo, um dos códices medievais pertencentes à Sé de Braga, conservando ainda um pedaço da dita corrente.

<sup>112</sup> O mosteiro de Bouro tinha várias peças de prata penhoradas à data da realização do seu inventário; MARQUES – *Bens de dois mosteiros*, p. 901.

<sup>113</sup> PEREIRA – *Visitações da Igreja de S. Miguel*, p. 221-222, 226.

<sup>114</sup> Vejam-se, a título de exemplo, as plantas de mosteiros incluídas em LE GOFF – *A civilização*, vol. 1, p. 160-163.

<sup>115</sup> Sobre esta questão, cf. ESQUIEU – *Quartier Cathédral*; IDEM – *Autour de nos cathédrales*; ERLANDE-BRANDENBURG – *La Cathédrale*.

<sup>116</sup> HEERS – *La Ville Médiévale*, p. 149-154.

<sup>117</sup> Veja-se, por exemplo, o caso das colegiadas de São Pedro e São Miguel de Torres Vedras: pegados a cada uma destas igrejas, existiam conjuntos de casas de morada onde, inicialmente, o prior e os raçoeiros viviam em comum, assim como edifícios de armazenamento de produtos agrícolas e espaços não edificadas (IANTT, Col. S. Pedro de Torres Vedras, m. 1, n.º 42. *Conventos Diversos*, Alcobaça, L. 33, fls. 49 v, 53).

<sup>118</sup> Veja-se a obra colectiva *Chantiers Médiévaux*; ERLANDE-BRANDENBURG – *La Cathédrale*, p. 251-290. Para o caso português, GOMES – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 11-127; IDEM – *Perspectivas sobre os mosteiros*.

<sup>119</sup> É sobejamente conhecido o caso das «capelas imperfeitas» do Mosteiro da Batalha, a que falta a cobertura, devido à morte precoce do seu fundador, o rei D. Duarte (DIAS – *O Gótico*, p. 73-74). Quanto à Sé de Braga, sabe-se que ela foi programada para ser bastante maior do que aquilo que se tornou possível construir devido à conjuntura política da época (REAL – *O projecto*, p. 455-487).

<sup>120</sup> Os visitantes mostravam a preocupação de apontar os pequenos trabalhos a executar nas igrejas inspeccionadas, para que a situação não se degradasse excessivamente. Cf. PEREIRA – *Visitações da Igreja de S. Miguel*, p. 188-190.

<sup>121</sup> Vejam-se, a título de exemplo, as obras realizadas na Sé de Braga e no paço episcopal por D. Fernando da Guerra e D. Jorge da Costa; MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 1163-1164; BRANDÃO – *D. Jorge da Costa*, p. 33.

<sup>122</sup> Sobre a composição dos domínios fundiários eclesiásticos, cf. COELHO – *O mosteiro de Arouca*, p. 100-103; GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaça*, p. 65-131; AMARAL – *S. Salvador de Grijó*, p. 37-56; CUNHA – *A Ordem Militar de Avis*, p. 132-136; GOMES – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 191-215; RAMOS – *O mosteiro e colegiada*, p. 134-138; LIRA – *O Mosteiro de S. Simão da Junqueira*, p. 159-164; MORUJÃO – *Um mosteiro cisterciense feminino*, p. 78-106; BEIRANTE – *Évora na Idade Média*, p. 234-254, 305-312, 316-322; CASTRO – *O Mosteiro de S. Domingos*, p. 78-85, 91-122; CONDE – *Sobre o património*, p. 169-195; ANDRADE – *O mosteiro de Chelas*, p. 53-75; BOTÃO – *Poder e influência*, p. 39-52; VICENTE – *Santa Maria de Aguiar*, p. 179-214; SILVA – *S. Vicente de Fora*, p. 193-216; MARQUES – *A colegiada de S. Martinho*, p. 28-46; CERQUEIRA – *A exploração económica*, p. 34-119; CARVALHO – *O património do cabido*, p. 16-38.

<sup>123</sup> Sobre as vicissitudes do senhorio eclesiástico medieval destas duas grandes cidades, cf. DUARTE – *Um burgo*; MARQUES – *O senhorio de Braga*.

<sup>124</sup> Cf. BRAGA – *Setúbal medieval*, p. 243-244; PEREIRA – *Alcácer do Sal*, p. 189-190.

<sup>125</sup> Vejam-se, a título de exemplo, os coutos do Mosteiro de Alcobaça; GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaça*, p. 351-485; BARBOSA – *Povoamento e estrutura agrícola*, p. 148-151.

<sup>126</sup> MARREIROS – *Senhorios*, p. 585-586.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 587-588.

<sup>128</sup> MARQUES – *Portugal na crise*, p. 81-89.

<sup>129</sup> MARREIROS – *Economia: Época Medieval*; COELHO – *Património eclesiástico*.

<sup>130</sup> DURAND – *Les Campagnes Portugaises*, p. 324-333.

<sup>131</sup> RODRIGUES – *O domínio rural e urbano*, p. 141-155; COELHO – *O mosteiro de Arouca*, p. 103-125; AMARAL – *S. Salvador de Grijó*, p. 36-37; BEIRANTE – *Évora na Idade Média*, p. 308-309, 312, 319, 321; MARTINS – *Património, parentesco e poder*, p. 106-113; GOMES – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 149, 165-167; RAMOS – *O mosteiro e colegiada*, p. 145-147; LIRA – *O Mosteiro de S. Simão da Junqueira*, p. 168-169; MORUJÃO – *Um mosteiro cisterciense feminino*, p. 77-78; CASTRO – *O Mosteiro de S. Domingos*, p. 67; ANDRADE – *O Mosteiro de Chelas*, p. 31-34; BOTÃO – *Poder e Influência*, p. 35-39; VICENTE – *Santa Maria de Aguiar*, p. 106-112; MARQUES – *A Colegiada de S. Martinho*, p. 25-27.

<sup>132</sup> BEIRANTE – *Évora na Idade Média*, p. 245-248; CARVALHO – *O património do cabido*, p. 63-80; CERQUEIRA – *A exploração económica*, p. 51-57, 79-85, 100-109.

<sup>133</sup> GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaça*, p. 19-23, 55-56; CUNHA – *A Ordem Militar de Avis*, p. 113-132; COSTA – *A Ordem Militar do Hospital*, p. 114-115; SILVA – *S. Vicente de Fora*, p. 95-101; MATA – *A comunidade feminina*, p. 129-131.

<sup>134</sup> LEGUAY – *O «Portugal» germânico*, p. 103.

<sup>135</sup> ORLANDIS – *Los concilios en el reino visigodo*, p. 280-281. Neste contexto, vale a pena recordar os processos de anulação das manumissões e doações de servos do bispo de Ecija, no I Concílio de Sevilha, em 590, e do testamento do bispo-abade de Dume, Ricimiro, no X Concílio de Toledo, em 656, devido às liberalidades de ambos com os escravos das suas igrejas. *Ibidem*, p. 233-234, 367-368. Sobre a situação dos escravos e libertos eclesiásticos, veja-se também MARTINEZ DÍEZ – *El Patrimonio Eclesiástico*, p. 133-146.

<sup>136</sup> DÍAZ MARTINEZ – *Formas Económicas y Sociales*, p. 122-123.

<sup>137</sup> COELHO – *O mosteiro de Arouca*, p. 127-128; DURAND – *Les Campagnes Portugaises*, p. 499; RAMOS – *O mosteiro e colegiada*, p. 153-154.

<sup>138</sup> SANTOS – *Vida e morte de um mosteiro*, p. 23.

<sup>139</sup> BEIRANTE – *A propriedade e a economia*, p. 300.

<sup>140</sup> DÍAZ MARTINEZ – *Formas Económicas y Sociales*, p. 96-108, 121; MARTINS – *A vida económica*, p. 397-400. Sobre esta questão do trabalho dos monges visigodos, cf. LINAGE CONDE – *La condición social*; ORLANDIS – *El trabajo*.

<sup>141</sup> NATIVIDADE – *As granjas do mosteiro de Alcobaça*, p. 14-15; BARBOSA – *Povoamento e estrutura agrícola*, p. 139-142.

<sup>142</sup> COELHO – *O Baixo Mondego*, vol. 1, p. 275-276; RODRIGUES – *Torres Vedras*, p. 395-399.

- <sup>143</sup> COELHO – *O Baixo Mondego*, vol. 1, p. 277-278; GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaça*, p. 142-156.
- <sup>144</sup> Veja-se um exemplo deste último caso em COELHO – *O senhorio crúzio do Alvorge*.
- <sup>145</sup> COELHO – *O Baixo Mondego*, vol. 1, p. 279-282, 288; GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaça*, p. 157-161.
- <sup>146</sup> COELHO – *O Baixo Mondego*, vol. 1, p. 282-284; GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaça*, p. 142-156; AMARAL – *S. Salvador de Grijó*, p. 64-71; MORUJÃO – *Um mosteiro cisterciense Feminino*, p. 108-109; MARTINS – *Património, parentesco e poder*, p. 168-169; RODRIGUES – *O Entre Minho e Lima*, p. 137-138; VICENTE – *Santa Maria de Aguiar*, p. 219-225; ANDRADE – *O mosteiro de Chelas*, p. 75-77.
- <sup>147</sup> GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaça*, p. 161-168; BOTÃO – *Poder e influência*, p. 42, 50.
- <sup>148</sup> LEGUAY – *O «Portugal» germânico*, p. 105; DÍAZ MARTÍNEZ – *Formas Económicas y Sociales*, p. 124-126.
- <sup>149</sup> COSTA – *Origem da enfiteuse*, p. 71-81; COELHO – *O mosteiro de Arouca*, p. 128-129; RAMOS – *O mosteiro e colegiada*, p. 155-156; LIRA – *O Mosteiro de S. Simão da Junqueira*, p. 177-179.
- <sup>150</sup> COSTA – *Origem da enfiteuse*, p. 82-132; DURAND – *Les Campagnes Portugaises*, p. 68-73; COELHO – *O Baixo Mondego*, vol. 1, p. 43-67; BARBOSA – *Povoamento e estrutura agrícola*, p. 149-150; BOTÃO – *Poder e influência*, p. 67.
- <sup>151</sup> COELHO – *O Baixo Mondego*, vol. 1, p. 297; GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaça*, p. 190-195; MORUJÃO – *Uma comunidade cisterciense feminina*, p. 119-221; ANDRADE – *O mosteiro de Chelas*, p. 92; MARQUES – *A colegiada de S. Martinho*, p. 70. Em contrapartida, as instituições eclesíásticas de Évora, tal como o mosteiro de Santos, continuaram a fazer aforamentos perpétuos até ao século xv, mesmo relativamente a bens citadinos e em bom estado. Cf. BEIRANTE, *Évora na Idade Média*, p. 257-258, 313, 323; MATA – *A comunidade feminina*, p. 182.
- <sup>152</sup> Daí que só se mostrem numerosos em situação de crise. Cf. AMARAL – *S. Salvador de Grijó*, p. 79-84; ANDRADE – *O mosteiro de Chelas*, p. 93-95.
- <sup>153</sup> FERREIRA – *Os bens, direitos e rendimentos*, p. 18, 67-68.
- <sup>154</sup> COELHO – *O Baixo Mondego*, vol. 1, p. 297; GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaça*, p. 195; AMARAL – *S. Salvador de Grijó*, p. 73; FERREIRA – *Uma rua de elite*, p. 101-102; PINTO – *A Ordem Militar de Avis*, p. 112; SILVA – *A Ordem de Cristo*, p. 145; MORUJÃO – *Uma comunidade cisterciense feminina*, p. 115; CONDE – *Sobre o património*, p. 196-197; MARTINS – *Património, parentesco e poder*, nota 324, p. 173; GOMES – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 219; MATA – *A comunidade feminina*, p. 186-188; CASTRO – *O Mosteiro de S. Domingos*, p. 147; ANDRADE – *O mosteiro de Chelas*, p. 91; BOTÃO – *Poder e influência*, p. 68; BRANDÃO – *D. Jorge da Costa*, p. 85; MARQUES – *A colegiada de S. Martinho*, p. 72; CERQUEIRA – *A exploração económica*, p. 126; BARROS – *A aquisição e gestão*, p. 100; CARVALHO – *O património do cabido*, p. 85-89.
- <sup>155</sup> As implicações políticas das jurisdições senhoriais eclesíásticas serão tratadas no capítulo 4 desta 2.ª Parte; aqui, apenas nos referiremos às económicas.
- <sup>156</sup> GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaça*, p. 445-485.
- <sup>157</sup> COELHO – *O Baixo Mondego*, vol. 1, p. 338-356.
- <sup>158</sup> CARVALHO – *O património do cabido*, p. 117-122; FERREIRA – *Os bens, direitos e rendimentos*, p. 55-65.
- <sup>159</sup> Vejam-se, ainda, os direitos senhoriais cobrados pelas ordens militares; CUNHA – *A Ordem Militar de Avis*, p. 148-151; PINTO – *A Ordem Militar de Avis*, p. 132-134; SILVA – *A Ordem de Cristo*, p. 156-162; COSTA – *A Ordem Militar do Hospital*, p. 123-124.
- <sup>160</sup> Sobre as rendas exigidas pelos senhores eclesíásticos aos foreiros das suas propriedades rústicas e urbanas, cf. COELHO – *O Baixo Mondego*, vol. 1, p. 309-337; GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaça*, p. 283-296; AMARAL – *S. Salvador de Grijó*, p. 99-123; PINTO – *A Ordem Militar de Avis*, p. 128-132; SILVA – *A Ordem de Cristo*, p. 151-154; LIRA – *O Mosteiro de S. Simão da Junqueira*, p. 196-197; MORUJÃO – *Um mosteiro cisterciense feminino*, p. 131-145; GOMES – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 226-231; MATA – *A comunidade feminina*, p. 199-209; BEIRANTE – *Évora na Idade Média*, p. 266-271; CASTRO – *O Mosteiro de S. Domingos*, p. 166-190; CONDE – *Sobre o património*, p. 198-200; MELO – *O couto de Santo Tirso*, p. 70-110; ANDRADE – *O mosteiro de Chelas*, p. 95-102; BOTÃO – *Poder e influência*, p. 91-100; BRANDÃO – *D. Jorge da Costa*, p. 77-83; MARQUES – *A colegiada de S. Martinho*, p. 95-110.
- <sup>161</sup> Sobre os serviços, cf. COELHO – *O Baixo Mondego*, vol. 1, p. 356-363; GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaça*, p. 143-145; AMARAL – *S. Salvador de Grijó*, p. 123-128; MORUJÃO – *Uma comunidade cisterciense feminina*, p. 145-146; MELO – *O couto de Santo Tirso*, p. 118-156; BARROS – *A aquisição e gestão*, p. 105-107.
- <sup>162</sup> Sobre as datas de pagamento das rendas, cf. COELHO – *O Baixo Mondego*, vol. 1, p. 317-318; GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaça*, p. 296-301; AMARAL – *S. Salvador de Grijó*, p. 104; PINTO – *A Ordem Militar de Avis*, p. 130-132; SILVA – *A Ordem de Cristo*, p. 154 A; GOMES – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 231-233; MORUJÃO – *Um mosteiro cisterciense feminino*, p. 146-148; MATA – *A comunidade feminina*, p. 213-219; CASTRO – *O Mosteiro de S. Domingos*, p. 191-192; CONDE – *Sobre o património*, p. 200-201; ANDRADE – *O mosteiro de Chelas*, p. 102-104; BOTÃO – *Poder e influência*, p. 100-102; BRANDÃO – *D. Jorge da Costa*, p. 83-85; RODRIGUES – *O Entre Minho e Lima*, p. 249-250, 257-258; MARQUES – *A colegiada de S. Martinho*, p. 110-114; BARROS – *A aquisição e gestão*, p. 107-108; CERQUEIRA – *A exploração económica*, p. 183-197.
- <sup>163</sup> Quando essa necessidade não era integralmente satisfeita pelas respectivas reservas senhoriais, situação que se foi agravando à medida que aquelas tiveram tendência para diminuir.
- <sup>164</sup> Sobre ele, cf. GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaça*, p. 301-302; GOMES – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 233-235.
- <sup>165</sup> CARVALHO – *O património do cabido*, p. 110.
- <sup>166</sup> Em Braga, por exemplo, constatou-se um predomínio absoluto das rendas em numerário

durante os séculos xiv, xv e primeiras décadas do xvi, entre os bens urbanos e rurais, não se tendo confirmado a tendência para os géneros nos finais dessa última centúria detectada por MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 393-394; BARROS – *A aquisição e gestão*, p. 105; CARVALHO – *O património do cabido*, p. 107; CERQUEIRA – *A exploração económica*, p. 159.

- <sup>167</sup> DÍAZ MARTÍNEZ – *Formas Económicas y Sociales*, p. 54.
- <sup>168</sup> RAMOS-LISSÓN – *Los concilios hispánicos*, p. 107.
- <sup>169</sup> *Ibidem*, p. 128.
- <sup>170</sup> Mais precoces, as igrejas de Roma já teriam património próprio desde o século iv; GAUDEMET – *L'Eglise dans l'Empire*, p. 302.
- <sup>171</sup> ORLANDIS – *Los concilios en el reino visigodo*, p. 358-359.
- <sup>172</sup> Nos concílios de Tarragona (516), Lérida (546), Toledo III (589) e IV (633); RAMOS-LISSÓN – *Los concilios hispánicos*, p. 107-108, 127; ORLANDIS – *Los concilios en el reino visigodo*, p. 220-221, 280-281.
- <sup>173</sup> ALDEA – *Patrimonio eclesiástico*, p. 1888.
- <sup>174</sup> MARTÍNEZ DÍEZ – *El Patrimonio Eclesiástico*, p. 86-89; ALDEA – *Patrimonio eclesiástico*, p. 1889.
- <sup>175</sup> MARTÍNEZ DÍEZ – *El Patrimonio Eclesiástico*, p. 90-91; ORLANDIS – *Los concilios en el reino visigodo*, p. 378-379.
- <sup>176</sup> RAMOS-LISSÓN – *Los concilios hispánicos*, p. 128-129.
- <sup>177</sup> MARTÍNEZ DÍEZ – *El Patrimonio Eclesiástico*, p. 72.
- <sup>178</sup> RAMOS-LISSÓN – *Los concilios hispánicos*, p. 156-157.
- <sup>179</sup> ORLANDIS – *Los concilios en el reino visigodo*, p. 221.
- <sup>180</sup> *Ibidem*, p. 357.
- <sup>181</sup> DÍAZ MARTÍNEZ – *Formas Económicas y Sociales*, p. 58-59.
- <sup>182</sup> COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. 1, p. 258.
- <sup>183</sup> *Ibidem*, p. 272.
- <sup>184</sup> Nessa altura, consistia na quantia de dois soldos; RAMOS-LISSÓN – *Los concilios hispánicos*, p. 154.
- <sup>185</sup> Como tal era cobrado em Évora, por exemplo; VILAR – *As dimensões de um poder*, p. 237.
- <sup>186</sup> COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. 1, p. 274.
- <sup>187</sup> BARROS – *História da administração*, vol. 2, p. 268-269; MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 398; VILAR – *As dimensões de um poder*, p. 237.
- <sup>188</sup> COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. 1, p. 73.
- <sup>189</sup> Em resultado de acordos estabelecidos com a sé – *Ibidem*, p. 74.
- <sup>190</sup> *Ibidem*, p. 275.
- <sup>191</sup> CARVALHO – *O património do cabido*, p. 130.
- <sup>192</sup> Veja-se, a título de exemplo, a composição das colheitas de diversas igrejas do Baixo Mondego, referida por COELHO – *O Baixo Mondego*, vol. 1, nota 5, p. 377-378.
- <sup>193</sup> MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 69-70.
- <sup>194</sup> COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. 1, p. 274.
- <sup>195</sup> *Ibidem*, p. 271-272.
- <sup>196</sup> A quota parte do bispo nem sempre se fixou, contudo, no terço; os prelados de Évora, por exemplo, chegaram a cobrar apenas o quarto, o quinto ou mesmo o décimo, devido à resistência das igrejas ou à pobreza dos respectivos paroquianos; VILAR – *As dimensões de um poder*, p. 236-237.
- <sup>197</sup> Sobre este direito, cf. COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. 1, p. 268-271.
- <sup>198</sup> *Ibidem*, p. 270.
- <sup>199</sup> *Ibidem*; CARVALHO – *A morte do alto clero*, p. 77-78.
- <sup>200</sup> COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. 1, p. 276-281; MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 69-71, 440-443, 1159-1160.
- <sup>201</sup> Sobre o movimento de renovação canónica, empreendido no contexto mais amplo da reforma gregoriana, cf. FOURNÉE – *Le renouveau canonial*; BECQUET – *La réforme*.
- <sup>202</sup> GARCIA GALLO – *El concilio*, p. 410; COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. 1, p. 41-42.
- <sup>203</sup> COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. 1, p. 281-287; ÍDEM – *Cabido*, p. 410; COSTA – *História do bispado*, p. 99; VILAR – *As dimensões de um poder*, p. 113-114; CUNHA – *História eclesiástica*, Parte 2, p. 71-72; IANTT, Sé de Lamego, Sentenças, mç 6, doc. 1.
- <sup>204</sup> Essa fora a proporção imposta a tais partilhas pelo II Concílio de Latrão, em 1139; MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 324.
- <sup>205</sup> Em Braga, isso aconteceu em 1173 segundo FERREIRA – *Fastos episcopais*, vol. 1, p. 299.
- <sup>206</sup> Assim acontecia, ainda em 1342, na colegiada de São Miguel de Torres Vedras, em relação à qual uma visita pastoral nos informa de que o prior fornecia aos beneficiados dois pães e uma quarta de carne por dia, um almude de vinho por semana, pitanças nas festas principais e quinze libras em dinheiro por ano, a título de razão; RODRIGUES – *As colegiadas*, p. 234.
- <sup>207</sup> RODRIGUES – *As colegiadas*, p. 235-236; RAMOS – *O mosteiro e colegiada*, p. 92-93, 101-102; BOTÃO – *Poder e influência*, p. 61.
- <sup>208</sup> Veja-se a composição de algumas fortunas imobiliárias de arcebispos bracarenses em CARVALHO – *A morte do alto clero*, Quadro n.º 4, p. 123-124.
- <sup>209</sup> Assim eram compostas as casas episcopais de Braga e Évora; MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 169-236; RIBEIRO – *A instituição capitular*, p. 55-56; VILAR – *As dimensões de um poder*, p. 404-410.
- <sup>210</sup> Sobre os diversos tipos de homens que rodeavam os cônegos, cf. LIMA – *O cabido de Braga*, p. 36-42, 48-49; RIBEIRO – *A instituição capitular*, p. 48-60.
- <sup>211</sup> As fortunas – e vidas – de alguns cônegos, de tão bem documentadas, deram lugar a pequenas monografias. Cf. MORUJÃO – *Geraldo Peres*; RIBEIRO – *A vida de um cônego*; FERREIRA – *Os testamentos*.

- <sup>212</sup> Sobre esta questão, cf. LESNE – Les origines de la prébende.
- <sup>213</sup> VILAR – *As dimensões de um poder*, p. 123.
- <sup>214</sup> *Ibidem*, p. 129, 136-137, 141.
- <sup>215</sup> MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 362, 384-385.
- <sup>216</sup> *Ibidem*, p. 395.
- <sup>217</sup> Assim acontecia em Évora, pelo menos; VILAR – *As dimensões de um poder*, p. 123-124.
- <sup>218</sup> Segundo um compromisso datado de 1332, na colegiada de São Pedro de Torres Vedras, era o dinheiro confiscado aos ausentes que permitia «premiar» os presentes; RODRIGUES – *As colegiadas*, p. 203-204.
- <sup>219</sup> Cf. a importância destes pagamentos suplementares na diocese eborense; VILAR – *As dimensões de um poder*, p. 124-129.
- <sup>220</sup> Como faz, para a França, FAVREAU – *La résidence*, p. 42-43.
- <sup>221</sup> Esse estatuto, que garantia aos cônegos a integralidade dos seus direitos, obtinha-se, em Évora, ao fim de um período de primeira residência continuada de um ano, após o qual se tinha direito a três meses de licença anual desde que se passassem seis meses contínuos por ano na sé; VILAR – *As dimensões de um poder*, p. 134.
- <sup>222</sup> *Ibidem*, p. 129.
- <sup>223</sup> Sobre estes aspectos da vivência dos cônegos e raçoeiros, cf. RODRIGUES – *As colegiadas*, p. 214-215, 221; LIMA – *O cabido de Braga*, p. 100-102; VILAR – *As dimensões de um poder*, p. 176-179; RIBEIRO – *A instituição capitular*, p. 105-109; COSTA – *O cabido de Braga*, p. 67-75.
- <sup>224</sup> O bispo lamecense D. Salvado, ao reformar o regime das horas do coro, em 1337-1338, fez equivaler os cônegos e meios-cônegos no tocante à partilha de rendas e frutos, mas declarou explicitamente que estes não tinham voto em cabido; COSTA – *História do bispado*, vol. 1, p. 171-172.
- <sup>225</sup> Sobre este corpo de clérigos de características algo invulgares, cf. VILAR – *As dimensões de um poder*, p. 182-191.
- <sup>226</sup> RODRIGUES – *As colegiadas*, p. 205, 226-227.
- <sup>227</sup> Em Braga, foram detectados inúmeros clérigos do coro, embora não saibamos como eram remunerados pelo exercício das suas funções; no século XV, a catedral também dispunha de um corpo de seis meninos do coro; MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 369-370; LIMA – *O cabido de Braga*, p. 53; RIBEIRO – *A instituição capitular*, p. 27-31; COSTA – *O cabido de Braga*, p. 15.
- <sup>228</sup> Sobre estes capelães, cf. MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 369; RODRIGUES – *As colegiadas*, p. 224-226.
- <sup>229</sup> AUBRUN – *La paroisse*, p. 78-85.
- <sup>230</sup> RODRIGUES – *As colegiadas*, p. 198-199; CUNHA – *A Ordem Militar de Santiago*, p. 71, 79, 89, 137-138, 142; SILVA – *A Ordem de Cristo*, p. 25-26.
- <sup>231</sup> Sobre os padroados das igrejas paroquiais das diferentes dioceses, ver 2.<sup>a</sup> Parte, cap. 1.
- <sup>232</sup> GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaça*, p. 166; CUNHA – *A Ordem Militar de Avis*, p. 181-184; SILVA – *A Ordem de Cristo*, p. 160; CUNHA – *A Ordem Militar de Santiago*, p. 236-240; COSTA – *A Ordem Militar do Hospital*, p. 124; MATA – *A comunidade feminina*, p. 207-213; SILVA – *A Ordem de Cristo (1417-1521)*, p. 345-361, 482-490.
- <sup>233</sup> Muitos cônegos de Braga eram, por exemplo, abades das igrejas dependentes, constituindo o desempenho desta tarefa, provavelmente, um suplemento remuneratório interessante; RIBEIRO – *A instituição capitular*, p. 70-71.
- <sup>234</sup> GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaça*, p. 166-168; MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 278-282, 1146-1148; BRANDÃO – *D. Jorge da Costa*, p. 121-124.
- <sup>235</sup> COELHO – *O Baixo Mondego*, vol. 1, p. 675-676.
- <sup>236</sup> MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 278-282, 1146-1148; BRANDÃO – *D. Jorge da Costa*, p. 121-124.
- <sup>237</sup> Constituído, tal como no caso dos capelães de igrejas monásticas, por dinheiro, alguns géneros, o pé-de-altar e uma eventual participação nos dizimos, primícias e morturas; MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 1032-1039; BRANDÃO – *D. Jorge da Costa*, p. 130-132.
- <sup>238</sup> CHIFFOLEAU – *L'institution ecclésiale*, p. 227.
- <sup>239</sup> GOMES – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 190; MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. 2, p. 443-444; MARTINS – *Património, parentesco e poder*, p. 97-99; ANDRADE – *O mosteiro de Chelas*, p. 23-24; MATA – *A comunidade feminina (XV-XVI)*, p. 196.
- <sup>240</sup> As ordens mendicantes, por exemplo, parecem ter escapado a este movimento. Cf. GOMES – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 254.
- <sup>241</sup> AMARAL – *S. Salvador de Grijó*, p. 148-149; CUNHA – *A Ordem Militar de Avis*, p. 54; MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, p. 440; SILVA – *A Ordem de Cristo (1417-1521)*, p. 248.
- <sup>242</sup> MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. 2, p. 440-442; PINTO – *As Ordens de Avis e Santiago*, p. 281-285.
- <sup>243</sup> ANDRADE – *O mosteiro de Chelas*, p. 21.
- <sup>244</sup> *Ibidem*, p. 23-24.
- <sup>245</sup> MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, vol. 2, p. 442.
- <sup>246</sup> Como aconteceu no Mosteiro de Alcobaça, cujo primeiro comendatário, o bispo de Lisboa D. Jorge, «comprou» a frei Nicolau por uma pensão de 150 000 reais por ano, a renúncia deste ao abaciado em suas mãos; GONÇALVES – *O património do Mosteiro de Alcobaça*, p. 15-16.
- <sup>247</sup> MARQUES – *Portugal na crise*, p. 387-388.
- <sup>248</sup> ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 1, p. 316.
- <sup>249</sup> Como sugere GOMES – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 254.
- <sup>250</sup> MARTINS – *Santa Cruz de Coimbra*, vol. 2, p. 436-437.
- <sup>251</sup> AMARAL – *S. Salvador de Grijó*, p. 149-152.
- <sup>252</sup> Veja-se a composição e os rendimentos de uma dessas mesas em SILVA – *A Ordem de Cristo (1417-1521)*, p. 248-295.
- <sup>253</sup> Atente-se no caso de D. Jorge, filho ilegítimo de D. João II, que recebeu do pai os mes-

trados de Avis e Santiago que aquele já havia possuído e transmitido ao príncipe D. Afonso, e por morte deste haviam ficado de novo vagos; PINTO - *As ordens de Avis e Santiago*, p. 88-III. Outros casos de detenção de mestrados por membros da família real são referidos por MARQUES - *Portugal na crise*, p. 82-89.

<sup>254</sup> COSTA - *A Ordem Militar de S. João*, p. 150-154.

<sup>255</sup> Sobre as origens sociais dos membros das ordens monástico-militares, veja-se a Parte 2.<sup>a</sup>, cap. 2.

<sup>256</sup> Tome-se o exemplo, profusamente estudado, do infante D. Henrique, mestre de Cristo; CUNHA, PIMENTA - *A casa do infante*; SOUSA - *A casa senhorial*, p. 302-464.

<sup>257</sup> O prior recebia, em consequência disso, 12 000 reais para seu sustento, 8640 para roupa e 1660 para calçado; cada freire, um moio de trigo, trinta e oito almudes de vinho, 3286 reais para carne e peixe, 3080 para roupa e 780 para calçado; cada moço, metade dessas quantias; PINTO - *As ordens de Avis e Santiago*, p. 255-258.

<sup>258</sup> Isso aconteceu em 1326 na Ordem de Cristo e no ano seguinte na de Santiago; SILVA - *A Ordem de Cristo*, p. 16-20; CUNHA - *A Ordem Militar de Santiago*, p. 214-236.

<sup>259</sup> CUNHA - *A Ordem Militar de Avis*, p.63-67. SILVA - *A Ordem de Cristo*, p. 74-75.

<sup>260</sup> Existem numerosas monografias de comendas, que as retratam, precisamente, do ponto de vista económico. Cf., entre outras, CUNHA - *A comenda de Oriz*; CUNHA, PIMENTA - *A comenda de Albufeira*; PINTO - *A Ordem Militar de S. João*, p. 561-612.

<sup>261</sup> Sobre os comendadores, cf. CUNHA - *A Ordem Militar de Avis*, p. 54-57; SILVA - *A Ordem de Cristo*, p. 64-66; CUNHA - *A Ordem Militar de Santiago*, p. 206-208.



# Monarquia e Igreja: convergências e oposições

## DA «IGREJA CONSTANTINIANA» AO REINO ASTURIANO-LEONÊS\*

DESDE CEDO, AINDA no contexto do Baixo Império Romano, se começou a esboçar a aproximação entre o poder espiritual e o poder temporal. A condenação de Prisciliano, no século IV, em Trêves é, talvez, o primeiro exemplo da intervenção da justiça secular num assunto eclesiástico. Ela ilustra, de forma cabal, a união entre a Igreja e o poder imperial, manifestando a forma como a «espada» se colocou ao serviço da Igreja<sup>1</sup>.

Com a chegada dos povos germânicos, no início do século V, se bem que se tivesse operado uma alteração ao nível da estrutura política, como é ilustrado pela *Crónica* de Idácio de Chaves<sup>2</sup>, as relações entre reis e bispos não deixam de se aprofundar. Por exemplo, no contexto do reino suevo, verificamos o recrutamento de alguns bispos para integrarem embaixadas, como aconteceu com a missão de Sinfósio, nomeado por Hermerico, no âmbito da pacificação de Galécia<sup>3</sup>.

Ao longo do século VI, a construção do reino visigodo hispânico, nomeadamente com Leovigildo, trouxe consigo novos desafios no que se refere às relações entre monarquia e poder eclesiástico. Os seus planos para converter o reino visigodo ao arianismo suscitaram a oposição do metropolitano de Mérida, Masona, que representava os cristãos fiéis ao credo de Niceia<sup>4</sup>.

A unidade religiosa sonhada por Leovigildo viria posteriormente a ser realizada pelo seu filho Recaredo, mas em torno do cristianismo de Niceia. Com efeito, a conversão dos Visigodos no III Concílio de Toledo<sup>5</sup> marcaria, no dizer de José Orlandis, a divisão da história visigótica, do ponto de vista religioso e político, em dois períodos: o ariano e o cristão<sup>6</sup>. Este acontecimento marca o início de uma estreita ligação entre a Igreja e a monarquia visigóticas.

A conversão de Recaredo deverá ter antecedido, em alguns anos, a celebração do concílio<sup>7</sup>. Já antes este monarca ter-se-ia comprometido a reconhecer Sunna, bispo ariano nomeado por seu pai, se este se convertesse ao catolicismo<sup>8</sup>. Recusada a oferta real, Sunna seria exilado<sup>9</sup>.

A adesão de Recaredo ao cristianismo de Niceia arrastou consigo a da nobreza visigótica e permitiu a estruturação de um clero unido numa Igreja que se pretenderá cada vez mais «nacional». Neste contexto sublinhe-se a crescente associação do clero com a corte e com a administração, estreitando-se, deste modo, a dependência da Igreja em relação ao poder régio<sup>10</sup>.

Esta dependência é particularmente visível na institucionalização do concílio geral como expressão máxima da colegialidade episcopal «vigilada» pelo monarca. Estabelecidos com carácter regular, sobretudo a partir do IV Concílio de Toledo (633)<sup>11</sup>, os concílios gerais, realizados ao nível do reino visigodo, agrupavam não apenas os membros mais proeminentes da Igreja visigoda, mas também membros da aristocracia palatina. Convocados pelo monarca para a capital política e religiosa do reino, estes concílios acabariam por ser não apenas assembleias destinadas à discussão de matérias religiosas, mas também de todas aquelas que, de acordo com o monarca, se ligavam ao bom governo do seu reino.

A interferência entre a esfera régia e a eclesiástica, particularmente visível

◁ Iluminura de *Primazia da Igreja toledana* (século XIII, Madrid, Biblioteca Nacional).

FOTO: PUBLICAÇÕES ALFA, S. A.

\*Ana Maria C. M. Jorge e  
Hermínia Vasconcelos Vilar

a partir da conversão de Recaredo, compreenderá ainda a utilização feita pelo poder régio das penas espirituais, nomeadamente da excomunhão, transformada em castigo dos que atentassem contra a pessoa do rei<sup>12</sup>.

Recrutados, na sua maioria, de entre os Godos e na proximidade dos reis, os bispos acabariam por se assumir como uma das bases essenciais da realeza visigótica, o que se expressa nos cânones dos diversos concílios, nomeadamente através dos privilégios que lhes eram reconhecidos.

O III Concílio de Toledo, por exemplo, reconheceria a isenção dos clérigos em relação aos encargos pessoais, enquanto o VI Concílio declararia irrevogáveis as doações intervivos feitas à Igreja<sup>13</sup>. Para além disso, a Igreja visigótica manteve ainda o privilégio de foro, com algumas excepções, bem como o direito de asilo, extensível aos servos maltratados, aos devedores e delinquentes.

No entanto, esta ligação concretizar-se-ia, por vezes, numa forte tensão entre os dois poderes. Assim, em 681, no XII Concílio de Toledo, o metropolitano Estêvão relatava que tinha sido obrigado pelo rei Wamba (672-680) a realizar uma ordenação episcopal no mosteiro da cidade de Aquis, situada na sua diocese, retractando-se por tal acto<sup>14</sup>.

Esta ligação entre os reis e os bispos reflectiu-se ainda na política de criação ou restauração de dioceses levada a efeito no período suevo-visigótico. Por volta de 650, vemos, por exemplo, o bispo Oroncio de Mérida obter do rei Recesvinto a passagem de dioceses do Sul do Douro, anteriormente anexadas pelo reino suevo e integradas na província da Galécia, para a jurisdição da metrópole da Lusitânia<sup>15</sup>.

A ocupação muçulmana a partir de 711 viria a alterar, de forma significativa, o quadro político e religioso da Península Ibérica. O domínio de uma nova religião colocaria a Igreja cristã numa posição de subalternidade, embora pouco se conheça acerca das condições de vida das comunidades cristãs e respectiva hierarquia religiosa sob a ocupação muçulmana.

Será no Norte da Península, no reino asturiano emergente, desde a segunda metade do século VIII que a Igreja encontrará novo espaço de implantação e de difusão. O avanço cristão para sul a partir das Astúrias ter-se-á iniciado no final do século VIII, mas seria, sobretudo, na segunda metade do século IX que o poder do reino asturiano consolidaria a posse dos territórios junto ao Douro<sup>16</sup>.

Com efeito, caberia a Afonso III iniciar a partir de 868 o povoamento do território portugalense. Vímara Peres, Odoário, Afonso Betotes e Hermenegildo Guterres foram alguns dos primeiros condes nomeados pelo monarca asturiano. Encarregues da organização do território recentemente ocupado, estas famílias formariam um grupo marcado por características específicas, tanto ao nível da organização do parentesco<sup>17</sup> como das formas de exercício do poder, cujo domínio se prolongaria por cerca de dois séculos<sup>18</sup>.

Ao longo deste período, a sua política de ocupação territorial suscitou um movimento de expansão de pequenos mosteiros, muitos deles familiares, que, espalhados pelo território, funcionavam como centros estruturantes de povoamento. Tendência que seria seguida por aqueles que, a partir do final do século XI, viriam substituir esta nobreza condal no domínio territorial e senhorial.

Na verdade, a nobreza de infanções que, gradualmente, a partir do século XI, assumiu um papel predominante no espaço portugalense manterá com a Igreja uma relação privilegiada. Nela procurará apoio para o povoamento e ordenação do território, para a intermediação expressa no sufrágio rezado pela alma dos fundadores, mas também para a legitimação do seu poder.

Fundadores e protectores de mosteiros, as famílias de Ribadouro, Maia e Baião, entre outras, contribuíram para a expansão das novas regras e ordens monásticas ao longo do século XII<sup>19</sup>, com realce para os Beneditinos e os Cistercienses.

No final do século XI, em 1095 ou 1096, o espaço portugalense seria sujeito a uma nova reorganização. Do anterior e extenso senhorio entregue a D. Raimundo pelo monarca Afonso VI de Leão, uma parte foi des-

▷ Texto final do XIII Concílio de Toledo em 683 (Bragança, Arquivo Distrital: *Arquivos de San Payo, Pergaminhos*).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

tacada e entregue a D. Henrique, casado, por estes anos, com D. Teresa, filha bastarda do mesmo monarca<sup>20</sup>. Sobre os laços de vassalagem que o uniam ao sogro muito se tem escrito, bem como sobre os seus anseios autonomistas. E é nestes anseios que, normalmente, se funda a sua política eclesiástica.

Esta parece ter tido como centro de preocupações a restauração da dignidade metropolitana de Braga, diocese restaurada cerca de 1070, e a defesa das suas pretensões face às restantes dioceses hispânicas, nomeadamente, em relação a Toledo<sup>21</sup>. Neste contexto, os governos dos bispos D. Pedro e, particularmente, de D. Geraldo foram fulcrais na reivindicação da primazia bracarense. Mas caberia, sem dúvida, ao filho do conde, Afonso Henriques, a união das pretensões bracarense às do reino emergente.

## DE AFONSO HENRIQUES A SANCHO II: UMA DIFÍCIL DELIMITAÇÃO DE PODERES (1128-1245)\*

O ESTUDO DAS RELAÇÕES entre a monarquia e a Igreja não deixou de atrair, desde cedo, a atenção de muitos historiadores para os quais este estudo se revestia, não raramente, de fortes conteúdos políticos e ideológicos. Suscitado pelos defensores do Estado civil e leigo ou apoiantes das liberdades religiosas e da supremacia do papel histórico desempenhado pela Igreja ao longo dos séculos, este debate foi, frequentemente, toldado por interpretações ideológicas que limitavam a investigação histórica.

Mais recentemente, os estudiosos do fenómeno político e, em particular, do processo de construção do Estado medieval e moderno têm dedicado uma



\*Hermínia Vasconcelos Vilar



particular atenção a esta temática, identificando os níveis de intromissão mútua e de contribuição, tanto doutrinária como funcional, da Igreja na construção do aparelho político.

Em Portugal, o tema tem também sido objecto de alguns estudos, frequentemente circunscritos a reinados ou a determinados períodos cronológicos, com destaque para o compreendido entre os reinados de D. Afonso Henriques e D. Afonso III. Com efeito, a violência dos confrontos que opuseram os primeiros monarcas portugueses a alguns dos membros mais proeminentes do clero português e ao próprio papado determinou a atenção particular dada aos primeiros cem anos de existência do reino, em detrimento dos seguintes.

A obra pioneira de Carl Erdmann intitulada *O papado e Portugal no primeiro século da história portuguesa*<sup>22</sup> marcou, sem dúvida, uma época, tanto mais quanto o seu estudo foi acompanhado pela publicação de alguns dos textos mais importantes para o estudo dessa relação, coligidos nos *Papsturkunden*<sup>23</sup>.

Mas o estudo de Erdmann teve não apenas a vantagem de identificar os

momentos fulcrais deste processo, como também algumas das personagens determinantes na condução desse relacionamento. João Peculiar, Maurício Burdino e Geraldo de Braga foram alguns dos nomes para cuja acção Erdmann chamou a atenção, integrando-os no contexto da Igreja peninsular e da cristandade ocidental.

Pierre David<sup>24</sup>, Avelino de Jesus da Costa<sup>25</sup>, Torquato de Sousa Soares<sup>26</sup>, Júlio César Baptista<sup>27</sup> ou Fortunato de Almeida<sup>28</sup> foram outros dos historiadores que, na esteira de Erdmann ou em paralelo com ele, viriam a encetar estudos sobre esse relacionamento, embora divergentes na sua amplitude e objecto.

As últimas décadas assistiram a um recrudescimento destas investigações. Maria Alegria Marques<sup>29</sup> e Teresa Veloso<sup>30</sup> centraram as suas dissertações de doutoramento no estudo das relações com o papado, respectivamente, nos reinados de Afonso III e de Afonso II. José Marques tem dedicado diferentes artigos ao estudo do relacionamento entre o poder real e a Igreja, em especial ao longo da Baixa Idade Média<sup>31</sup>. Também sobre o período final da Idade Média incidiu o estudo de Margarida Garcez Ventura intitulado *Igreja e poder no século XV. Dinastia de Avis e liberdades eclesiásticas*<sup>32</sup>.

José Mattoso, após uma primeira fase marcada pelos artigos em que equationou a influência de ordens religiosas como Cluny e Cister na construção de Portugal, dedicou uma ampla atenção ao estudo das relações entre a Igreja e a realeza, em especial na sua síntese intitulada *Identificação de um país* ou, mais recentemente, na *História de Portugal* que dirigiu<sup>33</sup>. Também Armando Carvalho Homem tem dedicado parte da sua investigação a esta temática. Estudioso do aparelho político, das suas instituições e funcionários, Carvalho Homem tem contribuído para o conhecimento de muitos daqueles que, embora eclesiásticos, mais colaboraram, através do seu trajecto pessoal, na sua construção bem como para a problematização de muitas das questões que se colocam ao historiador desta área<sup>34</sup>.

1128-11245. ESTAS SÃO DUAS datas que marcam o imaginário do processo de construção do reino português. A primeira celebra a Batalha de São Mamede e a vitória de Afonso Henriques e da nobreza portugalense sobre D. Teresa e os seus apoiantes galegos. A segunda marca a deposição de um rei por mandado papal, a ruptura de uma sucessão hereditária assumida, mesmo se com dificuldades, entre os primeiros quatro monarcas portugueses. Duas datas que espartilham um período marcado por vicissitudes várias determinadas pela emergência de um reino em construção territorial e institucional, numa Península Ibérica também ela em plena expansão externa e interna.

Na verdade, a emergência do reino português ocorreu no contexto de uma Península Ibérica em construção. Construção ditada pela expansão da Reconquista para sul, mas também pela rivalidade latente entre os diferentes pólos de poder que, gradualmente, se consolidavam: Leão, Castela, Aragão e Navarra.

Neste contexto, a ligação à Santa Sé por parte do reino português revestiu-se de uma particular importância. O juramento de vassalagem que Afonso Henriques teria feito ao papa Inocêncio II por intermédio do seu legado Guido de Vico, em 1143, com a promessa de pagamento de um censo anual, transformava o reino português em vassalo directo da Santa Sé<sup>35</sup>, eximindo-o da tutela do imperador Afonso VII<sup>36</sup>.

Mas seria já no pontificado de Lúcio II, iniciado em Março de 1144, que a questão do enfeudamento de Afonso Henriques à Santa Sé seria retomada. O arcebispo de Braga, D. João Peculiar, ter-se-á então dirigido à cúria e foi aí que, em Maio de 1144, recebeu a resposta epistolar à carta de Afonso Henriques, que Erdmann classificou «de obra-prima da diplomacia papal»<sup>37</sup>.

Neste documento, Lúcio II aceitava a homenagem feita pelo jovem governante bem como o censo que se tinha comprometido a pagar. No entanto, isentava-se de formular opinião sobre as condições colocadas por D. Afonso, em relação ao reconhecimento da sua dignidade e à autonomia do seu terri-



Representação de um rei ouvindo os ensinamentos de um bispo, iluminura do século XIV (Lisboa, Biblioteca Nacional, Fuero Juzgo).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

◁ Portal principal da igreja de Sanfins de Frietas (século XII).

FOTO: JORGE RODRIGUES.

## Dos poderes em presença

tório de todos os outros poderes, além do do Papa e do do seu legado. Aliás, Lúcio II dirigia-se-lhe nomeando-o *dux* e não rei, como era pretendido por Afonso Henriques<sup>38</sup>.

No entanto, apesar dos escassos resultados obtidos, a ligação estabelecida com a Santa Sé vir-se-ia a revelar profícua em outras situações posteriores.

Além do mais esta ligação ganha um particular relevo pelo contexto político europeu em que foi feito. Na realidade, o papa a quem Afonso Henriques prestou vassalagem era Inocêncio II, um dos papas de uma brilhante sucessão de eclesiásticos que governaram a Igreja entre a segunda metade do século XI e o final da primeira metade do século XIII. Estes cerca de duzentos anos marcaram, de forma indelével, a evolução da Igreja medieval, tendo representado o período áureo do poder papal e da sua influência<sup>39</sup>.

A chamada reforma gregoriana, que tomou a sua designação de Gregório VII (1073-1085), marca, sem dúvida, o início de um esforço de reforma que atravessou toda a Igreja ao longo destas centúrias. Reforma cuja concretização trouxe o reforço das instituições eclesiásticas mas facilitou também a erupção de conflitos entre os dois gládios, ou seja, entre o poder temporal e o espiritual.

Na verdade, o relacionamento entre muitos dos reinos cristãos e o papado destes séculos foi feito na base de um complexo jogo de equilíbrios de interesses e de poderes que, por vezes, evoluíam até formas violentas de confronto. A defesa intransigente das liberdades e dos privilégios eclesiásticos e da superioridade do poder espiritual, ditada pelos canonistas de Roma, não se coadunava facilmente com o processo de constituição dos reinos que, um pouco por toda a Europa, ganhava novo alento, após a pulverização feudal dos séculos anteriores.

Os pontífices destas centúrias encetaram uma reorganização, tanto institucional como doutrinária, da Igreja, concretizada na promulgação dos primeiros corpos legislativos canónicos<sup>40</sup> e das medidas de reforma das instituições eclesiásticas. Os sucessivos concílios gerais convocados pelo papado, nomeadamente os de Latrão, realizados, respectivamente, em 1123, 1139, 1179 e 1215, espelham bem, pelo conjunto das suas actas, esse esforço de reforma que caracterizou a Igreja destas centúrias<sup>41</sup>.

Mas a reorganização tentada visava impor, pela acção e pela doutrina, a superioridade do poder espiritual numa Europa em mudança.

O relacionamento com o Império germânico seria dominado, a partir do final do século XII, pela questão da Sicília e pela possibilidade de o Império rodear o Estado papal, tanto a norte como a sul. Esta hipótese, ferozmente combatida por muitos dos papas destes séculos, resultou em diversas tentativas de minar o poder germânico na região<sup>42</sup>.

Mas como pano de fundo desta relação estaria ainda o conflito travado desde a segunda metade do século XI, em torno da chamada querela das investidas, ou seja, da crescente recusa por parte da Igreja em que os seus membros fossem designados ou investidos por senhores leigos, ou, de alguma forma, obrigados a prestar juramento de vassalagem ou de obediência a alguém que não o seu chefe espiritual<sup>43</sup>.

Esta querela que opôs o Império ao papado constituiu uma das fases mais violentas de um relacionamento marcado pela dissensão. No entanto, o auge de todo este conflito poderá, talvez, ser situado no acto de deposição do imperador Frederico II, rei da Sicília, realizado também em 1245, uns dias antes da promulgação da bula de deposição de Sancho II, pelo papa Inocêncio IV.

Também com a França e a Inglaterra, se bem que em diferentes cronologias, o relacionamento nem sempre foi pacífico.

Após a morte de Luís VII, a ascensão de Filipe Augusto em França, em 1180, marcará o início de um novo relacionamento, bem mais conturbado, com o papado. O conflito travado em torno dos casamentos régios, duramente condenados por Roma, sob a acusação de consanguinidade do monarca com a sua terceira esposa Agnès e de bigamia, em virtude da segunda mulher se encontrar ainda viva<sup>44</sup>, constituíram apenas a ponta visível de um confronto mais amplo que se travava em torno dos direitos reclamados pelo monarca

na posse dos benefícios vacantes e, em última instância, na superioridade do poder régio no interior das suas fronteiras territoriais.

A distância geográfica que separava o papado do reino inglês favorecia a manutenção de uma relação marcada pela reverência dos monarcas pelo distante poder pontifical, utilizando-o no apoio à reforma da Igreja levada a efeito pelos sucessores de Guilherme, o *Conquistador*, após 1066. Reforma que procurava, acima de tudo, estender a capacidade de intervenção régia a toda a Igreja inglesa, questionando, desta forma, as liberdades e os privilégios eclesiásticos de que Thomas Becket se assumiu como defensor em meados do século XII. Mas a relação deste reino com o papado era ainda marcada pelo conflito que desde cedo opôs a França à Inglaterra, e em cujo equilíbrio os papas não raras vezes tentaram intervir<sup>45</sup>.

Foi, pois, neste contexto a que os reinos peninsulares não se eximiram, que o processo de formação do reino português decorreu.

A ligação directa a Roma encetada em 1143 constitui, sem dúvida, a face mais visível de uma política eclesiástica bem mais abrangente. Com efeito, muito se tem discutido sobre a possível convergência política e de interesses pessoais entre o primeiro monarca português e D. João Peculiar, arcebispo de Braga entre 1138 e 1175. O seu longo governo, praticamente contemporâneo do reinado do próprio Afonso Henriques, poderá ter favorecido a convergência visível em múltiplos aspectos da acção destas duas personagens.

Com efeito, as várias viagens a Roma, sete no total, feitas pelo arcebispo ao longo do seu governo, e os privilégios que através delas conseguiu alcançar, no sentido do fortalecimento do poder bracarense e de uma unidade geográfica da área sujeita à sua jurisdição, aparentemente coincidente com o traçado político do reino que lenta e militarmente se ia formando, parecem ser um cabal exemplo dessa comunhão de interesses.

Mas o governo de João Peculiar foi ainda marcado, quase na sua totalidade, pelos conflitos que atravessavam a Igreja hispana, praticamente desde o início da conquista cristã, e que se prendiam com o estabelecimento das fronteiras diocesanas e com o exercício das jurisdições religiosas.

Um destes conflitos, com repercussões em toda a Península, ligou-se directamente à restauração da Sé de Toledo após a sua conquista, em 1085, por Afonso VI e à sua reivindicação da dignidade de sede primacial, que recebeu em 1088. O outro esteve ligado a Compostela e à defesa que os arcebispos da sé galega fizeram da supremacia da sua diocese.

No que respeita ao título de primado, este foi pedido por Afonso VI e pelo recém-arcebispo toledano, Bernardo, pouco após a reconquista da cidade. Em princípio, não implicava poderes particulares assumindo-se, eminentemente, como um título honorífico<sup>46</sup>. Contudo, no caso de Toledo, a obtenção deste título implicava o reconhecimento da sua superioridade sobre as sées existentes e sobre as que viessem a existir na Península, expressa na obrigação de prestação de obediência por parte dos vários prelados hispanos, tal como a bula de confirmação papal viria a consignar. Desta forma, Afonso VI e Bernardo de Toledo procuravam a identidade possível entre um centro político da Hispânia e um centro religioso, localizado na antiga capital do reino visigodo.

Braga recusou, desde cedo, o reconhecimento desta supremacia. A deslocação de Bernardo de Toledo a Braga, em 1089, a fim de, na sua condição de primaz, consagrar a catedral, junto com a manutenção da sua recusa em reconhecer a dignidade metropolitana ao seu bispo, D. Pedro, teria estado, segundo Avelino de Jesus da Costa, na base do processo que levaria à deposição deste eclesiástico, cerca de 1091, após a sua adesão ao antipapa, Clemente III<sup>47</sup>.

Da mesma forma, os sucessores de D. Pedro manteriam, com Toledo, uma relação marcada pela recusa constante ou pela aceitação tácita do primado de Toledo, apesar das sucessivas cartas papais que exortavam ao seu reconhecimento.

Retomado pelo poder político e pelas autoridades eclesiásticas em determinados contextos ou temporariamente esquecido, este conflito arrastar-se-á ao longo dos séculos XII e XIII até cair no esquecimento, ou seja, até ao mo-



mento em que as questões colocadas pelo problema do primado perderam importância política<sup>48</sup>.

Já no que respeita ao conflito com Compostela, as questões em causa parecem ter sido mais claras.

De acordo com o explanado por Urbano III, em 1186, aos seus enviados João de Brescia e João de Bérnago, encarregues da resolução deste conflito, este assentaria em cinco questões principais: a posse das igrejas de São Vítor e de São Frutuoso bem como de alguns bens situados na diocese de Braga; o uso da cruz por parte do arcebispo de Compostela no território de Braga; a posse do bispado de Zamora reivindicada pelo arcebispo bracarense; a jurisdição sobre as dioceses de Coimbra, Viseu, Lamego e Idanha, outrora pertencentes à arquidiocese de Mérida e cujos direitos Compostela tinha recebido, em 1120, em virtude de Mérida se encontrar ainda em posse dos muçulmanos; e a detenção dos bispados recém-restaurados, a esta data, de Lisboa e Évora<sup>49</sup>.

A partir do enunciado de questões em causa vislumbra-se, facilmente, que, mais do que o conflito com Toledo, seria a oposição com Compostela que verdadeiramente questionava a possibilidade de coincidência do mapa político com o religioso e o reconhecimento da autoridade arquiépiscopal de Braga.

Marcado por episódios por vezes violentos, este conflito arrastar-se-ia, pelo menos, até 1199.

Com efeito, nesta data Inocêncio III promulgou um conjunto de bulas que visavam colocar um fim a este conflito, sancionando a existência de um mapa religioso em que a arquidiocese de Compostela estendia a sua jurisdição às dioceses de Lamego, Idanha, Lisboa e Évora, enquanto Braga recebia as dioceses de Tui, Orense, Lugo, Mondonhede e Astorga, além de Coimbra e Viseu<sup>50</sup>. Concedeu ainda a Santiago de Compostela o bispado de Zamora, ordenando ao prelado compostelano o abandono das suas pretensões sobre as igrejas de São Vítor e São Frutuoso e sobre metade de Braga<sup>51</sup>.

Aparentemente, estas bulas vieram colocar um fim possível neste conflito. Na verdade, algumas das dioceses incluídas no território português passaram a estar sujeitas à jurisdição arquiépiscopal de Compostela, e aí permaneceriam até ao final do século XIV, da mesma forma que Braga estenderia a sua jurisdição a dioceses situadas em território galego.

No entanto, não foi essa sujeição que questionou a ligação destas dioceses e de muitos dos seus bispos aos monarcas portugueses. Os seus nomes não deixaram de figurar entre as testemunhas dos documentos régios, e a jurisdição arquiépiscopal parece ter sido pouco mais do que uma subordinação formal ou uma instância de apelo em caso de conflito entre instituições religiosas.

Com efeito, a partir de 1199, a oposição parece resolvida porque muito do seu conteúdo político teria perdido actualidade num reino que, no final do século XII, se encontrava já reconhecido pelo papado e pelos reinos vizinhos.

Aliás, para Inocêncio III, o papa que fez promulgar estas bulas, a pacificação da cristandade peninsular era um objectivo primordial. Em 1211, exortava o próprio arcebispo de Toledo a abandonar, temporariamente, as suas reivindicações sobre o primado toledano, argumentando que essas reivindicações apenas poderiam causar divergências entre os reinos hispanos, numa altura em que o verdadeiro inimigo era o muçulmano<sup>52</sup>.

Na verdade, interessava a Inocêncio III congruar os esforços peninsulares naquela que se viria a revelar uma das batalhas fulcrais da Reconquista cristã, responsável pela alteração do equilíbrio de forças entre os campos cristão e muçulmano, alteração que se vinha a delinear mas que a Batalha de Navas de Tolosa permitiria concretizar.

A unidade hispana interessava a Inocêncio III na medida em que a sua visão reformista da Igreja, expressa de forma particular nas actas do IV Concílio de Latrão, assentava na unidade da Igreja, no poder do vigário de Cristo sobre os poderes seculares, em determinadas condições<sup>53</sup>.

## MONARQUIA E IGREJA: CONVERGÊNCIAS E OPOSIÇÕES

Identificado como uma das fases áureas do poder papal, o pontificado de Inocêncio III entre 1198 e 1216 coincide, no que se refere ao reino português, com a transição do reinado de Sancho I para Afonso II e com os primeiros anos de governação deste monarca.

No fundo, coincidirá com o eclodir dos primeiros conflitos entre o filho e herdeiro de Afonso Henriques e alguns membros do clero, nomeadamente com o bispo do Porto, D. Martinho Rodrigues, e com o de Coimbra, D. Pedro Soares.

Mas o final do reinado de Afonso Henriques foi ainda marcado por um outro facto de inquestionável importância no processo de formação do reino português: a outorga, pelo papa Alexandre III, da bula *Manifestis Probatum* em 1179.

Considerada como «a carta de reino para Portugal», o documento que reconheceu não apenas Afonso Henriques como rei, mas a «Portugal como reino»<sup>54</sup>, sancionava ainda a ligação do reino emergente à Santa Sé, baseando-a, em grande parte, nas qualidades guerreiras demonstradas pelo nosso primeiro monarca no decurso do seu longo governo.

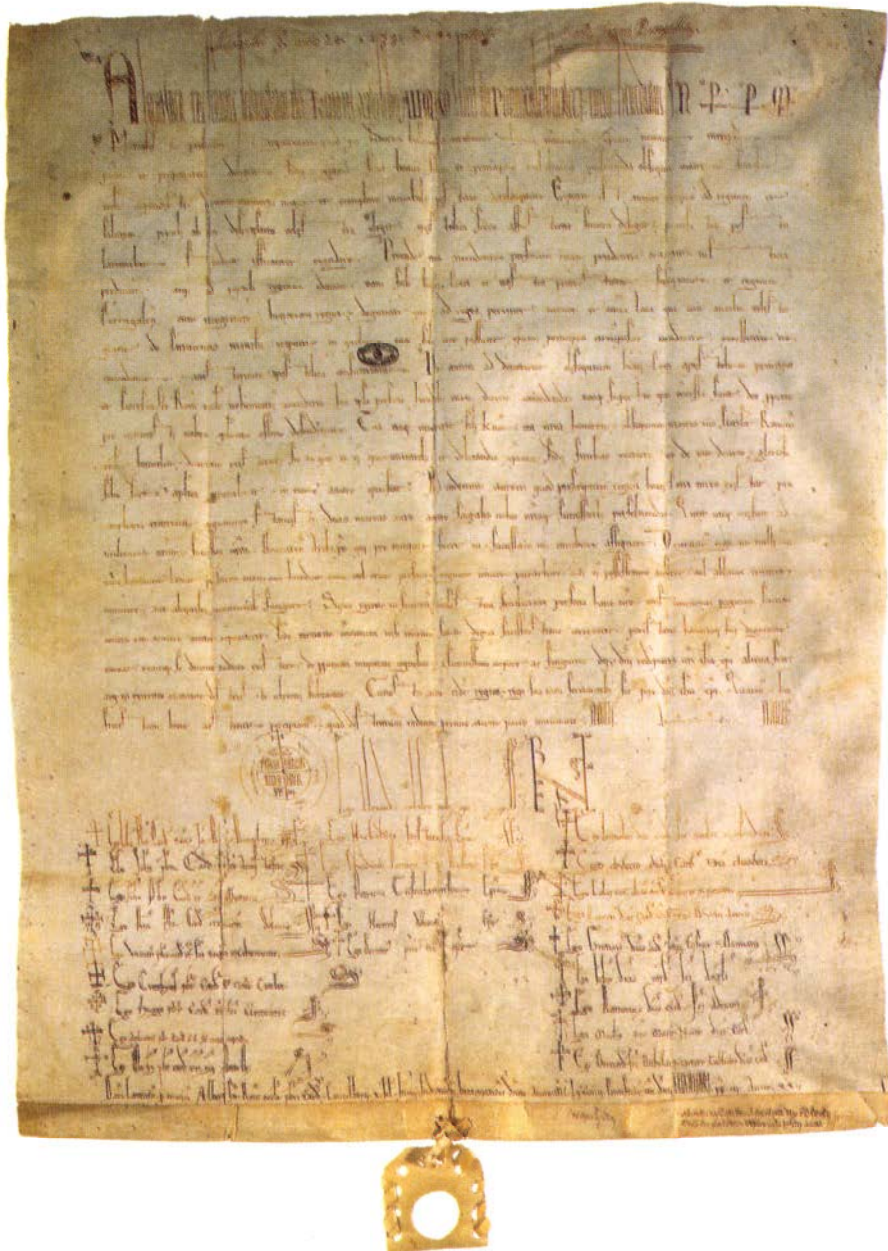
E nem o facto de esta outorga ter sido feita no ocaso do seu reinado, quando o carácter guerreiro do agora já velho monarca começava a declinar, lhe retira importância.

◁ Crossa de báculo representando a Virgem com o Menino (séculos XIII-XIV).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

▽ Bula *Manifestis Probatum* (Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Bulas, M. 16, n.º 20).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.



Aliás, tanto o seu imediato sucessor, Sancho I, como o seu neto, Afonso II, preocupar-se-iam em obter a reconfirmação desta bula, demonstrando desta forma que a importância do conteúdo do diploma de 1179 ultrapassava a conjuntura em que tinha sido doada.

Mas o coroar do relacionamento entre Afonso Henriques e o papado que, de certa forma, a bula *Manifestis Probatum* representou não se saldou por um total apaziguamento das relações entre o poder real e o clero nos reinados seguintes, como já referimos.

Os conflitos de Sancho I com o bispo do Porto, Martinho Rodrigues, teriam tido na base, de acordo com o afirmado por José Mattoso, a recusa deste prelado em celebrar o casamento do herdeiro Afonso com Urraca de Castela, devido à proximidade de parentesco entre os noivos<sup>55</sup>.

No entanto, as razões deste conflito seriam bem mais profundas e anteriores. Com efeito, pelo menos desde 1200 que tinha eclodido entre o bispo e o seu cabido uma desavença sobre a posse de bens pelas duas instituições. Conflito no qual Sancho I tinha intervindo, de forma favorável aos capitulares e contra as pretensões do bispo<sup>56</sup>.

Aliás, esta aliança ter-se-ia mantido aquando dos conflitos suscitados pela recusa do bispo em celebrar o casamento e em participar nos seus festejos. Com efeito, muitos dos cônegos teriam então tomado o partido do monarca, bem como alguns burgueses da cidade cujo senhorio pertencia ao bispo, entretanto refugiado em Roma.

Em Outubro de 1210, quando Sancho I redigiu o seu testamento beneficiou, com grande generosidade, vários eclesiásticos e instituições, num claro intuito de reparar um relacionamento conturbado. Foi talvez no seguimento deste apaziguar dos ânimos que Martinho Rodrigues regressou ao reino sur-

Representação do Bom e do Mau Juiz (Tribunal de Monsaraz).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



gindo, já, em Dezembro de 1210, em Santarém como confirmante de um documento régio<sup>57</sup>.

As desavenças com o bispo de Coimbra, Pedro Soares, são mais difíceis de datar. O seu conhecimento é-nos proporcionado pelas bulas que Inocêncio III fez expedir em 1211, e pelas quais exortava Sancho I a respeitar as liberdades eclesiásticas e a não se imiscuir nos assuntos que apenas à Igreja diziam respeito<sup>58</sup>. No entanto, quando essas bulas foram expedidas já o conflito estava, pelo menos aparentemente, sanado. Aliás, a saúde débil do monarca e a ocasião de mudança de rei que se aproximava aconselhava a um apaziguamento dos anteriores conflitos.

De qualquer forma, o conteúdo das bulas deixa entrever um monarca preocupado em estender a sua interferência a esferas que alguns prelados e, nomeadamente, o bispo de Coimbra entendiam como sendo exclusivamente da alçada eclesiástica. Abusos no exercício da jurisdição, aplicação indevida de rendas eclesiásticas, prisão e julgamento de clérigos em tribunais civis, eram algumas das acusações de que Sancho I era alvo.

Acusações que veremos serem repetidas nos reinados seguintes, denunciando um fundo comum de agravos que caberá analisar.

Com efeito, o que normalmente esteve em causa nas oposições entre o clero, nomeadamente o diocesano, e os vários monarcas tem a ver com as chamadas liberdades e privilégios eclesiásticos. Tal como é referido por Margarida Garcez Ventura, embora referindo-se a um período cronologicamente posterior, «era usual chamar *libertas ecclesiastica* ao conjunto de imunidades e prerrogativas da Igreja»<sup>59</sup>. E estas eram várias e de diversa ordem.

A mais importante tinha a ver com o privilégio do foro, facto que não só permitia eximir os clérigos da acção do poder civil, mas que os eclesiásticos pretendiam que se estendesse a todos os feitos onde os seus membros ou interesses estivessem em causa<sup>60</sup>. Invariavelmente, o estabelecimento da fronteira entre a acção dos juízes seculares e o âmbito da acção do direito canónico será objecto de discussão e de concórdia entre os dois poderes.

Outra ligava-se ao estatuto de isenção de que usufruía este grupo. Isenção tanto fiscal como militar. Assim, o direito canónico estabelecia a isenção de impostos, por parte do clero, exceptuando os casos em que o produto desses impostos se destinasse ao serviço de Deus. Foi o que aconteceu, por exemplo, em 1320, quando o papa João XXII concedeu a D. Dinis a décima de todas as rendas eclesiásticas<sup>61</sup>.

No que se refere à isenção de serviço militar, também este privilégio foi objecto de várias querelas. Na Península Ibérica, a manutenção da guerra com os muçulmanos determinou a difusão do monge-cavaleiro onde o exercício da guerra se ligará, durante algum tempo, à profissão religiosa. Desta forma, o estatuto da clerezia perante a guerra era, no mínimo, dúbio. No entanto, as reivindicações do restante clero iam no sentido da sua isenção, facto que será reconhecido por Sancho I que, em 1210, isentou os clérigos de irem na hoste, excepto em caso de invasão muçulmana<sup>62</sup>.

O direito de asilo, a capacidade de intervenção por parte do clero nas execuções testamentárias e a imunidade dos bens da Igreja completavam o conjunto de privilégios e imunidades.

O primeiro encontrava-se consignado já no Código Visigótico e procurava conceder asilo a todo o que se refugiasse na Igreja<sup>63</sup>.

O segundo ligava-se à capacidade que os eclesiásticos tinham de fazer cumprir as disposições testamentárias relativas aos legados pios. Gradualmente, a alçada da Igreja sobre estas disposições cresceu até ao ponto de considerar indispensável a presença de um ou mais clérigos aquando da elaboração destes documentos. No entanto, o poder régio questionará à Igreja a alçada sobre estas causas, procurando cercear as disposições da Igreja que consideravam como essencial a presença do pároco ou de um clérigo aquando da redacção de um testamento, sob o risco de considerar o defunto *ab-intestato*<sup>64</sup>.

A imunidade do património eclesiástico será um dos maiores pontos de discórdia entre os dois poderes. Qualquer atentado contra os bens ou direitos

religiosos dava origem a queixas e conflitos que, por vezes, ultrapassavam as fronteiras do próprio reino.

Sendo estes os privilégios e as imunidades que caracterizavam o grupo eclesiástico, veremos, em seguida, como foi lento o processo de estabelecimento da convivência entre o poder secular e o religioso em Portugal e de que forma os dois primeiros reinados representaram a antecâmara do período de maior conflitualidade.

### Reis e bispos

NOS PRIMEIROS MESES DE 1211, um novo monarca ascendia ao trono. Apesar das suas assumidas limitações físicas e das múltiplas crises de saúde que pontuaram o seu crescimento<sup>65</sup>, o herdeiro de Sancho I, Afonso II, assumia o poder.

Afastados da herança do trono que talvez vislumbrassem como possível, os seus irmãos Pedro e Fernando ausentaram-se do reino, procurando e encontrando refúgio, respectivamente, em Leão e Paris. Aliás, o primeiro apenas regressaria aquando do conflito que opôs Afonso II a suas irmãs Teresa e Sancha, mas, desta feita, do lado das infantas e do rei de Leão, Afonso IX<sup>66</sup>, enquanto o segundo se consorciaria com a herdeira do condado da Flandres.

Apesar do seu curto reinado de doze anos, Afonso II tem sido encarado pela historiografia como um monarca cuja obra legislativa e administrativa marcou uma etapa na definição das atribuições e dos poderes régios no âmbito de uma sociedade senhorial. E se bem que muitas das medidas iniciadas por este monarca não tivessem atingido, no decurso do seu reinado, a sua total concretização, muitas das sementes lançadas ao longo destes doze anos viriam a produzir frutos e consequências tanto no reinado subsequente como nos seguintes.

Inevitavelmente, o relacionamento deste monarca com alguns dos eclesiásticos mais proeminentes da Igreja portuguesa foi marcado pela desavença. D. Soeiro, bispo de Lisboa, D. Pedro Soares, bispo de Coimbra, e Estêvão Soares da Silva, arcebispo de Braga, foram algumas das personagens envolvidas nestes conflitos, embora por razões diferentes.

O conflito com o primeiro terá, provavelmente, tido início nos finais de 1218. Antes desta data, D. Soeiro Viegas parece ser um incontestável apoiante do monarca. Em 1212 é ele que, em Roma, juntamente com Vicente Hispano e Silvestre Godinho, negocia a primeira confirmação da bula *Manifestis Probatum* e defende os direitos régios no conflito travado com as infantas<sup>67</sup>. Tendo sido um dos principais impulsionadores da conquista de Alcácer do Sal em 1217, praça estratégica tomada com a ajuda de cruzados e que viria a ser entregue aos frades santiaguistas<sup>68</sup>, D. Soeiro parece ter mantido um relacionamento relativamente pacífico com Afonso II, pelo menos, até ao ano de 1218.

Aliás, em Abril deste ano o monarca outorgava a D. Soeiro, bem como aos outros bispos das restantes dioceses, o dízimo dos rendimentos régios<sup>69</sup>. Já só no final do ano as relações entre o bispo e o seu deão se parecem ter agudizado, tendo sido no âmbito deste conflito, aparentemente interno à diocese, que a intervenção do rei se fez sentir.

Com efeito, o deão de Lisboa era mestre Vicente, identificado com Vicente Hispano, canonista, formado em Bolonha e descendente de uma família com origem na região de Coimbra<sup>70</sup>. O seu percurso, quer na Igreja, quer no século, levá-lo-ia, em 1229, a bispo da Guarda e, em 1224, a chanceler de Sancho II. A sua proximidade em relação ao poder régio parece ter sido uma constante dos dois reinados. Será a seu pedido, a cremos no texto das doações do dízimo dos rendimentos régios em 1218, que Afonso II fez esta outorga às dioceses de Braga, Tui e Lisboa e ao Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra<sup>71</sup>.

Influência talvez nem sempre favorável ao bom relacionamento com o seu bispo.

Aliás, o nome de mestre Vicente viria a ser invocado pelo próprio papa, Honório III, quando em 1222 identificava os que definia como maus conselheiros do rei e como responsáveis pela sua conduta errada. Eram eles mestre



Vicente, deão de Lisboa, mestre Julião, deão de Coimbra e filho do antigo chanceler do reino, e mestre Paio, chantre do Porto, a quem exortava a que se afastassem de Afonso II<sup>72</sup>.

Este grupo de eclesiásticos próximos do rei aos quais se juntariam outros, como Silvestre Godinho, que, tal como estes, ligavam uma carreira religiosa a uma sólida formação jurídica<sup>73</sup>, acabava por definir importantes linhas de fracturas no interior do grupo eclesiástico, visíveis na própria bula de Honório III.

Na verdade, o apoio prestado por muitos membros do clero ao rei colocava-os, por vezes, em oposição a outros eclesiásticos defensores dos privilégios da Igreja, transformando-os em alvos privilegiados das críticas do próprio papado.

Canonistas destacados, muitos deles apoiavam a sua acção numa teoria dualista de poderes, de acordo com a qual o engrandecimento do poder civil era inevitável ao bom governo dos reinos.

Mas quando em 1222 Honório III promulgava esta bula o que o papa tentava dirimir era o violento conflito que opunha o monarca ao arcebispo de Braga, Estêvão Soares da Silva, escolar formado em Santa Cruz<sup>74</sup> e descendente dos Sousas, uma das famílias da alta nobreza<sup>75</sup>, e que acabaria por levar uma grande parte do clero a tomar partido pelas facções em confronto.

Nem sempre é fácil identificar as verdadeiras causas destes conflitos. O arcebispo de Braga, D. Estêvão Soares, assumia-se como defensor dos privilégios eclesiásticos e como opositor da política régia de reforço do poder real. O lançamento das primeiras inquirições em 1220 não deverá ter sido estranho ao agudizar deste conflito.

A pertença do prelado bracarense a uma das mais importantes famílias nobres, os seus interesses em Portugal e em Leão, de cujo monarca virá a receber importantes concessões, e a complicada situação interna que se vivia, entre 1219 e 1223, com as intervenções recorrentes de exércitos leoneses em território português, devem ter facilitado este conflito.

De qualquer forma, em Dezembro de 1220 Honório III obrigava os sufragâneos do arcebispo de Braga a contribuírem com um subsídio caritativo em favor do arcebispo, compelido a residir fora de sua casa, em virtude da perseguição movida por Afonso II contra este prelado e contra os seus bens<sup>76</sup>.

Aliás, teriam sido os ataques dirigidos contra bens do arcebispo por homens próximos do rei, bem como as colectas indevidas exigidas pelo monarca, que teriam determinado a excomunhão lançada pelo arcebispo. Mas quando, em 1222, Honório III identificava os responsáveis que, pelo seu conselho, ditavam a condução do monarca, a verdade é que Afonso II se encontrava já demasiado doente para que o conflito pudesse prosseguir. Será, aliás, ainda em 1222 que as primeiras tentativas de acordo com o arcebispo D. Estêvão terão sido lançadas<sup>77</sup>.

Mas, logo no ano seguinte, Afonso II morria, sucedendo-lhe seu filho, Sancho II, ainda jovem.

O reinado de Sancho II iniciou-se, aparentemente, sob o signo do apaziguamento. Logo em Junho de 1223, dois documentos eram assinados pelo jovem monarca, retomados a partir dos pactos estabelecidos no final da vida de seu pai: um procurava pôr um fim à questão ainda pendente com as infantas, suas tias. O outro procurava indemnizar o arcebispo de Braga dos danos sofridos no conflito com seu pai, reconhecendo as pretensões do prelado.

Sendo documentos de apaziguamento, estes dois acordos terão, muito provavelmente, derivado do novo perfilar de forças que a morte de Afonso II permitiu.

Criado por Estefânia Soares, irmã do arcebispo de Braga, Estêvão Soares da Silva, outrora casada com Martim Fernandes de Riba de Vizela, Sancho II teria atingido a idade da roboração pouco após a morte de seu pai<sup>78</sup>.

Esta ligação, definida na sua infância, não terá sido estranha à influência que a família Riba de Vizela exerceu ao longo do reinado de Sancho II, no seguimento aliás, da influência exercida já no anterior reinado. Tal como é referido por Leontina Ventura, «O parentesco e a amizade que os unia have-

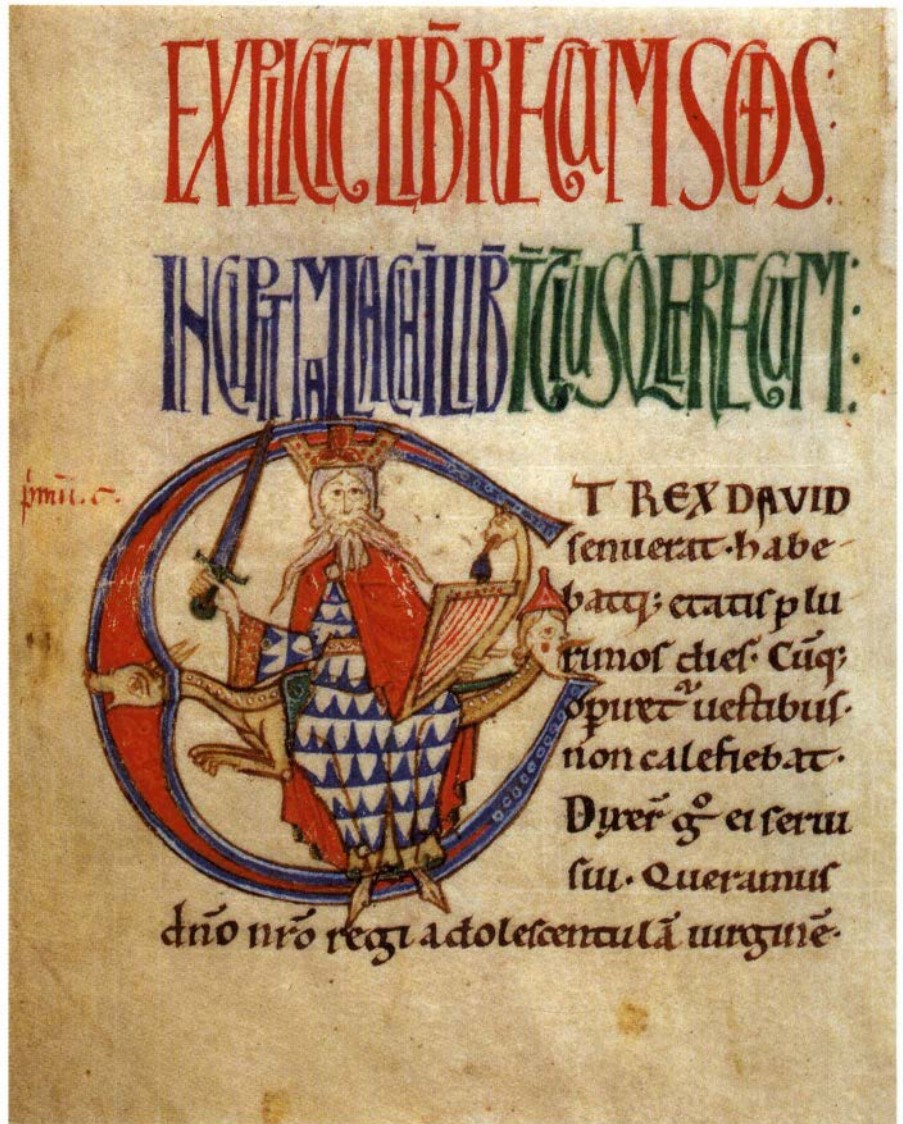


Morabitinos de D. Afonso II (Lisboa, Museu Numismático Português).

FOTO: A. SEQUEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

◁ Morabitinos de D. Sancho I (Lisboa, Museu Numismático Português).

FOTO: A. SEQUEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



Representação do rei David no seu trono. Iluminura do século XIII (Lisboa, Palácio da Ajuda).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/LUÍSA OLIVEIRA.

ria com certeza de se reflectir na incondicional adesão ao Rei manifestada por esta família e nas relações políticas entre ambos.»<sup>79</sup>

Mas, na verdade, os primeiros anos de governação de Sancho II, coincidentes com a sua adolescência, teriam sido aproveitados pela nobreza, nomeadamente pelas famílias afastadas da corte no reinado de Afonso II, para se perfilar em torno do jovem monarca<sup>80</sup>. «Através de pactos e alianças familiares, cada linhagem ou agrupamento de linhagens procurava disputar às outras da mesma categoria social a privança com o Rei e, consequentemente, o controlo do aparelho político.»<sup>81</sup>

Aliás, o jogo de influências por parte da nobreza parece ter sido uma constante de, praticamente, todo o reinado, a par de uma multiplicação dos conflitos intranobiliárquicos, um pouco por todo o país, muito em particular a partir da década de 30, factores responsáveis pela imagem de turbulência que a historiografia dos séculos seguintes viria a dar destes anos que mediarão até à ascensão de Afonso III<sup>82</sup>.

Aliás, esta seria a imagem subjacente à bula que, promulgada em 1245 por Inocêncio IV, viria a depor o monarca português.

Na bula *Grandi non immerito*, Sancho II era considerado como um rei inútil e incapaz de governar. Incapacidade que era reconhecida por Roma após as sucessivas queixas enviadas de Portugal sobre o ambiente de caos vi-

vido no reino e sobre a incapacidade deste monarca em assegurar a ordem social.

As lutas entre nobres, entre o monarca e alguns membros do clero e os abusos de nobres sobre bens eclesiásticos eram alguns dos factos que marcaram todo o governo de Sancho II e haviam, aliás, determinado uma primeira intervenção papal em 1229, através do envio do seu legado João de Abbeville.

De certa forma, o ambiente eclesiástico parece ter comungado da anarquia que se estendia um pouco por todo o reino, em particular a partir da década de 30. Os conflitos mantidos com alguns bispos, que não raramente recorreram ao poder pontifício como destino das suas queixas, não parecem trazer grandes novidades, tanto no conteúdo como nas formulações, em relação aos conflitos travados nos anos anteriores<sup>83</sup>.

Lisboa, Porto e Braga serão invariavelmente as dioceses cujos prelados dirigirão, mais frequentemente, as suas queixas contra o monarca. Em causa estavam abusos por parte do rei ou dos seus mais próximos colaboradores, nomeadamente agravos em relação ao Porto e ao exercício da jurisdição senhorial do bispo sobre a cidade e atentados contra os bens e direitos do arcebispo de Braga<sup>84</sup>.

A única nota divergente em relação aos anteriores conflitos residirá no apoio dado às ordens mendicantes por parte do monarca, nomeadamente nas dioceses cujos bispos mais resistiram à sua instalação. Com efeito, Franciscanos e Dominicanos espalharam-se pelo território português a partir da década de 20 do século XIII, usufruindo, para tal, em muitos casos, do apoio régio ou de membros da família real. A sua entrada no Porto, nomeadamente, não terá sido completamente pacífica. Se em relação aos Dominicanos o prelado português, D. Pedro Salvadores, dirigindo-se ao capítulo dos Dominicanos reunido em Burgos em 1237, pediu o envio de alguns frades para a sua cidade<sup>85</sup>, já em relação aos Franciscanos a sua acção parece ter sido mais dura. A oposição que manteria com os Frades Menores levaria o papa a intervir, censurando o bispo e encarregando os bispos de Braga, Viseu e de Lamego da sua protecção<sup>86</sup>.

Mas também em Braga os Franciscanos não foram bem aceites, situação que conduziu, igualmente, à intervenção de Gregório IX que colocou os Frades Menores sob a protecção do bispo de Orense, em 1238.

O apoio que Sancho II deu, directa ou indirectamente, à difusão destas ordens deve ter aprofundado algumas das questões mantidas com vários prelados. Aliás, a bula que em 1238 Gregório IX dirigia ao bispo de Orense no sentido de que impedisse os frades dominicanos e franciscanos, bem como outros religiosos isentos, de não observarem o interdito nos lugares onde o monarca se encontrasse<sup>87</sup> poderia talvez indicar uma convivência entre estes frades e o monarca que o papa procurava romper.

Todo este ambiente de conflito veio, de certa forma, servir de legitimação ao afastamento da função régia que Inocêncio IV viria a concretizar em 1245.

Ao concílio convocado pelo papa neste ano estiveram presentes, pelo menos, os prelados do Porto, de Coimbra, de Braga (que era então D. João Viegas de Portocarreiro, após a morte de Silvestre Godinho em Roma) e Aires Vasques, bispo de Lisboa<sup>88</sup>. Bispos que não terão deixado de comunicar a Inocêncio IV as suas queixas e de descrever o quadro, a seus olhos, negro em que o seu reino se encontrava mergulhado.

Em 17 de Julho, Inocêncio IV promulgava a bula que excomungava o imperador Frederico II. A 24 de Julho, uma semana após o encerramento do concílio, em bulas dirigidas aos barões, comunidades, concelhos, cavaleiros e povos do reino de Portugal, o sumo pontífice entregava a administração do reino ao conde de Bolonha, sob o argumento de que procurava debelar a anarquia dominante, a qual Sancho II, desde o início do seu reinado, se mostrava incapaz de controlar, com grande dano dos seus povos<sup>89</sup>.

A pretensa incapacidade de Sancho II de que Inocêncio IV o acusava na bula de deposição estará, provavelmente, ligada às dificuldades em gerir uma

sociedade marcada pelo digladiar de poderes, por vezes antagónicos, e pela *discordia* que se traduzia, «de forma genérica e global, num assalto da aristocracia, em luta entre si, contra uma instituição monárquica que, cada vez mais forte, a ameaçava»<sup>90</sup>.

Sofrendo directamente no seu património e direitos as consequências das lutas intranobiliárquicas e dos abusos senhoriais ou participando neles por via dos laços de parentesco que uniam muitos dos eclesiásticos às famílias da nobreza, parte do clero terá funcionado como um elemento legitimador da substituição régia.

E terá encontrado em Roma um papa ainda seguro das suas prerrogativas de vigário de Cristo na Terra, que não hesitará em utilizar as suas armas contra aqueles que, por tirania, como acontecia com Frederico II, ou por incapacidade, como era o caso de Sancho II, questionavam o bom governo do seu povo<sup>91</sup>.

E, no entanto, o período áureo do papado declinava nesta viragem da primeira para a segunda metade do século XIII.

## O REI E A IGREJA — O ESTABELECIMENTO DAS CONCÓRDIAS (1245-1383)\*

\*Hermínia Vasconcelos Vilar

QUANDO EM 1245 Afonso III recebia, das mãos do papa, o reino de Portugal, um longo caminho estava já percorrido para este candidato ao trono<sup>92</sup>, mas um outro longo caminho o esperava. Caminho que o conduziria a um reinado de mais de trinta anos, responsável por alguns momentos fulcrais na definição do relacionamento entre o poder régio e os grupos dominantes.

Mas se em 1245 Afonso III tinha sido nomeado protector do reino, restava agora ser acolhido pelos poderosos desse mesmo reino como tal.

Em Setembro desse ano prestou juramento em Paris, nas mãos do arcebispo D. João Viegas de Portocarreiro e de João Martins, procurador do bispo de Coimbra<sup>93</sup>. Nesse juramento comprometia-se a «observar e fazer observar no reino os artigos da liberdade eclesiástica e outros incluídos na provisão de Gregório IX»<sup>94</sup> e a defender as instituições eclesiásticas bem como os seus bens.

Túmulo de Tibúrcio, bispo de Coimbra (Coimbra, Sé Velha).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



Mas a bula de deposição emanada pelo papa seria apenas o início de um processo que se saldaria por uma guerra civil, embora curta. Entre 1245 e 1247, os apoiantes dos dois irmãos defrontaram-se. Coimbra constituiu um dos principais baluartes do rei deposto, embora os seus bispos D. Tibúrcio, primeiro, e D. Egas Fafes de Lanhoso, depois, tivessem apoiado D. Afonso desde o início.

Apesar do episódico apoio do futuro Afonso X de Castela, então ainda príncipe, a Sancho II e da lealdade reiterada de muitos alcaides, Sancho II viria a sair de Portugal, no final de 1247. Em Janeiro de 1248 fazia o seu testamento em Toledo e aí viria a morrer pouco depois.

Afonso III era então o legítimo herdeiro do trono.

Apoiado pelo clero episcopal desde o início, colocado no trono pelo papa, condicionado por um juramento feito em Paris, esperar-se-ia deste longo reinado um hiato de apaziguamento nas relações entre o poder régio e os mais insignes representantes do clero português.

E, no entanto, nada disto aconteceu. A virulência das disputas que, a partir de 1266, levarão grande parte dos prelados portugueses a partir para a cúria, onde ficarão, praticamente, até ao final do reinado, e a profusão das queixas apresentadas facilmente demonstram a dimensão assumida, de novo, por este conflito, entre o rei e os prelados. Contudo, Afonso III não verá o seu poder perigar. O papado com o qual se defronta pouco terá já a ver com o das décadas anteriores. Uma sucessão de breves pontificados impedirá a definição de uma política consequente nas relações com os reinos europeus, numa Europa em que a afirmação das monarquias era já um processo imparável.

Mas, sobretudo, Afonso III conseguirá pacificar a nobreza em seu redor. No dizer de Leontina Ventura, «A guerra, enquanto enfraqueceu os adversários e criou um desejo de paz, encorajou a implantação de uma autoridade forte e, em última análise, virá a facilitar o desenvolvimento do aparelho de Estado.»<sup>95</sup> A este desejo depressa se vieram juntar os efeitos de uma reconquista militar retomada após um interregno, que se saldou pela conquista do Algarve e que poderá ter funcionado como uma válvula de escape de possíveis conflitos internos, e uma hábil gestão dos cargos administrativos e das doações régias, onde se torna visível o seu esforço de compatibilizar anteriores rivais com apoiantes de primeira hora<sup>96</sup>, mas também velhas linhagens com nobres oriundos de famílias bem menos importantes<sup>97</sup>. O centro régio assumia-se, assim, gradualmente, como o árbitro dos conflitos.

Mas será com o clero que Afonso III terá as suas maiores disputas. Já na cúria realizada em 1250 em Guimarães o clero, por intermédio de D. João Egas, arcebispo de Braga, D. Julião, bispo do Porto, D. Rodrigo, bispo da Guarda e D. Egas, bispo de Coimbra e na presença de mestre Manfredo, capelão do papa, se tinha queixado da falta de protecção de Afonso III face aos abusos praticados pelos nobres. Um decreto régio de 1251 procurava dar solução às queixas apresentadas. Contudo, o conflito com o bispo do Porto tenderia a agravar-se nos anos seguintes, tendo-se as duas partes defrontado militarmente. Em questão estava, mais uma vez, a jurisdição sobre a cidade do Porto. D. Julião, perante a violência régia, partiu para Roma, de onde apenas regressaria após 1254, com uma bula que proibia a Afonso III o exercício de qualquer jurisdição na cidade<sup>98</sup>.

Mas seria só a partir de 1266 que o conflito entre o monarca e os bispos portugueses se agudizaria.

Ainda antes, em 1262, os prelados portugueses tinham intervindo favoravelmente a Afonso III em relação à sua situação conjugal.

Com efeito, este monarca tinha casado com D. Beatriz, filha de Afonso X, ainda em vida da sua primeira mulher, D. Matilde, situação que o fazia incorrer em estado de bigamia. Citado para comparecer na cúria em pessoa ou através de procurador, Afonso III viria a ser julgado na sua ausência e condenado, em 1256, a restituir o dote a D. Matilde, sendo, em paralelo, privado de todos os bens e direitos que pudesse reclamar pelo seu casamento com a condessa<sup>99</sup>.

No entanto, nada disto Afonso III colocou em prática. Não só manteve a sua relação com D. Beatriz, como em 1259 nascerá a primeira filha do casal. Esta situação originou o lançamento de um interdito que se manteve até 1263.

Em 1262, vários prelados portugueses, bem como os reis de França e de Navarra e o conde de Anjou, pediram o levantamento do interdito, argumentando com a morte da primeira esposa do monarca em 1258. Da mesma forma, foi pedida pelos bispos portugueses a dispensa dos impedimentos canónicos ao casamento entre D. Afonso e D. Beatriz, decorrentes do grau de parentesco existente entre o casal, pedido que foi aceite pelo papado em 1263, pela bula *Qui celestia simul*<sup>100</sup>.

As relações entre o rei e os bispos não eram, pois, de conflito aberto. Só a partir de 1266 a situação se precipitará.

Em 1267/1268 encontravam-se na cúria pontifícia o arcebispo de Braga, D. Martinho, e os bispos D. Egas de Coimbra, D. Mateus de Viseu, D. Mateus de Lisboa, D. Vicente do Porto e D. Rodrigo de Idanha. Os bispos de Lamego e de Évora tinham enviado procuradores<sup>101</sup>. Aí apresentaram as suas queixas após terem lançado o interdito sobre as suas dioceses, à excepção do bispo de Lisboa.

Das queixas apresentadas existe um extenso rol de quarenta e quatro artigos redigido, provavelmente, pelos prelados e onde estes condensavam os agravos mais fortes de que tinham sido alvo. Este documento, recentemente publicado<sup>102</sup>, viria a servir de base ao rol de queixas redigido pela cúria papal e entregue a mestre Guilherme Folquini, nomeado legado papal para vir a Portugal, mas onde não chegará, devido à morte, no entretanto, de Clemente IV.

O rol de queixas redigido pelos bispos proporciona, melhor do que o documento elaborado pela cúria a partir dele, uma imagem mais viva dos agravos de que os eclesiásticos se sentiam alvo. E a violência das acusações aí contidas, os abusos praticados pelo monarca ou pelos seus oficiais e o desrespeito patente pelas pessoas dos clérigos, evidenciam bem de que forma Afonso III teria já esquecido o seu juramento e de que forma o engrandecimento do poder régio exigia, inevitavelmente, o controlo do grupo clerical, mesmo se tal significasse o desrespeito das liberdades e dos privilégios eclesiásticos.

Tal como é referido por Maria Alegria Marques, «Nas queixas dos bispos perpassa, de facto, um clima de violência e de desrespeito em relação à Igreja, nos seus membros e nos seus bens. [...] Era ainda um ambiente de desprezo pela autoridade da Igreja.»<sup>103</sup> Alguns queixavam-se de terem sido encarcerados e ameaçados de morte, como tinha acontecido com o bispo de Lisboa, D. Aires; outros tinham sido espoliados de bens por oficiais régios que não hesitavam em entrar em terras da Igreja. Tinham visto ainda ser recusados pagamentos de direitos religiosos, tais como o dízimo, e serem desrespeitadas sentenças de excomunhão anteriormente lançadas.

O ambiente descrito era, pois, de um contínuo abuso por parte do monarca e dos seus apoiantes, visível na maior parte das queixas que, embora oriundas de várias dioceses do reino, pareciam ter em comum esse sentimento de desrespeito pela autoridade religiosa.

E, no entanto, ainda quatro anos antes, como já acima referimos, muitos dos prelados que agora se encontravam em Roma e que aí permanecerão até ao final do reinado tinham requerido ao papa a sua indulgência para com a situação conjugal do rei. A verdade é que, apesar da violência das queixas apresentadas e de quase todas as dioceses se terem feito representar junto ao papa, outros eclesiásticos permanecerão fiéis ao rei, vindo a ser, alguns deles, nomeados, por intervenção régia, para prelados de dioceses declaradas vacantes no período em que os prelados se encontraram em Roma. Assim aconteceu, por exemplo, com Évora cujo bispo D. Martinho, falecido cerca de 1266, foi substituído por D. Durão Pais, um dos mais indefectíveis apoiantes do monarca que permanecerá a seu lado até à morte.

Outras dioceses entretanto declaradas vagas na cúria serão, contudo, pro-

vidas por indicação papal, de acordo com a provisão de Clemente IV que dispunha caber ao papa a nomeação dos benefícios vagos na cúria.

Identificar o momento ou os anos em que o relacionamento entre o monarca e o clero diocesano se alterou torna-se, pois, difícil. O lançamento das inquirições, em 1258, na esteira do que o seu pai havia feito, terá, sem dúvida, contribuído para o acirrar dos ânimos. Mas outros pormenores deste relacionamento escapam-se-nos, por não conhecermos, com pormenor, as figuras de alguns dos prelados em causa, as suas trajectórias e as suas formações.

De qualquer forma, e apesar da violência das queixas formuladas, da manutenção do interdito e do facto de a maioria dos bispos se manter junto à cúria por largos anos, regressando, muitos deles, apenas no reinado de D. Dinis, Afonso III pouco fará para alterar a situação nem parece ter visto o seu lugar perigar por acção desses mesmos bispos.

Para tal terá contribuído, como já referimos, a sucessão de breves pontificados, facto que impediu a prossecução de uma política coerente por parte do papado. Entre 1265 e 1280 sucederam-se seis papas: Clemente IV, Gregório X, Inocêncio V, Adriano V, João XXI e Nicolau III.

Em 1273, Gregório X retomava a questão portuguesa e, na bula *Volumus et presentium*, admoestava o monarca para que respeitasse as liberdades religiosas, em troca do que levantaria o interdito.

Pressionado pelos emissários pontifícios e pela proximidade da realização do II Concílio de Lião, Afonso III coloca o problema nas Cortes de Santarém, entretanto convocadas para o final de 1273. Dessas cortes sairá uma ordem régia de acordo com a qual o rei se comprometia a reparar as ofensas causadas à Igreja. Para tal nomeia uma comissão de «corregedores» dos agravos do rei, responsáveis por «corregger todas as cousas que acharem e virem que foram feytas por mim e pelos meus de meu reyno»<sup>104</sup>.

No entanto, a acção desta comissão será diminuta. Constituída por perso-



Arca tumular de Durão Pais  
(Sé de Évora).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO  
CÍRCULO DE LEITORES.

nagens afectas ao rei como D. Durão, bispo de Évora, D. João de Aboim, mordomo-mor, Estêvão Eanes, chanceler, D. Nuno Martins, meirinho-mor, mestre Tomé, tesoureiro de Braga e já antes nomeado procurador do rei junto ao papa, Frei Afonso Peres Farinha, Estêvão Pires de Rates, Martim Dade, num total de trinta e cinco personalidades<sup>105</sup>, todas elas afectas ao monarca e a ele ligadas pela carreira e pelas benesses recebidas, estes «corregedores» pouco adiantarão na solução do problema com a clerezia.

Aliás, dois anos mais tarde, em Setembro de 1275, na bula *De regno Portugallie*, Gregório X recordava o longo conflito entre o rei e bispos, aproveitando para relembrar a Afonso III o contido no juramento de Paris, o que constitui uma prova cabal de que o problema continuava sem solução. Aliás, este papa, na mesma bula, considerava ainda as resoluções das Cortes de Santarém como uma farsa, exigindo a reparação dos danos cometidos pelo rei nos anos anteriores, num prazo de três meses. Findo este prazo, ameaçava com o lançamento da excomunhão maior seguindo-se, se necessário, o interdito geral e o desligar dos Portugueses do juramento de obediência ao rei<sup>106</sup>.

A morte de Gregório X, a 10 de Janeiro de 1276, viria interromper este processo.

Os seus sucessores Inocêncio V e João XXI, papa de origem portuguesa, retomaram este processo tendo sido nomeado Frei Nicolau Hispano, franciscano, como legado papal, a fim de resolver o conflito latente com Afonso III. Frei Nicolau faria duas viagens a Portugal, sem contudo obter qualquer resultado prático<sup>107</sup>. Aquando do seu regresso à cúria, Frei Nicolau deixaria um reino interdito e um monarca excomungado, situação que não se alteraria até à morte do rei em Fevereiro de 1279.

Apenas à hora da morte Afonso III faria vir à sua presença o bispo de Évora, D. Durão, os vigários do bispado de Lisboa e os priores dos Dominicanos e dos Franciscanos, bem como alguns fidalgos da corte, e face a eles juraria submeter-se à vontade da Santa Sé, devolvendo o que tinha indevidamente tomado. Exortava ainda o seu sucessor a cumprir as suas últimas vontades<sup>108</sup>.

Caberia, com efeito, a D. Dinis estabelecer dois acordos com o clero português, aprovados pelo papa e que viriam a possibilitar o levantamento da excomunhão e do interdito que vigoravam aquando da morte de Afonso III.

A primeira concordata foi preparada por uma reunião de prelados na Guarda em 1282<sup>109</sup>. O texto resultante dessa reunião foi aceite por D. Dinis e submetido à aprovação papal.

No entanto, apenas em 1289, e quando o governo da Igreja se encontrava já entregue a Nicolau IV, foi estabelecida a redacção definitiva aprovada em 7 de Fevereiro deste ano.

A este primeiro acordo de onze artigos vir-se-ia juntar, alguns dias mais tarde, a 12 de Fevereiro, o estabelecimento de uma nova concórdia de quarenta artigos, aprovada pela bula *Ocurrit Nostrae Considerationis*, de 7 de Março<sup>110</sup>.

Estas duas concórdias, pela variedade de assuntos que incluem e pelo facto de serem estabelecidas com o conjunto dos prelados que tinham encabeçado a oposição mantida com Afonso III, representam, no espaço do reino português, os primeiros exemplos de acordos gerais que visaram regulamentar as relações entre o monarca e o episcopado, que tinha estado no cerne de todos os anteriores conflitos.

Tal como se encontram publicadas nas *Ordenações Afonsinas*<sup>111</sup>, estas concordatas seguiram o modelo de resposta régia às queixas dos prelados, muitas delas coincidentes com as incluídas no rol de agravos apresentado pelos bispos ao papa no reinado anterior.

O que estava em causa era o respeito pelos privilégios, liberdades e bens eclesiásticos que os prelados acusavam ser ignorados pelo rei e pelos seus funcionários, bem como pelos ricos-homens e mesmo pelos concelhos.

Recusa em aceitar o lançamento de interdito ou de excomunhão pelos prelados (títulos I, V, VI e VII), desrespeito pelo direito de asilo (título XIII) e pela isenção de foro eclesiástico (títulos XIV e XXXV) constituíam algumas das

queixas relativas ao estatuto particular da Igreja e dos seus membros, nem sempre respeitado pelos restantes corpos sociais.

Outras ligavam-se à humilhação pública a que determinados funcionários régios sujeitavam bispos e outros eclesiásticos (títulos XVI e XVII), ou então aos abusos praticados sobre o património da Igreja.

As queixas relativas a este último ponto eram, sem dúvida, as mais numerosas e incluíam desde os abusos praticados pelos ricos-homens sobre bens da Igreja (título XXIV) até queixas particulares sobre abusos praticados nas dioceses da Guarda (títulos XXXI e XXXII), Braga, Coimbra, Viseu e Lamego (título XXX). Pelo meio incluíam-se agravos contra as inquirições anteriormente lançadas e contra a cobrança indevida de impostos como a terça para a manutenção de muralhas, a talha e a procuração, bem como contra as limitações impostas pelo monarca aos escambos feitos entre instituições religiosas (título XXVI).

Se a variedade das matérias incluídas na concordata dos quarenta artigos era, pois, grande, a resposta régia, essa, era, pelo contrário, invariavelmente semelhante. Expressões genéricas como «El Rey nom faz nenhua cousa daquellas» ou «nom fez taes cousas ata aqui», às quais se juntava uma promessa futura de que o não faria, eram utilizadas para responder à maior parte das queixas. No penúltimo artigo da concordata de quarenta artigos, D. Dinis comprometia-se a devolver os bens indevidamente usurpados, mas o texto de resposta dos procuradores do monarca pouco mais parece ser do que uma concordância geral com as queixas apresentadas. Com efeito, é a análise do texto das queixas apresentadas pelos prelados que nos permite conhecer o que estava em causa neste acordo.

Um último ponto a reter nestas concordatas tem a ver com a identificação dos procuradores de D. Dinis. Eram eles Martinho Pires, chantre de Évora, e João Martins, cônego de Lisboa.

O primeiro, identificado como chantre da diocese de Évora, era Martinho Pires da Oliveira, sobrinho e homónimo do bispo eborense que, em virtude da sua idade, tinha permanecido em Portugal em 1266, aquando da ida dos bispos para Roma. Futuro arcebispo de Braga entre 1295 e 1313<sup>112</sup>, Martinho Pires teria sido ainda capelão do papa, além de deter vários benefícios. Próximo de D. Dinis, de quem foi nomeado procurador em Roma, Martinho Pires é um dos eclesiásticos que, pela sua trajectória ascendente, pela sua formação e pela sua origem social, constitui um exemplo dos clérigos que, de forma cada vez mais numerosa, encontrarão no apoio e na confiança régias uma das bases essenciais para a construção de uma carreira eclesiástica bem sucedida.

Mas também João Martins, ou melhor, João Martins de Soalhães, fez parte deste grupo de eclesiásticos próximo do monarca e a ele ligado pelo serviço e pela lealdade. Arcebispo de Braga, após a morte de Martinho Pires, João Martins tinha sido anteriormente cônego de Coimbra e bispo de Lisboa<sup>113</sup>.

O aumento do número de bispos com carreiras feitas junto ao rei ou na corte permitirá ao poder régio uma gestão mais favorável de todos os posteriores conflitos, mesmo quando estes retomavam antigas questões, como aconteceu com o Porto e com o novo conflito que oporá o seu bispo D. Fernando Ramires a D. Dinis<sup>114</sup>.

Com efeito, as longas e, por vezes, violentas contendas que caracterizaram os governos dos primeiros monarcas acabaram por se saldarem por uma crescente capacidade régia em intervir no espaço eclesiástico e em utilizar os seus membros e os seus conhecimentos ao serviço da construção do aparelho político.

Tanto D. Dinis como os seus sucessores não deixarão de ter discordâncias com os seus prelados, mas estas nunca atingirão os níveis dos séculos anteriores, nem representarão, de qualquer forma, um impedimento ao crescimento da autoridade régia.

De qualquer forma, dois outros acordos foram ainda estabelecidos no governo de D. Dinis.

Em 1292 um novo texto, mais restrito do que os anteriores, era estabele-

cido com os prelados do Porto, da Guarda, de Lamego e de Viseu<sup>115</sup>. Alguns anos mais tarde, em 1309, D. Dinis dava, no Porto, resposta a queixas apresentadas por D. João Martins de Soalhães, então bispo de Lisboa, e na presença de D. Martinho Pires, arcebispo de Braga, e de D. Estêvão Eanes Brochardo, bispo de Coimbra, bem como de alguns outros clérigos, como Francisco Domingues, cônego de Lisboa e prior de Santa Maria da Alcáçova de Santarém, Rui Soares, deão de Évora e de Braga, e João Martins, chantre de Évora<sup>116</sup>.

Rodeado, pois, por alguns dos eclesiásticos que lhe eram mais próximos, D. Dinis não terá tido, provavelmente, dificuldade em estabelecer este acordo, o qual parece ter merecido a anuência da maior parte dos bispos, à excepção do de Viseu, D. Egas, que então redigirá o seu *De Libertate ecclesiae*, como forma de exprimir a sua oposição<sup>117</sup>.

Realce-se, ainda, que coube a este monarca reforçar as leis contra a amortização da propriedade eclesiástica, iniciadas por Afonso II e reforçadas em 1286 pela lei que impedia a compra de bens de raiz por eclesiásticos, sem expreso mandado do rei<sup>118</sup>, e em 1291 pela proibição feita às igrejas e mosteiros de herdarem bens dos seus professos<sup>119</sup>.

No entanto, os últimos anos do seu reinado seriam marcados pelo agudizar do conflito que o opunha ao seu herdeiro, o futuro monarca Afonso IV.

Ainda príncipe, Afonso tinha encabeçado uma verdadeira guerra civil contra seu pai, guerra civil que levará inclusive ao assassinato de um dos clérigos mais próximos de D. Dinis, então bispo de Évora, Geraldo Domingues, em 1321.

No entanto, este não seria o único episódio de oposição que iria caracterizar o relacionamento de Afonso IV com a Igreja. Novamente, no decurso de seu governo assistiu-se ao recrudescer dos conflitos entre o rei e os prelados de Braga e do Porto, e, mais uma vez, o pomo da discórdia era a jurisdição episcopal sobre estas duas cidades.

Com efeito, e alheando-nos dos pormenores referentes a este conflito<sup>120</sup>, o que de novo estava em causa era o que os prelados interpretavam como abusos régios em áreas pertencentes exclusivamente à jurisdição episcopal e as atribuições, a seu ver excessivas, assumidas por alguns funcionários do rei.

Com efeito, aproveitando a vacância da sé após a morte do bispo D. João Gomes em 1327 e a demora de D. Vasco Martins, nomeado pelo papa João XXII, em assumir a sua cátedra, Afonso IV sequestrou os bens da mitra e, de acordo com João Palmeiro, procurador de D. Vasco Martins, teria interferido em questões de jurisdição da cidade que cabiam, exclusivamente, ao bispo<sup>121</sup>.

D. Vasco Martins apenas terá regressado à sua diocese cerca de 1335 e terá então recebido do monarca alguns bens entretanto confiscados. No entanto, de novo, em 1339, o bispo queixava-se de abusos praticados pelo corregedor régio, abusos que, em 1341, levaram à fuga do prelado para fora da cidade.

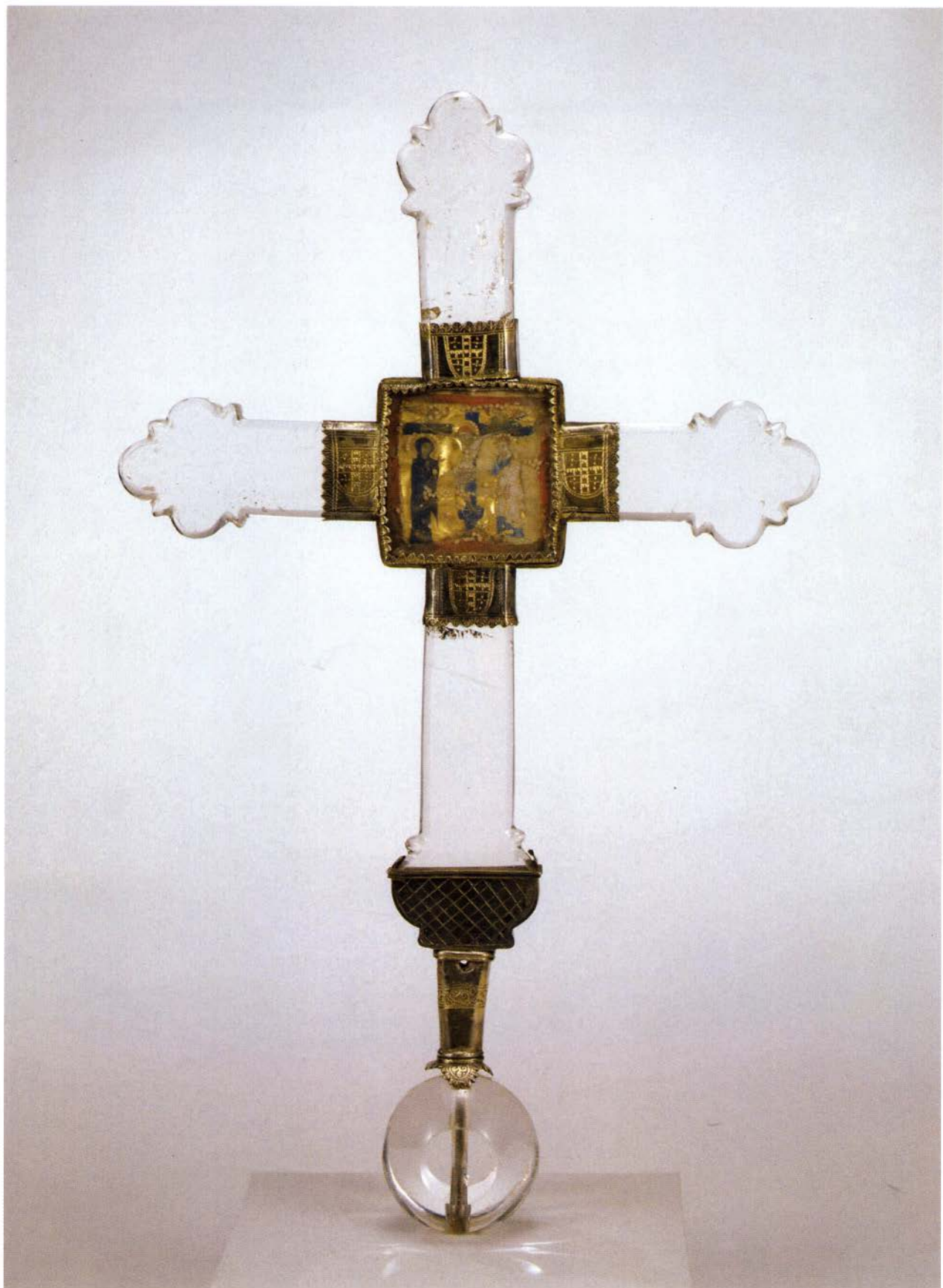
As queixas contra os funcionários régios, nomeadamente juizes e corregedores, não deixaram de se multiplicar nas décadas seguintes. Representantes locais da autoridade régia, seria contra estes funcionários que muitos dos agravos sentidos localmente se dirigiriam, responsabilizando-os pelos abusos cometidos.

Mas ao avolumar destas queixas não terá sido estranha a acção empreendida por Afonso IV de levantamento e confirmação dos direitos senhoriais. Com efeito, como forma de controlar a pulverização de jurisdições, este monarca promoveu um *chamamento geral*, de acordo com o qual todos os titulares de terras isentas deveriam fazer prova dos seus direitos<sup>122</sup>. Apesar das resistências suscitadas, a verdade é que esta medida permitiu ao monarca reaver a jurisdição, nomeadamente do crime, de diferentes locais, acabando por representar um dos elementos-chave da política deste monarca<sup>123</sup>.

De qualquer forma, e não obstante a violência atingida por alguns, todos os conflitos entretanto ocorridos entre Afonso IV e parte da clerezia permaneceram estritamente limitados ao nível dos prelados respectivos, não tendo havido qualquer movimentação de grupo que, interna ou externa-

▷ Cruz em cristal de rocha, século XIV (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/ INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ JOSÉ PESSOA.



mente, tivesse procurado explorar ou retirar desta oposição quaisquer ilações.

No fundo, o cerne do relacionamento entre a Igreja e o poder régio não parece ter sido verdadeiramente questionado por estas disputas.

Nem mesmo a oposição entre Afonso IV e Álvaro Pais, bispo de Silves<sup>124</sup>, que morreria em Sevilha, viria a ultrapassar o nível do contencioso entre as duas personagens, não obstante a proeminência intelectual do prelado em causa.

Aliás, as razões que estavam na base dos conflitos com os bispos de Braga e do Porto só teriam resolução no século seguinte com o fim da jurisdição episcopal sobre estas duas cidades. Com efeito, 1402 e 1405-1406 marcariam, respectivamente, o final das jurisdições episcopais sobre as duas cidades, através de acordos que procuravam indemnizar as mitras e os respectivos cabidos das perdas sofridas. Aliás, ainda no reinado de Afonso IV e apesar das anteriores contendas, este monarca confirmaria ao arcebispo de Braga D. Gonçalo Pereira a posse do senhorio bracarense ao longo da vida deste prelado, situação que se manteria, porém, até ao início do reinado de D. João I<sup>125</sup>.

Padrão da Batalha do Salado  
(Guimarães).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO  
CÍRCULO DE LEITORES.



Mas data ainda do governo de D. Afonso IV, ou do início do seguinte, provavelmente do período entendido entre Agosto de 1355, data do início do governo de D. Pedro, e Maio de 1357, quando o infante toma o título de rei, a instituição do chamado beneplácito régio<sup>126</sup>. Este visava que nenhumas cartas, fossem elas bulas, breves, rescritos ou outros actos pontifícios, fossem publicadas sem prévia autorização por parte do monarca<sup>127</sup>. Lei ambiciosa no seu conteúdo, não se conhece, em pormenor, a sua concretização, pelo menos até ao final da primeira dinastia.

Nas Cortes de 1361, celebradas no reinado de D. Pedro<sup>128</sup>, o clero queixava-se desta lei, argumentando com o agravo que ela representava, mas nas Ordenações Afonsinas o beneplácito surge já como lei estabelecida e inserida nas ordenações gerais do reino<sup>129</sup>.

A análise dos capítulos das Cortes de 1361, nomeadamente os respeitantes ao clero, permitem, aliás, apreender a manutenção de pontos de clivagem entre o clero e o rei. Mais uma vez o que estava em causa eram os abusos por parte de funcionários régios sobre membros do corpo eclesiástico, a quem obrigavam a pagar taxas indevidas ou a cumprir serviços de que se encontravam isentos. Da mesma forma, os capítulos apresentados invocavam, amiúde, os privilégios decorrentes do foro próprio e os abusos que sobre esta isenção eram feitos<sup>130</sup>.

Mas nada disto questionava, como já referimos, as bases de entendimento anteriormente estabelecidas. O elevado número de eclesiásticos que se mantiveram ligados à administração ou exercendo cargos na corte, junto ao rei, permitiu o reforço deste relacionamento.

Com efeito, os estudos recentemente levados a efeito sobre a corte dos monarcas portugueses dos séculos XIV e XV bem como de instituições centrais, como o Desembargo Régio, permitem entrever a importância quantitativa e qualitativa destes eclesiásticos que colaboraram com o seu saber e a sua prática para a construção do aparelho político central.

Chanceleres, numa tradição que aliás remontava aos primeiros reis<sup>131</sup>, vedores da Fazenda, como aconteceu com D. João Afonso Aranha<sup>132</sup> ou D. Lourenço Vicente, ou conselheiros do rei<sup>133</sup>, muitos destes eclesiásticos acabavam por desenhar uma carreira administrativa paralela à sua trajectória no seio da Igreja. Aliás, Carvalho Homem realça este contributo quando refere, a propósito da constituição do Desembargo Régio: «O Desembargo tardo-dionísio apresentava uma componente eclesiástica forte, o mesmo se passando nos primeiros tempos subsequentes.»<sup>134</sup> Posteriormente esta composição ir-se-á lentamente alterando, embora os primeiros anos de D. João e a reentrada de Portugal na obediência romana, aquando do cisma, representem um «novo fôlego para os clérigos», embora «indubitavelmente último fôlego»<sup>135</sup>.

No entanto, se os clérigos tenderão a ser, no decurso do século XV, lentamente substituídos pelos letrados no desempenho de muitas funções administrativas, dois campos permanecerão como mais permeáveis à sua influência: o já referido de conselheiro do rei e o de agentes diplomáticos.

Com efeito, a sua preparação colocava muitos destes eclesiásticos em condições ideais para servirem como agentes da diplomacia, numa Europa onde esta se afirmava, cada vez mais, como uma actividade central no relacionamento entre os reinos. Utilizados desde cedo pelos monarcas como mensageiros e embaixadores, os clérigos não deixarão de fazer parte de muitas das comitivas que ao longo dos séculos XIV e XV os reis portugueses enviam, não apenas ao Papa mas a outros reinos europeus<sup>136</sup>.

A crescente ligação à corte de muitos destes bispos e o paralelo estreitar de laços com a nobreza cortesã, ao longo dos séculos XIV e XV, permitirá, no dizer de Rita Costa Gomes, que «os grandes prelados cortesãos do final da Idade Média desempenham um papel essencial na estruturação de um verdadeiro círculo clerical palaciano junto dos reis portugueses, ligado por uma densa rede de clientelas por um lado, às estruturas eclesiásticas locais mas, também, à sociedade política e ao mais vasto círculo que tem o seu centro na Cúria»<sup>137</sup>.

## O CISMA DO OCIDENTE E A IGREJA PORTUGUESA NO DEALBAR DO SÉCULO XV\*

EM 1378 A CRISTANDADE dividiu-se na obediência a dois papas: Urbano VI e Clemente VII. O primeiro manter-se-á em Roma, o segundo instalar-se-á em Avinhão, onde aliás os papas residiam desde 1309.

Entre 1378 e 1417, data de eleição de Martinho V pelo Concílio de Constança, a Igreja permanecerá dividida entre dois papas, ou mesmo entre três, como aconteceu durante um curto espaço de tempo com a nomeação de Alexandre V, a par dos sucessores dos papas de Avinhão e de Roma<sup>138</sup>.

Como seria de prever este será um período de crise para a Igreja. Fracionada entre duas obediências, ela tornou-se, mais facilmente, refém das posições tomadas pelo poder político.

Portugal foi um dos reinos que mais oscilou entre as obediências aos dois papas. Tendo o eclodir do cisma sido coincidente com a governação de D. Fernando, a situação da Igreja portuguesa tendeu a agravar-se com as oscilações de observância deste monarca, ao sabor dos seus próprios interesses políticos.

Com efeito, por detrás de um conflito aparentemente religioso entre dois papas estava uma rivalidade latente entre a França e a Inglaterra, rivalidade que não deixou de influenciar toda a futura condução do cisma e que obrigou os vários reinos europeus a definirem posições.

Mas será também essa rivalidade, concretizada na Guerra dos Cem Anos e com a qual as guerras entre D. Fernando e Castela se ligam, a determinar, em última instância, as oscilações deste monarca.

No final de 1378 ou no início de 1379, D. Fernando convocava, pela primeira vez, o seu conselho. Desta reunião sairia uma resolução favorável à manutenção da obediência a Urbano VI, embora sem uma condenação nítida de Clemente VII.

Em Maio de 1379, D. Fernando reuniu, de novo, o seu conselho, na presença dos nuncios dos dois pontífices: Peretto Malatesta nomeado por Urbano VI e Nicolau Eymeric por parte de Clemente VII<sup>139</sup>. Conselho que terá optado pela neutralidade religiosa, reiterada aliás em Dezembro de 1379.

O episcopado português cindiu-se então entre as duas obediências, embora no dizer de Júlio César Baptista sejam raros os documentos chegados até nós oriundos de Urbano VI<sup>140</sup>. De qualquer forma, a verdade é que, por vezes, se torna difícil definir para estas décadas a própria sucessão de bispos em algumas dioceses, onde por vezes parecem existir nomes em paralelo, provavelmente nomeados pelos dois papas<sup>141</sup>. Esta simultaneidade estendia-se ainda a todos os outros benefícios eclesiásticos, para os quais poderia existir mais do que um clérigo nomeado.

Por outro lado, esta fractura dentro da Igreja obrigou cada um dos papas a procurar o maior número de apoios possível, utilizando para tal as armas da doação e do aliciamento. Não será pois de estranhar que estas décadas fossem marcadas por um fluxo particularmente numeroso de nomeações, tanto por parte de Roma como de Avinhão, em favor dos seus respectivos apoiantes, satisfazendo anteriores súplicas ou remunerando auxílios.

Mas a neutralidade religiosa defendida em 1379 não iria prevalecer ao longo de todo o reinado. Provavelmente logo em Janeiro do ano seguinte, D. Fernando reconhecia, em Évora, Clemente VII como legítimo pontífice. Este reconhecimento justificava-se pelo apoio francês que D. Fernando ambicionava obter, para a sua guerra contra Castela, e respondia, também, à pressão de parte do episcopado que se tinha mantido fiel ao papa de Avinhão<sup>142</sup>. Desta forma, pelo menos a partir de Abril de 1380, Clemente VII passou a exercer a sua autoridade sobre o reino português.

No entanto, mais uma vez esta seria uma escolha de curta duração. A ausência de um apoio francês no campo militar fará D. Fernando virar, de novo, para Inglaterra as suas pretensões. João Fernandes Andeiro terá sido encarregue, em Julho de 1380, de renovar essa aliança, contra Castela.

▷ Cálice em prata dourada, proveniente da Colegiada de São João Baptista de Coruche, século xv (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

\*Hermínia Vasconcelos Vilar



No entretanto, em Maio de 1381 D. João de Castela anunciava o seu apoio a Clemente VII, ao mesmo tempo que uma nova guerra com Portugal se concretizava. D. Fernando jurará então, em Agosto de 1381, obediência a Urbano VI ao mesmo tempo que a nova aliança estabelecida com a Inglaterra se concretizava em apoio militar entretanto chegado a Portugal<sup>143</sup>.

A assinatura do tratado de paz com Castela em Agosto de 1382 lançou, de novo, Portugal na órbita do papado de Avinhão. Não é, contudo, clara a observância seguida a partir deste ano e até à sua morte por parte de D. Fernando. De acordo com Júlio César Baptista existem factos contraditórios que atestam as duas posições<sup>144</sup>.

Todas estas mudanças em termos de observância reflectiam-se em cada diocese com a mudança, por vezes violenta, de bispos adeptos da anterior facção. Desta forma, o ambiente na Igreja portuguesa deteriorava-se.

A morte de D. Fernando, em 1383, não veio, porém, colocar um fim nes-



Tríptico de Aljubarrota,  
século xv (Guimarães, Museu  
de Alberto Sampaio).

FOTO: DIVISÃO DE  
DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/  
/INSTITUTO PORTUGUÊS DE  
MUSEUS/JOSÉ PESSOA.





te processo. Bem pelo contrário, o vazio político que se lhe seguiu foi acompanhado por alguma conturbação também a este nível, embora a inexistência de um estudo sobre as relações com o poder papal neste período nos impeça de conhecer, de forma mais profunda, a evolução das posições.

O que sabemos é que a partir dos finais de 1383 o mestre de Avis teria optado por Roma e pelo seu papa Urbano VI, obediência que se manteve, mas não com a concordância de todo o clero. Assim, segundo Oliveira Marques, os bispos de Évora, D. Martinho, de Lisboa, Martinho Zamora, de Coimbra, D. João Cabeça de Vaca, de Viseu, D. Pedro Lourenço, da Guarda, D. Afonso Correia, e de Silves, D. Pedro, ter-se-iam mantido favoráveis a Clemente VII, enquanto Urbano VI era apoiado pelo arcebispo de Braga

D. Lourenço Vicente e pelos bispos do Porto e de Lamego, respectivamente, D. João e D. Lourenço<sup>145</sup>.

Como foi esta divisão ultrapassada e o episcopado português, de novo, reagrupado numa única observância é ainda uma questão em aberto.

Mas se o cisma que dividiu a Igreja ao longo destas décadas e as mudanças em termos de observância que D. Fernando concretizou ao longo do seu reinado contribuíram para o dilacerar da Igreja portuguesa, é também verdade que contribuíram para o estreitar da dependência já visível entre o corpo eclesiástico e o poder régio.

Dependência que, apesar de tudo, não deixará de se acentuar nos reinados seguintes, com o surgimento da dinastia de Avis.

Em 27 de Agosto de 1427, uma nova concórdia era estabelecida entre a clerezia e o monarca D. João I. Este acordo de 94 artigos vinha na sequência da promulgação das chamadas leis jacobinas de 1419 e que José Marques considera «como um dos passos mais decisivos no cerceamento das liberdades e privilégios da Igreja e controlo do poder eclesiástico pela legislação estatal»<sup>146</sup>.

No entanto, o espaço de actuação do clero era, então, já bastante reduzido.

No início de Quatrocentos a Coroa reavê, como já referimos, os senhores do Porto e de Braga, esvaziando, desta forma, um dos pólos de maior conflitualidade com o clero.

Em 1447, de novo a clerezia se opunha ao monarca, agora Afonso V, aquando da promulgação das Ordenações Afonsinas, mas aí a questão residirá na inclusão de leis que impediam a aquisição de bens de raiz, mesmo a título de pagamento de dívida ou por herança dos seus professos. Afonso V resolveria esta queixa autorizando a posse dos bens detidos pelas casas religiosas à data da morte de D. João I.

Com efeito, malgrado os episódios recorrentes surgidos de oposição ou de agravos apresentados por alguns membros do clero, o relacionamento da Coroa com a Igreja baseia-se, sem dúvida, em novos moldes no dealbar de Quatrocentos.

A nomeação de membros da família real para alguns dos postos-chave da hierarquia eclesiástica portuguesa, desde episcopados a mestrados das ordens militares; o recurso a novos lugares entretanto surgidos nas dioceses desenhadas nos novos territórios incluídos pela Expansão no espaço português; e a cada vez menor capacidade de interferência por parte do papado na política interna de cada reino são apenas alguns dos factores que contribuíram para um novo delinear do relacionamento destes dois poderes.

E, neste delinear, a definição das fronteiras entre o campo temporal e espiritual jogou, inevitavelmente, a favor do primeiro.



Anel de sinete de D. João II, em prata dourada e cornalina, representando uma figura coroada segurando na mão direita um orbe radiante onde se inscreve uma cruz, século xv (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

◁ Cruz de assento com relicário do Santo Lenho proveniente do Convento da Conceição de Beja, século xv (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Sulpício Severo – *Chronica*, 2, 50.8 e 51.2-3, p. 103-104.
- <sup>2</sup> Idácio – *Chronicon*, Praef., 7, p. 104.
- <sup>3</sup> Idácio – *Chronicon*, 101, p. 132.
- <sup>4</sup> *VITAE Sanctorum Patrum Emeritensium*, 5.5, p. 56-57.
- <sup>5</sup> VIVES – *Concilios*, p. 107-137. Cf. também THOMPSON – The conversion of the Visigoths, p. 5-35; HILGARTH, La conversion de los visigodos, p. 21-46.
- <sup>6</sup> ORLANDIS – *Hispania y Zaragoza*, p. 38.
- <sup>7</sup> Cf. ORLANDIS – Le royaume wisigothique, p. 9; SAITTA – Le conversione di Recaredo, p. 375-384.
- <sup>8</sup> *VITAE Sanctorum Patrum Emeritensium*, 5.11, p. 88; JOÃO DE BICLARA – *Chronicon*, p. 96.
- <sup>9</sup> *VITAE Sanctorum Patrum Emeritensium*, 5.11, p. 88-89.
- <sup>10</sup> KING – *Derecho y sociedad*, p. 145-182.
- <sup>11</sup> VIVES – *Concilios*, p. 186 e ss.
- <sup>12</sup> KING – *Derecho y sociedad*, p. 71-104.
- <sup>13</sup> VIVES – *Concilios*, p. 125-126 e 242-243. Cf. ainda ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. I, p. 37.
- <sup>14</sup> VIVES – *Concilios*, p. 390.
- <sup>15</sup> *Ibidem*, p. 330-331.
- <sup>16</sup> GARCIA DE CORTAZAR – *La época medieval*, p. 122-124.
- <sup>17</sup> MATTOSO – As famílias condais portucalenses, p. 101-157.
- <sup>18</sup> MATTOSO – *Ricos-homens*, p. 13-36; SILVA – *Portugal no reino de Leon*, p. 543-551.
- <sup>19</sup> MATTOSO – *Ricos-homens*, p. 37 e ss.
- <sup>20</sup> SILVA – *Portugal no reino de Leon*, p. 577-593 e a bibliografia aí referida.
- <sup>21</sup> COSTA – *O bispo D. Pedro*; MANSILLA – *Formación de la provincia bracarense*, p. 5-24.
- <sup>22</sup> Coimbra, 1935.
- <sup>23</sup> *Papsturkunden in Portugal*, Berlim, 1927.
- <sup>24</sup> DAVID – *Études historiques*.
- <sup>25</sup> COSTA – *O bispo D. Pedro*; COSTA – *D. João Peculiar*.
- <sup>26</sup> SOARES – *Reflexões sobre a origem*.
- <sup>27</sup> BAPTISTA – *Portugal e o Cisma*.
- <sup>28</sup> ALMEIDA – *História da Igreja*.
- <sup>29</sup> MARQUES – *O papado e Portugal*.
- <sup>30</sup> VELOSO – *D. Afonso II*.
- <sup>31</sup> MARQUES – *Relações entre a Igreja e o Estado*.
- <sup>32</sup> Publicado em 1997.
- <sup>33</sup> MATTOSO – *Identificação de um país*; IDEM – Cluny, Crúzios e Cistercienses; IDEM – O monaquismo ibérico e Cluny; IDEM – *A monarquia feudal*.
- <sup>34</sup> HOMEM – *O Desembargo Régio*; IDEM – Dionisius et Alfonsus; IDEM – *Prosopographie et histoire de l'État*.
- <sup>35</sup> ERDMANN – *O papado*, p. 44.
- <sup>36</sup> SILVA – *Portugal no reino*, p. 616-620.
- <sup>37</sup> ERDMANN – *O papado*, p. 49.
- <sup>38</sup> *Ibidem*, p. 50.
- <sup>39</sup> MORRIS – *The papal monarchy*.
- <sup>40</sup> BRUNDAGE – *Medieval canon law*.
- <sup>41</sup> FOREVILLE – *Latran*.
- <sup>42</sup> A morte de Guilherme da Sicília em 1189 colocará este reino na órbita do Império germânico, o que significaria, em termos práticos, que os interesses imperiais, que já incluíam a Lombardia e a Toscana, rodeariam o Estado papal; LEYSER – *The gregorian revolution*.
- <sup>43</sup> LEYSER – *The gregorian revolution*; KNOWLES – *Le Moyen Age*, p. 199-221.
- <sup>44</sup> O caso dos casamentos de Filipe Augusto foi analisado por Georges Duby na sua obra *Le chevalier*, especialmente p. 215-218.
- <sup>45</sup> MORRIS – *The papal monarchy*.
- <sup>46</sup> GAUDEMET – *Les institutions*, p. 161-162.
- <sup>47</sup> D. Pedro teria procurado, desde cedo, restaurar a sua dignidade metropolitana então entregue a Lugo. Não usufruindo, contudo, do apoio de Afonso VI, mais interessado no engrandecimento de Toledo, D. Pedro teria então procurado obter do antipapa Clemente III a elevação a arcebispo-metropolitano. ERDMANN – *O papado*, p. 11-13; DAVID – *Études Historiques*, p. 428-429; COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. I, p. 238-253.
- <sup>48</sup> Uma visão geral sobre este conflito pode ser colhida em FEIGE – *La primacia de Toledo*.
- <sup>49</sup> ERDMANN – *Papsturkunden*, n.º 104, p. 277-279.
- <sup>50</sup> *BULÁRIO Português*, doc. 45, p. 69-74 e doc. 49, p. 82-91 e doc. 50, p. 92-93.
- <sup>51</sup> *Ibidem*, doc. 46 e 47, p. 74-80.
- <sup>52</sup> *Ibidem*, doc. 160, p. 305.
- <sup>53</sup> FOREVILLE – *Latran IV*; MANSILLA – *Inocencio III*, p. 9-49.
- <sup>54</sup> SILVA – *Portugal no reino*, p. 621.
- <sup>55</sup> MATTOSO – *Identificação de um país*, vol. 2, p. 153; IDEM – *D. Sancho I*, p. 507-530.
- <sup>56</sup> ANTUNES; OLIVEIRA; MONTEIRO – *Conflitos políticos*, p. 29-39.
- <sup>57</sup> *Documentos de Sancho I*, n.º 198, p. 304-305.
- <sup>58</sup> ANTUNES; OLIVEIRA; MONTEIRO – *Conflitos políticos*, p. 40-47; MATTOSO – *Identificação*, vol. I, p. 152-153.
- <sup>59</sup> VENTURA – *Igreja e poder*, p. 32.
- <sup>60</sup> ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. I, p. 158-160; BARROS – *História da administração*, vol. 2, p. 147-148.

<sup>61</sup> A colecta deste imposto deu origem a uma interessante lista de rendimentos das várias igrejas dispersas pelo país e que foi publicada, com alguns erros, por ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 4, p. 90-140.

<sup>62</sup> ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 1, p. 160; *Documentos de D. Sancho I*, doc. 202, p. 309-310.

<sup>63</sup> ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 1, p. 163-165; VENTURA – *Igreja e poder*, p. 255-263; DUARTE – «Casa de Oração», p. 617-645.

<sup>64</sup> ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 1, p. 160-163; VENTURA – *Igreja e poder*, p. 311-330.

<sup>65</sup> *Documentos de D. Sancho I*, n.º 130, p. 201-202.

<sup>66</sup> Segundo Alexandre Herculano, os infantes Pedro e Fernando teriam abandonado Portugal pouco após a morte de Sancho I. No entanto, Leontina Ventura refere que a presença de D. Pedro fora do país apenas pode ser documentalmente atestada para os anos seguintes a 1223 e até 1230, embora a documentação portuguesa também não contenha qualquer referência a este infante para o período anterior a 1223; VENTURA – *A nobreza de corte*, vol. 1, p. 425; MATTOSO – D. Afonso II, p. 528-529.

<sup>67</sup> COSTA – *Mestre Silvestre e mestre Vicente*, especialmente p. 86 onde esta autor afirma que o conflito entre D. Soeiro e o seu deão apenas deveria ter tido início em 1219; BRANCO – *Reis, bispos e cabidos*, p. 70-71.

<sup>68</sup> MATTOSO – D. Afonso II, p. 546-547.

<sup>69</sup> As cartas de doação do dízimo dos rendimentos régios às diferentes dioceses encontram-se publicadas por COSTA – *Mestre Silvestre e mestre Vicente*, nota 153, p. 74 e notas 146 a 153, p. 67 a 74.

<sup>70</sup> COSTA – *Mestre Silvestre e mestre Vicente*, especialmente p. 471 e seguintes; MACHADO – *Vicente Hispano*; BRANCO – *Reis, bispos e cabidos*, p. 76.

<sup>71</sup> COSTA – *Mestre Silvestre e mestre Vicente*, p. 67-73.

<sup>72</sup> *Ibidem*, nota 209, p. 107-108.

<sup>73</sup> Sobre a identificação de mestre Silvestre veja-se COSTA – *Mestre Silvestre e mestre Vicente*, p. 15-54.

<sup>74</sup> VELOSO – As primeiras medidas na senda do centralismo, p. 92.

<sup>75</sup> *Livro de Linhagens do conde, D. Pedro*, vol. 2/2, 588, p. 97-98.

<sup>76</sup> COSTA – *Mestre Silvestre e mestre Vicente*, p. 86-108.

<sup>77</sup> Sousa Costa publica uma carta de doação de Afonso II a mestre Vicente, datada de Agosto de 1222, e na qual o rei agradecia a este último a sua intervenção no pacto feito com o arcebispo, bem como com as infantas; COSTA – *Mestre Silvestre e mestre Vicente*, nota 193, p. 89-90; BRANCO – *Reis, bispos e cabidos*, p. 79.

<sup>78</sup> VENTURA – A crise de meados do século XIII, p. 107, nota 63.

<sup>79</sup> VENTURA – *A nobreza de corte*, vol. 1, p. 438.

<sup>80</sup> VENTURA – A crise de meados do século XIII, p. 106-107.

<sup>81</sup> VENTURA – *A nobreza de corte*, vol. 1, p. 431-432.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 419-470.

<sup>83</sup> Para uma visão sobre estes conflitos, em particular com D. Silvestre Godinho, arcebispo de Braga, e D. Pedro Salvador, bispo do Porto, veja-se COSTA – *Mestre Silvestre e mestre Vicente*, p. 356-423.

<sup>84</sup> ANTUNES; OLIVEIRA; MONTEIRO – Conflitos políticos, p. 86-98

<sup>85</sup> ANTUNES; OLIVEIRA; MONTEIRO – Conflitos políticos, p. 92; COSTA – *Mestre Vicente*, nota 506, p. 405-406

<sup>86</sup> MATTOSO – O enquadramento social e económico, p. 340-342.

<sup>87</sup> ANTUNES; OLIVEIRA; MONTEIRO – Conflitos políticos, p. 93; COSTA, *Mestre Silvestre e mestre Vicente*, nota 523, p. 411.

<sup>88</sup> COSTA – *Mestre Silvestre e mestre Vicente*, p. 432-434.

<sup>89</sup> O texto da bula foi publicado por COSTA – *Mestre Silvestre e mestre Vicente*, nota 547, p. 436-439.

<sup>90</sup> VENTURA – *A nobreza de corte*, p. 422.

<sup>91</sup> PETERS – *The Shadow king*, p. 135-169.

<sup>92</sup> Desde, pelo menos, 1243 que são visíveis aproximações de D. Afonso em relação à Coroa portuguesa. A autorização que teve, por parte do papa, para encetar uma peregrinação a Santiago de Compostela, talvez com o intuito de se encontrar com alguns nobres portugueses; a denúncia feita pelo próprio da consaguinidade existente entre Sancho II e a sua mulher Mécia Lopes de Haro, denúncia que abriria caminho à intervenção papal; o possível papel, directo ou indirecto, de D. Afonso no rapto de Mécia de Haro, já em 1246, a fim de impedir que seu irmão tivesse filhos legítimos, todos estes factos denunciam uma estratégia que resultaria na sua nomeação como substituto do irmão em 1245; VENTURA – A crise de meados do século XIII, p. 117; IDEM – *A corte de Afonso III*, vol. 1, p. 451; MATTOSO – D. Sancho II, p. 153.

<sup>93</sup> COSTA – *Mestre Silvestre e mestre Vicente*, p. 443; VENTURA – *A nobreza de corte*, vol. 1, p. 453.

<sup>94</sup> COSTA – *Mestre Silvestre e mestre Vicente*, p. 443.

<sup>95</sup> VENTURA – *A nobreza de corte*, vol. 1, p. 472.

<sup>96</sup> A gestão das nomeações e das doações pode ser vista em VENTURA – *A nobreza de corte*.

<sup>97</sup> É o que acontece com Estêvão Eanes, João Peres de Aboim ou Nuno Martins de Chacim.

<sup>98</sup> ANTUNES; OLIVEIRA; MONTEIRO – «Conflitos políticos», p. 104-105; MARQUES – *O papado e Portugal*, p. 376-377.

<sup>99</sup> MARQUES – *O papado e Portugal*, p. 379.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 385-386.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 390.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 499-521.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 392.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 403-404.

<sup>105</sup> MARQUES – *O papado e Portugal*, p. 403; VENTURA – Afonso III e o desenvolvimento da autoridade régia, p. 132.

- <sup>106</sup> ANTUNES; OLIVEIRA; MONTEIRO – Conflitos políticos, p. 106-111; VENTURA – Afonso III e o desenvolvimento da autoridade régia, p. 132; MARQUES – *O papado e Portugal*, p. 404-406.
- <sup>107</sup> O relato destas duas legacias pode ser encontrado em MARQUES – *O papado e Portugal*, p. 407-413. Nesses relatos é visível o verdadeiro jogo que Afonso III fez com o legado papal, procurando adiar a resolução do legado.
- <sup>108</sup> BRANDÃO – *Monarquia Lusitana*.
- <sup>109</sup> MATTOSO – *Identificação de um país*, vol. 1, p. 160; ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 1, p. 201-202.
- <sup>110</sup> COSTA – As concordatas portuguesas, p. 35.
- <sup>111</sup> ORDENAÇÕES Afonsinas, livro II, título I e II, p. 3-44.
- <sup>112</sup> OLIVEIRA – *História eclesiástica*, p. 434; CUNHA – *História eclesiástica*, vol. 2, p. 168-172; SOUSA COSTA – Concílio Provincial, nota 33d, p. 416-417.
- <sup>113</sup> CUNHA – *História eclesiástica*; OLIVEIRA – *História eclesiástica*, p. 434.
- <sup>114</sup> Sobre a importância destes conflitos e a sua relação com o disputa que entretanto se delineava entre D. Dinis e o seu herdeiro veja-se a análise e a bibliografia indicadas por ANTUNES; OLIVEIRA; MONTEIRO – Conflitos políticos, p. 116-121.
- <sup>115</sup> ORDENAÇÕES Afonsinas, livro II, título III, p. 44-47; MATTOSO – *Identificação*, p. 160-161; ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 1, p. 1202.
- <sup>116</sup> ORDENAÇÕES Afonsinas, livro II, título IV, p. 47-61.
- <sup>117</sup> MATTOSO – *Identificação*, vol. 2, p. 169; GARCÍA Y GARCÍA – *Estudios sobre la canonística*, p. 219-281.
- <sup>118</sup> *LIVRO de Leis e Posturas*, p. 162; ORDENAÇÕES Afonsinas, livro II, título XIV, p. 174-175.
- <sup>119</sup> *LIVRO de Leis e Posturas*, p. 73-74; ORDENAÇÕES Afonsinas, livro II, título XV, p. 176-183.
- <sup>120</sup> A descrição pormenorizada destes conflitos, tanto com Gonçalo Pereira, arcebispo de Braga, como D. Vasco Martins e D. Pedro Afonso, bispos do Porto, pode ser encontrada em ANTUNES; OLIVEIRA; MONTEIRO – Conflitos políticos, p. 121-126; ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 1.
- <sup>121</sup> CRUZ – Os bispos senhores da cidade, vol. 2, p. 234-235.
- <sup>122</sup> MARQUES – *D. Afonso IV e as jurisdições*, p. 1527-1569; MARREIROS – O senhorio da Ordem do Hospital, p. 3-38.
- <sup>123</sup> HOMEM – *Dionísius et Alphonsus*.
- <sup>124</sup> Sobre Álvaro Pais veja-se, de entre a numerosa bibliografia; BARBOSA – Introdução, p. 15-58; BARBOSA – *As relações*; COSTA – *Estudos sobre Álvaro Pais*.
- <sup>125</sup> Esta outorga foi feita na sequência do apoio dado pelo arcebispo a D. Afonso IV na Batalha do Salado; COELHO – D. Gonçalo Pereira; FERREIRA – *Fastos episcopais*, tomo II, p. 137-145; MARQUES – Relações entre a Igreja e o Estado, p. 141-142.
- <sup>126</sup> Sobre a instituição do beneplácito régio veja-se MARQUES – *Portugal na crise*, p. 377-378; ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 1, p. 384; BARROS – *História da administração*, vol. 2, p. 280-289; SOARES DE AZEVEDO – Beneplácito régio, vol. 1, p. 328-329; LEITE – Beneplácito régio, vol. 2, p. 418-423.
- <sup>127</sup> LEITE – «Beneplácito régio», vol. 2, p. 418-423.
- <sup>128</sup> *CORTES portuguesas. Reinado de D. Pedro I*, p. 26.
- <sup>129</sup> ORDENAÇÕES Afonsinas, livro II, título XII, p. 166-169.
- <sup>130</sup> *CORTES portuguesas. Reinado de D. Pedro I*, p. 14-27.
- <sup>131</sup> HOMEM – *O Desembargo*, p. 100-110, onde o autor refere que entre 1320 e 1357 são detectáveis seis clérigos num total de nove titulares do cargo, para após esta data os eclesiásticos irem perdendo gradualmente importância em favor dos leigos.
- <sup>132</sup> HOMEM – *O Desembargo*, p. 132; HOMEM – Da vedoria da Fazenda ao bispado do Porto, p. 214-220.
- <sup>133</sup> HOMEM – Conselho real ou conselheiros do rei?, p. 221-278.
- <sup>134</sup> HOMEM – *O Desembargo Régio*, p. 177.
- <sup>135</sup> *Ibidem*, p. 178.
- <sup>136</sup> MARQUES – *Portugal na crise*, p. 329-332.
- <sup>137</sup> GOMES – *A Corte dos reis*, p. 125.
- <sup>138</sup> Sobre o cisma veja-se RAPP – *L'église et la vie religieuse*, p. 47-80.
- <sup>139</sup> O melhor estudo sobre Portugal e o Cisma do Ocidente é ainda o de BAPTISTA – Portugal e o Cisma do Ocidente.
- <sup>140</sup> BAPTISTA – Portugal e o Cisma, p. 83.
- <sup>141</sup> Veja-se, por exemplo, as referências feitas em alguns casos por SOUSA COSTA – *Súplicas*, vol. 2, onde este autor publicou as súplicas referentes a Clemente VII, Bento XIII e Bonifácio IX, à simultaneidade de nomeados para os mesmos benefícios ou bispos dificilmente identificáveis.
- <sup>142</sup> BAPTISTA – Portugal e o Cisma do Ocidente, p. 97-103.
- <sup>143</sup> *Ibidem*, p. 118-135.
- <sup>144</sup> *Ibidem*, p. 160-164.
- <sup>145</sup> MARQUES – *Portugal na crise*, p. 379.
- <sup>146</sup> MARQUES – Relações entre a Igreja, p. 143; VENTURA – *Igreja e poder*, p. 36-37.

# VIVENDO A PALAVRA DE DEUS

*Doutrina, espiritualidade  
e cultura cristãs*



# A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural

Saul António Gomes

## DOUTRINA E CULTURA CRISTÃS

PORTUGAL PARTICIPOU no estabelecimento do *corpus* doutrinário da Igreja, cedo se descortinando nele um clero profundamente vocacionado mais para o escolasticismo do que para as experiências ascéticas. A legalidade, a justiça e a honorabilidade são temas estruturais das preocupações sociais, políticas e culturais do clero português nos séculos medievos. Eles motivaram um estado de frequente conflito entre a Igreja em Portugal e a Coroa. A própria dinâmica interna dessa Igreja exigia o predomínio da formação dos seus intelectuais nas áreas do direito, sobretudo em cânones, mais do que na teologia. O direito e a justiça foram pilares das preocupações eclesiais portuguesas medievas. Um direito que partia do princípio da igualdade da lei, mas que deixava ao juiz a sua interpretação segundo princípios que deveriam pautar-se pela *rationabilitas*, pela *caritas* e pelo fim do maior bem. Aos pecadores e malfeitores, o perdão; aos zelosos e cumpridores, a exigência impiedosa do cumprimento.

Teólogos portugueses de vulto internacional, contudo, contam-se poucos e sempre ligados a centros de ensino estrangeiros, como sucede com um Afonso Dionísio, com um Afonso de Portugal ou com um Diogo de Portugal. Mas muito pouco se conhece do pensamento de mestres franciscanos portugueses pré-tridentinos como Frei Gonçalo Hispano (c. 1300), Frei Diogo de Portugal (c. 1470), Frei Pedro da Cruz (c. 1480) ou Frei Gomes de Lisboa (c. 1500). Foi entre franciscanos que emergiu o maior vulto teológico português, Santo António, apreciado já nalguns sermões de Frei Paio de Coimbra, redigidos cerca de 1250<sup>1</sup>. Em Quatrocentos, merece atenção maior Frei André do Prado, autor do complexo tratado *Horologium Fidei*, entre outras obras. Importante, até pelo impacte histórico da sua acção pastoral, posto que fora de Portugal, está Frei Amadeu da Silva Meneses (1482), autor de um *Apocalypsis nova sensum habens...*

Do lado dominicano há também obra considerável, posto que mais perdida, sendo de recordar Frei Paio de Coimbra, cuja *Summa Sermonum* seria copiada no *scriptorium* alcobaciano, no século XIII. A Frei João de Alcobça atribui-se um pouco original *Speculum disputationis contra Hebraeos* (BNL — Alc., códices 236 e 270), bebido em obras de Pedro Afonso (*Dialogus contra Iudeos*) e de Gilberto de Crispim (*Disputatio Iudei cum Christianos*), ambas no códice alcobacense 148. Ao bispo de Silves, o famoso D. Álvaro Pais, teremos de atribuir um estatuto entre o teólogo e o canonista<sup>2</sup>.

Mais conhecidos, e socialmente relevantes nesse tempo medievo, são os canonistas mestre Silvestre, mestre Vicente Hispano, mestre João de Deus, mestre André Dias de Escobar, entre outros. O grosso doutrinário português era devedor directo dos autores e comentaristas estrangeiros, sobretudo e muito naturalmente da área parisiense, especialmente os Vitorinos<sup>3</sup>.

A Hispânia dos séculos XII e XIII assistiria ainda ao nascimento de vultos cimeiros nos destinos da *Ecclesia* romana. Porque hispânicos foram São Domingos de Gusmão, Santo António de Lisboa, São Raimundo de Peñaforte, bem como, ainda, as santas Mafalda, Teresa e Sancha, Isabel de Portugal, Joana de Aveiro, Beatriz da Silva ou o Beato Amadeu da Silva, entre muitos outros que a Igreja distribuiu pelos seus altares. Lista a que, num plano mais terreal, juntaríamos os nomes de alguns papas ilustres pela obra académica

◁ Homiliário (1139) de Santa Cruz de Coimbra, Cód. 4, fl. 1 r (Porto, Biblioteca Pública Municipal).

FOTO: BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO.

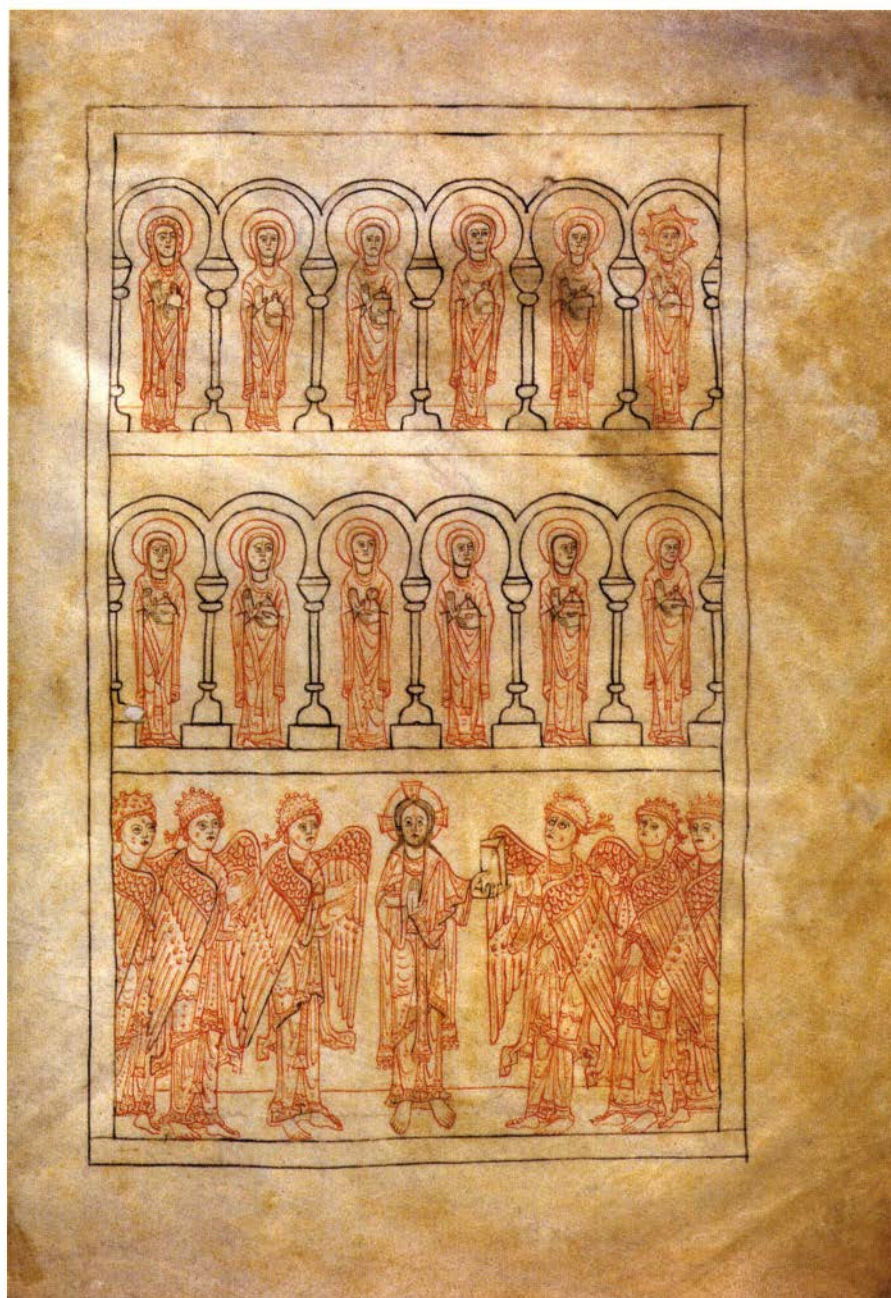
produzida, como aconteceu com Pedro Hispano, intitulado como João XXI no trono de São Pedro (posto que, na realidade, fosse o vigésimo sumo pontífice desse nome), do antipapa Gregório VIII (Maurício Burdino, ex-arcebispo de Braga falecido em 1118), de bispos como o ilustre D. Frei Álvaro Pais e, sobretudo no caso português, de um importante elenco de mestres teólogos e canonistas.

Em Portugal, o latim mantém-se durante muitos e longos anos como língua unificadora da liturgia, da obra apologética e teológica, das chancelarias eclesiásticas. A atracção dos clérigos e intelectuais portugueses pelas escolas francesas, sobretudo parisienses, foi uma tendência estrutural. Durante um certo período de tempo, a sociedade laical recorria aos escribas eclesiásticos para obter a documentação escrita de que tinha necessidade. Por esses diplomas se vê o quanto a linguagem romance corrente, galego-portuguesa ou já plenamente portuguesa, vai invadindo as suas frases e o respectivo vocabulário. O esforço para a evitar era necessariamente grande<sup>4</sup>.

Quer a Igreja, quer a monarquia cedo coincidiram na decisão de retirar aos escribas eclesiásticos as funções de escrivães públicos e seculares. O clérigo não seria notário público nem privado porque isso se considerava *officium inhonestum*. Cópia e redacção cuja escrita se vê evoluir, segura e lentamente, no território português, passando das grafias visigóticas (redonda e cursiva) à carolina, à carolino-gótica e à gótica, abrindo-se de permeio um género a que se convencionou designar de minúscula diplomática. Cerca de 1100, 25 % dos centros de escrita portugueses ainda se mantinham apegados às formas visigóticas. Desde a década de 1050, contudo, que os escribas iam recorrendo à medida carolina, de há muito praticada no centro da Europa e que, desde aquela data, começara finalmente a atrair as escolas de escrita do território. O mosteiro de Pendorada é o primeiro a aderir, logo seguido por Cete, São Simão da Junqueira, a colegiada de Guimarães, a Sé de Braga, o mosteiro de Pedroso, em 1079, para atingir o *scriptorium* da Sé de Coimbra por 1083. Em todas essas instituições se revela a nova escrita, elegante, clara e redonda, de traços cheios e finos, com racionalidade de meios de abreviação, patrocinada pelos novos quadros francos que ascendiam aos sólios episcopais portugueses, apondo os seus autógrafos em letra carolina em documentos redigidos ainda na velha escrita. Como fizeram Maurício Burdino, Geraldo e Hugo nos respectivos bispados. Braga, Porto e Coimbra centralizam a inovação da escrita de que se serve a Igreja, mais tarde levada aos bispados meridionais.

Junto da inovação, contudo, permaneciam focos de tradição. O mosteiro de Pendorada, no qual se manifesta mais cedo a luminária carolina, um século mais tarde ainda tinha ao seu serviço escribas enfeudados aos modelos gráficos tardo-visigóticos. Em Santa Cruz de Coimbra, ainda na década de 1130 se copiavam manuscritos em visigótica de transição nuns fólhos, logo seguidos doutros em escrita plenamente carolina. E com a escrita carolina, já madura, vai penetrando uma sua herdeira, a escrita gótica, geométrica, angulosa, carregada de esquemas abreviativos, reclamando inovação no tradicional instrumento de escrita, mais agradável a estudantes universitários, ao notariado público ou privado e também aos copistas de *scriptoria* como os de Lervão, Santa Cruz, Alcobaça, ou das sés de Braga e de Coimbra. O modelo paleográfico gótico revelar-se-ia o mais estável de toda a Idade Média portuguesa, encontrando-se ainda bem entrado o século xvi<sup>5</sup>.

Em simultâneo, o latim, recordemo-lo, cada vez mais se via destronado pelo português. As resistências foram certamente grandes, mas não muito intransigentes. Desde meados do século XIII que a documentação eclesiástica em Portugal recorre ao português. Compreender-se-á, assim, a tendência de uma grande parte do clero para utilizar a língua corrente nas suas tarefas sacerdotais, ainda que o latim tenha permanecido a língua por excelência da sacramentalidade e da oração<sup>6</sup>. Domingos Peres faz redigir as suas disposições testamentárias, em 1279, na língua pátria:



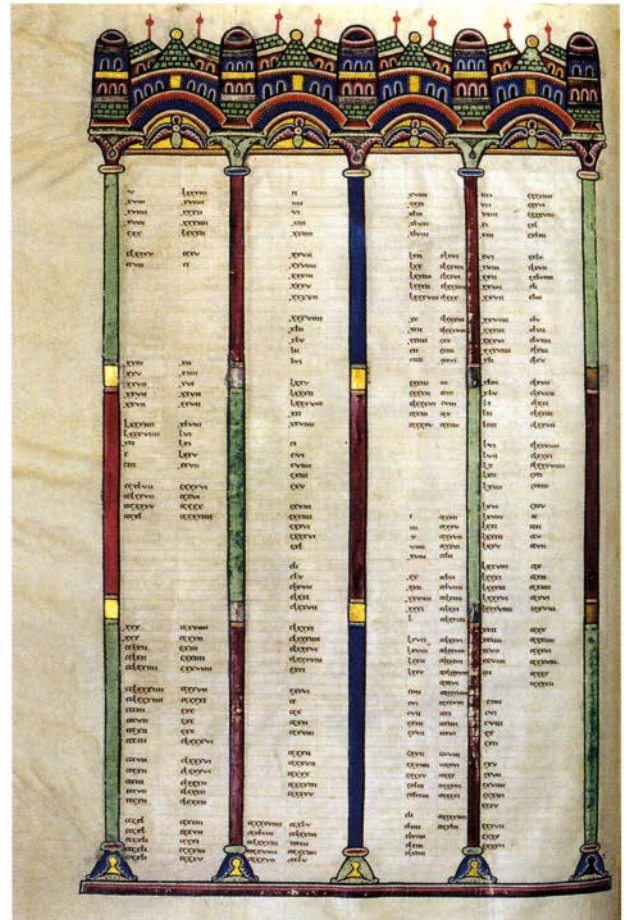
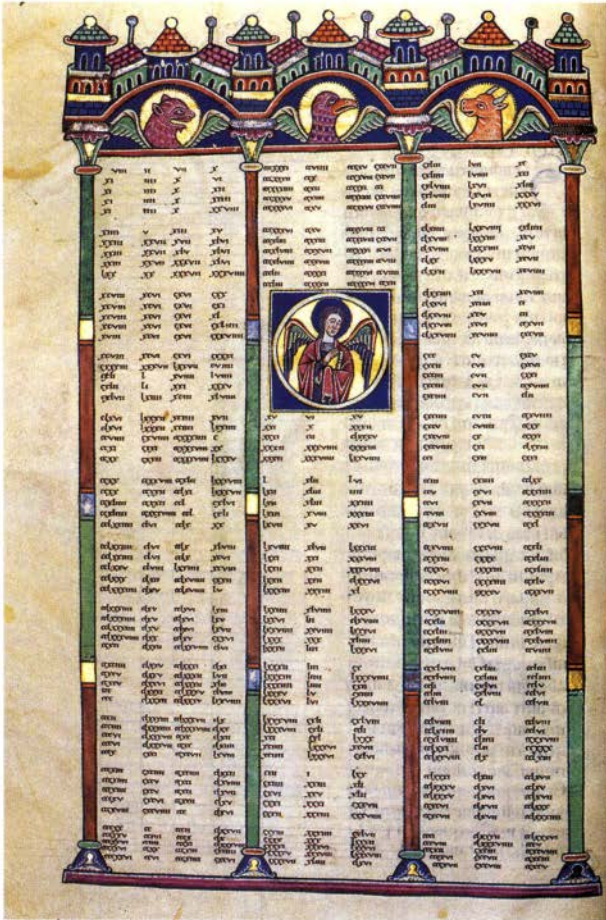
«En nome de Deus e da beeyta virgem sancta Maria sa madre, e de toda a corte dos ceus amen. Eu Domingos Martynz Raçoeyro da See de Coymbra e criado do honrrado padre e senhor dom Egas pela graça de Deus arcebispo de Santiago; temho o dia de mha morte, e soom certo que ey de morrer, e nom sei o dia nem a hora; em meu siso conprido e en mha saude; faço meu testamento de meu corpo e de mha alma e de todolos meus beens asy movis come de rrayz em esta maneyra. Primeyramente mando a mha alma a Deus que mha rreceba a seu serviço e que mha leve a gloria do paraiso amen [...]»<sup>7</sup>

Num outro testamento, de D. Pedro Pais, cónego das sés de Coimbra e da Guarda, elaborado em 1295, é o próprio credo que é evocado em português, ainda que parcelarmente, enunciando-se também as afirmações fundamentais da profissão de fé e da doutrina:

«[...] Primeiramente sey e creio bem verdadeyramente que hum soo he Deus verdadeyramente que encarnou en a Virgem sancta Maria e que foy

Homiliário (1139) de Santa Cruz de Coimbra, Cód. 4, fl. 329 r (Porto, Biblioteca Pública Municipal).

FOTO: BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO.



virgem ante parto e virgem pos parto, e que avemos per ela a seer salvos, e creio verdadeyramente que a ostia e o vinho que consagra o sacerdote que é carne e sangui de Deus verdadeyro per que avemos de seer salvos. E rogo aaquel Deus verdadeyro e a gloriosa sancta Maria sa madre e a toda a corte celestial e aos angos [anjos] e aos que son no sancto parayso que roguem a Deus por mim que mi perdoem os meus pecados que fiz muytos e maos e per muytas maneyras, en tal maneyra que quando mia alma sayr da carne, que mha leve pera a groria de parayso hu avemos de viver senpre e que nom cate aos meus pecados, senom aa ssa feytura que me nom leyxe perder. Item mando mha alma a Deus en gloriosa sancta Maria sa madre e a toda a corte dos ceos e aos sanctos do parayso [...].»<sup>8</sup>

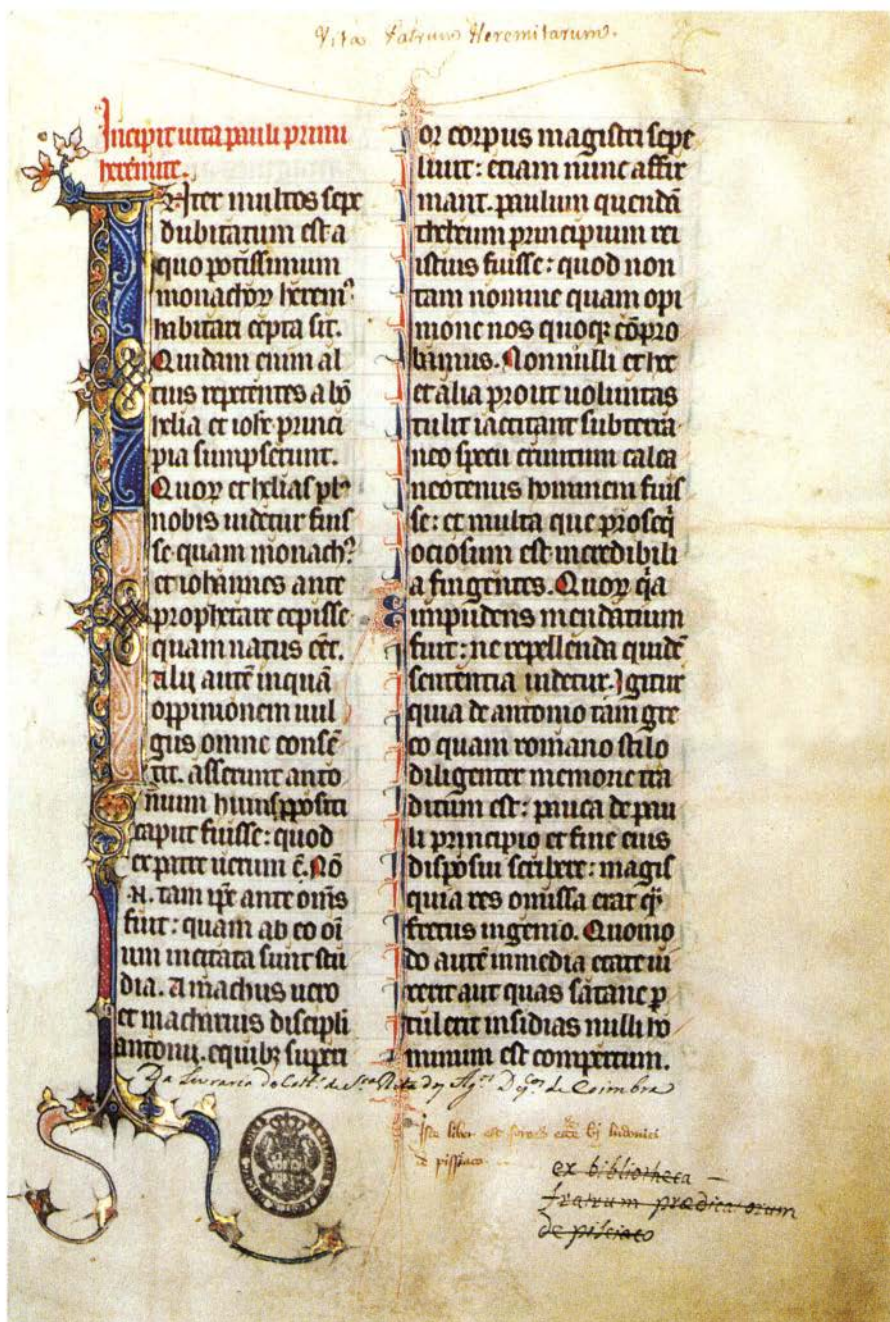
### A unidade da Igreja

A IGREJA EMERGE UNIFICADA dos séculos alto-medievos. A sua base essencial compendiava-se no Novo Testamento, testemunho da Nova Aliança do Deus de Moisés com velhos e novos povos, que, batizados em nome de Cristo, recebiam a missão de evangelização por todo o orbe conhecido. E em torno dessa *Sacra Pagina* teceram-se numerosas páginas de textos patrísticos e teológicos (as *auctoritates* a que se sucederiam, mais tarde, os mestres universitários) que, não conseguindo esgotar a interpretação desse Livro Sagrado, antes a redimensionaram numa miríade de teias reflexivas, de sabor filosófico ou de matiz metafísica que ainda hoje alimentam as escolas e os pensamentos teológicos contemporâneos. A Bíblia e os seus comentários são duas dessas colunas gigantescas em que assentam as abóbadas da cristandade ocidental. A terceira coluna será a da legalidade canónica promulgada pelo Papa, testemunho cristalino da unidade eclesial em torno de Roma, com o qual estão unidos espiritual e canonicamente todos os bispos católicos e, por eles e com eles, todo o povo dos fiéis cristãos.

MAIS DO QUE ÀS AUTORIDADES diocesanas, coube aos meios monásticos hispânicos difundir pelo território peninsular o culto de numerosas devoções. É o caso das devoções do Santíssimo Salvador ou de Santa Maria, Mãe de Deus e da Igreja, logo seguidos pela devoção aos santos apóstolos ou aos mártires.

São numerosos os mártires hispânicos que preencheram as intitulações de basílicas, capelas e altares dispersos um pouco por todo o território, muitos deles persignados ao martírio nas grandes cidades do meio-dia hispânico acabando, mais tarde e sobretudo após 711, por verem muitas das suas relíquias serem trasladadas entre cautelas e perigos para os territórios setentrionais da Península. Como aconteceu, por exemplo, com Torquato, lendário ou histórico, não importa aqui a discussão, o primeiro dos sete varões apostólicos enviados para a missionação da Península, sofrendo o martírio em Guadix (Granada), depois o culto local e, em época maometana, a trasladação dos seus

## Os santos padres hispânicos



Vitae Patrum, Ms. n.º 23, fl. 1 r (Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade).

FOTO: VARELA PÉCURTO/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

◁ Bíblia românica, tábuas dos cânones dos Evangelhos, tomo III, fls. 2 v e 3 v (Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade).

FOTO: VARELA PÉCURTO/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

restos mortais para as terras do Noroeste peninsular, seguindo um itinerário que os fará passar por localidades situadas particularmente nas dioceses de Braga e Orense (Santa Comba de Bande)<sup>9</sup>.

Catálogo de santos dos primeiros séculos do cristianismo que, em breve, se enriqueceria com os novos mártires sucumbidos às mãos dos califas muçulmanos como São Paio, morto em 925, ainda criança, em Córdova, natural, ao que parece, de Tui, e filho de uma nobre família leonesa (de onde sairiam alguns bispos de Tui e de Coimbra), cujas relíquias transitaram por León, Tui e Oviedo. Para além dos mártires que as igrejas locais reclamavam como seus. A começar por Braga, cuja catedral dispunha de uma das maiores colecções de relíquias que acabariam por ser cobiçadas e piedosamente roubadas, em 1102, pelo arcebispo de Compostela. Braga, a pátria que não esqueceu os santos Vítor, Marta, Susana, Silvestre (outro que não o papa homónimo) e Cucufate ou, num outro contexto, Martinho de Dume e Frutuoso de Montélios.

Guimarães cultuava os santos Torquato, Basilissa, Cipriano e Sabina. Na zona próxima de Vizela existia um pequeno mosteiro consagrado a Santa Tecla. Perto de Ovar, venerava-se São João e São Donato, outro que não o São Donato da terra da Feira, considerado como discípulo do apóstolo São Tiago. A diocese bracarense reserva, aliás, um abundante filão de proto-santos portugueses<sup>10</sup>.

Em Lisboa concentraram-se veneráveis relíquias de mártires hispânicos, quer de existência duvidosa quer segura, como os santos Manços (também venerado em Évora), Gens, Zita, Anastásio, Plácido, Narciso (na sé e noutras igrejas limítrofes), Veríssimo, Máxima e Júlia (no mosteiro de Santos), Félix,

Regra de Santa Clara, fólhos iluminados (Coimbra, Faculdade de Letras).

FOTO: VARELA PÉCURTO/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE  
LEITORES.



Adrião, Natália (no mosteiro de Chelas) e, sobremodo, São Vicente. Em torno deste último, como se sabe, desenhou-se logo em tempo de D. Afonso Henriques toda uma política de promoção nacionalizante que seria continuada e aprofundada pelos seus sucessores.

Por Coimbra, além dos titulares das igrejas moçárabes intitulados Pedro, Salvador, Miguel, João, Cristóvão e a catedral dedicada a Santa Maria, devotaram-se santos e mártires como Cristóvão (cujo templo passou, mais tarde, à invocação de São Bartolomeu), Cucufate, Justa, Cristina, Vicente, Martinho (de Tours), Tiago e Jorge. Não longe da cidade, venerava-se o nome do Salvador na Vacariça, cenóbio associado ao mais frequente orago de São Vicente, os santos Mamede e Paio em Lorvão (e em toda a região Mondeguina), Eulália (Montemor-o-Velho) e Eufémia. Mais tarde, cultuar-se-á um mal conhecido São Goldofre. A sul do Mondego, sobretudo na Estremadura e em torno de Santarém, cultuou-se sempre a memória de Santa Iria ou Irene e também São Gião ou Julião<sup>11</sup>.

Por outro lado, as invocações crísticas e marianas, sobretudo estas, nunca pararam de se multiplicar durante todo o período medieval e mesmo muito posteriormente. A par delas, reforçou-se o apreço pelos grandes santos universais. Desde o século XIII, contudo, que se lhes juntam os santos mendicantes como Domingos e Pedro Mártir, Francisco e Clara de Assis e, com particular significado para o Portugal dos finais da Idade Média, António de Lisboa.

No SÉCULO X, o Noroeste peninsular conhecia o aprofundamento das influências centro-europeias. Quer pelo desenvolvimento das peregrinações ao santuário de Santiago de Compostela, quer pela fixação de novos quadros clericais nesta região, quer pela própria evolução dos contactos entre o clero peninsular e o clero franco, quer pelo próprio crescimento e expansão europeia do modelo monástico de Cluny, a verdade é que naquela centúria, além de se aperfeiçoarem as experiências monásticas seguidoras da Regra de São Frutuoso, se começou a revelar uma renovação no movimento cenobítico peninsular.

A tradição monástica desta região definia-se pela permanência dos modelos conventuais dúplices ou frutuosianos, vigorando nessas comunidades, normalmente de reduzida dimensão, o chamado pacto, pelo qual o abade e a comunidade se regem por laços de mútua interdependência, obrigando-se o abade a nunca exorbitar as suas competências contra os monges, nem estes a irem contra as suas determinações, desde que legítimas, podendo a qualquer momento o abade ser deposto pelos demais. À reduzida dimensão populacional destes mosteiros, quase sempre tendo na sua base de recrutamento o respeito pelas estruturas familiares dos patronos e fundadores, correspondia também um exíguo quadro de capitais financeiros ou de património.

Deve-se a São Rosendo (916-977), natural de Santo Tirso, bispo de Dume e neto de Hermenegildo Guterres, o presor de Coimbra (864), exemplo do que se convencionou designar como bispo-abade ou *episcopus sub regula* (como o havia sido antes, numa tradição muito hispânica, Martinho de Dume), a fundação, em 942, do grande mosteiro de Celanova<sup>12</sup>. O modelo celanovense teve, certamente, impacto no território portugalense e, talvez, também no do condado conimbricense. Em 959, São Rosendo presidiu à consagração do mosteiro de Guimarães, dotado e fundado por vontade de uma sua sobrinha, a célebre condessa Mumadona. No testamento desta matrona, datado desse ano, encontramos a referência ao legado de uma preciosa biblioteca com *uiginti libros ecclesiasticos*, título debaixo do qual, no entanto, se perfilam livros litúrgicos e espirituais<sup>13</sup>.

Pelo seu elenco, estudado já por diversos autores, verificamos que se tratava de um conjunto de obras especificamente apropriadas para a *lectio divina* dentro de um claustro onde o nível de cultura erudita ou letrada se fazia sentir. Por ela, verificamos, igualmente, o peso das referências beneditinas, literárias e jurídicas, no conjunto dos interesses espirituais e intelectuais que preocupavam os religiosos em causa.

*Liturgia  
visigótico-moçárabe.  
O caso de Guimarães*

É muito significativo, por exemplo, o lugar que têm nessa lista os livros litúrgicos e corais. De facto, além de uma Bíblia, encontravam-se também três antifonários (códices musicais com os cânticos da missa e do ofício ordenados segundo o calendário litúrgico) e dois saltérios, um *comicus* (leccionário com as leituras dos profetas, das epístolas e dos evangelhos a fazer na missa), um manual (com textos das orações próprias da anáfora eucarística), um passionário (com as paixões dos mártires que eram lidas por ocasião das matinas e parcialmente na missa), um oracional (com as orações do ofício e as demais bênçãos dos fiéis), um *precum* (livro de preces talvez de orações penitenciais e preparatórias dos actos divinos que se poderá aparentar, possivelmente, com o *libellus precum* destinado às devoções privadas dos monges e leigos da época carolíngia) e, porventura, um *ordinum* (ritual dos sacramentos e das bênçãos). Deste elenco se pode inferir a importância que o ofício coral comunitário detinha na comunidade, o que indicará um paralelismo com as modalidades seguidas no ofício divino em mosteiros beneditinos.

Por outro lado, das obras oferecidas por Mumadona Dias constavam títulos de espiritualidade e exegese bíblicas e de carácter teológico e histórico em que surgem autores situados sobretudo nos séculos IV a VII, constituindo-se como autoridades de uma reserva cultural e religiosa hispânica muito apreciadas ao longo de todo o período medieval. Neles encontramos as *Vitae Patrum Eremitarum*, o *Geronticon*<sup>14</sup>, dedicado aos *exempla* dos primeiros eremitas cristãos egípcios, e as *Institutiones* de Cassiano, livros que o monaquismo ocidental não abandonará nunca durante todos os séculos medievais. Particularmente esta última obra, denunciadora do apreço em que eram tidos os autores orientais nesta nova estrutura monástica, sobretudo São João Cassiano, lido e aproveitado pela melhor parte da patrística latina, que dele recolhe a noção de uma *theoria divina* que oferece ao homem duas vias e também dois fins, sobremaneira pelas gerações monásticas para as quais as suas *Collationes Sanctorum Patrum* são leitura indispensável da *collatio* diária no claustro. Mencionam-se também dois *codices regularum*, testemunho da importância que tinha no mosteiro de Guimarães a observância disciplinar da *regula mixta*. Num deles copiavam-se as regras monásticas de Pacómio, Cassiano, Macário, Orósio, Bento, Isidoro, Frutuoso, bem como uma regra feminina, das *puellarum*, atribuível a Santo Agostinho; no outro reproduziam-se as regras de Bento, Isidoro e Frutuoso.

Um dos autores mais significativos da biblioteca vimaranense era São Gregório Magno (papa de 590 a 604), conhecedor do meio cultural cristão bizantino e antigo monge no Mosteiro de Santo André (próximo de Roma, no qual se seguiria muito provavelmente a tradição regular beneditina), nela existindo os seus *Diálogos* (narrativa hagiográfica em quatro livros onde se expõe, no segundo deles, a vida de São Bento de Núrsia) e os *Moralia in Job*, obras estas de uma profunda espiritualidade e sentido ascético, servindo ao conhecimento da teologia moral, do direito canónico e da pastoral eclesial, características que as tornavam ideais para a formação dos monges e clérigos seculares, bem como a *Regula Pastoralis* cujo significado disciplinar e institucional, particularmente importante para os bispos, se deve sublinhar.

Encontrava-se também na biblioteca de Guimarães um texto intitulado *Dedeca psalorum*, que, segundo J. Mattoso<sup>15</sup>, poderia corresponder a uma compilação parcelar das *Enarrationes in psalmos*, de Santo Agostinho, talvez debruçada sobre os quinze salmos graduais (119 a 133). A tendência romano-beneditina destes títulos pode ser acrescentada com o elenco dos livros de carácter histórico-hagiográfico da colecção. Entre eles descortinamos a *Vita Martini* de Sulpício Severo, a *Historia Ecclesiastica* de Eusébio de Cesareia, o *De Viris Illustribus* de São Jerónimo (talvez na versão devida a Isidoro de Sevilha?) e um livro de difícil identificação designado «Trayan».

Havia, contudo, um filão cultural hispano-visigótico neste elenco, como se pode atestar pela existência de um *Comentário ao Apocalipse*, que se identifica como podendo ser o do Beato de Liébana, bem como pelas *Etymologiae* de Isidoro, o *Canonum* (talvez correspondendo à *Collectio hispana*, onde se compilavam numerosos decretos conciliares hispânicos, africanos, gálicos, gregos e

dos sumos pontífices romanos), um tratado sobre a *Virgindade de Nossa Senhora*, de Leandro de Sevilha, os *Hinos* de Efrém da Síria e os cinco livros das *Sentenças* de Taio de Saragoça, segundo J. Mattoso<sup>16</sup>.

Há que reflectir que os mosteiros mencionados constituem casos especiais no plano das disponibilidades culturais do monaquismo em território português nessa época. Outros mosteiros, decerto, tinham também boas bibliotecas. Casos dos mosteiros da Vacariça ou de Lorvão. Numa doação feita por Munia, em 968, ao mosteiro de Lorvão, menciona-se a entrega de pequenos mosteiros nos lugares de Midões, Touris, Destriz e Framiães. No cenóbio existente nesta última povoação, ribeirinha do Alva, existiam bons ornamentos e uma *biblioteca omnia que notavi*, ou seja, a Bíblia completa<sup>17</sup>. Não eram raras as ofertas, por particulares, de livros a mosteiros. Em 972, o diácono Godinho doou ao mosteiro da Vacariça o mosteiro que havia instituído em Rocas, junto ao monte Zebrário, com todas as suas alfaías, paramentos, cálices, cruces, coroas, luminárias, ornamentos e livros. Um livro do mosteiro da Vacariça valia o penhor de uma herdade em Nespereira, por 1018. Em 1021, Unisco, filha de Mendo e de Patrina, com o seu filho Oseredo Trutesindo, depois de em 1013 ter oferecido *libros ecclesiasticos per ordinem* aos mosteiros da Vacariça e de Leça, renova a dádiva aos mesmos mencionando, agora, uma Igreja de São Mamede com os *ornamenta ecclesie* em que se integravam os livros seguintes: um antifonário, o *Commicus*, um *ordinum*, um sermãoário, um livro com a regra, um passionário e um saltério, para além das alfaías do costume. Em 1045, Nantemiro testa em favor da Igreja de São Veríssimo de Quintanela, perto de Braga, um razoável conjunto de livros litúrgicos certamente visigóticos.

Na doação feita por Recemundo, filho de Maurele e de Basilissa, ao mosteiro da Vacariça, em 1047, além de numerosas propriedades, mencionam-se todas as coisas pertencentes ao múnus sacerdotal, paramentos de presbítero e de diácono e os livros eclesiásticos, de que são nomeados um antifonário, um saltério, um oracional *cognitum*, um manual, um *precum* e uma regra, para além dos sinos metálicos *mirifice sonantis*, as campainhas, um cálice com a sua patena em prata, uma escala em prata e, finalmente, os *libros de sapientia* e todas as demais coisas para ajuda e aumento da casa de Deus (*aulam Dei*). Conhece-se também a doação feita ao mosteiro de Guimarães, no ano de 1036, por Flâmula Ansures, da sua *villa* de Parada, da Igreja de São Salvador e dos *suos libros manual, orationum et antiphonal*<sup>18</sup>.

Noutros diplomas portugueses fazem-se alusões mais gerais a livros, algumas delas significativas do valor e apreço social que tais códices detinham entre os fiéis cristãos. Recordam-se, assim, os *libros perfectus* de Soalhães (Porto) em 875, os livros de Lorvão (907), os *libris ecclesiasticis* de Grijó (922), a igreja de Guimarães *cum suis libros* (924), os seus *signos et libros* (960), tudo aquilo que *in ministeriis scilicet que sacris ordinibus sunt necessaria, id est libros, cruces* (983), as *coronas, libros, uela, uestimenta* (994), o *calice, cruce, libros multos et optimos* (1008), os *signos, libros et calices* de Arouca (951), as *cruces et calices, uela templorum et altariorum, libros ecclesiasticos et spirituales* de Lorvão (972), as *domus intrinsecus domorum, libros, capsas* de Coimbra (1002) e aqueles *libros a profecto de toto anni circulo, orales, casullas* do mosteiro da Oliveira<sup>19</sup>.

Os elementos apresentados permitem enunciar algumas reflexões quanto à utilização do livro manuscrito no território português de entre Mondego e Minho nos séculos IX a XI, época em que se processa, como se tem sublinhado, a reforma dos ritos particulares das igrejas hispano-visigóticas e moçárabes em favor da uniformidade litúrgica romano-gálica.

Nas bibliotecas portuguesas do século XI, contudo, raramente se mencionam livros de autores profanos, de poesia — ainda que se conheçam fragmentos de poemas virgilianos<sup>20</sup> —, livros de gramática e glossários ou mesmo livros de direito civil — o que não acontecia já se se tratasse de direito canónico, como sucedia com a biblioteca vimaranense, onde existia a *Colecção Canónica Hispânica*, peça fundamental da ordenação legal e administrativa, teológica e disciplinar da Igreja visigótica, como considera Díaz<sup>21</sup>.



Fragmento de texto do Concílio Ecuménico de Calcedónia, do ano 451, cópia dos séculos IX/X (Viseu, Arquivo Distrital).

FOTO: ARQUIVO DISTRITAL DE VISEU.

Uma parte significativa dos livros espirituais era preenchida pelos grandes autores da patrística latina como Agostinho de Hipona, Jerónimo, Gregório Magno, ou da patrística grega através de traduções latinas, o que sucedia com obras de Cassiano e Efrém da Síria. A presença franca fazia-se sentir com o apreço em que era tida a obra de Sulpício Severo sobre a vida e milagres de São Martinho, o bispo de Tours, cidade que terá sido, porventura, o terceiro grande centro de peregrinação da Cristandade (Jerusalém e Roma detiveram sempre os dois primeiros lugares) até ao aparecimento e afirmação internacional de Santiago de Compostela.

Desses livros, a maior parte desapareceu na voragem do tempo. São raros os seus vestígios guardados na actualidade nos arquivos e bibliotecas portuguesas. Os estudos de Avelino de Jesus da Costa e Díaz y Díaz, entre outros historiadores, permitiram identificar, contudo, alguns exemplares codicológicos desses antiquíssimos manuscritos. Na antiga biblioteca da Sé de Coimbra, segundo o inventário de 1393, existiam 28 livros em «letra galega», ou seja, em escrita visigótica, como uma «Brivia galega que se nom pode ler», o livro «*De Civitate Dei*, grande, de Santo Agostinho, galego», o «livro das *Confissões* de Santo Agostinho, galego», o «Missal gallego da primitiva *ecclesia*», o «salteiro antigo, velho, galego», o «livro Briviayro pontado, de todo o anno com salteiro, galego, velho»<sup>22</sup>.

### A escatologia

NA CULTURA E NA ESPIRITUALIDADE cristãs uma preocupação maior é a do fim da vida terrena, a da morte. Por essa passagem se alcançará a promessa da ressurreição e da vida eterna. Aos justos, aos prudentes, aos sábios, aos mansos que amavam a Deus de todo o coração prometem os textos históricos, proféticos, sapienciais e neotestamentários, tão frequentemente invocados nos diplomas avulsos dos séculos medievos<sup>23</sup>, essa salvação e o prémio da visão beatífica de Deus.

O desejo de saber o futuro e de o precaver, acautelando o prémio prometido pela prática da rectidão e pela penitência, sempre foram preocupações e intenções que fizeram parte da mentalidade cristã. As formas de alcançar esse desiderato eram também diversas. Clérigos e leigos podiam consegui-lo. *In celum angeli tonant, trinitatem adorant et in terra omnibus predicabat dicens: «Ite uendite omnia que possidetis et date pauperibus et uenite sequimini me.» Et iterum: «Si quis uult pos me uenire abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me»*, referem alguns preâmbulos de documentos de doação e de testamentos dos séculos IX e X. Aos clérigos, sem dúvida, deixando pai e mãe para seguir a Cristo debaixo de uma *sanc-ta regula*, bem se poderia prometer o prémio do reino eterno preparado *a constitutione mundi*<sup>24</sup>. Mais distantes dos mistérios do altar e do múnus sacramental, no entanto, os leigos tinham também a sua via de salvação que a pregação anunciava e o cumprimento das leis sacramentais da *Ecclesia* garantia.

Do fim do mundo, antecipado na visão apocalíptica de São João Evangelista em Patmos, a ninguém foi revelado o segredo e a hora. A herança cristã, contudo, reconstituía-o por sinais codificados, mas perfeitamente servidos por um vocabulário cheio de sinonímia e realismo para o quotidiano medieval. Reconheciam esses tempos medievos o sentido real de tópicos como os vinte e quatro anciãos, os quatro cavaleiros, os sete selos, os anjos e demónios, a sedução do Anticristo, o Filho do Homem, o Alfa e o Ómega, a palmeira, símbolo da vida do Justo, os terramotos e os eclipses, os dilúvios, as trovoadas e as chuvas de sangue, os quatro anjos e os quatro ventos, os sete anjos e as sete trombetas, a queda das estrelas, a visão da águia, a mulher e o dragão e a serpente, os cavalos com cabeças de leões, o livro entregue a João, as duas testemunhas que profetizarão a destruição de Jerusalém, a ascensão de Elias e de Henoc, a arca de Noé, o cordeiro no cimo do monte Sião, a ceifa e a vindima de todas as nações, as sete pragas, a besta vermelha da babilónica meretriz, a destruição da cidade de Jerusalém, para, depois de tantos significados ocultos, se alcançar a revelação da Jerusalém celestial, o anjo mostrando a João as águas puras da Vida, a adoração do anjo pelo Evangelis-





Bíblia de Santa Cruz de Coimbra, Cód. 1, fls. 363 v e 364 r (Porto, Biblioteca Pública Municipal).

FOTO: BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO.

teologia dogmática, moral, bíblica e espiritual, bebido nas *auctoritates*, especialmente pensado para «edificação do estudo dos irmãos» e dos pregadores, ajudando-os na sua caminhada de fuga ao mundo e ao mal, para abraçarem a pureza e a verdadeira espiritualidade ascética<sup>25</sup>.

O *Comentário ao Apocalipse* do Beato de Liébana encontrava-se na biblioteca do mosteiro de Guimarães. Seria reproduzido no *scriptorium* do mosteiro de Lorvão (1189) e, tempo depois, em versão datada do século XIII, aparece na biblioteca de Alcobaça (cód. xcVIII/247), num códice onde se juntam também os textos de Apríngio de Beja e uma exposição atribuída a São Jerónimo sobre o Apocalipse. Códices diferentes pelas opções de organização que os rodearam. Em Lorvão, o texto foi copiado em 1189: «Já o livro foi escrito. Quem escreveu seja abençoado. Era 1227 [=1189]. Eu Egas, que escrevi este livro, se nalgumas coisas me afastei do recto caminho, que a caridade, que todas as coisas supera, me perdoe o erro. Amen.» Inspirado no do Beato de Osma (um dos mais antigos manuscritos conhecidos da obra), o códice lorvanesse apresenta setenta fólios iluminados onde se pode observar a imaginosa iconografia dada ao texto que expõe símbolos e figuras ora profanas ora religiosas que não esquecem as representações da vida diária nesses séculos<sup>26</sup>.

As preocupações milenaristas junto do clero português não se resumiram ao estudo do *Comentário* do Beato de Liébana. Em Alcobaça, os monges podiam ler um *Compendium Theologie veritatis* de Hugo Ripelino (Alc. 210 e 376), obra redigida cerca de 1265, na qual se desenvolvem doutrinas sobre o Anticristo. Também num hinário e antifonário do ofício dessa mesma biblioteca (códice 164) se encontram diversas orações preparatórias da comunhão. Numa delas lêem-se os versos: *Mors sic carnem meam frangat / mors secunda non me tangat*. Verifica-se, aqui, que dentro da espiritualidade alcobacense se interpretava quase literalmente o passo do Apocalipse de São João (20, 4-6) onde se manifestam a primeira e segunda ressurreições, aplicando-se a segunda

morte à dos eternos condenados. O texto do Apocalipse era, evidentemente, simbólico, mas encaixava-se realisticamente na crença medieval milenarista, sobretudo na vida espiritual dos monges de Alcobaça<sup>27</sup>.

O temor do último dia é também glosado no meio dos diocesanos de Coimbra, particularmente entre os cónegos da sé, no primeiro terço do século xiv. O formulário textual, aliás, revela-se comum a vários documentos, posto que rico e complexo em si mesmo. No testamento do chantre D. Pedro Martins, redigido em latim no ano de 1322, reflecte-se sobre a brevidade da vida e a incerteza do dia da morte, como escrevera São Gregório (*Quoniam iuxta uerbum Domini certi sumus ut mori debeamus sed non sumus certi de ora nec de die. Item quoniam certi sumus per Beatum Gregorium quod nihil est certius nobis mortem sed nihil incertius hora mortis*), considerando-se o dever do cristão estar preparado e ser temente ao *gladium inevitabilem mortis* que vem *subito irruentem*<sup>28</sup>.

Como referimos, esta fórmula textual, com mais ou menos variantes, surge noutros testamentos de cónegos conimbricenses<sup>29</sup>. A certeza do Juízo Final é fundamentada com a citação de passos evangélicos no testamento de D. João Gomes, cónego da sé e prior de São Julião de Portunhos, em 1322<sup>30</sup>. Noutro testamento, do cidadão conimbricense Fernando Esteves, redigido em 1332, encontramos idêntico texto e semelhantes preocupações espirituais:

«Temendo ante a devina Majestade parecer no dia do Juizo temeroso grande e amaro certamente dia de grande mesquydade e de merçee no qual ho glorioso filho de Deus Salvador do mundo assi como leom fortemente venra encarnado pera julgar assi os boons come os maãos [...] Nado de sancta Maria Virgem, verdadeiro Deus e homem conposto d'alma racionavel e duradoiro pera sempre e ssegundo a omanidade foy mortal, o qual nos mostrou a dereita carreira da salvaçom, ca por saluar ho linagem dos homees recebeu morte e paixom na crux omildosamente e deceu aos infernos e resorgio a terceiro dia e ssobio aos ceos em corpo e en alma e a de vyr ao dia do Juizo julgar os vivos e os mortos, e dar a cada huum gualardam do que mereceu, a cuya vynda an todos de reçucitar en corpos e en almas en aquelas meesmas que ante eram e am a rreceber juizo segundo as obras que fezerem de bem e de mal, avendo os boos gloria sem fim e os maaos pea pera sempre...»<sup>31</sup>

Embora distantes dos «terrores» do fim do primeiro milénio do cristianismo, ou dos do fecho da sexta idade, referidos a propósito do *Comentário ao Apocalipse* do Beato de Liébana, a memória dos fiéis portugueses, clérigos e leigos, não esmorecera na consideração da brevidade da vida, do mundo e da história, continuando a entender a *parousia* como o momento final da justiça divina sobre a humanidade, remetendo e adiando a sua consumação sempre para um horizonte futuro, pelo qual esperariam todos os homens<sup>32</sup>.

A INTERVENÇÃO DE SÃO ROSENDO, que sempre se intitulou prelado dumense, documenta-se tanto para Guimarães quanto para o mosteiro de Lorvão. Os bispos sucessores desse prelado revelam idêntica postura ao assinarem documentos de Guimarães e de Lorvão. Como refere J. Mattoso<sup>33</sup>, esses indícios parecem sugerir que ambos os mosteiros se encontravam sujeitos à jurisdição do bispo de Dume, do tipo *episcopus sub regula* e, nesse caso, se integravam plenamente dentro dos mosteiros frutuosianos.

De um modo geral, o monaquismo frutuosiano pressupõe três linhas programáticas de actuação: a) o pacto de profissão religiosa dos monges ou *fratres (traditi)* nas mãos do abade; b) a *congregatio* ou *collatio* traduzida na assembleia sinodal dos abades dos mosteiros filiados ou sujeitos à *tuitio* da cabeça da congregação (na qual há espaço para acistérios masculinos, femininos e dúplices); c) o *episcopus sub regula*, espécie de superior da congregação com funções directivas espirituais, escolares e penais.

O Mosteiro de São Mamede da Vacariça parece ter reunido debaixo do báculo do seu prelado as obediências dos cenóbios de Rocas, Sever do Vouga, Leça, Aldoar, Vermoim e Anta. O abade de São Pedro de Dides, na Galiza, tinha jurisdição sobre os mosteiros portugueses da Lavra (Maia), de Santa Marinha (Douro), de Azevedo e de Sanguedo (região da Feira). Guimarães,

*Dos modelos monásticos frutuosianos ao Concílio de Coyanza de 1055*

assim como Lorvão, devem ter-se integrado, ao menos em determinado período, na área de influência de Celanova. Em 1045, numa época de pronunciada crise para este sistema monástico e, por isso, caracterizada por sinais indicadores de recomposições nos quadros geográficos preexistentes, o abade Tudeildo da Vacariça estendia o seu múnus aos mosteiros de Leça e Anta, procurando também integrar nesse grupo o mosteiro de Lorvão.

Outros mosteiros terão tido as suas próprias congregações, como se pode subentender dos chamados «sínodos dos abades», norma prevista na *regula communis*. Conhecem-se reuniões abaciais sinodais realizadas nas regiões da Maia (933 e 935), de Entre-os-Rios (1047), de Vilela (1069), de Ribamunho (1071), de Santa Maria (1078), de São Romão de Neiva (1087) e de Arouca (1090)<sup>34</sup>.

O ofício divino monástico frutuosiense era estruturalmente hispânico e visigótico. Estabelecia cerca de quinze horas canónicas abundantemente preenchidas pela entoação de cânticos de antifonas, hinos, responsos e salmos. À meia-noite recitavam-se doze salmos, duas lições, dois hinos, o credo, três cânticos e um responso; os nocturnos constariam de doze salmos, quatro responsos, três cânticos e um hino, excepto ao domingo, onde se proferiam dezoito salmos, seis responsos, três cânticos e um hino. Nos *post nocturnos* o *ordo* determinava doze salmos e um hino. Nas matinas recitava-se um salmo, um responso, um cântico e um hino (ao domingo dois hinos, três salmos, um responso e um cântico).

O dia do monge hispânico dos séculos X e XI era, pois, bastante preenchido pela oração e pelo cântico (cem salmos por dia, doze lições, vinte e quatro hinos, seis credos, nove cânticos e onze responsos), ou seja, pelo serviço coral em comunidade. Não parece haver lugar para a celebração de missas em quantidade significativa, antes muito moderadamente. Restaria, contudo, tempo para o ensino dos noviços e para a prática de alguma actividade pastoral própria (pregação, missas, confissão, festividades religiosas).

Segundo J. Mattoso<sup>35</sup>, alguns dos abades do grupo de mosteiros «portugueses» tiveram uma participação empenhada no Concílio de Coyanza de 1055, cujas actas nos chegaram numa versão considerada original ou bastante fiel devido ao cuidado com que foi copiada pelo abade Randulfo, sucessor de Tudeildo à frente do mosteiro de Leça e, ao que parece, possível secretário do bispo Sisnando do Porto, presente em Coyanza. As actas do concílio, assim sendo, permitem-nos conhecer um pouco mais as preocupações pastorais e espirituais do clero desse tempo.

No concílio procurou-se, antes de mais, a unificação da linguagem litúrgica e, também, a recuperação dos programas pastorais pró-visigóticos, como querem alguns historiadores, mas também uma clara noção e opção pela modalidade beneditina em termos monásticos. Determinava-se a assunção da *canonicam vitam* em todas as sés episcopais. Nos mosteiros deveria optar-se, segundo as respectivas possibilidades, pela Regra de Santo Isidoro ou pela de São Bento. Aos monges proibia-se a propriedade, excepto se com ordem do bispo ou do abade, ao mesmo tempo que se reservava aos prelados diocesanos a jurisdição sobre os cenóbios *sicut sancti canones docent*.

Ao clero secular, sobretudo o paroquial, interditava-se a execução de serviços próprios dos leigos, excepto se por mandado dos bispos respectivos. As igrejas, cujo património não deveria ser dividido pelos presbíteros que as serviam, deveriam ter ao seu serviço sacerdotes e diáconos, bem como todos os livros e ornamentos próprios do serviço litúrgico. Proibia-se a consagração em cálices de madeira. As vestes dos presbíteros seriam compostas por sobrepeliz, amito, alva, cordão, estola, manípulo, cinto e casula. As dos diáconos por amito, alva e estola. As aras dos altares teriam de ser de pedra e consagradas por bispos. A *ostia* seria de trigo puro, sem mistura e sem sal. O vinho seria igualmente puro e limpo, ao qual se juntaria água *ut inter vinum et ostiam et aquam trinitas sit significata*. Os presbíteros deveriam ter sotainas próprias *usque ad talo*, não trariam armas consigo, mostrando sempre as suas coroas bem abertas e as barbas rapadas. Não teriam conversação com mulheres *extraneas in domo*, excepto familiares e desde que *indutas nigra veste* e com cabeça co-



berta. Nos passais das igrejas não habitariam homens com mulheres nem aí poderiam ter direito algum.

Às crianças e aos fiéis seriam ensinados o símbolo e a oração dominical, que deveriam ser decoradas. O presbítero e o diácono que não cumprissem com o preceituado seriam depostos dos respectivos ministérios pelos bispos. Às ordenações sacras, que se celebrariam sempre a meio da Quadragésima e a meio de Agosto, só seriam apresentados, *bene structi*, pelos abades, os monges que houvessem aprendido *perfecte et memoriter* todo o saltério, os hinos e os cânticos. Os monges não participariam em casamentos, a não ser com o único fim de abençoarem os nubentes.

Foram também significativas as determinações tomadas nos cânones quarto a sexto relativas aos leigos. Os abades e sacerdotes deveriam admoestar à conversão, expulsando-os da Igreja, os adúlteros, incestuosos, homicidas, malfeitores e todos os que *cum animalibus se comquiverunt*. E se a admoestação e a penitência não surtiram efeito, seriam separados da Igreja e da comunhão. Os baptismos deveriam fazer-se especialmente no Sábado de Páscoa e no Pentecostes, excepto em caso de doença, cabendo ao bispo ministrar esse baptismo e também o crisma. Para a celebração ritual dos funerais e exéquias deveriam dispensar-se os leigos, antes se devendo chamar presbíteros e diáconos.

Estimulava-se também a integração nas exéquias de pobres e *debiles*. A todos eles deveria ser dispensada alguma retribuição. Todos os cristãos deveriam participar nas cerimónias vespertinas do sábado, estar presentes às orações de matinas e às missas dominicais. Nesse dia, não executariam nenhuma tarefa servil, excepto orar, sepultar os mortos, visitar os enfermos ou combater contra os sarracenos no exército real. Nenhum cristão ou cristã deveria ter conversação com judeu na casa deste. Aos que prevaricassem nestas disposições dava-se sete dias de penitência e se o penitente, sendo *maior persona*, não acatasse tal castigo, ficaria um ano excluído de comunhão; sendo *inferior persona* receberia cem chicotadas. Os homens cristãos jejuariam às sextas-feiras. Ao foragido da justiça que se acolhesse a uma igreja dava-se o direito de asilo, fosse por homicídio ou qualquer outro caso grave. Quem o tirasse violentamente desse espaço seria excomungado e multado em cem soldos. Regulamentava-se também contra as opressões e abusos dos infanções e condes sobre as igrejas, bem como contra os falsos testemunhos, segundo o que estava determinado no Liber Judicum. A Lex Gotica continuaria a regulamentar as relações da monarquia com a Igreja<sup>36</sup>.

### O costume bracarense

AQUILO A QUE CHAMAMOS rito bracarense, de um modo geral, tal como se praticava até à reforma gregoriana ter entrado em Braga, sobretudo pela acção de São Geraldo, consistia num *ordo missae* particular, diferente do romano pela sua maior duração e singularidades gestuais dos celebrantes. Neste rito, a missa era centralizada fundamentalmente em torno da celebração do mistério da consagração do vinho. Por isso o cálice era preparado logo no início da missa e não após o ofertório. Na leitura do evangelho, o leitor, quando pronunciava o Santíssimo Nome de Jesus, não só se inclinava, mas genuflectia com ambos os joelhos. O sacerdote, depois da consagração dos dons, posternava-se, enquanto no rito romano apenas genuflectia. Os bracarenses faziam a elevação dos dons consagrados quatro vezes (Roma apenas duas), uma das quais antes de se proferir o pai-nosso. Na bênção final, o celebrante usa uma fórmula própria: *In unitate Sancti Spiritus, benedicat vos Pater et Filius*, ou seja, apresenta em primeiro lugar o Espírito Santo, a que se sucede o Pai e o Filho. No ofício coral, o rito bracarense recitava à hora de prima o símbolo de Santo Atanásio, cujo acento na pessoa do Espírito Santo é significativamente muito forte, afirmando-se como um rito trinitário, paráclito e cristológico. Por seu turno, o culto mariano aparece em Braga alicerçado em três dimensões, a de Maria Virgem (*koinésis*), a de Maria Mãe de Deus (*Theotókos*) e a de Maria Mãe da Igreja (*Mater Ecclesiae*), numa perspectiva dogmática aos poucos reconhecida pela Igreja universal.

Havia também particularidades rituais em praticamente todas as festas do calendário litúrgico ou mesmo na aplicação dos sacramentos e das bênçãos. Isso revelava-se, por exemplo, no ritual das orações durante a paramentação, no cerimonial das cinzas, na bênção dos peregrinos, na comemoração da Oitava de Natal ou das Vésperas Pascais, na selecção dos salmos litúrgicos ou nos hinos e cânticos do temporal<sup>37</sup>.

Restaurada a dinâmica institucional diocesana de Braga e garantida a sua autonomia face aos interesses anexionistas de Diego Gelmirez, arcebispo de Compostela, de forma profundamente renovadora pelo célebre bispo D. Pedro (1070-1091), ele próprio já simpatizante dos modelos organizacionais francos, posto que respeitador da tradição — o seu lema, lembremo-lo, era *ne mutetur*, nada se mude, com um fito evidentemente propagandístico em favor da causa da restauração da sua arquidiocese<sup>38</sup> — esta seria aprofundada no episcopado do seu sucessor, São Geraldo (1096-1108), religioso originário do mosteiro de Moissac, de cujo *scriptorium* terá trazido, ou feito copiar, um importante acervo de *libros divinos*, como refere o seu biógrafo, devendo entender-se tal afirmação como correspondendo aos livros eclesiásticos seguidores da liturgia romano-occitânica.

Do seu governo em Braga restam ainda testemunhos preciosos, como o celebrado *Missal de Mateus*, cujas datação e proveniência foram superiormente estabelecidas por Joaquim Bragança. Muitos outros manuscritos litúrgicos foram «importados» para Braga por essa época, deixando vestígios que livros um pouco mais tardios ainda evocam, como o conhecido *Breviário de Soeiro*, alguns pontificais e rituais, muito especialmente no campo da música litúrgica, que se revela profundamente influenciada pelos modelos occitânicos, como o demonstram dezenas de fragmentos de antigos códices estudados recentemente<sup>39</sup>.

De um modo geral, e sem contrariar liminarmente a liturgia romano-gregoriana, a liturgia bracarense emergirá dos séculos medievais carregada de insuspeita originalidade. Sabe-se que Braga, enquanto arquidiocese, serviu de modelo institucional à organização de outras dioceses sufragâneas, como Coimbra, a qual, por exemplo, em 1210, no compromisso de divisão das rendas entre a mitra e o cabido, declara querer seguir em tudo os costumes e os modelos organizacionais de Braga. É possível, também, que Braga tenha tido algum peso e significado na definição de algumas particularidades litúrgicas desta diocese, senão mesmo de outras como, quase naturalmente, seria de esperar para as do Porto ou Viseu<sup>40</sup>.

Importando modelos litúrgicos e religiosos de outras dioceses, os bispados portugueses acabam por os assumir como seus, muitas vezes de uma forma bem mais intacta do que sucedeu junto das catedrais de origem em que os rituais foram sendo reformados ou substituídos por outros diferentes. Segundo o historiador Joaquim Bragança<sup>41</sup>, todas as dioceses nacionais receberam influências litúrgicas e ritualísticas predominantemente francas. Braga, com São Geraldo, recebe-as de Moissac. Évora entronca alguns dos seus rituais nos modelos diocesanos de Limoges, cidade de onde saíram também numerosas peças artísticas usadas no culto divino um pouco por todo o lado, fosse nas catedrais, fosse em humildes capelas e ermidas. Coimbra manifesta na liturgia da sua catedral as influências de Tours e de Braga, enquanto que em Santa Cruz de Coimbra (com ritual e liturgia específicos e completamente à parte dos diocesanos) o centro de influência foi São Rufo de Avinhão.

A diocese do Porto teve também as suas tradições próprias, de raiz hispânica (um dos seus bispos do período reorganizador foi justamente D. Hugo, protegido do arcebispo compostelano), a avaliar pelo seu próprio dos santos. As dioceses de Lamego, Guarda, Lisboa, Évora e Silves pertenceram à jurisdição compostelense até 1393, sendo, portanto, natural que a Igreja metropolitana tenha influenciado alguns dos seus costumes e ritos. Na diocese de Évora poderá ter havido algumas influências dos costumes conimbricenses. Por 1400, o deão dessa sé possuía na sua biblioteca particular *unum bibliarium [...] de consuetudinem ecclesie Colinbriensis coperta de corio rubeo*<sup>42</sup>.

## O espírito beneditino e Cluny

EM CLUNY, NÃO MUITO LONGE de Lião e, por isso, próximo de Aragão, da Catalunha e de toda a marca hispânica, consolidou-se uma reforma monástica que, partindo da base regular proposta por São Bento séculos antes, procurava desenvolvê-la no tocante à prática litúrgica e cultural, criando toda uma nova maneira de perceber os rituais e os espaços consignados para as práticas sagradas e para a celebração das missas e dos ofícios corais. Os objetivos dessa reforma procuravam traduzir no quotidiano da vida religiosa cenobítica a dimensão e o brilho, a grandeza e a beleza que esses religiosos acreditavam ser própria de Deus. Por esse ideal, Cluny sacrificava o trabalho manual do monge para o disponibilizar integralmente para contemplação e para a celebração dos actos divinos ou para o estudo exclusivamente intelectual. Os meios de que se serviram para pôr em prática esses fins cedo se revelaram excessivamente possuídos de preocupações temporais, dependentes da existência de grandes capitais financeiros e consumidores de preciosas fortunas e tesouros.

O fausto que caracterizava os cerimoniais cluniacenses, contudo, agradava às altas-hierarquias sociais e encontrava entre elas a suficiente predisposição que lhes garantia apoio e apreço. Reis, príncipes e mesmo a hierarquia eclesiástica apoiaram essa nova ordem ritual que enchia de mistério e de encanto estético a celebração do memorial da morte e ressurreição de Cristo.

Cluny torna-se um centro de importância maior ao serviço da diplomacia internacional da época, intervindo mesmo na querela das investidas, na luta que opunha o papado ao império, que a reforma gregoriana, em parte com o auxílio dos abades cluniacenses, vencerá. Por essa abadia passava muito da política pontifícia para a Cristandade, sobretudo para a Hispânia. Em tempos de Pedro, o *Venerável*, época de apogeu — apesar da reacção cisterciense sucedida também nesse quadro cronológico —, os textos de Cluny chamam a Afonso VII de Leão *imperator hispanus, magnus Christiani populi princeps*, o que é significativo da importância que o problema hispânico ocupava nas preocupações governativas dessa abadia francesa.

A expansão de Cluny na Hispânia trazia consigo a regra beneditina, que triunfou como modelo a seguir nos mosteiros hispânicos durante todo o século XI. Triunfo que, no entanto, não ignorava uma postura de conciliação e mesmo de ambivalência para com as práticas cenobíticas de raiz visigótica persistentes no território.

Mas Cluny não agia apenas junto do mundo monástico. Uma das suas armas mais eficazes, que justificam o êxito alcançado, estava na capacidade de recrutamento nos seus claustris de um grande número de bispos e arcebispos que conseguia apresentar nas dioceses dentro das quais pretendia consolidar a sua presença. É nesse contexto, como se sabe, que são nomeados para as dioceses de Toledo (Bernardo de Cluny: 1086-1124), de Compostela (Dalmacio: 1094), de Braga (Geraldo: 1096, e depois Maurício Burdino: 1108) e de Coimbra (Crescónio: 1092-1098; Maurício Burdino: 1099-1108; Bernardo: 1128-1146), por exemplo, bispos filo-cluniacenses.

Com Cluny poderemos dizer que o monaquismo galaico-português sofre uma profunda reforma, ao mesmo tempo que se integra, dentro de um quadro normativo, numa tipologia eclesial claramente internacional. Vimos como, já no século X, a Regra de São Bento era conhecida e lida nos mosteiros locais sem que, de algum modo, isso evitasse a preferência pela opção ecléctica dos monges e abades que se regulamentavam quer pelo costume local, quer por um processo de opção que assentava na escolha para cada problema da norma e regra que parecesse mais adequada à sua resolução.

A adopção da regra beneditina por parte dos núcleos monásticos dos territórios portugalense e conimbricense processou-se de forma paulatina e nem sempre muito evidente. O Concílio de Coyanza, de 1055, como vimos, apelava à adopção pelos mosteiros existentes de uma regra normativa devidamente actualizada, indicando como preferenciais a de Santo Isidoro ou a de São Bento.

As notícias documentais sobre o tema da beneditinização dos centros monásticos galaico-portugalenses e coimbrões, compulsadas por J. Mattoso<sup>43</sup>, in-

dicam que foi fundamentalmente na década de 1080 que o processo institucional de adopção da normativa e organização beneditinas se desenvolveu de forma sustentada. Naquele ano, de facto, o Concílio de Burgos, tutelado pelo poderoso Afonso VI, determinava a adopção oficial em todo o reino leonês da liturgia romana. Já antes, contudo, a influência de Cluny se enraizara nesse espaço, nomeadamente com a adopção da regra beneditina, debaixo da sua suserania, pelos mosteiros de San Isidoro de las Dueñas (1073), San Zoilo de Carrión (1075) e Sahagún (1078), abadia esta independente de Cluny mas a ela ligada fortemente por laços culturais e litúrgicos.

As causas deste fenómeno são plurais, encontrando-se, entre elas, o facto de os bispados de Braga, Porto e Coimbra contarem com prelados formados em ambiente cluniacense, de origem geográfica franca e claramente interessados em aplicar nas suas dioceses os princípios reformistas gregoriano-romanos. Braga, por exemplo, com o arcebispo D. Geraldo (nomeado em 1095 ou 1096), assistiu à promoção de medidas severas contra a simonia, contra o casamento em graus sanguíneos próximos, contra a concubinação do clero ou contra os direitos abusivos de padroeiros leigos sobre igrejas. As peregrinações compostelenses tiveram também o seu papel englobante, para além da situação económica e social do Noroeste peninsular, que incentivava o espírito de Reconquista e de cruzada religioso-militar contra os muçulmanos.

O mosteiro de Sahagún deve ter desempenhado um papel relevante na expansão da norma beneditina por entre os mosteiros portugueses. De facto, parece ter sido a partir do seu *scriptorium* que alguns cenóbios portugueses adquiriram os livros com as novas regras de vida monástica e de realização do ofício divino, como acontece com o importante Costumeiro de Pombeiro<sup>44</sup>. Sabe-se que, em 1081 e 1086, a liturgia romana era conhecida, em parte ou no todo, na Catedral de Braga e no mosteiro de Pendorada. A escrita do tempo começa também a preferir os modelos carolinos de abreviação e mesmo de desenho das letras, desempenhando os *scriptoria* da região de Coimbra um papel precoce nesse campo.

É interessante sublinhar que a primeira comunidade religiosa claramente referida, em documento de 1086, como seguidora da ordem beneditina tenha sido um mosteiro de monjas, em Vilela (diocese do Porto), debaixo da vigilância de um abade chamado Paio, cuja abadia, no entanto, se ignora. Por outro lado, a situação normativa dentro desse claustro não deveria ser muito nítida, pois que as religiosas ora são chamadas por cónegas, ora por *sorores*. Deveriam conhecer já o regime beneditino as abadias de Paço de Sousa (1087), Leça (1093), Pendorada (1094) e Cete (1117 ou 1122). Em 1100, a Igreja de São Pedro de Rates (Braga) foi doada à abadia de La Charité-sur-Loire e, em 1102, idêntica doação lhe foi feita da Igreja (que passa a priorado) de Santa Justa de Coimbra. Em Maio de 1127, a rainha D. Teresa doaria a Cluny o Mosteiro de Santa Maria de Vimieiro. Essa época era ainda a do apogeu de Cluny, cuja decadência só se fará sentir após a morte do famoso abade Pedro, o *Venerável*, que se verifica em 1156, momento em que a Ordem de Cister se impunha em toda a Europa como o novo grande potentado monástico de carácter internacional<sup>45</sup>.

Nos anos seguintes à década de 1120, outros mosteiros perfilhariam a regra beneditina como sucedeu na diocese do Porto, caso pormenorizadamente estudado por J. Mattoso<sup>46</sup>, citando-se as casas de Vairão, Lavra, Rio Tinto, Canedo, Cucujães, Vila Cova de Sandim, Bostelo, Tuíás, Santo Tirso, Fânzeres, Refojos de Riba de Ave, São Cristóvão de Rio Tinto, Vila Boa do Bispo, Santo Isidoro de Vilar, Meinedo, Várzea, Vila Boa de Quires, entre muitos outros núcleos beneditinos, nomeadamente priorados rurais onde existia também alguma observância beneditina.

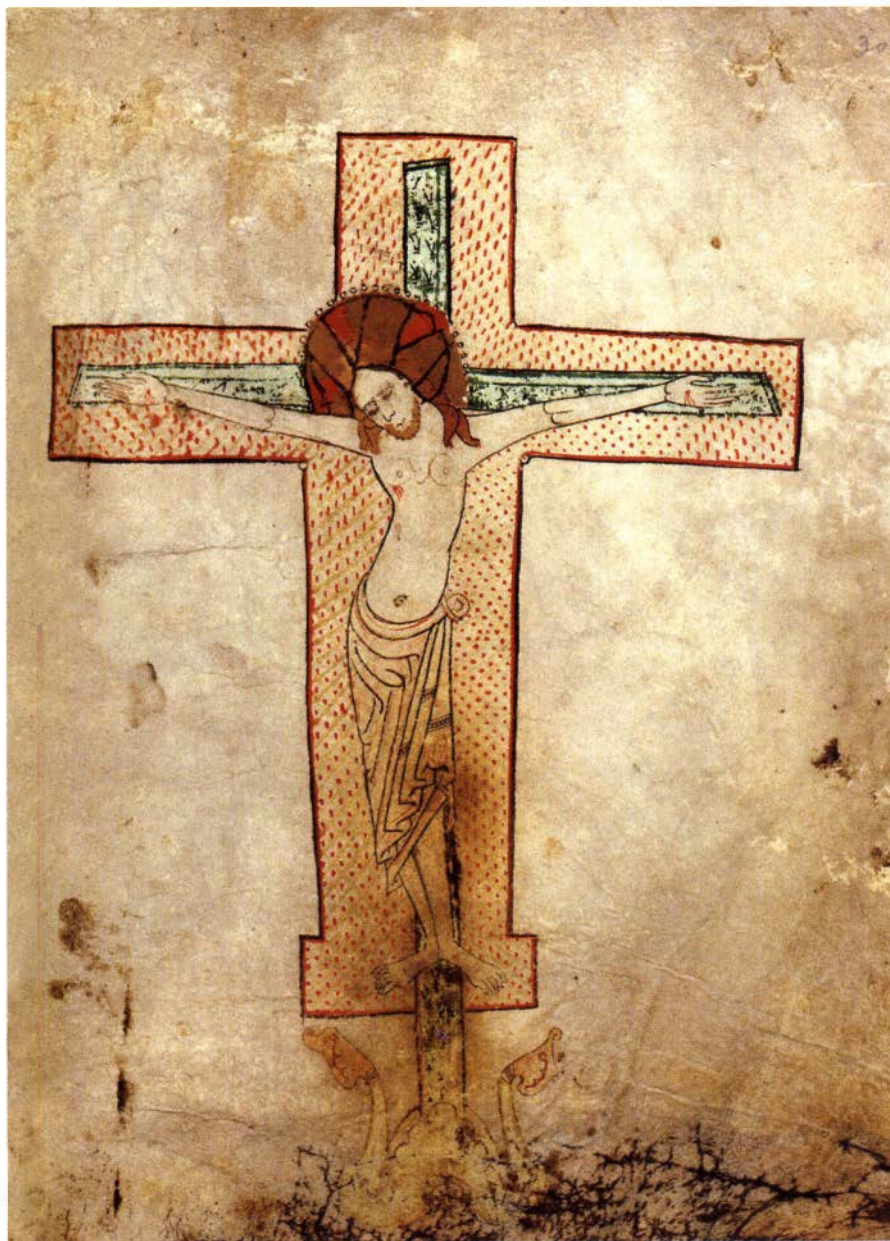
Perante um mundo exterior em profunda desagregação social e económica, Bento de Núrsia propusera uma vida religiosa comunitária solidamente estruturada em torno do preceito da obediência. Acima de todas as demais determinações, nada havia de tão precioso para a ordem e harmonia claustral como a obediência ao mestre expressa na acatamento pelo monge, sem murmúrio algum, das decisões do abade.



A regra, com 73 capítulos, resulta num código normativo profundamente equilibrado, mesmo eclético, na sua visão da distribuição das funções e dos poderes dentro da comunidade religiosa. Dos seus capítulos depreendemos a constante solicitude do abade para com os seus monges, cuja ocupação passava essencialmente pela oração, pelo trabalho manual e pela *lectio divina*.

O dia do monge seria passado em humildade, abnegação, silêncio, trabalho manual e intelectual, como também na oração comum e coral ou na individual. A sua linguagem, sendo clara e simples, é profusamente enriquecida de significados simbólicos, desde logo pelas palavras que o prólogo nos dá: «Escuta, meu filho, os preceitos do Mestre e inclina o ouvido do teu coração...» Todo o demais texto alterna conselhos de profundo sentido espiritual com normas práticas de acção, regulamentando a alimentação, o vestuário, as gestualidades, os tempos de oração do religioso (sempre em horas fixas), ora incentivando à vivência sincera do ofício divino («Que o vosso espírito seja sempre concorde com a vossa voz»), ora impondo a contenção do silêncio.

Na sua concepção, o monge é essencialmente um intercessor da humani-



dade perante Deus, pedindo-lhe o afastamento da face da terra de todos os males e louvando-O pela sua obra e criação. Por outro lado, o mosteiro é um centro de caridade evangélica, acolhendo os viajantes e peregrinos, dando esmola aos pedintes, ajudando todos os que precisam e lhe tocam à porta.

De escola de monges, contudo, os mosteiros beneditinos cedo se começaram a afirmar como escolas da comunidade, alimentando no seu interior o trabalho intelectual de redacção e cópia de manuscritos, ministrando ensino em diferentes áreas culturais que iam desde a gramática e a retórica até à filosofia e à teologia. O sentido pedagógico da regra é, de facto, muito evidente nalguns capítulos, como aqueles que tratam dos velhos e dos meninos (cap.º 37), do leitor da semana (cap.º 38), da recepção de cartas pelos monges (cap.º 54), da recitação ordenada dos salmos (cap.ºs 17 a 19) ou das leituras distribuídas no princípio da Quaresma e daquelas com que os monges deveriam ocupar os domingos (cap.ºs 48 e 49).

A propriedade pessoal de qualquer bem era rigorosamente proibida. Tudo seria comum e partilhado por todos. Comuns eram o refeitório e o dor-

Missal de Santa Cruz de Coimbra, Cód. 40, fl. 30 r (Porto, Biblioteca Pública Municipal).

FOTO: BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO.

◁ Missal de Santa Cruz de Coimbra, Cód. 56, fl. 41 v (Porto, Biblioteca Pública Municipal).

FOTO: BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO.

mitório. Comum era a caridade fraternal. Comuns eram as decisões capitulares. Públicas eram as penitências aplicadas aos infractores. A eleição do abade fazia-se numa base democrática, se possível por acordo e consenso de todos, senão, pela parte mais sã e autorizada do mosteiro. São poucas as distinções dentro da comunidade, posto que se desse algum relevo à missão do mestre de noviços e do mestre dos oblatos, à do prepósito da comunidade, às responsabilidades do sacristão, do cozinheiro, do celeireiro, do porteiro...

O abade deveria governar a comunidade sempre com o conselho dos monges mais idosos, não se dispensando a consulta de todos os irmãos para as decisões de fundo. Todos tinham voz em capítulo. O sentido de comunidade e de igualdade era, de facto, muito grande, a ponto de serem escassíssimas as referências aos sacerdotes ordenados e aptos à celebração eucarística, que representam em qualquer outra ordem monástica como que uma elite dentro desses claustros.

A riqueza espiritual da Regra de São Bento, a simplicidade de um indicativo como *ora et labora*, o apelo à comunhão com a natureza pelo trabalho manual, o seu espírito de família e de comunidade como condição do viver monástico, a predisposição para a generosidade, para a hospitalidade e para a caridade — valores que tanto tocam as gerações mais novas dentro o clero e mesmo do mundo dos leigos — a razoabilidade das suas normas que não só legislam mas também ensinam espiritualmente o monge, tornam esse texto um dos grandes monumentos da espiritualidade cristã e dão-lhe a justificação de uma actualidade mantida no Ocidente cristão, sem alterações radicais, desde há séculos<sup>47</sup>.

## O eremitismo

VERIFICA-SE, SOBRETUDO após o ano 1000, a recrudescência das células eremíticas em que se pratica uma vida religiosa que se deseja isolada e separada das cidades e aldeias. Este fenómeno, pela extensão em que redundou nos séculos XI e XII, demonstra o quanto se alteravam as práticas vivenciais da religiosidade nesse tempo e o quanto evoluíram as concepções de comunidade e de *eclesia* em favor de uma valorização da relação individual com Deus e da procura da imitação radical da vida de um Cristo que se reconhecia como profundamente solitário e único.

A vida anacorética constitui um dos legados mais remotos do cristianismo. Nela perpassa a herança dos santos padres do deserto, esses fundadores do monaquismo que se traduziria na via ideal para os que tudo deixavam a fim de seguirem a Cristo. Os seus *exempla* preenchem numerosos fólhos de códices das bibliotecas religiosas de todo o Ocidente e as suas relíquias são respeitadamente devocionadas nas igrejas que as detêm. Um dos mais apreciados padres do deserto foi Santo Antão. O seu culto sofreu um extraordinário incremento a partir do século XII. Em Portugal, os cónegos de Santa Cruz de Coimbra reclamavam possuir a sagrada relíquia do seu crânio. Nessa cidade, aliás, um outro eremitério com o seu nome era administrado pela Ordem do Hospital, nos alvares de Duzentos, quando a ele se recolheu o cónego Fernando Martins, seduzido pela proposta de vida monástica protagonizado pelos franciscanos que ali estanciavam, vindo a tomar, com o hábito do *Poverello*, o novo nome de Antão ou António.

O eremitismo português, especialmente na centúria undecentista, assume diversas faces, nem todas bem conhecidas dos historiadores. Poderemos considerar existirem dois tipos de vida eremítica estruturalmente diferentes entre si. Um é composto pelo que chamaremos um eremitismo pleno, em que cada eremita vive completamente isolado, entregue ao silêncio absoluto e ao esquecimento dos homens. O segundo tipo caracteriza-se por um falso eremitismo, pois os anacoretas vivem uma vida em comunidade, ainda que marcada por uma forte, mas não radical, solidão.

É difícil pronunciarmo-nos sobre os conteúdos da espiritualidade eremítica no território português. Sem dados objectivos para os considerar totalmente, dada a própria natureza histórica esmagadoramente silenciosa que rodeia esse fenómeno religioso, nem por isso deixaremos de reflectir algumas das condicionantes que parecem reger as suas atitudes ascéticas.

## A RELIGIÃO DOS CLÉRIGOS

Se, nos séculos medievos mais recuados, se entendia o eremitismo como uma vivência, em pobreza radical e longe de todo o convívio social, dominada por uma espiritualidade que adivinhamos totalmente devotada à descoberta de Deus pela experiência da solidão extrema, já nas centúrias mais tardias se verifica que as práticas eremíticas tendem para a gregarização e para a partilha de um modelo de vida mais cenobítico e em comunidade institucionalizada.

É provável que a espiritualidade dos eremitas do território português, em plena Idade Média, fosse, primeiro, profundamente marcada pela exigência da *contemplatio* individual, que só uma ascese extraordinariamente rígida permitiria, e também pela preocupação escatológica, milenarista, centrada na meditação sobre a morte e as questões apocalípticas, para, num segundo tempo, se direccionar mais para a recuperação de padrões clássicos da tradição monástica cristã, reduzindo o fervor contemplativo para privilegiar, como vértice de toda a experiência espiritual, uma *actio* que culmina na procura da *imitatio Christi*.

De uma consideração do homem como ser abjecto e pecador, sujeito a todas as tribulações e humilhações, passamos a uma visão do ser humano enquanto «criação à imagem de Deus» e, por isso, digno da elevação à Sua imitação e da comunhão nessa natureza divina. Evolução que pressupõe, naturalmente, a ortodoxia da experimentação eremítica, em benefício das práticas rituais da oração em comunidade, da celebração colectiva da missa, da comunhão eucarística regular e também da acatção dos novos programas sacramentais próprios da Igreja tardo-medieval.

Bulário dos Eremitas de Santo Agostinho (1474), portada (Leiria, Seminário Diocesano).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



As vocações eremíticas que a documentação nos deixa perceber revelam que os fiéis que escolhiam esse modo de vivência religiosa emergiam de meios sociais relativamente superiores sob um ponto de vista económico e cultural. Não estranha, assim, que o eremitismo seja, ao nível individual, a negação de um modo de vida trocado pela opção da pobreza e pela adesão a uma caminhada auto-sacrificial de complexo sentido místico. Não estranha, também, que permaneçam no meio eremítico hábitos e exigências culturais, resquícios de padrões de vida habituais nesses meios sociais de origem, mormente a prática da leitura e da meditação sobre a Bíblia, sobre os autores patrísticos ou tão somente sobre textos hagiográficos e morais edificantes.

Desta abertura dos meios eremíticos ao livro e à leitura, como meio propiciador do fervor religioso, restam-nos alguns indícios, por exemplo, entre os irmãos da serra de Ossa. Ao seu seio se recolheu o capelão do infante D. Fernando, antes de 1437, o qual foi eleito como fiel depositário de um livro com os *Moralia in Job*, de São Gregório Magno<sup>48</sup>. Por seu turno, não podemos esquecer que um dos «eremitas» portugueses mais célebre, cedo integrado nas fileiras plurais do franciscanismo, o Beato Frei Amadeu da Silva Meneses († 1482), encontraria na escrita e na tradição intelectual escolástica do comentário teológico um dos veículos mais válidos para a promoção da sua interpretação escatológica do fim apocalíptico do mundo. A sua obra, *Apocalypsis nova sensum habens...*, seria frequentemente reproduzida e apreciada entre os meios eclesiásticos católicos<sup>49</sup>.

No culminar de toda esta evolução da espiritualidade cristã em ambientes eremíticos, atingimos o limiar dos tempos modernos, espaço onde a busca da perfeição religiosa, como caminhada para a unidade com Deus, vai reforçar o primado da consciência individual e da noção da responsabilidade do homem num itinerário que, depois da morte, conduzirá a alma ao encontro de Cristo.

### Os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho

EM PORTUGAL, HÁ INDÍCIOS mais antigos de uma opção religiosa inspirada em Santo Agostinho, sobremaneira ao nível da vida das catedrais onde bispos e cónegos partilhavam uma vida religiosa com um acentuado sentido de comunidade. Mas aqui seguia-se uma regra secular, não obrigando à clausura e bastante mais tolerante para com a liberdade pessoal de cada cónego. Da Regra de Santo Agostinho se intitulavam os cabidos de Braga, no governo de D. Pedro, e do Porto. Neste, à semelhança da sede bracarense, vivia-se segundo essa regra: *erant omnes regulares sub regula sancti Agustini dormientes in una domo comedentes in alia et in claustro conuersantes*, refere a notícia que anuncia o estabelecimento da divisão entre rendas mitrais e capitulares na Sé do Porto no episcopado de D. Martinho Pires (1186-1189)<sup>50</sup>.

Conhecem-se menos bem, contudo, as comunidades monásticas de cónegos de Santo Agostinho anteriores à fundação de Santa Cruz. Há notícias de comunidades canónicas agostinianas em Grijó (1064), Vilela (1069) e Bouças (1113). Ainda segundo J. Mattoso, na diocese do Porto seriam canónicas regulares as dos mosteiros de Moreira, Ancede, Lordelo e Vila Boa do Bispo, antes de 1125<sup>51</sup>.

A opção monástica canonical de Santo Agostinho revelava-se de alguma flexibilidade. Por isso, compreende-se o surgimento de duas vias principais em torno dessa regra agostiniana. Uma, mais rigorista e severa, insistia numa vida claustral marcada pelo jejum, pela abstinência, pelo silêncio, pelo trabalho manual e pelo serviço coral e divino. Seguindo o preceito dos Actos dos Apóstolos (I, 14) («Todos num só, eram assíduos à oração...»), esta linha centralizou-se em torno de Prémontré e foi protagonizada por São Norberto de Xanten. Atingiu Portugal de um modo um tanto superficial. A tentativa de os Premonstratenses, ao que se julga, se instalarem em São Vicente de Fora, em Lisboa, faliu pelo desagradado régio que não veria com satisfação o quadro jurídico em que essa ordem actuava, pela sua exigente sujeição das filiais às decisões da casa-mãe, não aceitando interferências terceiras. Ainda assim, os Premonstratenses terão casas no país, nomeadamente em Castro de Aire e em Vandoma (Porto).

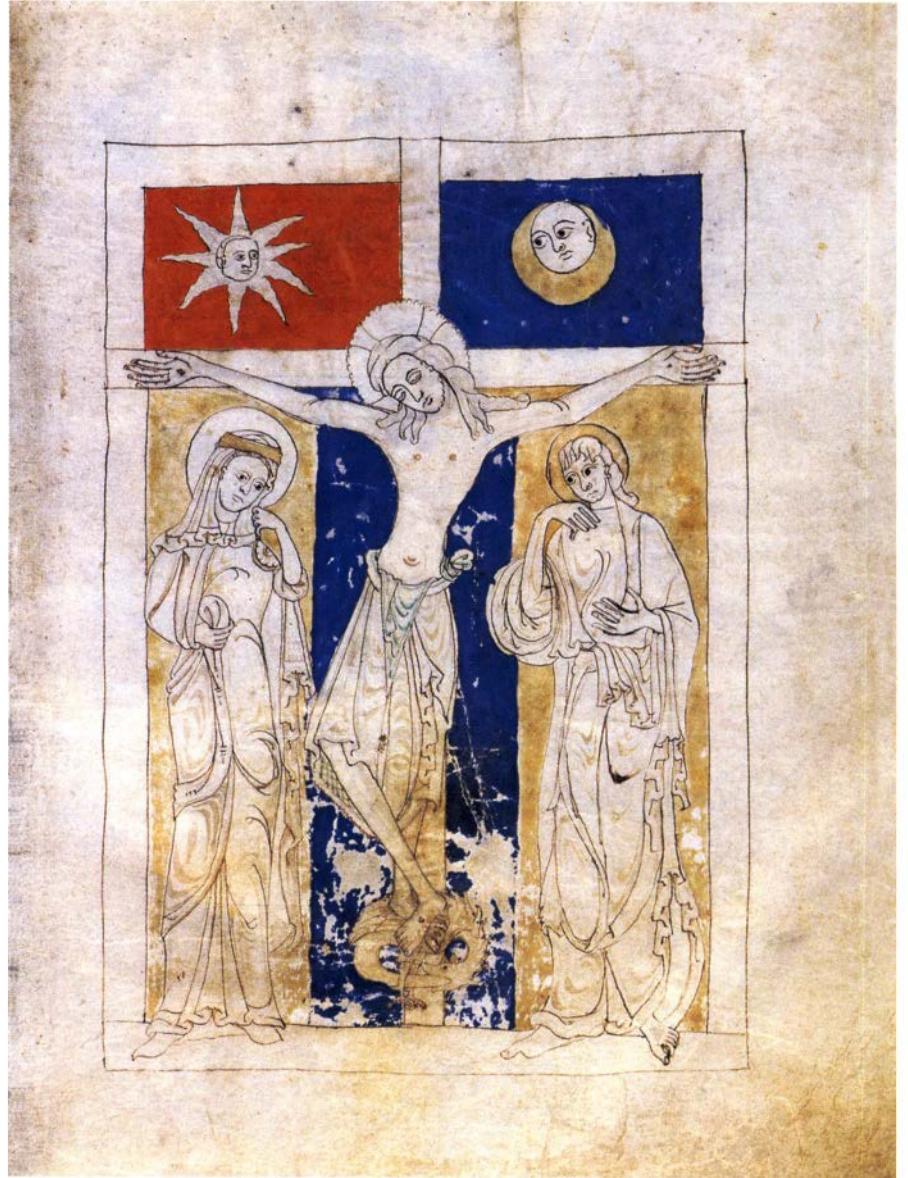


A outra via canonical regrente era mais permissiva ou aberta. Aceitava o consumo de carne em determinadas circunstâncias, não impunha aos seus cônegos o trabalho manual, defendia a pobreza e a partilha de todos os bens pela comunidade. Ao contrário dos Premonstratenses, estes cônegos regrantes instalavam-se nas cidades ou nas imediações mais próximas, desempenhando uma tarefa pastoral junto do «povo» relevante. Este modelo tinha a sua base em São Rufo de Avinhão, estendendo-se com bastante sucesso a toda a Península Ibérica, particularmente na sua área oriental. Santa Cruz de Coimbra, fundada em 1131, optou justamente pela adopção dos costumes de São Rufo de Avinhão, tornando-se o verdadeiro centro de organização da expansão dessa ordem em Portugal e afirmando-se como uma verdadeira e simbólica *gemma coronae claustralium*.

Cedo se estabeleceu uma cadeia relacional de Santa Cruz com outros mosteiros que adoptam a «nova» regra ou são fundados de raiz tendo-a como referência institucional. São Salvador de Grijó, São Vicente de Fora, em Lisboa, São Simão da Junqueira e Moreira são alguns desses cenóbios agostinianos de um grupo ainda numeroso que se estendia fundamentalmente pelo Entre Douro e Minho.

Breviário de Santa Cruz de Coimbra, Cód. 85, fl. 498 r (Porto, Biblioteca Pública Municipal).

FOTO: BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO.



Saltério de Santa Cruz de Coimbra, Cód. 27, fl. 15 (Porto, Biblioteca Pública Municipal).

FOTO: BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO.

«Religioso quer dizer cousa escrareçada e clara; religioso quer dizer ouro porque tem preminência antre todos os metaes do mundo», eis como se inicia uma tábua moral sobre o modelo canonical redigida no *scriptorium* de Santa Cruz nos alvares do século xv. O cônego crúzio brilharia pela honestidade da sua vida, pela «mui alta ministraçom e dignidade que lhe he cometida de ministrar o Santo sacramento da Eucaristia que he o corpo de noso boom Ihesu». Existindo apenas para o serviço de Deus, como «uma sorte que he aconteçada», o religioso deve ser temperado no comer e no beber, trazer vestuário sempre apropriado e «seer muito paciente e onesto e humildoso e mui doce a todos e de boa resposta e de boa conversaçom e com outras virtudes que o devem acompanhar e ornar».

Cumprindo a regra e as cerimónias da sua ordem, repreendendo os faltosos, era-lhe também cometido o dever de «ensinar e preegar e sementar a palavra do seu Rey e Senhor». A fortuna do mundo, as honrarias e dignidades podiam elevar o religioso a posições cimeiras na Igreja e na sociedade, mas quanto maior a honra, tanto maior a queda nas «profundezas do Inferno nom embargante que este mundo lhe vaa muito bem». O modelo moral e espiritual de religioso completa-se na constância e fidelidade à sua regra e ordem,

recebendo com isso «muita honrra entre os irmaos e asy ante o poboo» e, sendo assim, ganharia o prémio, «o mui alto bem que he Jhesus Christo noso Redentor, O quall he Rey e Senhor em as alltezas emperyaaes»<sup>52</sup>. O trabalho manual, como referimos, não surge nesta lista das características identificadas do cónego regrante modelar.

Modelos de vidas religiosas não faltavam aos cónegos de Santa Cruz e aos mosteiros seus irmãos, saindo do laborioso *scriptorium* crúzio as *vitae* de São Teotónio, D. Telo e São Martinho de Soure, verdadeiros modelos comportamentais do perfeito religioso. Dedicados ao «povo», os Cónegos Regrantes não hesitam em abrir as suas casas junto das muralhas citadinas, entregando-se a uma especialização simultaneamente pastoral — a cura das almas ao nível da paróquia ou dos seus priorados isentos — e também assistencial, detectando-se em praticamente todas as casas regulares agostinhas a existência de estruturas hospitalares abertas à recepção de viajantes, peregrinos, pobres e doentes. Os seus mosteiros eram também escolas abertas, com sucesso, à comunidade.

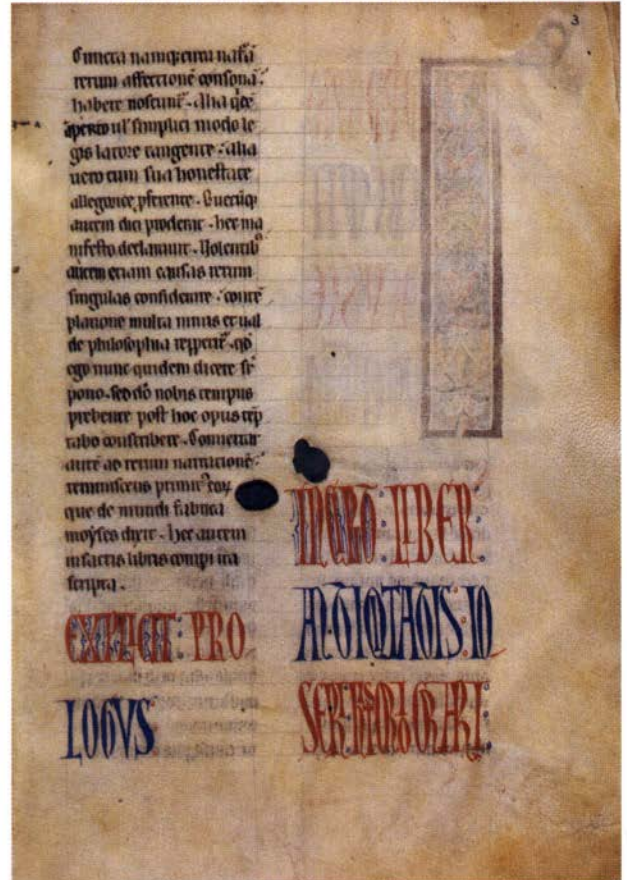
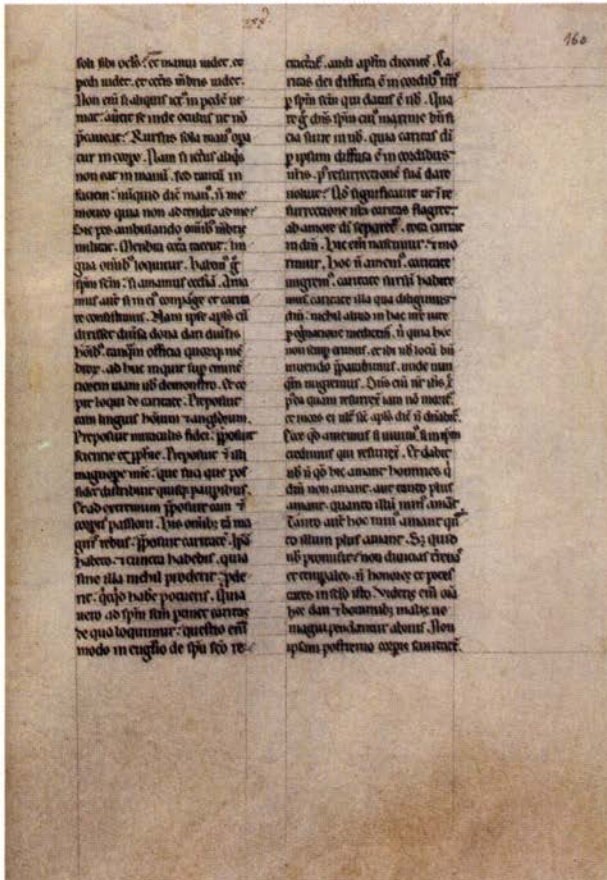
Em 1229, no Porto, reuniu-se o primeiro capítulo provincial dos cónegos regrantes portugueses. Nele se renovou o apelo ao cumprimento das constituições *lebertianas* oriundas de São Rufo e se vituperaram os *iuvenes* que não cumpriam com as tradições e bons costumes dos mais velhos. Oposição entre cónegos antigos e cónegos novos que parece indiciar que a ordem atravessava, então, um período de rejuvenescimento no recrutamento de noviços e consequente aumento de profissões. Os decretos capitulares impunham a celebração trienal de capítulo provincial, a nomeação de visitantes com funções inspectivas junto dos mosteiros, a regulamentação das saídas externas e das licenças de ausência dos cónegos, a suavização do regime de jejuns e de abstinência de carnes, a homogeneização do vestuário canonical, a generalização da oração mental diária e a normalização entre todos os mosteiros da rēcita das horas canónicas e, finalmente, o aperfeiçoamento do sistema de ensi-

◁ Comentário ao Evangelho de São João de Santo Agostinho (1223), Santa Cruz de Coimbra, Cód. 13, fl. 160 v (Porto, Biblioteca Pública Municipal).

FOTO: BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO.

*Antiguidades judaicas*, de Flávio Josefo (1237), Santa Cruz de Coimbra, Cód. 18, f. 18 verso final do *explicit* (Porto, Biblioteca Pública Municipal).

FOTO: BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO.



no e dos conteúdos pedagógicos teológico-morais ministrados pelos regentes das aulas claustrais.

Prestigiados na *cura animarum*, no ensino e na assistência, admirados pelos seus rituais e cerimoniais litúrgicos bem organizados, que sensibilizam muitos fiéis que querem receber os benefícios espirituais por seu intermédio, em vida e depois da morte, os Cónegos Regrantes especializam-se também na vida cultural, implantando nos seus cenóbios escolas públicas e boas livrarias como aconteceu em Santa Cruz, mas também em São Vicente de Fora e em Grijó. O seu prestígio e a sua riqueza traduziram-se na escolha das suas igrejas como panteões da realeza e de alguma nobreza, prestando-se os seus cemitérios também ao acolhimento das aristocracias concelhias. Estas foram, aliás, a sua maior riqueza, pelas numerosas, pequenas e difusas propriedades que lhes legavam, além das avultadas somas que arrecadavam dos dízimos dos seus isentos, quase sempre, aliás, com a contestação dos poderes episcopais. Reis, nobres, pequenos cavaleiros e uma aristocracia popular, todos se consideravam benfeitores dos Cónegos Regrantes e se candidatavam aos seus benefícios espirituais<sup>53</sup>.

A qualidade do *scriptorium* de Santa Cruz de Coimbra, atestada pela sua produção diplomática e librária, demonstra o relevo que os estudos científicos atingiram nessa claustra. Nela se ministrava um ensino desde o básico, com a aprendizagem da gramática e da leitura do saltério, até aos níveis mais elevados e complexos com a leitura da *Sacra Pagina*. A música sacra, a oratória e a liturgia deveriam merecer também uma larga atenção aos Cónegos Regrantes dado o brilhantismo com que praticavam tais áreas.

Do seu *scriptorium* e da sua liturgia, bebida nos modelos de São Rufo de Avinhão, como referimos, se alimentaram algumas outras igrejas, nomeadamente catedralícias como aconteceu com a Sé de Braga ou com as de outras dioceses à frente das quais estiveram bispos recrutados no claustro crúzio, ou, ainda, com Santa Cruz de Cortes (Cidade Rodrigo) para cuja fundação Santa Cruz forneceu uma significativa biblioteca litúrgica. Calendários, responsoriais, antifonários, sacramentários, pontificais, missais, o ofício dos mortos, os rituais e mesmo os breviários seguidos em Santa Cruz revelavam, de facto, a originalidade de uma liturgia oriunda da região de Avinhão e a fidelidade dos cónegos crúzios a essa herança distintiva dentro da diocese em que se integravam<sup>54</sup>.

Correspondendo às necessidades espirituais do «povo», para o qual o religioso crúzio tanto se preparava, Santa Cruz não desprezava a satisfação de anseios e crenças, organizando missas votivas que testemunham bem a sua comunhão pastoral com as populações urbanas em que ergueram os seus mosteiros. O *Missal votivo de Santa Cruz*, estudado sumariamente por Joaquim Bragança, é, como esse autor escreveu, «um reflexo do ambiente espiritual da igreja ou da comunidade que o utilizou»<sup>55</sup>. A quantidade quase dispersiva de missas votivas que nele são assinaladas poderia sugerir que os cónegos de Santa Cruz elaboravam modelos de celebrações eucarísticas de forma extremamente plural, quase aritmética e fragmentária. Mas, na realidade, a diversidade não ia contra a sua unidade básica. Unidade no cerimonial, na topografia da celebração, no rigoroso cumprimento das hierarquias festivas. Subjacente à quantidade estavam os princípios monásticos do encontro unitário da comunidade de orantes na e pela liturgia, ultrapassando toda a aparente incoerência sugerida pela atomização do *Ordo Missae*.

Esse era, no entanto, o universo religioso disponível para os fiéis, para a medida da compreensão que tinham do religioso e de Deus, que passava pela solenidade da missa, pelo aprumo da salmodia, pelo entendimento da pregação, pelos sacramentos que buscavam para eles e para os seus filhos, pela própria confissão que disponibilizam com simpatia, enfim, pelo próprio hábito decoroso que vestem. Com base nesse apreço e reconhecimento, não lhes regatearam os fiéis esmolas e doações piedosas, testamentos como lhes chamam, sentidamente, alguns cartulários como o *Livro santo*, o de D. João Teotónio, o de Baio-Ferrado de Grijó ou o de São Vicente de Fora<sup>56</sup>.

AS NOTÍCIAS MAIS REMOTAS sobre a presença dos Cistercienses em Portugal são pouco exactas sob um ponto de vista cronológico. Os primeiros religiosos a adoptar os costumes cistercienses parecem tê-lo feito ainda dentro de um quadro um tanto eremítico e marginal. De seguro, sabe-se que na década de 1140 já se organizavam comunidades mais estruturadas em São João de Tarouca e em São Cristóvão de Lafões. Lenta mas irreversivelmente, até ao final do século XII e entrando na centúria imediata, os Cistercienses foram ocupando antigos mosteiros beneditinos, em decadência, ou fundando outros de raiz, de que o caso mais conhecido e valioso é o Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça.

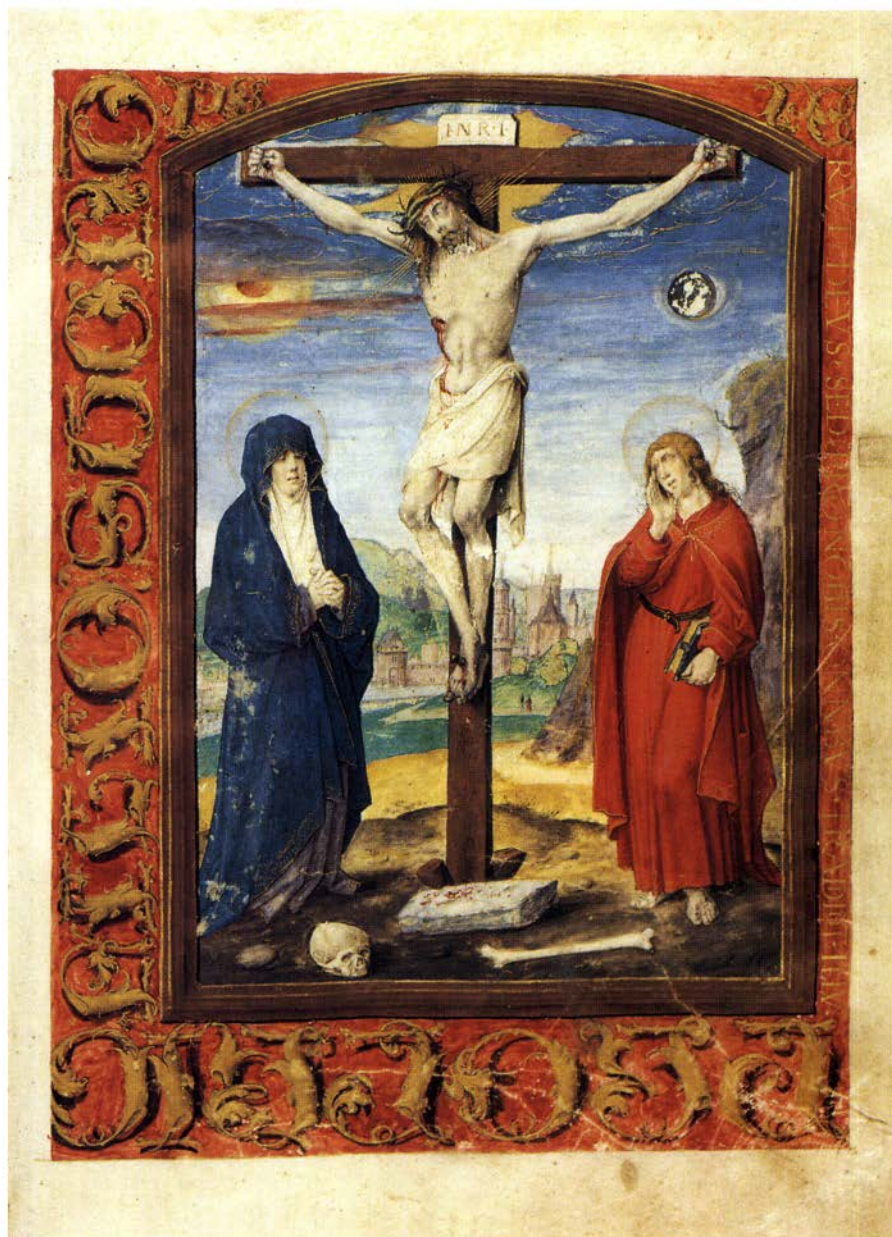
A organização institucional dos mosteiros seguidores da Ordem de Cister partia de uma interpretação purista da Regra de São Bento. O sonho cisterciense passava, em primeira mão, pelo reencontro com a literalidade espiritual dos primitivos tempos do beneditismo que, certamente, se lhes afirmariam como o exemplo de uma *aurea aetatis* perdida pelos movimentos monásticos desse tempo. O seu surgimento, a partir da fundação de Citeaux, em 1098, segundo um plano de vida monástica imaginado por Roberto de Molesmes e Estêvão Harding, não parecia destinado a um grande sucesso. Mas acabou por tornar-se no maior fenómeno monástico do século XII, pela capacidade de expansão por toda a Cristandade e pela influência exercida junto dos poderes instituídos, desde os reais aos episcopais e pontifícios<sup>57</sup>.

Citeaux propõe a funcionalidade do modelo religioso da obediência, da depuração, da institucionalidade e da hierarquização. O radicalismo da regra cisterciense, enquanto modelo de quotidiano claustral, adquiriu os seus quadros de regulamentação institucional na *Charta Caritatis*, verdadeira constituição de uma orgânica jurídica propulsora de uma unidade descentralizada própria desta ordem. A *Charta Caritatis* atribuía à abadia de Cister a vigilância superior e universal sobre todas as demais casas da ordem, o que alcançava exercitando os laços de obediência estrita, vigiando o cumprimento do *corpus* normativo pela alçada da visitação regular ou de excepção e, sobremaneira, pela reunião magna que era o capítulo geral celebrado anualmente, em Setembro, ao qual compareciam todos os abades cistercienses ou, um pouco mais tarde, os abades representantes de grupos de mosteiros de um determinado país ou região de forma alternada.

Cister, enquanto proposta de vida monástica, desenvolveu uma espiritualidade original. Ao contrário de Cluny, os Monges Brancos recuperaram o equilíbrio entre oração e trabalho manual. Um e outro integravam-se na dialéctica de um quotidiano totalmente dedicado ao desejo de Deus e à sua contemplação. Os monges de Cister amavam também a leitura, a *lectio diuina*, que lhes proporcionava horas de uma *meditatio* profunda, condutora à *oratio* e, por esta, à *contemplatio*. Ler era meditar o mundo divino. Por isso, São Bernardo fustigava os métodos escolásticos das escolas urbanas de uma *lectio diuina* assente na progressão *lectio, sententia, questio, disputatio*. Na espiritualidade cisterciense a *lectio* entendia-se *orando non disputando* (*De Consideratione*, 5, 32)<sup>58</sup>.

A vida monástica cisterciense rodeava-se de uma intensidade cultural extremamente exigente, traduzindo-se isso no nível das bibliotecas com que procuravam dotar os respectivos mosteiros e no cuidado que punham no funcionamento do *scriptorium* claustral. O conhecimento das letras sagradas adornava a alma e conduzia à graça. É vã a ciência e néscio o saber se não têm caridade e amor (*dilectio*). Eis dois princípios caros ao cisterciense. É igualmente no seu refúgio monástico, em ambiente de profundo silêncio, que o Monge Branco descobre uma cultura sobre o mundo e a vida, impregnada dos valores caros à Sagrada Escritura e aos Padres da Igreja, transpondo-a na linguagem da liturgia, no texto teológico e místico e na expressão artística despojada mas resplandecente.

A educação do monge pressupõe a disciplina da ascese e a fuga do século. Fechado no seu claustro, rodeado de austeridade e contenção, toda a sua vida se encaminha para a igreja monástica, onde tem oportunidade de sublimar a sua imagem de Deus através da celebração dos ofícios divinos. Entregando a sua vida plenamente a Deus, o monge intervém na salvação dos outros, re-



Missal rico de Santa Cruz de Coimbra, Cód. 28, fólho do Calvário (Porto, Biblioteca Pública Municipal).

FOTO: BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO.

▷ Missal festivo de Santa Cruz de Coimbra, Cód. 68, fl. 37 v (Porto, Biblioteca Pública Municipal).

FOTO: BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO.

dimindo-os no seu sacrifício para com Deus e o seu Filho Jesus Cristo. Um Deus que glorifica absolutamente e um Cristo que contempla na Eucaristia, pelo qual encontra a Vida mas que representa frequentemente associado aos passos da sua Paixão e Morte, sobremodo, o Cristo nu, crucificado, sofredor, criando uma herança iconográfica de mútuas influências com a imagética franciscana. O mundo monástico medieval desenvolve e mantém as suas *traditiones*, especialmente no domínio da *spiritualitas*.

Isolado em absoluto no claustro, o monge cisterciense tece também uma intervenção ordenadora e real no mundo circundante. A interpretação que desenvolve do mundo assenta, em parte, numa pedagogia do simbólico. O claustro monástico centraliza o quotidiano do monge, fornecendo-lhe uma chave interpretativa e correlacional dos mistérios cristãos. Dentro dele, o monge percebe uma vida imersa em Cristo, o seu mestre, fazendo da quadratura da planta claustral uma fronteira dentro da qual encontra a *schola caritatis*, *schola humilitatis*, *schola Christi*, *schola Verbi*. No plano simbólico, o claustro simboliza o Paraíso, tendo no seu centro a fonte das águas que con-

mie consecuta e sacramm: P d:  
**I**nclinatus corā altare ⁊ calice dicat  
In spū humilitatis ⁊ in omi q: ita.  
Inno cōrto suscipiam dñe ate. et  
sic fiat sacrificium nrm ut ate susci  
piatur hodie. ⁊ placeat t dñe deus.





### Os Mendicantes e a imitatio Christi

vocam o espírito para o reencontro com o mistério iniciático do baptismo e da purificação. Lugar de quietude, de um silêncio fértil só entrecortado pelo louvor a Deus no cântico, na oração e na procissão ritual, o claustro evoca os quatro rios do Éden, imagem apriorística dos quatro evangelhos, as quatro virtudes cardiais, a quaternidade da cruz do Redentor da humanidade<sup>59</sup>.

Pelos seus capitéis e bandeiras de arcos ogivais espalham-se, numa primeira fase rigorista da história da ordem, representações contidas da natureza-mãe ou imagens geométricas essencialistas. Depois, com o tempo, a escultura dentro do mosteiro cisterciense abre-se a novos vocabulários imagéticos, dando espaço ao mítico profano, à narrativa histórica e hagiográfica, à própria expressão de códigos sociais externos, como acontece quando se opta pela representação de temas heráldicos. Alcobaça, Celas de Coimbra ou Santa Maria de Almoester, ou qualquer outro mosteiro em que sobrevivam elementos medievais, são exemplos possantes deste carisma estético e cultural cisterciense em português.

Em todos os séculos se assistiu à extinção de certos mosteiros e à fundação de outros. A crónica da morte e do nascimento das instituições monásticas sempre esteve em aberto. No final da Idade Média esse fenómeno agravou-se. Os estudos efectuados por José Marques para a arquidiocese de Braga permitem observar esse processo de agonia de antigas casas beneditinas, de canónicas regrantas e mesmo de abadias cistercienses. Algumas, contudo, pela sua importância mereceram o empenho de patronos e benfeitores, entregando-se à reforma. Muitas outras foram deixadas à rapacidade de senhores comendatários que as exploraram até onde conseguiram, esvaziando-as de todas as riquezas, deixando mesmo desmoronar os edifícios conventuais. Caso de Santo Tirso, de Pendorada, de Santa Cruz de Coimbra e também de Alcobaça, entre outros cenóbios.

O caso de Santa Maria de Alcobaça é revelador. Os abaciados dos seus prelados em Quatrocentos começaram por incutir um cunho mais cortesão e senhorial ao claustro. Sobretudo com D. Frei João de Ornelas e D. Gonçalo Ferreira. Rodeados de alguma sumptuosidade, dirigiam os negócios da abadia a partir da sua câmara privativa, não descurando oportunidade alguma de se associarem à corte régia. Tendência que poderá ajudar a explicar as novas opções culturais seguidas pelo *scriptorium* de Alcobaça nessa época, nele florescendo, como veremos, as traduções portuguesas de obras teológicas e romanesco-hagiográficas do agrado dos príncipes de Avis.

Em 1484, uma visitação efectuada a este mosteiro por D. Frei Pedro Serano, abade de Santa Maria da Pedra (Saragoça), restabelece para a comunidade um quadro normativo de vida que se dividia em três áreas de acção: no culto, honra e louvor de Deus; na observância da regra e dos cerimoniais litúrgicos da ordem; e, finalmente, no regime da administração temporal da casa. Todas elas mereceram um minucioso exame por parte do abade visitador, que não se cansou de redigir normas e conselhos para restaurar em Alcobaça os antigos e virtuosos princípios de Cister. Em 1487, o preceituado nessa visitação seria revalidado.

Por razões e motivos plúrais, contudo, essa visitação terá tido um impacto relativamente modesto dentro da claustra alcobacense. Não só os cistercienses portugueses evoluíam, no meio de uma crise notória, para a afirmação de uma «congregação» portuguesa da ordem, como sobretudo os seus mosteiros se viram entregues à exploração dos comendatários, com a família real à frente de todos, não constituindo Alcobaça uma excepção. A sensibilidade reformadora manifestada nos finais do século xv teria de aguardar pela centúria seguinte para poder conhecer alguma aplicação prática<sup>60</sup>.

NO CERIMONIAL DO TRÍDUO PASCAL, em que Dominicanos e Franciscanos se revelavam extremamente exigentes, rigorosos e precisos, assumiu especial destaque a cerimónia da adoração da Cruz em Sexta-Feira Santa. Conectada com a lendária descoberta do lenho no qual Jesus fora crucificado, o culto da Santa Cruz propaga-se paulatinamente por todo o Ocidente a partir de Jerusalém. Numerosos peregrinos cristãos devem ter contribuído para esse fenómeno. Entre os Portugueses era muito popular a peregrinação à Terra Santa,



Anjo e motivos florais.  
Frescos tardo-medievais  
(Leiria, Igreja de São  
Francisco).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/  
/ARQUIVO CÍRCULO  
DE LEITORES.

tanto ou mais quanto a Compostela ou a Roma. Em Jerusalém, de facto, na Basílica de Santa Cruz, preservavam-se as sagradas relíquias do madeiro em que Cristo expirara por hora de noa. Não tardou que muitas igrejas do Ocidente procurassem possuir nos seus relicários partículas desse objecto que se tornou o símbolo maior do cristianismo. Nem sempre, aliás, ou quase nunca autênticas. Mas como tal eram tidas e veneradas essas fragmentárias relíquias.

Em Sexta-Feira Santa contemplava-se nas igrejas portuguesas o Senhor crucificado. Nas catedrais, como em Braga, cumpriria ao bispo e apenas a ele proferir três orações *ante cruce* por hora de terça, sexta e nona, nas quais imprecava a Cristo o perdão dos pecados e a sua protecção, a iluminação da alma e a concessão da entrada no Paraíso depois da morte. Aos simples sacerdotes reservava-se um outro texto, reincidente na fórmula *Adoro te, Domine Iesu Christe [...] in cruce [...]. Adoro te mortuum et sepultum [...]. Adoro te descendentem ad infernos [...]. Adoro te resurgentem a mortuis [...]. Adoro te saluatorem uenturum [...].* Em Santa Cruz de Coimbra a oração não era muito diversa, posto que proferida na primeira pessoa do plural<sup>61</sup>.

O cristocentrismo espiritual é encarado de um modo mais abrangente pe-

◁ Selo do abade de Alcobaça, 1224 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

◁ Selo do bispo de Viseu, 1226 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

◁ Selo da abadessa de Celas de Coimbra, 1261 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.



Frescos tardo-medievais  
(Leiria, Igreja de São  
Francisco).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE  
LEITORES.

▷ Frescos tardo-medievais  
(Leiria, Igreja de São  
Francisco).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE  
LEITORES.

▷ Frescos tardo-medievais  
(Leiria, Igreja de São  
Francisco).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE  
LEITORES.



las novas ordens religiosas, particularmente por Franciscanos e Dominicanos, mas também pelos Eremitas de Santo Agostinho (dentro dos quais germinará uma importante linha espiritual devotada à Graça Divina na caminhada do fiel, numa linha compreensivelmente agostiniana), pelos Carmelitas e mesmo pelos Cartuxos.

Francisco de Assis é ele próprio apresentado nas diversas *vitae* que sobre ele se redigiram, e particularmente na versão oficial estabelecida por São Boaventura, como um *alter Christus*, como se demonstrava na graça miraculosa dos estigmas que portava consigo. A necessária estabilidade institucional de que a ordem franciscana necessitava para o exercício da pastoral que almejava impunha-lhe a inserção pacífica (o que nem sempre sucedeu em Portugal, como o demonstram as implantações dos Menores em Leiria e no Porto) no seio das vilas e cidades, nas quais constroem igrejas cada vez maiores e mais majestosas, num difícil equilíbrio entre a normativa da pobreza absoluta que os caracterizava *ab origine*, e os *nova tempora* em que os fiéis se integravam, reclamando assistência espiritual mais personalizada e intensa, obrigando à multiplicação de altares e capelarias nas igrejas.

A espiritualidade franciscana, sem negar a tradição da Igreja e do seu devocionário plural e hierarquizado, é contudo predominantemente crística. Conjugava-se no seu seio, também, uma enorme capacidade de tolerância para com novas visões místicas e teológicas, bem como para comportamentos ascéticos diferenciados. Dentro da ordem nunca se extinguiu verdadeiramente o espaço para um franciscanismo itinerante, bem como sempre permaneceram quentes as cinzas do eremitismo inicial. No fim da Idade Média, o franciscanismo abarcava um leque muito diversificado de manifestações es-



pirituais dentro das suas fileiras. Mencionámos já a eremítica, mas outros movimentos existiram com poder organizacional e de ruptura, como os Observantes (reconhecidos oficialmente em 1380), dentro dos quais surgem os novos grandes santos franciscanos de Quatrocentos (São Bernardino de Sena e São João Capistrano), posto que outros «conventuais» tenham merecido a beatificação e a canonização pontifícia (caso de São Boaventura ou do nosso Beato Amadeu da Silva), os Capuchos, os Amadaítas, as ordens terceiras masculinas e também femininas, bem como as próprias Clarissas, dentro das quais também se distinguem movimentos e regras (Damianitas, Urbanistas, Coletinas), para referir algumas das facções relacionadas com o caso português<sup>62</sup>.

Aos Franciscanos, contudo, se atribui a divulgação do Presépio e também da Via-Sacra, na qual se apresenta aos fiéis, de modo algo cenográfico, uma perspectiva sofredora da Paixão de Cristo, bem de acordo com a emotividade do cristão medieval. Pregando uma vida segundo os modelos evangélicos, querendo «seguir nus a um Cristo nu», mendigando o sustento quotidiano, nas ruas das cidades ou nas eiras dos campos, e nada acumulando para si próprios mas antes tudo dando aos necessitados, assim como o «Filho do Homem que não tinha onde repousar a sua cabeça», também os Franciscanos desenvolveram um programa social baseado num espírito de fraternidade, de humildade, de sacrifício, de perdão e de dignificação dos mais pobres e de todo e qualquer homem cujo destino deveria ser a salvação da alma.

Francisco escrevia pouco e raramente, temia o academismo e os livros que desviavam os irmãos da caridade. Mas os seus companheiros e seguidores não perderam oportunidades de lhe traçar o pensamento e o exemplo de vida. As suas sucessivas biografias foram recheadas de alegorias simbólicas, de exortações piedosas, de denúncias temíveis do pecado, de avisos espirituais para os seus frades e devotos. Conhecidas e lidas nos conventos portugueses foram, talvez, as *vitae* escritas por Tomás de Celano, por São Boaventura, a «Legenda» dita dos «Três Companheiros», a «Legenda Perusina», o «Espelho da Perfeição», senão directamente, ao menos a partir de versões inspiradas nessas obras como aconteceu com a mais conhecida colectânea da sua vida e dos seus milagres, as «Florinhas de São Francisco de Assis e Seus Companheiros», bem como a «Vida de Frei Junípero», entre outras obras, algumas delas contidas na *Crónica dos XXIV Gerais*, traduzida para português em meados de Quatrocentos. Nessas obras, aliás, quer os frades, quer os fiéis encontravam imagens de perfeição espiritual ou caritativa propostas para imitação no quotidiano ou como simples temas hagiográficos úteis à inspiração do religioso pregador.

Dos seus compromissos sociais falam também as suas actividades intelectuais e escolásticas. Nos seus claustros funcionavam escolas que iam desde os níveis mais básicos até à formação teológica superior ministrada documentadamente nos conventos de Lisboa e de Coimbra. Das suas casas saía um número importante de pregadores e de confessores extremamente apreciados nos púlpitos das igrejas seculares e junto das cortes senhoriais. Para além dos escritores e dos místicos e santos em que a ordem mostrou sempre ser terreno fértil<sup>63</sup>.

O caso português de um franciscano de maior relevo, e dos maiores dentro da sua ordem, é o de Santo António de Lisboa. Intelectual dotado de uma excepcional capacidade de memorização, mestre latino consumado, Frei António assumiu-se como uma das colunas do saber teológico dentro dos Menores. Os seus *Sermões dominicais e festivos*, especialmente preparados para assembleias clericais — «Eis, portanto, irmãos caríssimos, eu, o mínimo de todos vós, vosso irmão e servo, para vossa consolação, edificação dos fiéis e remissão dos meus pecados, compus, como soube, esta obra dos Evangelhos pelo curso do ano» (Epílogo) — são um dos mais importantes testemunhos do pensamento franciscano medieval e um eco certamente não despidendo dos programas escolares seguidos nos mosteiros de São Vicente de Fora e de Santa Cruz de Coimbra, onde estudou até ser ordenado sacerdote, após o

que, ingressando entre os Menores, se dirigiria ao espaço itálico e occitânico, ensinando (e aprendendo também...) em *studia* monásticos e seculares de consagrada reputação e exigência.

Os seus sermões são maioritariamente dedicados aos evangelhos e à figura de Cristo, neles se expondo toda a axiologia franciscana como a pobreza, a humildade, a paz, o cântico da natureza, a caridade, a justiça, a verdade ou a denúncia dos vícios e da corrupção de um corpo clerical de uma Igreja que necessitava de renovação e recomposição na senda de uma verdadeira *vita apostolica*. As homilias marianas de Santo António são também muito significativas. Nestas recolhemos a imagem da maternidade divina de uma Virgem que é simultaneamente itinerário crístico, bíblico e litúrgico. Leia-se:

«Contempla o arco-íris, a beleza, a santidade, a dignidade de Maria Santíssima e bendiz com o coração, com a boca, com as obras, o seu Filho, que a criou tal. De facto, ela, no esplendor da sua santidade, é muito formosa entre todas as filhas de Deus; ela cercou o céu, isto é, abarcou a Divindade, com o círculo da sua glória, ou seja, com a gloriosa humanidade. Eis, portanto, Senhora nossa, única esperança, nós te suplicamos ilumines com o esplendor da tua graça os nossos espíritos, os limpes com o candor da tua pobreza, os aqueças com o calor da tua visita, nos reconcilies com o teu Filho para que mereçamos chegar ao esplendor da sua glória.»<sup>64</sup>

Ao longo do século XIII, de facto, Santo António vai merecendo a devoção piedosa dos fiéis de praticamente todos os grupos sociais, desde o popular à realeza. Colheu, desde muito cedo, o apoio do episcopado português e a admiração do clero regular<sup>65</sup>.

Nas *Carónicas dos Ministros Geraaes da Ordem dos Fraires Menores*, traduzidas para português em meados de Quatrocentos, decerto em claustro franciscano, encontram-se diversas narrativas de milagres de Santo António. Misturando lendário e maravilhoso com um fundo de fé e de piedade, encontramos nesses milagres o episódio de D. Loba de Linhares, o da mulher de Torres Novas que moía trigo no dia do santo, o sermão miraculoso de Roma (onde se evoca a pregação do santo por dia de Pentecostes, em cujo auditório se encontravam «gregos e latinos e framçezes e theotonicos e esclavos e ingreses e outros de diversas linguas») após o qual o papa teria chamado a Frei António «arca do Testamento». Neles, também, se pode ler o milagre da mula que adorou o Santíssimo Sacramento (episódio com pontos em comum com o da chegada a Coimbra das relíquias dos Mártires de Marrocos), o do noviço de Limoges que roubara um breviário ou o da repreensão ao arcebispo de Bruges pela sua corrupção («A ty falo, cornudo [=mitrado]. E começou de refrear alguns viços dos quaaes o bispo era chagado em sua comçiemçia, com tam grande fervor e com claros e firmes testemunhos de scriptura que o bispo começou de seer provocado a compunçom e a lagrimas e a devaçom»). Muitos outros milagres se traduzem na *Carónica*, como episódios de ressurreição de mortos ou os célebres milagres da visão do Menino Jesus e da pregação aos peixes que constituiriam o mote-base da identidade iconológica mais universal do santo.

«Como santo Antonio hũa vez pregasse em huũa cidade, deu-lhe pouxada huum borges e asinou-lhe huũa camara apartada, por que se desse aly mais folgadamente ao estudo e comtenplaçom. E parou mentes cuidadosamente contra o lugar donde horava samto Amtonio soo e vio escomdidamente per huũa fresta aberta hum moço em nos braços de Santo Amtonio, muy fermoso e alegre, em figura de Christo, ao quall santo Amtonio abraçava e beijava muitas vegadas, comtenplando em na cara delle. [...] E aquell moço que era ho nosso Senhor Jesu Christo [...]» A pregação aos peixes, com tópicos que correlacionam o episódio com o da pregação de São Francisco às aves, é um outro texto notável da religiosidade e da espiritualidade antonianas<sup>66</sup>.

Com Santo António generalizou-se também a devoção aos santos franciscanos, como São Francisco, Santa Clara e Santa Isabel da Hungria, e, mais tarde, dos portugueses como Santa Isabel de Portugal, São Gualter de Guimarães e Santa Beatriz da Silva, esta, contudo, já em ambiente mais moderno do que tardo-medieval. Posto que num suporte menos tradicional para análi-

se do historiador, a verdade é que as recentes descobertas de pinturas murais em antigas igrejas franciscanas, como sucedeu em Bragança, Guimarães e Leiria, as desta última cidade datadas de finais de Quatrocentos ou à volta de 1500, permitem-nos ter um quadro «visual» dos principais temas da espiritualidade catequética franciscana no final dos tempos medievos. É visível, antes de mais, que o cristocentrismo continuava, e até se reforçara, como linha estruturante da espiritualidade franciscana. Com ele, verifica-se a profunda atenção dada à exposição hagiográfica e exemplar de São Francisco, tal *alter Christus*, e à sua visão da Natureza e do Homem, sujeito este de salvação mas também de um itinerário que passa pela prática da doutrina cristã, única porta de entrada para o Além e para o encontro de sentido apocalíptico com o Cristo juiz dos vivos e dos mortos<sup>67</sup>.



Regra de Santa Clara, fólho iluminado (Coimbra, Faculdade de Letras).

FOTO: VARELA PÉCURTO/  
 /ARQUIVO CÍRCULO DE  
 LEITORES.

Os Dominicanos tiveram uma importância tão considerável quanto os Franciscanos posto que com diferenças ao nível da geografia de implantação. Associados mais frequentemente às cidades maiores, em prejuízo da fixação junto de vilas de menor peso demográfico, os frades pregadores organizam a sua acção pastoral de uma forma mais selectiva e institucional. O recrutamento para os seus mosteiros pressupõe a vocação e uma forte capacidade intelectual do noviço. Se entre os Franciscanos o estudo escolástico se tornou, com o tempo, uma condição de sobrevivência da própria ordem, entre os Dominicanos esse mesmo estudo, carregado de erudição teológica e de exigência académica, sempre foi um objectivo essencial cujo fim se projectava na capacidade da pregação, da confissão e da *disputatio contra infideles et haereticos*, programa que, como se sabe, sempre fez parte do vocabulário básico do próprio São Domingos de Gusmão. São numerosas as referências nos estatutos e documentos avulsos da ordem ao cuidado da formação intelectual do Dominicano bem como aos livros e *quaterni* que sempre os acompanhavam<sup>68</sup>.

Que a pregação era um princípio formativo do Dominicano comprova-se na história portuguesa da ordem. Bastará mencionar, uma vez mais, o exemplo de Frei Paio de Coimbra, cujas homilias eram escutadas tanto pelos cônegos seculares da sé e demais clero paroquial, como pelos cônegos de Santa Cruz e religiosos regulares da cidade. Que entre eles havia um escol de pregadores e de confessores atesta-se, também, com as primeiras gerações da realeza da Casa de Avis, as quais os escolhem para zeladores do seu primeiro panteão nacional, o Mosteiro de Santa Maria da Vitória, e para conselheiros espirituais e confessores privativos e mesmo pedagogos familiares dos príncipes e infantes, como sucedeu com os pregadores Frei Lourenço Lampreia, Frei Vicente de Lisboa, Frei Gonçalo da Calçada, Frei João de Verba, Frei Fernando de Arroiteia, Frei João Martins e D. Frei Justo Baldino, entre outros. Será também de sublinhar o facto de, dentro dos conventos dominicanos portugueses, se encontrar sempre uma elevada percentagem de frades com graus académicos de bacharelato, licenciatura e mestrado ou doutoramento, grau maior dos teólogos dentro da ordem<sup>69</sup>.

Entre os santos portugueses, os Dominicanos sempre veneraram São Frei Gil de Santarém, falecido à volta de 1265. Nascido em família fidalga, conhecedor do árabe, língua que traduzia para latim, e talvez do hebraico, foi físico e professor universitário em Paris, cidade em que se terá graduado em Teologia. A sua fama como «médico» granjeou-lhe a simpatia popular, mas também uma embaraçosa imagem de santo ambivalente, dado a alquimias e profecias, lado obscuro e fáustico que os Dominicanos nunca conseguiram elidir da respectiva hagiografia<sup>70</sup>. Com devoção igualmente popular, aparecem ainda São Gonçalo de Amarante e São Pedro Gonçalves Telo, o *Corpo Santo*. O segundo, tendo optado pelo ingresso num claustro dominicano, notabilizar-se-ia por uma rara capacidade homilética e por uma série inaudita de prodígios relacionados nomeadamente com a vida dos navegantes e pescadores. Tem uma fiel devoção junto das povoações e populações marítimas, nomeadamente no Algarve e em Entre Douro e Minho. É o padroeiro da diocese de Tui, cidade onde faleceu. Quer São Frei Gil de Santarém, quer São Gonçalo de Amarante, quer São Pedro Gonçalves Telmo receberiam mais tarde a autorização oficial da Igreja de Roma para celebração dos respectivos cultos. O seu impacto no devocional medieval carece, ainda, de estudos documentais mais sólidos.

A espiritualidade e a cultura dominicanas revelaram-se de profundo impacto em Portugal. Pela porfiada prática da pregação e pela apologia da confissão, os Dominicanos afirmavam-se como paladinos da oratória sacra em que a própria cultura portuguesa se revelará pródiga nos séculos modernos. Aos Dominicanos, ainda que com a imediata adesão do episcopado, se deve atribuir o sucesso das comemorações da festa do Corpo de Deus por todo o país. Esta festividade era celebrada com alguma pompa em todas as dioceses portuguesas<sup>71</sup>. Festa urbana por excelência, nela compareciam todos os grupos sociais e profissionais, bem como todas as confrarias e paróquias da cida-

de, que acompanhavam a respectiva procissão composta pela representação de quadros e de carros históricos sobre o tema, sobre a vida de santos ou pela apresentação de dramas litúrgicos onde se evocavam episódios da vida da Igreja<sup>72</sup>.

Aos Dominicanos devemos também a generalização de devoções maiores no catolicismo português como a do Nome de Jesus, cuja primeira confraria foi instituída em São Domingos de Lisboa, por acção do conhecido Frei André Dias, em 1432, e a de Nossa Senhora do Rosário. Invocações que darão os nomes de bom número de mosteiros de pregadores, além das numerosíssimas capelas e altares, dispersos por todo o país, a elas dedicadas<sup>73</sup>.

### *Santa Maria*

O CULTO MARIANO NO TERRITÓRIO português é extremamente antigo, tornando-se a devoção a Santa Maria uma das mais divulgadas de todo o catolicismo. Quer ao nível dos grupos sociais populares, quer ao nível do clero, da nobreza e da realeza, a Virgem Maria sempre recebeu o afecto espiritual dos fiéis, tornando-se padroeira de todas as catedrais e de muitas igrejas-matrizes do reino.

Na Hispânia, a principal festa mariana começou por ser a da Anunciação do Anjo Gabriel, comemorada no dia 25 de Março. Mas cedo se diversificou o leque de dias festivos consagrados à Mãe de Deus e da Igreja, impondo-se como festa mariana maior a da Assunção, a 15 de Agosto. Invocação também sinónima de Santa Maria Alta, Santa Maria a Grande, Santa Maria Maior, Senhora dos Anjos, Senhora da Glória e dos Altos Céus. Outras sobrevieram, registando-se nos calendários litúrgicos portugueses desde o século XII as festas da Purificação (2 de Fevereiro), da Natividade (8 de Setembro) e da Expectação (18 de Dezembro). No século XIV generalizou-se a comemoração das festas da Visitação (2 de Julho), da Senhora das Neves (5 de Agosto) e da Imaculada Conceição (8 de Dezembro)<sup>74</sup>. Mais discreta é a invocação da Coroação da Virgem, encontrando-se representada, contudo, no Portal da Glória do Mosteiro da Batalha (c. 1430). Em Quatrocentos enraizaram-se também o toque do *Angelus* e as devoções da Virgem das Sete Dores e do Rosário.

Uma grande parte das doações piedosas realizadas pelos nossos monarcas eram-no a título invocativo de Nossa Senhora. A devoção que o povo lhe prestava, por vezes com foros de verdadeiro culto, levaram-no a assumi-la como protectora do fiel em praticamente todos os planos da sua vida. É assim que reconhecemos a sua intitulação em castelos e alcáçovas (Santa Maria da Alcáçova em Santarém, Elvas e Montemor-o-Velho; Santa Maria do Castelo em Abrantes, Covilhã, Évora Monte, Penamacor, Portalegre, Sabugal, Seia; Santa Maria da Penha em Leiria e Sintra), perante a guerra e as lutas dos cruzados (Santa Maria dos Mártires em Lisboa, Alcácer do Sal, Elvas, Sacavém e Silves; da Vitória, na Batalha) ou em simples sítios onde se ergueram mosteiros e igrejas (todos os mosteiros de fundação-base cisterciense lhe eram dedicados; lembremos Santa Maria de Alcobaça, de Fiães, de Salzedas, da Abadia/Bouro...) e mesmo cidades (Santa Maria de Faro), serranias e promontórios marítimos (Santa Maria da Estrela, Nossa Senhora da Nazaré), para além dos grandes santuários internacionais a que os Portugueses acorriam em número muito elevado (exemplos maiores em Rocamadour, Roncesvales, Guadalupe e Montserrat).

Por todo o lado circulavam peregrinos marianos e se compilavam livros e cadernos de milagres alusivos à Virgem celestial. Os principais santuários medievais portugueses marianos eram, no Entre Douro e Minho, os de Nossa Senhora das Virtudes (Azambuja), Senhora da Abadia (Amares), Senhora da Peneda ou das Neves (Arcos de Valdevez), Santa Maria de Pombeiro (Felgueiras), Senhora da Oliveira (Guimarães), Senhora da Conceição (Matosinhos); em Trás-os-Montes devocionava-se a Senhora da Natividade do Azinhoso (Mogadouro); na Beira, importavam ao fiel os santuários de Nossa Senhora do Mileu (São João da Pesqueira), Santa Maria dos Açores (Celorico da Beira) e Santa Maria da Estrela (Sinfães). Na Estremadura eram de romaria os santuários da Nazaré, do Cabo (Sesimbra), de Seixa (Ourém) e de Santa

Maria da Luz e da Escada (Lisboa). O Alentejo tinha também importantes centros como Santa Maria da Flor da Rosa (Crato), Santa Maria do Espinheiro (Évora), Senhora da Boa Nova (Terena) e Santa Maria da Lagoa (Monsaraz)<sup>75</sup>.

A arte começa a representá-la associada ao seu Filho, Jesus Menino ou junto à Cruz, mas evolui para a sua representação individualizada que atinge, nos séculos xiv e xv, as conhecidas configurações, produzidas nas oficinas coimbrãs de pedra-de-ançã, da Virgem Santíssima coroada como Rainha dos Céus e louvada por anjos e serafins.

Desde sempre que as ordens religiosas se fizeram propagadoras da devoção a Nossa Senhora. Maiormente entre Cistercienses e Mendicantes. O fenómeno foi cíclico. No século xiv, encontramos já intitulações como Senhora da Assunção, da Glória, da Graça, invocando-se até colorações como nos casos de Nossa Senhora a Branca e Santa Maria a Vermelha, em Braga. Por essa época, ou pouco depois, divulgam-se as intitulações de Santa Maria da Orada em Melgaço ou em Monsaraz, por exemplo, a que não foi estranha a espiritualidade dos Carmelitas, mormente junto de um D. Nuno Álvares Pereira e da Casa de Bragança.

Por todas as igrejas se levantavam altares à Virgem, se faziam pintar em retábulos histórias a Ela alusivas e se esculpiam relevos, igualmente coloridos, que se expunham nos frontais dos altares, junto de túmulos e capelas próprias dispersas pelos interiores dos templos e pelos seus claustros.

D. Teresa e D. Afonso Henriques, seu filho, invocam Santa Maria como Rainha e como Intercessora. Do seu tempo, aliás, advém a paulatina identificação de Portugal como «Terra de Santa Maria». Época em que a ilimitada devoção à Virgem leva os fiéis a considerá-la como intermediária no plano da salvação individual das almas. *Per te, Sanctissime Virginis, tandem reconciliari merear Deo*, professava D. Illi Gonçalves numa doação à Sé de Braga de 1077.

A Senhora da Conceição tinha festa grande nos arredores do Porto, em Matosinhos, onde iam «muitas pessoas dormir aa dicta igreja e fazer suas offerendas, dizendo que Deus e sua Madre fezera por ellas muitos milagres», ali indo em peregrinação o próprio rei D. João II. Para Ceuta, em 1425, levou o infante D. Henrique uma devotíssima e impressiva imagem a que se pôs o título de Santa Maria de África. De resto, a Casa de Avis foi grande devota da Virgem, não regateando favores e doações aos santuários e igrejas de romaria de Santa Maria da Oliveira, de Nossa Senhora das Virtudes, de Santa Maria da Escada, de Santa Maria da Vitória e de Santa Maria de Belém. Em meados do século xv, a Virgem Maria, «Alta Senhora Madre de Deos», «singular advogada» de reis e «coluna e defensora dos reinos de Portugal» é já devocional por alguns, como o infante D. Henrique, como «Madre de Misericórdia», como lhe chama no seu testamento, renunciando o ciclo espiritual assumido por trinitários da implantação das Misericórdias no país. Em 1445, em Ourém, estabeleceria o quarto conde dessa vila a Igreja Colegial de Nossa Senhora das Misericórdias. Devoções que outras classes sociais também apreciaram, tanto quanto faziam perante a popularíssima devoção a Nossa Senhora do Ó ou da Expectação.

O discurso eclesial sobre Nossa Senhora acentua a sua maternidade sagrada e a sua virginal pureza. *Sancta Maria, Mater Domini, Dei genetrix, Gloriosa semper Virginis, Virginis Marie, Christi Genetrix, Semper Virgo permanens cum suas virgines* ou *Virginis cum omnibus virginibus*.

A devoção mariana dos monges cistercienses do Mosteiro de Santa Maria do Bourro traduzia-se, entre outros aspectos, no culto pelo título de Nossa Senhora da Abadia, ermida de romaria e conhecida por fama de milagreira. Num devocionário desse mesmo mosteiro (Alc., 85), para além do calendário e ofício de Nossa Senhora, consagram-se alguns fólhos com orações devocionais em que a Virgem Maria está omnipresente. Nelas Maria é referida como *ancilla Sancte Trinitatis, sponsa Spiritus Sancti, gloriosissima regina misericordie, saluto venerabile templum uteri tui in quo requievit Dominus meus Iesus Christus, Excellentissima, gloriosissima atque sanctissima semper virgo Maria, Mater Dei, Mater misericordie, Mater gratie, intemerata et in eternum benedicta, singularis atque incom-*

*parabilis Virgo, invocando-se a devota contemplatio beate Marie virginis iuxta crucem Filii sui lacrimantis et ad compassionem salvatoris singulos invitantis — Stabat Mater dolorosa iuxta crucem lacrimosa...<sup>76</sup>. Entre as antífonas cantavam-lhe os monges as Ave regina celorum. Ave domina Angelorum. Salve radix sancta, Alma redemptoris mater, Regina celi letare..., Ave rosa sine spinis, tu quam Pater in divinis.... E a imprecação à oração de gaudiis Marie: Gaude virgo mater Christi, que per aurem concepisti Gabriele nuncio...*

De finais da Idade Média datará um cântico gradual composto igualmente no mosteiro do Bouro para louvor da Mãe de Deus. O conteúdo do texto é de grande complexidade teológica e doutrinária, nele se envolvendo considerando como o da maternidade divina, o da intermediação na salvação, o da obra redentora em que participa Maria, o da Sua dignidade que Lhe advém por ser Mãe de Jesus Cristo, a Sua grandeza enquanto Bendita entre todas as mulheres, sendo-lhe ainda dados os epítetos de participante no mistério redentor, Senhora do universo e Senhora de clemência e perdão. Entre os títulos mariológicos que lhe são dados citaremos, como mais interessantes, os seguintes: Ajudadora, Arca celestial, Criatura do eterno Pai, Estrela mui clara, Exalçada sobre os coros dos Anjos, Mãe de Deus sem mácula, Morada do Espírito Santo, Rainha dos Anjos, Salvação do Mundo, Senhora cheia de toda a piedade, santa e bem-aventurada, mui clemente, tesouro bem-aventurado, Virgem perpétua, Virgem sem mácula e não corrompida Virgem. Ladainha que traduz bem o género de vivência espiritual mariana num claustro português que deriva da espiritualidade de São Bernardo<sup>77</sup>.

Significativamente, a Virgem Santa Maria não é intitulada Senhora do Rosário. A origem desta devoção medieva pertence aos claustros dominicanos e é típica do século xv, em que se generaliza uma ideia cultual em torno de Nossa Senhora como Mãe da Vida e da Natureza. Não espanta que Ela surja como Senhora da Rosa, do vergel divinal em que as rosas, transpostas para um plano místico, rodeiam toda a missão divinal de Maria. É significativo que, onde chega a influência espiritual dominicana, estejam presentes estes símbolos florais associados ao ciclo primaveril e ao mês de Maio como são as rosas. No Mosteiro da Batalha, por exemplo, quer na pintura dos vitrais, quer na decoração escultórica dos túmulos da Inclita Geração, o tema é glosado repetidas vezes. Na capela-mor, aliás, surge a primeira representação conhecida da Virgem do Rosário pintada em Portugal e chegada aos nossos dias (cerca de 1516). A rosa torna-se o símbolo do jardim perdido, do Paraíso, o espaço utópico do cristão de que Adão fora expulso pelo pecado a que Eva o tentara. Maria, Nova Eva, está associada ao Novo Adão que redimira a humanidade e reabriu as portas desse ponto inicial. Os seus pés esmagaram a serpente e subjugaram a noite, tema bem retratado na iconologia concepcionista que acompanhará o sucesso da devoção à Virgem do Rosário e, mais tarde, à Virgem das Misericórdias.

### *Pecado e consciência pessoal*

NA ALTA IDADE MÉDIA, a penitência imposta aos fiéis assumia uma carga mais disciplinadora do que reintegradora. São Martinho de Dume, na versão que elaborou dos *Cânones orientais*, apresenta o pecado como um peso de que o cristão só se liberta depois de anos de privações e postergações públicas. «Se a mulher de alguém cometer adultério, ou o marido abusar de mulher alheia, faça sete anos de penitência. Se alguma mulher cometer adultério e matar a criança que dele nascer, ou fizer diligência para abortar e matar o que houver concebido, ou puser meios para não conceber, ou seja de adultério ou de legítimo consórcio, os cânones antigos decretaram que tais mulheres nem na morte recebam a comunhão. Nós, contudo, por misericórdia julgamos que tanto as ditas mulheres como as cúmplices no seu crime façam penitência por dez anos. Se alguém cometer homicídio voluntário, viva perpetuamente na classe dos prostrados à porta da igreja e só no fim da vida receba a comunhão.» Eis o género de penitências a que se viam sujeitos os pecadores cristãos do século vi.

A doutrina da Igreja, no entanto, que nunca abandonará o princípio do perdão e da remissibilidade do pecado pela contrapartida do sacrifício e da

oração, bem como da consumação de dádivas caritativas à Igreja, aos pobres e para obras de misericórdia, evoluindo no sentido da descoberta da penitência e humildade privada. O próprio quadro das penas ou «tarifas» prescritas para os pecados também se simplifica, em favor de um maior realismo vivencial para com o fiel. O confessor, na confissão, ou sacramento da reconciliação, aconselha normas de comportamento e desenvolve uma pedagogia de valorização do arrependimento íntimo.

A questão moral e penitencial interessou todo o clero, como se compreende, podendo verificar-se casuisticamente no Mosteiro de Alcobaça, em cuja biblioteca os monges dispunham de vários textos sobre o tema. Caso do *Decreto* de Graciano, onde tal questão é normativizada, do *Liber Poenitentialis* (Alc., 161) do cisterciense Alão de Lille (1185) e do «pobre livro das confissões, dicto assi porque he feyto e complido pera os clerigos minguados de sciencia e porque he assi como mendigado e apanhado dos livros do dereyto e da sancta theologia, e este livro he partido em tres partes» (Alc., 377 e 378), cuja cópia alcobacense foi feita em 1399, já em pleno ambiente de nova espiritualidade profundamente marcada pelos modelos devocionais mendicantes. O próprio Martim Pérez assinala os novos tempos da espiritualidade, ao afirmar que «per o dereyto novo» os fiéis costumam comungar na festa do Corpo de Deus, festividade que, como se sabe, tem um *ordo missae* composto por São Tomás de Aquino<sup>78</sup>.

Em Portugal, a questão penitencial atraiu as atenções de vultos eminentes como João de Deus, arcediogo da Sé de Lisboa por meados de Duzentos e autor de um tratado intitulado *De Penitentia* dividido em sete libelos e 72 títulos. Nele se ponderava a penitência em função da categoria social e profissional do «pecador». Por isso, esclarecem-se as atitudes que o sacerdote deve ter perante a audição das confissões de enfermos e de pessoas sãs, dos servos e dos senhores, dos jovens e dos anciãos, dos prelados, dos monges, dos clérigos seculares (de ordens maiores e menores), das mulheres, das viúvas, das meretrizes, das monjas, das gentes de ofícios mestrais. Depois desses considerandos e consoante a culpa, assim deveria o sacerdote proclamar a penitência segundo uma tabela organizada, em primeira mão, para a hierarquia clerical (patriarcas, arcebispos, bispos, abades, monges, deões, arcediagos, prepósitos, tesoureiros, mestres-escolas, chantres, cônegos, frades pregadores e menores, eremitas) seguindo-se a *intelligentia* social (doutores e mestres, médicos e cirurgiões, advogados e letrados), o grupo nobiliárquico (reis, duques, marqueses, condes, próceres e barões, e pequenos cavaleiros) e o povo (mercadores e todos os das restantes artes manuais, os rústicos, os jovens).

Mais amplo leque de diversidades sociais é apresentado no século seguinte no *Penitencial* de Martim Pérez. Pluralidade de senhores leigos e de gentes populares, por entre as quais se discriminam os intelectuais ou letrados, os profissionais do riso e do lúdico (estriões, bufões, trovadores, jograis e «selvagens»), os pintores e pintoras («dos que fazem pinturas de amores carnis, cores, unturas, pós, enfeites de mulheres...»), os armeiros, os alfaiates, as tocadoras, os sapateiros, as cozinheiras, os boticários, os tecelões, os servidores e oficiais de senhores, os açougueiros, os moleiros, os taberneiros, os padeiros, os pastores, os mercadores (nas suas diferentes categorias, desde o mercador a retalho ao almocreve e ao cambista), entre numerosos outros profissionais bem integrados nas estruturas paroquiais das cidades e vilas e, por isso mesmo, bem conhecidos do clero paroquial e regular<sup>79</sup>.

Todo o homem é pecador, pois, como dizia o provérbio, «nom ha lyde sem feridas, nen caminho sem queedas». Pecados veniais e mortais, de leigos e de clérigos, tudo deve ser levado perante o confessor. Ao clérigo que atentasse contra a castidade ou que tivesse cometido algum crime por que devesse ser deposto do múnus, dava-se uma penitência alargada, ainda que bem mais suavizada do que as dos séculos anteriores. Penitência discreta, de silêncio, exposta à arbitrariedade do conrito. Muitos dos jejuns podiam ser substituídos «en psalmos e en pater nostros e en orações e en palmadas ou en açoutes ou en esmolas». Assim se desobrigam os penitentes, permitindo-lhes o reingresso na normalidade sacramental num curto período de tempo.

Segundo Martim Pérez, os pecados nasciam dos sentidos, das «enfermidades e fraquezas» próprias do ser humano. Pecava-se pelo olhar, pelo falar, pelo degustar, pelo cheirar, pelo ouvir e pelo tocar. Pecado era a preguiça, a sanha, a curiosidade pelo alheio, a soberba, a inveja, a negligência. Pecado era toda a prática sexual fora da procriação de legítimo matrimónio, enunciando-se os casos de adultério, sodomia, bestialidade, sado-masiquismo, poluções, nudez. Pecados também nos furtos, de relíquias ou por fome, na fuga ao dízimo, no perjúrio, nos encantamentos, bruxedos, adivinhos, mezinhas, curandeirices, na crença de «que ha hy fadas pera fadar» e aos «que buscan sortes e adivinhanças em no psalteiro ou en nos evangelhos». Pecado no excessivo convívio com os judeus e os seus costumes. Pecado na pouca devoção e prática cristã. Pecado o do próprio clero pelo gosto da caça, o dos pais negligentes na guarda dos filhos. Tudo isso se remia pela penitência, a saber: «grande contriçon, grande ffe, grande amor e corrigimento de vyda».

O conhecimento pela tratadística penitencial em Portugal prosseguiria, acentuando-se ao longo de Quatrocentos, acabando por, nalguns casos, conhecer os prelos tipográficos à roda de 1500, como aconteceu com o *Sacramental* de Clemente Sánchez de Vercial, com um interessante comentário sobre o pai-nosso<sup>80</sup>, com o *Memorial dos Pecados*, atribuído a Garcia de Resende, mas com autoria provável do bispo de Coimbra D. Jorge de Almeida, cujo exemplar trazia o rei D. João II numa «boeta» que se abriu logo que morreu, e junto do qual se encontravam alguns cilícios para mortificação corporal «com açoites e disciplinas», conforme escreve o cronista do *Príncipe Perfeito*. Nele se previa o exame de consciência antes de entrar na confissão e todo um conjunto de normas para o fiel assumir, diante do confessor, nomeadamente as quinze condições para uma boa confissão que teria de ser simples, humilde, pura, fiel, verdadeira, miúda, viva, discreta, voluntária, íntegra, secreta, vergonhosa, forte, acusante e chorosa<sup>81</sup>.

A importância do confessor redobrava-se no declinar dos tempos medievos, evoluindo para um autêntico conselheiro de consciências, espécie de director espiritual do fiel, ao mesmo tempo que se atribuía um maior valor à noção de consciência, à personalidade humana e a uma relação mais íntima com o seu Deus. Nesta linha pastoral parece ter-se situado uma área essencial da nova espiritualidade de base mendicante, redescobrimdo-se simultaneamente o valor da correspondência privada, em pleno *Quattrocento* português, como caminho de aconselhamento, desabafo e louvor espirituais.

É interessante ler, sob esta perspectiva, alguma da correspondência dirigida por Frei Vasco de Leiria, responsável pela entrada em Portugal dos frades jerónimos, ou por Martim Martins, mestre-escola da Sé de Coimbra, na década de 1420, a um monge cisterciense, Frei Lourenço. A sua exemplaridade moral e cultura teológica deviam ser muito estimadas pelos seus contemporâneos. O hieronimita Frei Vasco dirige-se-lhe de modo ardente: «Sabede Padre que dezejo muito de ver em vós o ardor, e fervente fogo do Espírito Santo, que queime e destrua toda a maça das espinhas dos peccados, as raizes das tentações em tal guisa que nom vivifiquem nem façom frutto. Dezejo outrossi ver em vos a paz do repouso quietimental; a qual cousa he forte, mas he mui maravilhosa...»

A fé pressupunha um ardor próprio dos grandes místicos: «Nom he dado ao verdadeiro monge adepartir o falamento das grandes consolações, os ais de padecer sobre as muitas perseguições. [...] Bem assi, creo eu que o bom monge siga o seu bom padre, e dotor, trilhando desde la pequenice do grão Senhor, para merecer de ver a Transfiguração do Monte Thabor; segundo sempre a ministraçon da linpeza da vida, até a persecuçon do Monte Calvario, onde foi fixada a Cruz, exaltada a verdade; e para vir a receber o fogo do Spiritu Sancto (como susodito he) ha mister o verdadeiro monge, sarrar-se na caza com as portas trancadas, com humilde silencio, padecendo entre o medo dos Judeos, esperando a fortaleza do ardor, para alumiar com lume de exemplo Sancto a verdadeira congregaçom. Perdoade-me Padre, ca estas cousas não vos escrevo, porque vos non o sabedes mui melhor, e mais comprida-



mente, que nós outros, mais pela consciencia do grande amor que eu hei a vossa alma...» Transfiguração, cruz, verdade, exaltação, fogo, ardor, silêncio, luz, consciencia, amor místico, eis um pequeno conjunto de vocábulos profundamente significantes na caminhada espiritual de religiosos frades que pertenciam ao que podemos chamar a melhor nata espiritual portuguesa desses anos. Entre homens de espírito ardente, moderno, trocavam-se leituras e livros.

Sintomática é também a carta enviada por Martim Martins, mestre-escola da Sé de Coimbra, ao mencionado cisterciense, recheada de citações latinas, como cumpria a um académico, felicitando-o pela sua eleição para prelado de Alcobaça, em desfavor dos interesses do abade de Bourou que aspirava à mesma cadeira «per fas e nefas e per corrupçom de dinheiros», acrescentando

Comentários aos Salmos de Pedro Lombardo, Ms. 19, fl. i v (Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade).

FOTO: VARELA PÉCURTO/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



São João Evangelista (pormenor). Fresco tardo-medieval (Leiria, Igreja de São Francisco).

FOTO: SAUL GOMES.

a sua crítica ao facto dos assuntos da jurisdição da Igreja andarem demasiado prejudicados por «suplicatórias», «câmbios» e simonias comendatárias. Frei Lourenço, contudo, recusaria o cargo abacial (como «tal estado seja mui perigoso») para querer «mais segura vida» que tinha «em seer monge», situação em que se poderia dedicar mais intensamente à contemplação e talvez à escrita, sendo-lhe atribuída a autoria de um perdido *Tratado sobre a Conceição Imaculada de Maria Santíssima*<sup>82</sup>.

Os séculos XIV e XV revelam uma profunda renovação das condições de prática espiritual de tipo individual. Detecta-se uma proliferação de breviários entre os clérigos e dos livros de horas entre os leigos, ambos permitindo uma oração mais pessoal e silenciosa. Deus encontrava-se na intimidade e no recolhimento das câmaras das residências palacianas, das casas urbanas de cônegos e párocos, ou nas celas individuais que passam a constituir o núcleo de dormitório dentro dos mosteiros.

Em Portugal, as bibliotecas monásticas como a de Alcobaça, e sobretudo esta, ganham uma outra coloração, enriquecendo os seus catálogos com obras dos novos autores espirituais cujas traduções se fazem, desde a Matéria de Bretanha, às hagiografias (com especial gosto pela obra de Bernardo de Brihuega)<sup>83</sup>, aos textos contísticos místicos e simbólicos (tal *Viagem de Trezentónio à ilha do Solstício* ou a *Visão de Túndalo*), à própria teologia, como se observa com as traduções feitas de obras de Gregório Magno ou João Cassiano, passando também pela doutrina catequética (traduções quatrocentistas do *Catecismo e doutrina cristã*, a *Explicação dos Dez Mandamentos da Lei de Deus*, a tradução do *Symbolo chamado de Athanasiano*)<sup>84</sup>. Traduzia-se, ainda, a história, com obras de Flávio Josefo e de Pedro Comestor.

A Bíblia conheceu também o seu momento de tradução em português. Os copistas alcobacenses copiaram e/ou traduziram directamente os Actos dos Apóstolos, os livros históricos e o Pentateuco do Velho Testamento, em forma abreviada<sup>85</sup>. Foram igualmente traduzidas obras do francês, como o *Castelo perigoso*, o *Espelho de Cristina*, ou do inglês, como a *Confissão* ou *Livro do amante* de John Gower, que existia nas bibliotecas dos príncipes de Avis. A Petrarca foi-se buscar a inspiração para o *Boosco deleitoso*<sup>86</sup>.

Em Alcobaça são várias as traduções portuguesas da Regra de São Bento ou dos textos normativos cistercienses, extensíveis também a outras bibliotecas de mosteiros dessa ordem. O português torna-se língua de elaboração literária, como acontece com a *Corte imperial* ou o *Horto do Esposo*. Respira-se nestas obras um ambiente profundamente bíblico. As alusões aos livros sapienciais e poéticos, caso do Cântico dos Cânticos ou dos Salmos, são constantes. A simbólica eleva-se ao plano místico e ascético, nível em que se assiste aos requestos deleitosos da Igreja e do Esposo, da Noiva (Alma) e do Noivo (Cristo), das flores e rosas de Jericó (lembrando o versículo: «Horto fechado és tu, irmã minha esposa», Cant. 4, 12, metáfora da Virgem Maria) e do seu Amado (Jesus), do veado e das águas vivas (Cristo e o baptismo), do horto ou jardim onde se recreia a alma (Sagrada Escritura) e do Imperador (Cristo).

Os séculos XIV e XV, especialmente Quatrocentos, são o tempo do interesse português pelos conhecidos livros de horas, particularmente apreciados pelos infantes e reis da dinastia de Avis<sup>87</sup>. Ao mesmo tempo, reformam-se as velhas confrarias e aparecem novos modelos confraternais de sentido moderno, as irmandades, muitas vezes reunidas sob um objectivo mais devocional do que de solidariedade na vida e na morte, deixando-se esta preocupação de beneficência para as Misericórdias<sup>88</sup>.

A obra geralmente atribuída a Tomás de Kempis, a *Imitatio Christi*, modelo espiritual tanto para os novos monges e clérigos seculares, como para os leigos interessados na vivência de uma espiritualidade mais evangélica, foi conhecida em Portugal por acção de Frei João Álvares, beneditino, intelectual de craveira singular no país quatrocentista e reformador do mosteiro de Paço de Sousa, seu primeiro tradutor à volta de 1467-1468. Interessado na reforma dos seus monges, na criação de um ambiente religioso edificante no claustro de Paço de Sousa, Frei João Álvares não hesita em traduzir obras espirituais



que considerava essenciais para os monges novos cuja escolaridade e domínio gramatical do latim eram mínimos ou praticamente insignificantes. Traduziu a Regra de São Bento e a *Imitatio Christi* para os beneditinos de Paço de Sousa. Aos frades jeronimitas portugueses enviou a tradução de alguns sermões de Santo Agostinho relacionados com a observância monástica e com os valores morais que devem caracterizar o frade. São igualmente notáveis as cartas que dirige ao cabido da igreja de Guimarães e aos seus protegidos monges de Paço de Sousa<sup>89</sup>.

No fecho da *Imitação de Cristo* lemos algo que reflecte a evolução do pensamento medieval sobre o sentido da vida espiritual e da salvação eterna do cristão. A fé subsiste onde acabam a racionalidade e a filosofia: «Toda a razão e a investigação natural deverão seguir a fé, mas nunca precedê-la ou ultrapassá-la. Porque, neste santíssimo e excelente Sacramento [comunhão], a fé e o amor precedem tudo o mais, actuando de formas que o homem desconhece. O Deus eterno, transcendente e infinito no seu poder, opera de formas maravilhosas e insondáveis, tanto no Céu como na Terra, e o homem não consegue entender os Seus prodígios. Porque, se as obras de Deus fossem facilmente compreensíveis para a razão humana, deixariam de ser maravilhosas e extraordinárias.»<sup>90</sup>

Noutras circunstâncias, foi também muito apreciado no país o livro *Vita Christi*, de Ludolfo de Saxónia, que foi traduzido por Frei Bernardo de Alcobça (ou de Almaziva, pois veio a ser abade do Mosteiro de São Paulo entre 1451 e 1478), nomeadamente com o empenho de D. Isabel de Urgel, duquesa de Coimbra e de Montemor-o-Velho. A esta senhora se atribui a iniciativa de ter conseguido arranjar um exemplar da *Vita Christi* por mão de João de Colónia, seu servidor de câmara, em 1444. Menciona-se uma

Anjos e santos franciscanos.  
Frescos tardo-medievais  
(Leiria, Igreja de São  
Francisco).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE  
LEITORES.

sua tradução concluída em 1459, acabando a obra por ser impressa em Lisboa, em 1495<sup>91</sup>.

Um outro vulto de importância na cultura religiosa do tempo foi D. Frei André Dias, dominicano e reformador de mosteiros beneditinos. Autor de tratados eclesiológicos de importância, caso do *Gubernaculum Conciliorum (Leme dos concílios)*, onde manifesta as suas simpatias pela supremacia dos concílios sobre o Papa, e do *Modes Confidenti (Maneira de se confessar)*, André Dias notabilizou-se também pela sua capacidade criativa e renovadora. Fundou em São Domingos de Lisboa a Confraria de Jesus, para cujos confrades comporá diversas canções espirituais, reunidas num cancionero à roda de 1435. O objectivo dessas *Laudes e cantigas espirituais* era a exaltação do Cristo pobre, do Cristo de Francisco de Assis, de um Cristo que era sobretudo perdão, glória e alegria:

«Vinde agora e vinde todos vós outros, confrades e servos da Confraria do Bom Jesus, e comigo estes melodiosos cantares, hinos, prosas e laudes, que aqui neste livro compilei em honra do Bom Jesus, em altas vozes cantai, bailai, dançai, orai, tocai, em órgãos, atabaques, com trompas, com anafis, com guitarras, com alaúdes e com arrabis, ante o seu altar. [...] E por mar e por terra, louvai, glorificai, exalçai e chamaí o seu nome santíssimo e muito espantoso de Jesus, e em vossas armas e escudos e lanças, naus, galés, caravelas e barcos, e em vossos peitos e vestiduras e casas, e em vossos corações e almas o pintai e trazei e nomeai...»<sup>92</sup>.

As cantigas revelam um elevado nível literário, aparecendo repletas de metáforas e figuras crísticas e marianas. A Virgem Maria torna-se em mãe nossa, flor, rosa do Paraíso, luz formosa, torre acastelada, estrela matutina e tantos outros símbolos: «De trás as flores e lírios e brancas rosas, / venha o bom Jesus a ver suas esposas / e venham com ele todas as almas santas amorosas / que a ele prezem e lhe são graciosas.»<sup>93</sup>

Noutros poemas, André Dias escolhe a paixão e morte de Cristo para tema compositivo, reconstituindo o pranto do Calvário: «A gloriosa virgem, dante a crux do seu filho plange, / e toda se dooe olhando, o seu filho muyto amado, / de o vee estar muyto ensangontado, / de tanto cruel sangue, / e a espada da amargura a trespassa e abrange...»<sup>94</sup>.

De uma geração mais tardia foi Frei João Claro, abade de São João de Tarouca. Sabe-se que na década de 1470 já desenvolvia uma porfiada obra espiritual e intelectual. Doutorado em Paris, este monge cisterciense é autor de uma obra espiritual profundamente marcada pela noção da individualidade humana, da consciência do livre arbítrio enquanto justificação da total liberdade do homem mas também da certeza da total graça de Deus. Mário Martins, autor que melhor estudou a obra de Frei João Claro, considera-o proponente de uma teofilosofia, de uma noção comprovativa da existência de Deus. Escreveu Frei João Claro:

«A inteligência desejou provar que há Deus, para subir até ao conhecimento da necessidade da existência de Deus, e ensinou ao raciocínio que, antes de tudo, dissesse assim: Existe um ente eterno. E, se não existe, o ente que primeiro existiu principiou-se a si mesmo. Porém, isto é impossível, pois nenhum ser pode principiar-se a si mesmo, porque, nesse caso, existiria antes de existir, o que não pode ser. Ora, a esse ente eterno chamamos nós Deus.»<sup>95</sup>

Deus existe absoluta e necessariamente pois Deus «é aquele ser que tem em si mesmo toda a plenitude da perfeição». Deus é eternidade, sendo impossível a sua não-existência. É também importante notar que, neste autor, a fé deve provar-se na medida do inteligível e do possível, não sendo contrária à inteligência mas superando-a pela compreensão que oferece de Deus, ou seja, a prova racional e a prova teológica em nada diminuem a virtude da fé. É pela graça de Deus que a natureza do homem pode tender para o bem, mas se o homem não se dispuser a recebê-la, Deus também não lha dará. A graça é uma dádiva de Deus que se merece pelo bem, que incita a liberdade do homem para o bem (salvação) e que faz do homem justo um herdeiro do céu. A fé justifica o homem, levando-o da injustiça à graça segundo qua-

tro escalas: pelo livre arbítrio, pela contrição dos pecados, pela infusão da graça e pela remissão da culpa. Esta incidência sobre o valor da fé e da graça na vida do cristão tem algum conteúdo erasmiano<sup>96</sup>.

Frei João Claro pertence, de algum modo, à geração consciencial de uma nova corrente espiritual tipificada nas vidas de um Savonarola ou de um Tomás Moore. O seu pensamento, ainda em grande parte por conhecer, não parece colidir nunca com a doutrina eclesiológica essencial das «chaves do céu» estarem confiadas aos sucessores de Pedro, não podendo por isso ser conectado com uma qualquer linha filo-protestante. Autor de fim de século (e de toda uma era medieva), Frei João Claro recupera para o seu sistema espiritual os valores da ascese, da contemplação e da oração como pilares fundamentais da vida do cristão, leigo ou clérigo. Nessa atitude congrega toda uma tradição judaico-cristã milenar que o abade de São João de Tarouca explicita no apreço literário com que se inspira nos salmos ou nas vidas de Jesus e de Santa Maria, temas inspiradores da sua poesia como será, a título de exemplo, o *Cântico dos três meninos*, qual tradução Livre do cântico do Livro de Daniel (3, 57-88):

«Bendizee o sol e luuã ao senhor, bendizee as estrellas do ceo ao senhor. / Bendizee chuiva e orvalho ao senhor, bendizee todollos spritos de Deos ao senhor. / Bendizee ho foguo e quentura ao senhor, bendizee o frio e veraão ao senhor. / Bendizee o orvalho e geada ao senhor. Bendizee caramello e frio ao senhor. / Bendizee as geadas e as neves ao senhor. Bendizee as noytes e dias ao senhor. / Bendizee luz e trevas ao senhor, bendizee os relampados e as nuveens ao senhor. / Bendiga a terra ao senhor, louvayo e exalçayo pera sempre. / Bendizee serras e montes ao senhor, bendizee todallas cousas fructificantes em a terra ao senhor. / Bendizee as fontes ao senhor, bendizee os mares e os rios ao senhor. / Bendizee as baleas e todallas cousas que se movem nas agoas ao senhor, bendizee as aves do ceo ao senhor. / Bendizee todallas bestas e alimarias ao senhor, bendizee os filhos dos homens ao senhor.»<sup>97</sup>

## MÚNUS EPISCOPAL E QUADROS NORMATIVOS

A ORDENAÇÃO INSTITUCIONAL dos quadros normativos que regulamentam a vida eclesiástica da Cristandade alcançaram uma forma praticamente definitiva na plena Idade Média. Foi nesse tempo, efectivamente, que a supremacia pontifícia romana triunfou, impondo-se como *auctoritas* absoluta dentro da Igreja e como um poder que se justificava como de origem divina. O *sacerdotium*, na sua categórica liberdade e independência face aos poderes civis, superiorizava, deste modo, a *potestas* imperial ou monárquica.

Estruturou-se, assim, uma orgânica funcional da *Ecclesia* latina cuja unidade se expunha numa rígida estrutura hierárquica cujo epicentro era a cúria romana governada pelo sumo pontífice, identificado como sucessor de São Pedro e até como *Vicarius Christi*, em torno do qual se congregavam os cardeais. Abaixo deles, ordenavam-se os metropolitas e os bispos, aos quais cumpria o controlo das estruturas diocesanas dos governos das respectivas dioceses.

Sob um ponto de vista institucional e ideológico, a unidade da Igreja Romana católica e apostólica é uma criação medieva, distinta da realidade eclesial dos primitivos tempos do cristianismo, posto que ela remeta sempre a sua identidade fundamental a Cristo e à missão que Ele dera aos seus seguidores. Unidade que se traduzia também na implementação de uma mesma liturgia por todo o Ocidente, na uniformização das práticas exegéticas da *Sacra Pagina*, na cristalização de modelos pastorais exemplares — particularmente entre o episcopado, segundo os valores defendidos no *Liber regulae pastoralis*, de Gregório Magno, equiparando o bispo ao Bom Pastor, retomados por Graciano (*Decretum*, dist. 21 a 100) e renovados por São Bernardo no seu *De moribus et officiis episcoporum* — e, sobretudo, no estabelecimento de um

mesmo e universal *Corpus Iuris Canonici*, compendiado no *Decretum* de Graciano (1140) e, um pouco mais tarde, nas *Decretais* de Gregório IX (1234), a que se juntariam o *Livro Sexto*, de Bonifácio VIII (1298), as *Clementinas* (1314), as *Extravagantes* de João XXII (1325) e, no fecho da medievalidade, as *Extravagantes communes* (1500), obras cedo sujeitas aos numerosos comentários de decretistas e canonistas. Este *corpus* seria a principal fonte de direito canónico até à publicação do Código de 1917, e do seu sucesso entre o clero português dão testemunho as abundantes notícias documentais que referenciam tais códigos nas bibliotecas de catedrais, mosteiros ou mesmo particulares, especialmente as dos bispos e cónegos seculares<sup>98</sup>.

É dentro das fronteiras de cada diocese que se processa a caminhada essencial da vida religiosa das comunidades cristãs medievais. A secularidade clerical, de facto, tornava-se hegemónica no plano do governo local da Igreja. Todo o clero diocesano devia respeito e obediência ao prelado. Este era como um *dux et pastor*, governando a sua *ecclesia* local com *timor* mas também *amor*, procurando manter sempre estreitas relações com os demais poderes, especialmente o régio. A cidade dos homens prenunciava a Jerusalém celestial, não sendo estranho, especialmente no Portugal medieval, que a *sacerdotalis religio* procurasse a proximidade da *regia fortitudo*<sup>99</sup>.

*A cidade episcopal portuguesa: os esplendores românicos e góticos*

NÃO É POR MERO ACASO HISTÓRICO que alguns dos monumentos mais significativos do património português emergem dos tempos medievais e são catedrais, mosteiros ou cidades que os envolvem. Assim é com Évora ou com o Porto. Assim o verificamos também nalgumas outras urbes como Braga, Coimbra ou Santarém (para não falar em casos tão magníficos quanto os das cidades do país vizinho como Tui, Salamanca, Cidade Rodrigo, Zamora, Burgos, Ávila, Toledo...), nas quais pontificam ainda agora as velhas catedrais românicas do século XII ou as portentosas igrejas colegiadas e mosteiros góticos que são autênticos epicentros ordenadores de toda a malha histórica urbana envolvente.

Monumentos que, na sua escala, volume, planta e ornamentação revelam cabalmente todo o empenho doutrinário do corpo eclesiástico português que as ordenou, legitimou e conseguiu financiar e erguer ao longo de dezenas de anos. Catedrais românicas de um século XII caracterizado por um renascimento global da vida europeia cristã, consolidando-se as grandes vias de peregrinação, como a jacobea e os modelos de santuários e catedrais a ela associados, viajando entre os peregrinos letrados, monges e cavaleiros que eram simultaneamente portadores de ideias novas, novos livros, novos ritos, novas escritas, novas ideias e sobremaneira de uma nova concepção eclesial que fazia de Roma o epicentro reverenciado de toda a Cristandade.

Essas catedrais são, histórica e naturalmente, o símbolo das velhas cidades episcopais onde outrora dominavam os poderes eclesiásticos agrupados em torno do bispo e dos cónegos, dos dons abades e priores-mores residentes em mosteiros ou em abadias circunvizinhas às muralhas dessas urbes, ou onde se podiam encontrar bons mestres de Teologia e de Gramática, tão indispensáveis à afirmação e valorização da sede diocesana e do seu colégio de cónegos e demais clérigos associados.

Em Braga, é conhecido o esforço mecenático promovido pelo arcebispo D. Pedro (1071-1091) em reconstruir a respectiva catedral, segundo um modelo semelhante ao de santuários europeus como Sainte-Foy de Conques ou a Catedral de Santiago de Compostela. Dedicada em 1090, a Catedral de Santa Maria de Braga ficou a constituir um exemplo maior de rivalidade com outros centros urbanos peninsulares. Antes de mais, com a catedral compostelense de Diego Gelmírez — com a qual ombreava ou mesmo ultrapassava em número de relíquias sagradas acumuladas no respectivo tesouro catedralício e superava em passado histórico com o honorífico estatuto de antiga capital do reino suévico — mas também, e muito naturalmente, com as catedrais dos outros bispados então seus sufragâneos como Mondoñedo, Lugo, Astorga, Tui ou Porto<sup>100</sup>.



A Coimbra do século XII conhece um extraordinário desenvolvimento urbanístico, multiplicando-se e renovando-se as suas edificações monumentais. Teve como casos maiores de obra de patrocínio régio, episcopal e monacal o Mosteiro de Santa Cruz e a Sé Velha. No mosteiro crúzio, situado fora das muralhas e por isso necessitado de um círculo defensivo próprio que lhe conferia uma imagem de uma pequena cidade fortificada (o que teve também proveito no campo simbólico de uma Jerusalém transmutada para a várzea conimbricense) reconhece-se o plano românico grandioso. A igreja monacal inseria-se igualmente no tipo de santuários de peregrinação; precedida de um amplo nártex, possuía três naves de quatro tramos, sendo ocupadas as laterais por capelas.

É mais fácil entrever o espírito mecenático-episcopal românico a partir da observação da velha catedral mondeguinta. Edificada, na sua maior estrutura, entre os anos de 1162 e 1184, com grandes apoios régios, a sé mereceu o empenho dos bispos citadinos, especialmente de D. Miguel Pais Salomão (1159, 1162-1176), oriundo do claustro de Santa Cruz (onde acabaria por receber sepultura) e grande paladino da boa administração da sua diocese. Terá sido ele que mandou fazer o *liber cartanum*, identificável com o conhecido *Livro Preto*, importante cartulário onde se registam e copiam muitos elementos essenciais à defesa e valorização do património da diocese. Só a cuidadosa gestão desta, aliás, lhe terá permitido a acumulação da imensa fortuna que investiu na construção da sé e no aumento do esplendor do culto divino na mesma.

Na sé coimbrã manteve-se a noção de centro de peregrinação, de santuá-

Cálice em prata dourada, século XIV (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DDF/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

◁ Cálice em prata dourada, segunda metade do século XII (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DDF/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

rio, nela tendo trabalhado mestres arquitectos oriundos de estaleiros internacionais como Roberto ou Bernardo, acabando por transformar, com a igreja crúzia, a cidade num epicentro artístico do centro do país. O esplendor românico da catedral honrava o prelado que tanto nela investira consideráveis rendimentos, certamente muito ricos, do seu bispado. Além disso, a sua noção da importância da existência no bispado de estruturas religiosas coadjuvantes da pastoral, caso de mosteiros bem organizados e em acordo com as novidades do tempo nesse campo, leva alguns prelados a beneficiá-las de forma muito positiva<sup>101</sup>.

Outros bispos, nomeadamente no Porto, Lamego, Viseu, Guarda, Lisboa e, mais tarde, Silves, seguiram caminhada idêntica para com as suas catedrais e as cidades em que se erguiam. Como D. Durando Pais (1267-1283), o bispo de Évora que ergueu uma das maiores catedrais góticas portuguesas, influenciada por modelos leoneses, é certo, mas com uma grande dose de originalidade em relação aos velhos modelos românicos do Norte<sup>102</sup>.

Em muitos espaços isolados, nomeadamente no Norte, por entre montes ou vales, ergueram-se mosteiros, humildes igrejas paroquiais e também pequenas ermidas que sacralizavam a apropriação do território pelos habitantes e colonos, denunciando nos seus pórticos e capitéis a complexidade de uma estética românica profundamente carregada de geometrismo e de analogias mítico-bíblicas<sup>103</sup>.

Mas nem sempre o «deserto» representava o lugar mais favorável ao florescimento de uma comunidade religiosa, sobretudo se esta necessitava da proximidade das linhas de comunicação e de transporte de bens essenciais ou de mercadorias destinadas às transacções nas feiras e praças urbanas mais ou menos circunvizinhas. Numerosas vilas portuguesas de raiz medieval apresentam dentro das muralhas dos seus castelos um espaço próprio para a edificação de uma capela ou igreja, habitualmente dedicada a Santa Maria, rapidamente transformada em matriz de uma comunidade cristã que se espalha e ocupa na colonização do território envolvente, aí erguendo novas igrejas ou ermidas.

Na cidade portuguesa românica e também gótica, de facto, perfilavam-se hierarquias de poderes eclesiásticos e laicais que se transpunham para a obra urbana edificada e planificada de acordo com ideologias e interesses humanos muito plurais. A cidade manifestava a organização hierárquica do poder dentro do seu seio, expondo aos transeuntes que a percorriam, em pontos e monumentos-chave, as insígnias dos poderosos que a habitavam, controlavam e promoviam.

Nos palácios dos senhores, como nas igrejas colegiais ou paroquiais, nos claustros monásticos, colegiais e das catedrais, expunham-se numerosas peças brasonadas e lápides sepulcrais pelas quais se afirmavam heranças sociais e culturais que cumpria aos vivos reconhecer e cultivar. Memórias de uma cidade ou vila em cujo circuito, por entre adros, cemitérios, claustros e altares, a morte se expunha não raras vezes com aparato estético monumental, controlada e ritualmente gerida por um clero especializado e apto para tal função, como que recordando permanentemente ao homem que era pó e que ao nada havia de retornar um dia<sup>104</sup>.

É também significativo, entre nós, que só as povoações com cátedra episcopal detivessem o título de cidade, remetendo-se todas as demais à categoria de vilas. Só o Renascimento alteraria essa mentalidade classificadora da urbanidade portuguesa. Como se, entre tradição e heranças, cumprisse apenas ao senhor espiritual a capacidade de garantir à sua capital a primazia de um título que implicava todos os sectores da vida histórica regional e mesmo nacional. Em Portugal, como em muitos outros lugares, os bispos, e por eles a Igreja, faziam as cidades. De uma boa política pastoral, que harmonizava o religioso com o mundo temporal, com o económico, o social e o político, dependia também a prosperidade da sede diocesana. Da sua capacidade mecenática derivava a posição que a cidade episcopal ocuparia no contexto das demais urbes, rivalidade esta de que cumpria sair sempre ganhadora.

A cidade reflectia-se também no poder do bispo, senão do arcebispo, suficientemente fortalecido e alicerçado para se opor ao próprio poder régio, como o demonstram as histórias do Porto e de Braga, nas quais, na plenitude dos tempos medievais, dominava o prelado em exclusividade, cioso dos seus direitos sobre um couto que a lei dos homens e da Igreja protegia vivamente e perante o qual o poder régio se via paralisado. O poder e a grandeza da cidade reflectiam-se, efectivamente, na casa episcopal, na grandeza da cúria eclesiástica, na promoção da justiça e da cultura erudita através do accionamento de tribunais e de escolas quando não mesmo na existência de *studia generalia* ou de universidades.

NA VERDADE, ERA AO BISPO que se cometia o essencial da autoridade religiosa junto do povo cristão, sendo ele responsável pela unidade dos *fideles*, aqueles que, reunidos numa mesma crença e fé, se corresponsabilizavam na vivência de um cristianismo medido ao nível paroquial.

Na paróquia se baptizavam, confirmavam, crismavam, matrimoniavam e se sepultavam os fiéis, ou seja, era na paróquia que se passavam todos os actos essenciais da vida do cristão, o nascer e o morrer, a sociabilização ritual e global da sua integração na comunidade ou a sua exclusão penitencial. E, não raramente, o recurso à excomunhão, como fez D. Luís Coutinho, bispo de Coimbra, em 1445, sobre os oficiais do município coimbrão argumentando que «bem sabees e devees saber como christãos e perssoas discretas que soões, como a nossa madre Sancta egreja he madre e cabeça dos fiees christãos, os quaees como seus filhos obedientes com grande rreverença lhe devem obedecer guardando os privilegios, imunidades e liberdades della, doutra guisa, aquelles que o contrairo fazem nom podem scapar aas penas contheudas em direito, asy canonico como civell [...]»<sup>105</sup>.

Na paróquia, de facto, processava-se o essencial da vivência cristã. Era aí, em primeira mão, que vivia o corpo místico de Cristo (*omnes unum corpus sumus in Christo*), os seus fiéis e seguidores debaixo da vigilância e orientação do reitor, do prior ou do simples padre que celebrava aí os sacramentos, mediante o acordo e a autoridade concedida pelo bispo diocesano, e revelava os símbolos e mistérios da prática sagrada que identificavam o cristianismo.

As igrejas paroquiais deveriam possuir todas as alfaias litúrgicas necessárias à celebração do culto divino, cumprindo ao pároco zelar pela sua integridade. Num acordo estabelecido, em 1211, entre o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e os seus clérigos raçoeiros de Leiria, estipulou-se que cumpriria aos clérigos e aos *fratres* residentes na cidade promover as reparações necessárias aos templos, provê-los de luzes, de sinos e de paramentos, entre as demais coisas pertencentes, *predicando populo, exortando ipsum, et inducendo, ut ea que de necessitate uiderint ecclesiis expedire, in remissione peccatorum suorum helemosinarum intuitu largiantur*. Pela exortação, pela pregação, pela instrução, o *populus* (conceito preferido ao de *feligreses*) acorreria às necessidades da paróquia, oferecendo as suas esmolas e ganhando, com isso, a remissão dos pecados<sup>106</sup>.

O exercício pelo episcopado de um poder local diocesano e de uma autoridade não contestada quer pelo clero secular, quer pelo regular, necessariamente vigiada pelas instâncias superiores culminando no próprio sumo pontífice, assenta nos modelos de acção pastoral propostos pela reforma gregoriana e, sobretudo, numa prática legal e penal que surge cada vez mais codificada e disponível nos códigos de direito canónico que se distribuem por numerosas bibliotecas institucionais e particulares. Raros eram os bispos e cónegos ou juizes da audiência episcopal que não tinham os vetustos manuscritos do *Decretum* de Graciano ou, mais tarde, das *Decretais*, do *Sexto* e das *Clementinas*, livros devida e amplamente comentados e glosados por mestres de reconhecido mérito internacional, onde se compilava toda a legislação eclesiástica universal que regia o direito dentro da Igreja<sup>107</sup>.

A implantação do poder episcopal conjugava-se também numa política artística mecenática que não descurava o prestígio dos ritos e officios de-

*A recomposição dos poderes eclesiásticos seculares*

monstrativos do nível de exigência cultural e cultural do prelado. Não admira que muitos bispos tenham feito renovar os velhos pontificais e rituais que encontravam quando ascendiam ao sólio episcopal. Um ou outro bispo mais zeloso poderia procurar investimentos mais estruturais, como acontecia quando se fundavam escolas ou colégios de apoio a estudantes, contratando para esses estabelecimentos bons mestres e dotando-os de um património suficientemente vasto para suprir as despesas de manutenção, garantindo-se, assim, o pleno funcionamento. Aos prelados, ainda, cumpria dar resposta às solicitações sociais de grupos como a nobreza, colaborando na vivificação pastoral de um espírito de cruzada e de defesa dos interesses cristãos, ao mesmo tempo que tinham de encontrar canais eclesiais regulares adequados para o ingresso dos filhos e filhas excedentários dessas hierarquias nobiliárquicas.

D. Gonçalo Gonçalves, chantre do Porto e de Coimbra, lega, em 1262, certos livros litúrgicos a algumas igrejas paroquiais, entre outros livros que manda vender por 40 morabitanos para, daí, se fazerem sufrágios. D. Abril Peres, cónego portuense e abade de Cedofeita, oferece um breviário (1295)<sup>108</sup>. Encontraremos mais informação para as dioceses de Coimbra, Braga, Évora, Lisboa ou Silves. Nesta última, D. Geraldo Pais, deão, em 1318, lega ao cabido trinta libras e umas *Decretais* que lhe dera o bispo D. Frei Domingos que as houvera do «Bispo dom Bertholameu». Um outro códice, o *Degredo* com dez libras era deixado a um Afonso Domingues, pelo «affam que por mim filhou». Cónego dividido entre as suas origens lisboetas (elegu sepultura em São Vicente de Fora, em Lisboa, junto ao altar de São Bernardo) e o exercício em Silves, as suas doações piedosas são divididas por considerável grupo de familiares e amigos, por dotações para as obras nas sés de Silves e de Lisboa e por uma especial devoção religiosa a Santa Maria Madalena e a São Geraldo de Braga. Para este santo, mandou que se tomasse «hũa Arrova de çera e façam hũa imagem e ponham na em sam Giraldo de Bragaa e Aquel que a levar, vã em Romaria e faça per mim»<sup>109</sup>.

Esta permanente ressurgência de livros de direito canónico atesta bem a importância que a administração jurisdicional da diocese detinha junto dos bispos, obrigando-os ao conhecimento dessa área, sem a qual se tornaria difícil prover eficazmente os interesses preláticos e diocesanos. Só depois vêm as mais pacíficas áreas da *Sacra Pagina* ou da liturgia. Idêntico conspecto de interesses intelectuais se detecta ao nível das livrarias pessoais de cónegos e dignitários capitulares.

Isaías da Rosa Pereira seriou os livros de direito compulsados nalgumas dezenas de testamentos dos séculos XII a XV, encontrando números próximos para o direito canónico (55 códices) e para o direito civil (44 manuscritos). Eram notáveis as livrarias pessoais de alguns bispos e cónegos. Que podiam atingir desde algumas unidades às várias dezenas. O bispo do Porto D. Vasco Martins, depois prelado de Lisboa, falecido em 1344, possuía 68 livros, segundo inventário da cúria pontifícia. Um clérigo, seu homónimo, Vasco Martins (1348), colecionou 24 livros. D. Lourenço Rodrigues, bispo de Lisboa (1364), detinha 47 manuscritos. D. Rodrigo de Oliveira, bispo de Lamego, falecido em 1330, reunira 34 livros, dos quais 12 estavam confiados ao bispo D. Américo de Coimbra. D. Lourenço Rodrigues, bispo da Guarda, depois de Coimbra e finalmente de Lisboa (1364), tinha 47 livros. Da biblioteca de D. Vasco Lourenço, bispo de Silves (1365), vendeu D. Bertrand du Mazel, colector em Portugal, dois livros, umas *Decretales* e um *Decretum antiquum*. D. Agapito Colona, capelão papal, arcediogo de Bolonha, bispo de Ascoli Piceno, de Brescia e, finalmente, de Lisboa (1360-1378), falecendo em Roma depois de receber o cardinalato, em 1380, possuía 35 livros<sup>110</sup>.

O cónego conimbricense D. João Gonçalves Chancinho, falecido em 1285, colecionara 30 códices de direito, teologia e de liturgia e ofício. D. Guilherme Piloto, chantre de Lisboa e colector em Portugal, falecido em 1368, angariara 24 livros. O cónego de Évora D. Mem Peres de Oliveira, pouco antes de 1407, possuía cinco livros de direito civil, oito de teologia, 22

de direito canónico e seis de outras áreas científicas, num total de 41 manuscritos. Discutir aqui se eram livros que constituíam uma biblioteca particular de trabalho ou antes um património e investimento seria entrar no domínio das conjecturas. Mas cumpre reflectir que muitas instituições religiosas, mormente mosteiros, não atingiam tais números<sup>111</sup>.

A AUDIÊNCIA DIOCESANA integrava tanto a câmara episcopal quanto a chancelaria e o tribunal eclesiástico. Cada secção tinha as suas próprias normas de funcionamento. Ela era presidida pelo próprio bispo ou, na ausência deste, pelo vigário-geral. Havia também ouvidores dos feitos, com funções judiciais e burocráticas, bem como um ou mais porteiros encarregues de executar deliberações e serviços necessários ao funcionamento expedito dessas estruturas jurídico-administrativas. Na base do organograma do funcionalismo episcopal estavam os escrivães que passavam a escrito as sentenças e demais documentos necessários à cúria do bispo ou ao cabido, os registavam nos livros devidos da chancelaria, expedindo-os depois com os devidos averbamentos de custos burocráticos.

No século XIV, assiste-se a uma maior separação das funções destes corpos burocráticos diocesanos, razão por que, por exemplo, os escrivães da audiência episcopal de Coimbra se recusavam a escrever gratuitamente os feitos e sentenças do cabido da sé. No ano de 1347, o bispo D. Jorge proibiria aos oficiais da chancelaria diocesana coimbrã que levassem dinheiro pela escrita ou selagem dos actos judiciais ou de administração corrente do cabido. Em 1365, o novo prelado, D. Vasco, repete a decisão. Mas o problema manter-se-ia, de tal modo que em 1398 se volta a verificar e uma vez mais em 1459<sup>112</sup>.

O tribunal eclesiástico julgava causas correntes do foro próprio dos clérigos, mas abrangia também aqueles leigos sobre os quais recaíam suspeitas ou denúncias de práticas de desvios contrários à doutrina da Igreja. Casos mais graves poderiam mesmo justificar a instituição *ad casum* do tribunal inquisitorial. Este funcionou nalguns casos em Portugal, pois conhecem-se os nomes de alguns inquisidores medievais activos em Portugal, quer franciscanos, quer dominicanos. Entre aqueles mencionam-se os nomes de Frei Martim Vasques, nomeado inquisidor em 1376, Frei Rodrigo de Sintra (fins do século XIV) e Frei Afonso de Alprão, nomeado em 1412; entre os dominicanos citam-se os nomes de Frei Vicente de Lisboa, inquisidor em Portugal no ano de 1399 e na Península Ibérica em 1401, e Frei Gonçalo Mendes, mestre em Teologia, provincial dos frades pregadores portugueses e «enqueredor dos hereges» em Portugal, em 1438<sup>113</sup>.

Mas para o pleno exercício da autoridade canónica e espiritual que detinham, os bispos necessitavam também de promover o aperfeiçoamento dos instrumentos técnicos que lhes permitissem obter os seus objectivos de administração corrente ou especial. O corpo de funcionários letrados que os coadjuvavam não é novidade, pois que, na Igreja, sempre se conservou o costume da instrução dos membros, do seu ensino nas áreas da gramática, da lógica e da teologia. O clérigo amanuense da cúria episcopal é essencialmente um letrado, dominando o latim e redigindo os documentos da chancelaria do seu bispo segundo fórmulas que circulavam por todas as chancelarias em pequenos cadernos ou livros de pergaminho.

A redacção documental dos diplomas eclesiásticos, seja das chancelarias episcopais, seja das regulares, era de uma maneira geral cuidada. Quer a redacção e a escrita do documento coincidissem na mesma pessoa, quer fossem situações e mãos diferentes, os documentos abrem normalmente com alguma preocupação espiritual e intelectual. Os preâmbulos ou arengas têm um fito doutrinário, recheando-se de citações bíblicas e de reflexões piedosas louvando a Deus e aos homens justos que não se esqueciam de doar parte dos seus bens à Igreja. Exemplos de chancelarias com cuidada redacção documental foram encontrados nos mosteiros beneditinos de Pendorada (fórmulas *Cum peccatore mole depresso* e *Sicut ex sacris duograftorum*), de Paço de Sousa, de Pedroso e de Santo Tirso, estudadas por J. Mattoso. Os copistas-notários destes

*Audiências. Chancelarias.  
Contabilidade e arquivo*



Selo de D. Martinho, arcebispo de Braga, 1290 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

Selo de Aires Afonso, cónego da Sé de Lisboa, 1415 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

▷ Selo do capítulo da Sé de Coimbra, 1180 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

▷ Selo da abadessa de Odivelas, 1318 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

▷ Selo de D. Luís Coutinho, bispo de Viseu, 1448 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

conventos recorriam a um vocabulário que procurava a originalidade e a erudição (*agere* para «expor», *incommodus* para «doente», *anguis* para «serpente», *obtusus* para «olhar» ou «visão»). Esses escribas utilizavam também frequentemente os comparativos, preposições com valor redundante e um respeito assinalável pelos casos gramaticais. Na composição, recorriam a um estilo retórico, aplicando as cadências do *cursus* redaccional (*tardus*, *planus*, *velox* por vezes, contudo, arritmico) e recorrendo a uma prosa rimada, aspectos que denunciavam as influências pedagógicas gramaticais das escolas além-pirenaicas<sup>114</sup>.

Em Braga, a chancelaria distinguia entre cartas outorgadas pelo arcebispo e cartas emanadas pelos vigários-gerais, cada grupo com as suas tipologias diplomáticas próprias. A repartição do serviço fazia-se pela «chancelaria dante os vigairos» com um corpo de escrevães próprios e pela «chancelaria de nossa camara», com escrevão da puridade, camareiro, capelães e porteiro. O «temperamento» da chancelaria arquiépiscopal de Braga, definido em 1464, referencia cartas de comissão, de licença de sepultura, licença «pera hir a estudo e despensaom ad septenium», comissões de casos, residência de beneficiados, prazos e escambos, cartas missivas, de absolvição, de licença de lançamento de hábito a monge, de execuções de dispensas apostólicas, de comissões para causas matrimoniais e beneficiais, cartas para levantar altar, de segurança, de absolvição de excomungados, de dispensa para os que não sabem gramática e de comissão a juiz para conhecer «alguuns fectos». Diante dos «vigairos» encontramos distinguidas 42 tipologias de cartas. Não muito diversa era a chancelaria episcopal de Coimbra. Segundo as taxas estabelecidas para finais do século XIV, descortinam-se 37 grupos tipológicos de actos selados na audiência episcopal.

As chancelarias episcopais imitavam não só o fraseado, cláusulas e estruturação discursiva, mas até a caligrafia e os sinais das cartas papais. Na carta de renúncia dos direitos episcopais, em favor dos Templários, feita por D. Gilberto, bispo de Lisboa, em 1159, a sua chancelaria utilizou como símbolos de validação o sinal rodado frequente, aliás, na própria chancelaria régia portuguesa da época.

A generalidade das chancelarias episcopais portuguesas, contudo, recorria mais frequentemente ao selo pendente por fios de seda ou cordões de nastro bicolor. Os selos episcopais eram normalmente de cera, posto que de diferentes colorações, consoante os hábitos de trabalho da oficina da chancelaria do bispo ou da preferência deste por alguma cor simbólica. Havia selos casta-



nhos, verdes e mais frequentemente vermelhos. O selo episcopal era simbólico, expondo a imagem do prelado que o usava através da selecção de ícones simbólicos com significado político e cultural.

Num diploma de 1164, de renúncia de direitos episcopais do bispo D. Mendo, de Lamego, em favor do mosteiro de Salzedas, surge a figura de um bispo revestido das vestes pontificais, lançando a bênção com a legenda: *Sigillum Menendi Lamecensis Episcopi*. Legendas que eram necessariamente muito simples, objectivas e breves. Conhecem-se selos pendentes do bispo de Lisboa D. Soeiro Eanes (1205), de D. Pedro, prelado de Coimbra (1207) ou do arcebispo de Braga D. Estêvão (1217). As chancelarias episcopais poderiam ter também outros selos, dependendo dos serviços específicos que a eles recorriam. Num selo da cúria episcopal coimbrã, de 1291, surge a legenda: *S(igillum) Curiae Episcopalis Colimbrensis*, contendo como símbolos, no campo, um anel, um báculo e uma mitra.

Também entre o clero regular, como o demais clero secular, sobretudo o oriundo de colegiadas, se generaliza o uso deste tipo de elementos de autenticação dos diplomas, principalmente desde inícios do século XIII. Nos selos episcopais e nos dos abades e priores conventuais encontra-se normalmente a figura de um bispo ou abade com a legenda *S(igillum) N. Episcopi* ou *S(igillum) Abbatis Monasterii N.*

Os selos conventuais e capitulares catedralícios foram uma realidade, posto que mais tardia do que a dos selos abaciais ou dos prelados monásticos e seculares. Como temas, vemo-los recorrerem aos símbolos cristãos como o Agnus Dei (selo do Convento de Santa Cruz), a imagem de Nossa Senhora com o Menino, uma simples cruz, a barca de São Vicente, aves simbólicas como corvos ou pombas, a flor-de-lis, estrelas e outros símbolos celestes. Alguns selos chegam mesmo a narrar trasladações de santos, cerimónias festivas, ou a descrever iconograficamente a cidade episcopal, mostrando as suas muralhas, a catedral e demais igrejas principais.

Chancelarias episcopais houve que, desde o século XIII, começaram a usar, por maior segurança e controlo da documentação promulgada, a contra-selagem, ou seja, a aposição de um novo selo no reverso do camafeu principal. Um dos bispos que mais utilizou este processo foi D. Vicente, prelado do Porto, nomeadamente em provisões eclesiásticas de 1285, 1287 e 1294. Depois, sobretudo em Quatrocentos, torna-se vulgar proteger os selos inserindo-os dentro de pequenas caixinhas de pau ou de chapa metálica a que se dava o nome de cochos. Mais tarde, as chancelarias diocesanas usaram tam-

bém o chamado selo de chapa ou de chancela, sobretudo nas provisões e decisões das audiências eclesiásticas.

Nos finais da Idade Média, as figuras estereotipadas de bispos e abades abençoando são substituídas pelas armas heráldicas do apelido ou família do prelado, acrescentando-se novos tipos de legendagem, em vez do nome, como máximas espirituais do tipo *Memorare novissima*. Por seu turno, eram raros os cônegos e mestres de escola que não tivessem os seus próprios selos pessoais onde, muitas vezes, se faziam representar a eles próprios.

Este cuidado na preparação e aposição dos selos resulta de uma necessidade probatória ou de validação do documento. De facto, os selos pendentes parecem multiplicar-se sobretudo a partir do momento em que se tornam numerosas as fraudes diplomáticas, especialmente nos séculos XII e XIII, mas não apenas nessas centúrias. Uma crise institucional dentro de um bispado ou dentro de uma ordem regular poderia levar à falsificação de documentos por qualquer das partes em litígio. Os cismas dentro da Igreja ou dentro de ordens inauguravam épocas particularmente predispostas para a multiplicação de fraudes. Os selos de autenticidade vulgarizam-se, constituindo um bom elemento para diminuir esse quase pavor pela falsificação mesmo que ela se assumisse como um simples acto piedoso que em nada contrariava a verdade, tornada no entanto necessária pela força de circunstâncias em si mesmo muito diversificadas de instituição para instituição. Os estudos realizados até ao momento presente permitem concluir que a maior parte das casas religiosas, regulares e seculares, recorreram a esse processo<sup>115</sup>.

O desenvolvimento económico da sociedade medieva trouxe consigo a exigência de uma prática contabilística actualizada no interior das instituições eclesiais. O deve e o haver de mitras, cabidos catedralícios e colegiais, bem como de mosteiros, passa a ser verificado anualmente, responsabilizando-se os oficiais encarregados pelas faltas de bens detectadas em balanço e apreciando-se o seu trabalho quando os lucros não se regateavam. Os antigos tesoureiros vêem-se restringidos à salvaguarda efectiva do tesouro litúrgico, entregando-se aos celeireiros e sobretudo a priostes ou a procuradores leigos a administração corrente do património, por eles passando a renovação e negociação de contratos de emprazamento sobre a propriedade predial de renda dessas instituições<sup>116</sup>.

Na diocese de Évora conhece-se o *Livro das despesas do prioste do cabido*, do ano de 1340-1341. De Alcobaca chegou-nos o *Livro da fazenda ou das receitas e despesas* para o período de 1437-1440, conhecendo-se também o *Livro das rendas* de Santo Elói de Lisboa (1440 e seguintes), nos dois últimos dos quais se recorre à utilização, ainda que marginal, do algarismo arábico<sup>117</sup>.

Em Coimbra, por 1306, desempenhava as funções de «vigário do temporal» o raçoeiro Rui Domingues. No inventário dos bens móveis que possuía em sua casa, menciona-se uma «arca pequena com cintas de ferro na qual jazia huum livro de coyro das rendas do Bispado de Coymbra da Era de mil trezentos e quareenta e tres [1305] des dia de sam oane ata a Era de mill trezentos quareenta e quatro [1306] annos ata outro dia de sam Oane segundo como em esse livro parecia en no qual livro avya nove folhas e meya scriptas per espaços assi como en livro de recadaçom». Tratava-se da arca onde recolhiam os livros da contabilidade diocesana, nela contendo ainda os seguintes registos: «Item outro livro de coyro da renda do Bispado des dia de sam Oane da Era de mill trezentos e quareenta [1302] ata dia de sam Oane da Era de mill trezentos quareenta e dous annos asi como en el parecia e tiinha en ssi trinta e oyto folhas scriptas assi como parecia em esse livro. Item huum caderno de papel de despesa do Bispado de Pedrulha e de sam Martinho assi como em el parecia e era conteudo no qual se contiinha treze folhas, os quaes livros foram metudos na dicta arca com oyto libras e quarta que em ela siiam segundo o alvara posto no saco. Item hũa arca pequena lavrada e picada na qual siiam fincos e huum livro de papel scripto que tiinha en ssi trinta e duas folhas scriptas segundo livro de recadaçom e era de recepta e de despesa assi como aprecia, o qual livro foy metudo na dicta arca.»

Finalmente, a organização deste «vigário do temporal» levava-o a ter tam-

bém «huum esquinyno com cartas seeladas e com strumentos e com dezenove cadernos e humm salteyro pequeno o qual esquenyno meterom na dicta vcha grande frances e outrossi a arca picada». Arrolou-se, ainda, um «saco de linho com cartas e strumentos. Item huum livro de papel pequeno longo», além de sacos com dinheiros «torneses e castelãos». O officio de «contabilista» diocesano tinha-lhe permitido acumular uma fortuna muitíssimo razoável, como se pode calcular pela restante descrição do recheio da sua casa, do seu vasto guarda-roupa, dos seus objectos preciosos em ouro, em prata e pedras preciosas, dos seus livros de direito civil e canónico e religiosos. Não escapou mesmo aos inventariantes «hũa mesa e huum scriptorio» bem como «hũa lanterna de corno», que certamente lhe permitiam uma maior liberdade nas horas reservadas à escrita<sup>118</sup>.

Para salvaguarda da documentação, os arquivos das catedrais e mosteiros recorriam frequentemente a arcas. As estantes parecem ser reservadas às bibliotecas. Nos arquivos eclesiásticos, os documentos, cadernos, tomos de propriedades e livros da contabilidade ou da administração corrente guardavam-se por entre sacos de pano, caixas ou esquininos de madeira e de metal, fechados em arcas, quase sempre de duas ou três chaves, ou até, como vimos, nas casas dos próprios oficiais. A documentação mais sigilosa ou importante poderia recolher-se à casa do tesouro.

Por vezes, o descuido humano ou a própria adversidade da natureza causava danos irreparáveis nesses arquivos. Incêndios, inundações e terremotos são apontados como causas do desaparecimento de numerosos fundos documentais. O próprio uso humano do documento o gastava, assim como aos livros, obrigando, se importantes, à sua renovação através de novas cópias com ou sem autenticação notarial. É muito conhecida a funesta inundação de 1411 em Santa Cruz de Coimbra que destruiu uma boa parte dos pergaminhos guardados em arcas, junto à casa do capítulo, em pleno claustro, obrigando, depois, à secagem de muitos deles e, porventura, a uma nova atitude por parte dos cônegos arquivistas para com a questão da rede de depósito dessa documentação, dando lugar a novos tomos de propriedades, à multiplicação dos registos de cópias e a outros mecanismos de duplicação dos documentos cujo interesse judicial, administrativo e financeiro se mantinha sempre actual<sup>119</sup>.

Os CONCÍLIOS MEDIEVAIS da Igreja Católica Apostólica Romana tiveram junto do clero português o maior impacte. Desde logo pela adesão demonstrada pela hierarquia eclesiástica do país que a eles acorria normalmente em grande peso, participando activamente nas sessões conciliares e demonstrando, invariavelmente, a sua fidelidade ao sumo pontífice. Além disso, as determinações emanadas por esses concílios tornavam-se legislação canónica seguida em toda a Cristandade, não constituindo Portugal excepção à regra. Muitas delas ver-se-iam consagradas como decretos, promulgados invariavelmente pelos papas, passando a fazer parte dos códigos de direito canónico que a Igreja medieval criou e legou à posteridade, constituindo uma base legislativa canónica extremamente sólida e eficaz, a qual sobreviveria ao Concílio de Trento, em pleno século XVI, atingindo ainda a época contemporânea.

Nem todos os concílios tiveram igual importância sobre os destinos da Igreja em Portugal. Alguns há, contudo, que se revelam marcos maiores na história da Igreja, exercendo consequências estruturantes sobre a vida eclesial em Portugal. Os III e IV Concílios de Latrão, de 1179 e 1215, são dois casos maiores do que escrevemos. Outros viriam a ter, igualmente, um impacte maior quer na história eclesiástica portuguesa, quer na história geral do país. Foram, efectivamente, significativos os concílios de Lião, de 1245, que decretou a deposição do imperador Frederico II e a do rei português D. Sancho II; de Viena, de 1311-1312, onde se decretou a extinção da Ordem do Templo; de Constança, realizado entre 1414 e 1418; e, ainda, de Basileia (1431) e Ferrara-Florença, de 1438-1439, onde o grupo de clérigos portugueses, conjuntamente aos embaixadores régios ali enviados, teve oportunidade de brilhar. A este último concílio dirigiu-se uma luzida embaixada portuguesa, em 1436, na

*A normativa conciliar  
junto do clero português*

qual seguiram D. Afonso, conde de Ourém, D. Antão Martins de Chaves, bispo do Porto (mais tarde elevado ao cardinalato), o provincial dos Dominicanos, Frei Gil de Tavira, e ainda os doutores em Leis Diogo Afonso de Manganha e Vasco Fernandes<sup>120</sup>.

Em todos estes concílios se reforçou a unidade da Igreja Católica e saiu triunfante a autoridade absoluta do Vigário de Cristo. Em todos eles, aliás, foi matéria de debate a questão da unidade da Igreja, ora atacada pela proliferação dos movimentos heréticos (1215, com os valdenses e albingenses), ora ferida por cismas (1179, 1414-1418; 1438-1439), ora inconformada com a separação de Roma das Igrejas ortodoxas.

Deste elenco conciliar, foram as assembleias magnas de Latrão de 1179 e de 1215 aquelas que mais significado adquirem quanto à produção dos quadros normativos regulamentadores da vida eclesial sob um ponto de vista teológico e disciplinar. O terceiro concílio lateranense, de 1179, com manifesta influência em Portugal, viu o reconhecimento da norma eleitoral dos novos papas por dois terços (posição que se transmitirá às demais eleições corporativas do clero) (cân. 1, 2 e 16). O concílio legislou com particular minúcia sobre as eleições para as cátedras episcopais e para os cargos capitulares diocesanos. A doutrina da sujeição ao prelado diocesano dos demais poderes regulares instalados na sua área de jurisdição parece ser um dos elementos clarificadores de uma ordem eclesiástica que se desejava fosse fortemente hierarquizada (cân. 9, 10).

A reprovação da simonia dos cargos eclesiásticos e a dos excessos dos padroeiros leigos sobre igrejas, mosteiros e capelas ocupou também alguns decretos constitucionais do concílio (cân. 13, 15, 17 e 19). Do ponto de vista pastoral, o concílio insistia na institucionalização das Tréguas de Deus — definindo a deposição de armas ou a renúncia a actividades bélicas todas as quartas-feiras depois do ocaso do Sol até às segundas-feiras seguintes, entre o Advento e as Oitavas da Epifania e entre a Septuagésima e as Oitavas de Páscoa — e na reprovação dessas *detestabiles* práticas desportivas, como justas e torneios, que provocavam o derramamento de sangue (cân. 20 a 22). Nesta área de intervenção social, ainda, o concílio estabeleceu legislação proteccionista aos doentes, especialmente os leprosos, limitando também o alcance das relações económicas de mercadores cristãos com muçulmanos e judeus (cân. 24 a 27).

Mais amplos foram os 70 decretos conciliares estabelecidos por Latrão IV em 1215. Impondo a prática sinodal regular a todas as províncias metropolitanas (cân. 6), regulamentando minuciosamente a vida moral do clero em todos os seus graus (cân. 7-10, 14, 23-26, 33-34, 65-66), denunciando o nepotismo (cân. 31), clarificando direitos e práticas fiscais exercidos nas dioceses ou no círculo dos institutos regulares (cân. 31, 54-59), interditando ao religioso colaborar em sentença de morte, impondo-lhe a vigilância sobre a sua igreja (cân. 13 a 20), acautelando contra as falsas relíquias e os falsos pregadores — o medo das heresias estava no seu auge... — (cân. 62), este concílio revela também uma grande importância para a história catequética da Igreja, nomeadamente, pela doutrina que estabelece sobre a transubstanciação eucarística (cân. 1), sobre a dogmática da Santíssima Trindade (cân. 2) e sobre as práticas sacramentais que vinculavam os fiéis leigos (cân. 21-22, 47 e 49, 50-52, 66).

A educação dos clérigos foi também uma preocupação manifestada nestes dois concílios. No de 1179, determinava-se que em cada catedral existisse um mestre-escola para cuidar da instrução dos candidatos ao sacerdócio. Em 1215, esta disposição seria ampliada, passando a caber a cada igreja, e já não exclusivamente às catedrais, desde que suficientemente dotada do ponto de vista material, acorrer com os meios financeiros adequados a tão pia instituição. Nas igrejas metropolitanas, para além do *magister scholarum* ou *grammaticus*, existiria também um teólogo que ensinaria Sagrada Escritura (cân. 11)<sup>121</sup>.

Os restantes concílios revestiram-se de um carácter mais político, impondo o poder pontifício junto do império e das demais monarquias europeias (Lião, 1245) ou sujeitando-se aos interesses da Coroa franca na questão dos Templários (Viena, 1311-1312) ou, ainda, resolvendo as questões cismáticas.

Em todos estes temas da vida da *Ecclesia* medieval, a posição do clero português inclinou-se sempre para a fidelidade ao princípio da obediência ao Papa romano. Mesmo num contexto de tensões políticas entre *Regnum* e *Sacerdotium*, que em Portugal resultaria em frequentes suspensões das relações institucionais entre Estado e Igreja, na excomunhão dos monarcas ou na interdição do reino, a alta-hierarquia eclesiástica portuguesa manter-se-ia sempre fiel à autoridade pontifícia, mesmo que isso significasse um pesado fardo de perseguições, prejuízos económicos e desrespeito pelo seu foro legal durante períodos, ainda que conjunturais, por vezes longos<sup>122</sup>.

Esse princípio de íntima união ao sucessor de São Pedro verifica-se muito claramente, por exemplo, nas relações institucionais entre os metropolitans bracarense e Roma, especialmente pela concessão a estes do *pallium*, sinal visível e altamente simbólico dessa corrente de obediência e do reconhecimento de uma autoridade outorgada aos arcebispos directamente pelo próprio Papa. Além disso, foi no seio da Igreja portuguesa que surgiu um dos mais entusiásticos defensores da *plenitudo potestatis* dos papas, nomeadamente sobre as teorias que privilegiavam a autoridade dos concílios. Referimo-nos, muito justamente, a D. Álvaro Pais (1352), de origem galega, formado nas fileiras franciscanas, protegido do papa João XXII, de quem chegou a ser penitenciário, tendo ocupado a cadeira episcopal de Silves<sup>123</sup>.

Os SÍNODOS DIOCESANOS, em hierarquia imediatos aos sínodos provinciais — em que foi tão fértil a Península Ibérica —, derivam antes de mais da estrutura legislativa geral da Igreja. Que era, como referimos, uma administração centralizada, controlada eficazmente pelas cúpulas directivas e burocráticas, mas também a garantia de um poder regional ou local, conferido aos bispos diocesanos, não tanto enquanto portadores de *ordinis* de sagração, mas antes enquanto legítimos administradores da ordem *iurisdictionis*. Reuniam-se sínodos diocesanos com frequência.

No século XII, eles eram uma forma de o bispo demonstrar a sua *auctoritas* perante todo o clero, sobretudo aquele a que haviam sido conferidas responsabilidades activas na cura das almas. Reunida a assembleia diocesana normalmente na catedral, senão no palácio episcopal, ali se tratava da publicação das leis emanadas de Roma ou dos concílios gerais ou dos sínodos provinciais, se denunciavam e corrigiam situações particulares viciosas, sobretudo envolvendo clérigos, se proporcionava a informação e instrução dos ignorantes e se fomentava uma prática mais ética através da aprovação de estatutos e de regulamentos. Eram pois assembleias muito importantes para que os bispos, usando uma expressão do papa Inocêncio III (1198-1216), fossem «obedecidos e reverenciados»<sup>124</sup>.

Nos séculos seguintes, os sínodos, sempre presididos pelo prelado diocesano, evoluem para uma vocação de quase assembleia legislativa geral, perdendo sentido a discussão de casos particulares nas suas sessões, excepto se esses problemas ameaçassem afectar a autoridade diocesana, preferindo-se, antes, a aprovação de *constituições* ou leis fundamentais sobre o clero e o laicado. Todas as dioceses portuguesas celebraram frequentes sínodos, ainda que a documentação a eles alusiva seja muito diferenciada, podendo considerar-se satisfatória para os bispados de Braga, Lisboa, Évora e Porto, mas já mais escassa nos restantes núcleos episcopais<sup>125</sup>.

Aos sínodos deviam comparecer todo o corpo prebisteral diocesano, secular e regular, reitores paroquiais e prelados de mosteiros. No Sínodo de Coimbra, de 1307, invectivou-se contra a ausência do prior-mor de Santa Cruz, quando lhe cumpria estar presente a fim de escutar as *reformationes, correctiones, constitutiones et alia iura* que deveriam ser observadas nas igrejas da sua jurisdição. Os artigos ou cânones constitucionais promulgados pelos sínodos variavam em número e em extensão. O Sínodo de Braga de 1281 promulgou 49 leis ou determinações. Um outro, de 1477, atingiu as 63 deliberações. Maiores textos constitucionais seriam promulgados nos sínodos de finais do século XV e inícios do seguinte nas dioceses de Braga, Porto ou Guarda.

Os temas tratados versavam fundamentalmente a vida e costumes do clero, a liturgia e doutrina, a formação escolar, as relações com os poderes secu-

*Os sínodos, estatutos diocesanos e visitas*

lares, a administração do temporal das igrejas e mesmo o pedido de subsídios financeiros quando os bispos entendiam necessitar dessas verbas para proverem a situações de crise ou de necessidade. No sínodo de D. Frei Telo, saído de claustro franciscano, de 1281, legislou-se contra a simonia dos cargos, sobre a admissão a ordens e obtenção de benefícios, a ausência da diocese para ir a estudos ou a qualquer peregrinação e, sobremaneira, contra os vícios de uma parte do clero que se revelava concubinária, descuidada na cura das almas, permissiva para com usurários, adúlteros e incestuosos, desleixada na administração do património das igrejas que curava, que se entregava ao ofício do tabelionato, que procurava adivinhos e cartomantes, que se entregava ao vinho e ao comércio, frequentando tabernas e espectáculos de jograis, mimos e histriões ou que habitava com filhos *male genitos*. O clero deveria esforçar-se por reclamar e exigir o seu foro próprio evitando recorrer a tribunais seculares. Cumpram-lhe os deveres da hospitalidade, da obediência ao prelado, da pobreza, da moderação no vestir, da custódia dos santos e dos altares.

Com a evolução social e económica alterava-se também o espelho dos problemas que afectavam o clero. No sínodo de D. Luís Pires, arcebispo bracarense, de 1477, com 63 artigos constitucionais, a grande preocupação parece incidir sobre a vida litúrgica diocesana, sobre a administração dos sacramentos (confissão, comunhão, baptismo, crisma, extrema-unção), o ofício coral, a celebração das santas missas, a música de órgão dentro das igrejas, a celebração das horas canónicas, a feitura das hóstias e o vinho e a água para a missa, a ordenação nas procissões (nomeadamente na do Corpo de Deus), a comunhão domiciliária aos enfermos, a interdição de jogos e de danças nas igrejas, o ensino da catequese aos fiéis, a observância do jejum, do silêncio, sossego e honestidade pelos clérigos e moços de coro.

O clero deveria ser vigilante e informar-se sobre hereges, barregueiros, arrenegadores, feiticeiros, benzideiras, adivinhadores, usurários e onzeneiros nas paróquias, admoestando-os à emenda ou, se contumazes, a transferirem a denúncia para o desembargo episcopal. Tabernas e boticas não abririam antes do fim das pregações ou de que nas igrejas «alevanten Deus». Uma outra série de normas afectava a gestão do património das igrejas, impondo a realização de tombos e inventários, do balanço e pesagem dos bens pertencentes ao tesouro de igrejas e mosteiros, procurando maneiras mais eficazes de cobrança de foros e pensões. Constituições no verdadeiro sentido da palavra, servidas num discurso também carregado de citações bíblicas e espirituais que dão significado e legitimidade ao preceituado.

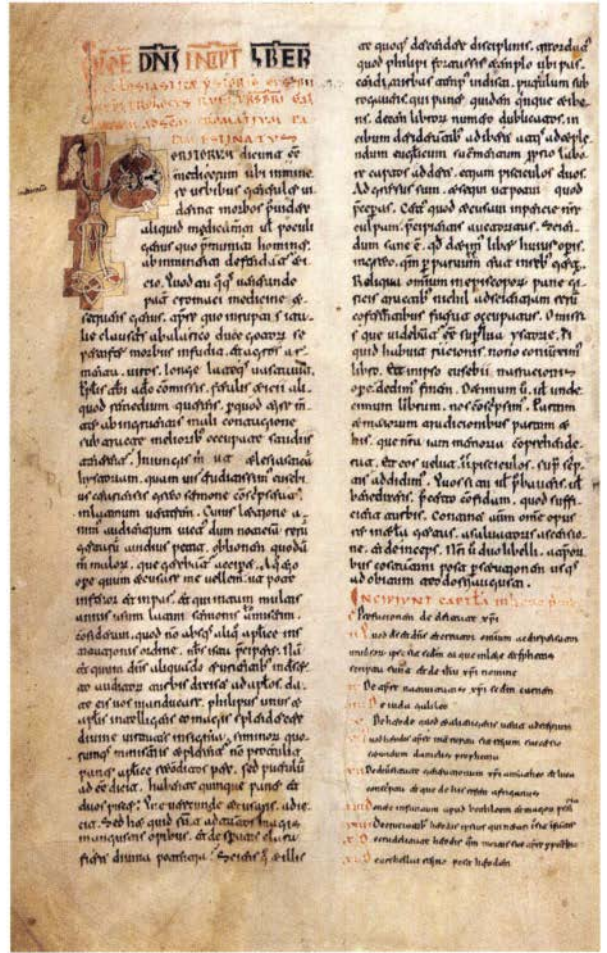
Os conteúdos doutros sínodos portugueses não se afastavam muito da súmula apresentada, revelando também a evolução dos quadros mentais tocantes à doutrina e à espiritualidade nas respectivas dioceses em que se celebravam e, em última análise, dando cumprimento às determinações oriundas dos concílios gerais e sobretudo do Papa.

Cumpria aos prelados desenvolver os mecanismos pertinentes em ordem à aplicação das determinações eclesiásticas oriundas quer de concílios quer de sínodos. A eles, igualmente, cumpria o dever da fiscalização das dioceses a que presidiam, servindo-se de vários mecanismos, entre os quais sobressaíam as visitas. Estas deveriam realizar-se todos os anos, visitando o bispo, em pessoa ou por vigário delegado, todos os institutos que pertenciam à sua alçada jurisdicional, desde as paróquias aos santuários, por vezes mesmo a mosteiros, o que, não raramente, dava origem a protestos e conflitos entre poderes regulares e os episcopais. Afectando ao corpo clerical e aos leigos, as visitas revelavam-se um meio extremamente eficiente de controlo da hierarquia sobre os seus ministros e todos os demais fiéis.

## CONHECIMENTO E APRENDIZAGEM

### *O ensino do clero*

A IGREJA MEDIEVAL CONCEBEU o marco ordenador da conduta moral da sociedade e da sua instrução. A educação tornou-se uma iniciativa praticamente da exclusiva responsabilidade do clero. Tendo por função ensinar a



Sagrada Escritura, os cânones doutrinários e a música própria para o cântico dos officios litúrgicos e corais, esses mestres letrados gozavam de uma boa reputação intelectual nos centros eclesiais onde viviam. Com eles, decerto, se relacionavam os especializados na arte da escrita, os copistas, cujas funções não se reduziam à transcrição de livros religiosos, antes se estendendo ao serviço comunitário quando se disponibilizavam para redigir actos do foro do direito privado ou das chancelarias dos senhores leigos e eclesiásticos de cuja liberalidade dependiam, tantas vezes, os seus mosteiros e instituições. Não bastava, nessas primitivas escolas, a aprendizagem do saber bíblico e da gramática latina. Era também importante dominar a escrita, opção cultural que acabaria por transformar pequenos grupos de escribas em bem organizados centros de cópia e de redacção e ilustração de códices que utilizavam o pergamino como matéria suporte de escrita.

O antiquíssimo legado helénico-latino da educação domiciliária, através do recrutamento de pedagogos, não morreu completamente nos séculos alto-medievais nem deixou de ser praticado nas centúrias posteriores. Ele documenta-se nalguns diplomas, sobretudo na testamentaria de cônegos e bispos, nos quais encontramos expresso o interesse que tinham em que sobrinhos e protegidos *iuvenes* aprendessem a ler e escrever para poderem vir a frequentar cursos superiores nas áreas preferencialmente expostas do direito canónico, da teologia e mesmo da medicina. Alguns clérigos deixam mesmo livros a esses seus jovens parentes de sangue para que, um dia, aprendessem e lessem por eles. Outros, determinam a venda dos manuscritos a fim de, com o dinheiro realizado, se promover a instrução do respectivo herdeiro.

Em 1301, João Peres, cônego de Coimbra, determina a venda de um seu breviário para, do dinheiro, ser pago: *alicui seu aliquibus qui doceat uel doceant*

*História eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia. Santa Cruz de Coimbra, Cód. 30, fl. 1 v (Porto, Biblioteca Pública Municipal).

FOTO: BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO.

◁ Saltério de Santa Cruz de Coimbra, Cód. 23, fl. 137 r (Porto, Biblioteca Pública Municipal).

FOTO: BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO.

▷ Sentenças, de Pedro Lombardo, Ms. Alcobacense, n.º 235, fl. 2 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

*Petrum filium Iohannis Maurisco et Alfonsum Barreiro clientulos meos. Et si non suffecerint denarii istius libri, habeant .x. libris de aliis libros quos ego mando vendere et dent istos alicui uel aliquibus qui eos doceat uel doceant.* Noutro testamento, do deão da Sé de Coimbra, D. Guilherme de São Jario, de 1320, lê-se que doava aos seus sobrinhos certos livros para a respectiva educação (*Item libros meos quos habeo in sancto Jonio videlicet totum corpus iuris civilis et duo paria decretalium et sextum librum dimicto nepotibus meis filiis predicti fratris mei domnum Raymundi .scilicet. Petro et Giscardo [...] sub tali condicione nec uendi non possint nec impignorari nec in aliquo modo alienari, mas, morrendo sem herdeiros, então uendant dicti libri et quod ex eis habere potuerint dentur pauperibus pro anima domni Aymerici auunculi mei quondam Episcopi Colimbriensis qui ipsorum librorum mihi dedit...*).

Mais explícito foi D. Bertolomeu Perier, cónego de Coimbra e prior de Cernache, em cuja última vontade, datada de 1348, fez escrever: «E ffaço meus herdeyros em este testamento Reymondo Peyrier e Vasco Peyrier meus criados em nos livros que eu avy com esta condiçom que os nom possam vender ssemom pera os averem elles e sseus ffilhos e netos e sseus subçesores do linhagem pera aprenderem por eles e sse ffilhos nem filhas nom ouverem e eles e elas morrerem extintos mando que ffiguem aos [...] da linhagem da sobredicta mha criada Margarida e aaqueles que mays chegados fforem primeyro e souberem leer e quiserem aprender...» Não havendo herdeiros alguns, seriam os livros vendidos e o dinheiro aplicado em ofícios por sua alma<sup>126</sup>.

Talvez integrado neste sistema de ensino pessoal ou paroquial tenha estado João de Lourosa, cónego de Coimbra, prior de Penacova e porcionário de Palença (León), a avaliar pelo número de saltérios e gramáticas que possuía e que, no seu testamento redigido em 1332, destinava ao ensino de jovens<sup>127</sup>. Livro também relacionado com a aprendizagem de gramática era o de *Papias*, que encontramos mencionado em diploma lavrado por D. Estêvão Eanes, o conhecido chanceler de D. Afonso III, de 1323, no qual se refere que doava a Frei Martins Lobo tal livro, o qual se encontrava então em posse de Frei Martim (?) Eanes, frade franciscano<sup>128</sup>.

No testamento de D. Mem Peres de Oliveira, deão da Sé de Évora, datado de 1407, menciona-se a obrigação de ser dado apoio a *tribus escolaribus pauperibus de consanguinitate mea principaliter Gomecio aut de alunpnis aliis meis si isti fuerint, et si ibi talles nom fuerint det tribus pauperibus scolaribus dicte civitatis annuatim pro estudio cuilibet viginti libras*. A esses «pobres alunos» (que são hierarquizados por ordem social, seleccionando-se primeiro estudantes *fili pauperum nobilium et inde aliorum honorabilium pauperem istius civitatis* e, caso não se encontrassem, então, *aliorum pauperum istius civitatis*) são deixados alguns livros para estudo pelo prazo de um septénio. Mas a «Gomecius», seu parente de sangue, confiavam-se códices *in vita sua*. Os três estudantes beneficiados deveriam cursar *iura aut theologiam*. Sendo-lhes proibido levar os livros para fora de Portugal caso fossem estudar para qualquer *studium* estrangeiro. Um outro sobrinho deste cónego, Estêvão Eanes, tinha consigo umas *Decretales pro studio*<sup>129</sup>.

### Escolas conventuais

Nos séculos XI e XII, a renovação das instituições religiosas, seculares e regulares traduziu-se também na ampliação da rede educativa que estava subjacente à sua missão pastoral e intelectual. Mosteiros houve que apenas desenvolveram escolas claustrais, consagradas a uma formação relativamente isolada e discreta dos seus próprios monges, como, vulgarmente, sucedeu nas fileiras beneditinas. Outros, no entanto, metamorfosearam-se eles próprios em escolas de grande impacte exterior, fazendo do ensino e do estudo uma actividade essencial ao alcance do objectivo metafísico e divino. São exemplos destas escolas claustrais as canónicas regrentes de Santo Agostinho como a de São Vítor, em Paris, ou a de Santa Cruz, em Coimbra. Os monges cistercienses não descuravam menos a formação intelectual do presbítero, vinculando ao estudo e à leitura uma parte substancial do quotidiano dos seus noviços e professores.





Entre casas monásticas da mesma ordem poderia haver uma organização do ensino em sistema de rede e complementaridade. Santo António de Lisboa, depois de cursar Gramática e outras disciplinas do *trivium* em São Vicente de Fora, em Lisboa, transferiu-se para Santa Cruz de Coimbra onde completou a sua formação escolástica superior. Franciscanos, Dominicanos e Eremitas Agostinhos tinham as escolas conventuais normais, centrando nalguns dos seus mosteiros *studia* mais avançados e um ou outro *studium generale*. Os seus estudantes mais promissores poderiam continuar em universidades estrangeiras, ocorrendo sobretudo às de Oxford e Cambridge.

Nos velhos mosteiros rurais, particularmente os beneditinos, conservavam-se antigas bibliotecas que, no entanto, pouco pareciam significar para populações residentes, desconhecedoras dos códigos do saber gramático e latino que lhes permitiriam o usufruto desses códices. Mais resistentes, entre nós, os Cistercienses, sobretudo encabeçados por São João de Tarouca e por Alcobaça, renovam as suas escolas, mantendo sempre um circuito aberto de acesso aos estudos no exterior, sobretudo Paris e Salamanca, conforme as determinações do capítulo geral, dos seus melhores noviços e professores<sup>130</sup>.

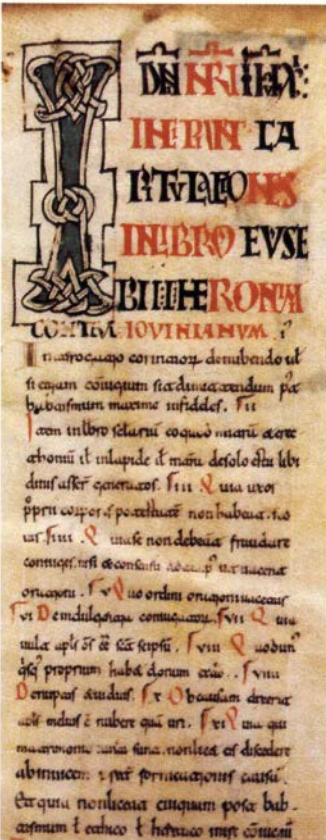
É conhecida a instituição de um *studium* em Alcobaça, em 1269, vocacionado para a formação de todos os monges, testemunhando, porventura, a afirmação desse mosteiro enquanto principal centro de formação escolar cisterciense no país. Em 1294, o capítulo geral de Cister cometeu aos abades de Salzedas e de São João de Tarouca o exame do pedido do rei de Portugal para ser criado no reino um *studium [generale] ordinis nostri*<sup>131</sup>, não se conhecendo os desenvolvimentos desta comissão.

Debaixo do abaciado de D. Gonçalo Ferreira, Alcobaça assumir-se-á como centro de formação de todos os monges cistercienses portugueses. Dando exequibilidade a algumas insistências antigas do capítulo geral sobre a selecção de estudantes dentro dos seus claustros, também aqui se criará, em 1458, um *studium*, no qual estaria um «mestre que lea e ensine de Grammatica e Logica», com o estipêndio anual de 4000 reais brancos. De cada mosteiro seria enviado um aluno para ali aprender, nomeando-se as casas de Salzedas, Tarouca, Bouro, Seiça, Maceiradão, São Pedro das Águias, São Paulo de Almaziva, São Cristóvão de Lafões, Santa Maria de Aguiar, Santa Maria da Estrela e Fiães<sup>132</sup>.

Entre os monges cistercienses, contudo, sempre se verificou a existência de outras áreas de saber, de foro mais técnico. Poderemos lembrar os conhecimentos na área da agronomia, da engenharia hidráulica, da arquitectura e da construção militar. São conhecidas as obras de drenagem e seagem do paul de Ulmar, em Leiria, dirigidas por Frei Martinho, esmoler do rei, por 1291. No «lavor da vila de Miranda», em Trás-os-Montes, andaram, por mandado régio, os cistercienses Frei Estêvão e Frei Joane, entre 1294 e 1299<sup>133</sup>.

Entre os Franciscanos, e ultrapassada a fase inicial de desconfiança para com os *magistri* e professores, funcionaram escolas em praticamente todos os conventos com um mínimo de condições logísticas e humanas. A formação escolar dos noviços era ministrada nas casas de Coimbra, Santarém, Porto, Guimarães, Alenquer, Leiria e Lisboa. Nesta última, ministrava-se também Teologia, subindo a escola a *studium generale* pelo capítulo geral de Paris, em 1382, renovando-se a sua equiparação aos graus universitários em 1453<sup>134</sup>.

Os Pregadores fundaram igualmente as suas escolas de Gramática, Lógica, Filosofia e Teologia. O principal centro intelectual da ordem funcionou em São Domingos de Lisboa, mas tiveram actividade escolar significativa todas as restantes casas com especial destaque para as de Santarém, Porto, Benfica, Évora e Batalha. Em 1426, o capítulo geral de Bolonha confirma o *studium* do convento de Lisboa como *generale*. A actividade de docência devia ser também muito significativa no Mosteiro da Batalha. A Ordem de São Domingos teria, em Quatrocentos, pelo menos um *studium generale* por cada província. Abaixo dele existiam as *Combinations*, espécie de federações circunstanciais de alguns conventos para sustento de uma escola onde se minis-





travam cursos menos especializados de Teologia e de Filosofia. Existiam, ainda, os *studia particularia*. O corpo docente das escolas dominicanas era composto por quatro escalões: leitor, mestre de estudantes, presentado e/ou regente e, finalmente, o mestre em Teologia. Normalmente, os mestres teólogos eram designados para conventos onde funcionavam estudos mais avançados.

A multiplicação dos indivíduos possuidores de graus escolares superiores é uma característica geral da história da ordem no século xv. Atingiu-se mesmo um excesso que levou o capítulo geral de Siena, em 1462, a «travar a corrida multitudinária» ao grau de mestre em Teologia, determinando que este só fosse conferido àqueles que permanecessem dois anos em cada um dos ofícios antecedentes, o que representava a exigência de um mínimo de seis anos de preparação naquela ciência para atingir a consagração dada com a concessão do título de mestre.

A distribuição cronológica dos mestres de Teologia no Mosteiro de Santa Maria da Vitória caracteriza-se pela presença destes ter aumentado substancialmente no início do século xvi. Ao ensino neste convento se poderão associar os detentores de graus académicos de equiparação universitária (bacharel, licenciado, mestre e doutor) nele residentes. Os decénios mais marcados pela frequência de frades com graus académicos foram os de 1500-1509 (28,2 %), 1510-1519 (17,9 %), e 1450-1459 (14,1 %). Todas as restantes décadas se ficam aquém destes valores. Acima dos 5 % só os decénios de 1440 (7,6 %), 1460 (6,4 %), 1470 (5,1 %) e 1490 (7,6 %). Aos meados do século xv, assim sendo, se poderá atribuir um primeiro momento de pujança académica em Santa Maria da Vitória.

Foi ainda significativo o peso dos agentes mais categorizados, os doutores, que ao longo do século atingem, no todo, 44,8 % dos graus documentados, acompanhados de longe pelos bacharéis (28,2 %) e pelos mestres (19,2 %). O grau menos detectado foi justamente o de licenciado (7,6 %). Situação semelhante, em termos de população académica dentro de um claustro da ordem, se pode propor para o Convento de São Domingos de Évora<sup>135</sup>.

*Anjo*, pintura da abóboda da sacristia do Mosteiro da Batalha (séc. xv).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/  
/ARQUIVO CÍRCULO  
DE LEITORES.

◁ Selo de mestre Rodrigo, doutor em Decretos e reitor de São Salvador do Souto, 1261 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

◁ Comentários bíblicos. Santa Cruz de Coimbra, Cód. 47, fl. 1 r (Porto, Biblioteca Pública Municipal).

FOTO: BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO.

Papel importante tiveram também os mestres de outras ordens, sobretudo entre os Eremitas de Santo Agostinho, entre os Carmelitas e entre os cônegos de Vilar de Frades. Mais modestos foram os inícios dos estudos nos claustros hieronimitas, só florescendo verdadeiramente em finais de Quatrocentos<sup>136</sup>.

### *Escolas episcopais*

A PAR DAS ESCOLAS MONÁSTICAS, afirmavam-se as escolas catedralícias ou episcopais e, na sua periferia, as escolas paroquiais e colegiais. A cidade tornou-se o espaço mais privilegiado para o desenvolvimento da rede escolar eclesiástica. Com ela surgiram universidades e colégios, quase sempre superiormente autorizados e protegidos canonicamente pelo Papa.

As sedes diocesanas tinham, antes da opção reformadora gregoriana, os seus próprios esquemas de ensino. Na cidade de Braga, em 1072, o bispo D. Pedro mantinha uma escola a funcionar onde estudavam algumas crianças (*puerulos*), seguindo um currículo que deveria corresponder ao *trivium* (Gramática, Retórica e Dialéctica) ou mesmo algumas disciplinas próprias do *quadrivium* (Aritmética, Música, Geometria e Astronomia). Braga criou cedo na sua estrutura capitular o lugar de mestre-escola, documentando-se já em 1173, anos antes da decisão tomada pelo III Concílio de Latrão de impor a sua obrigatoriedade em todas as catedrais. Naquele ano, o arcebispo D. João Peculiar garantia a reserva e usufruto da porção de qualquer cônego bracarense, em número de quarenta, que se ausentasse da arquidiocese para estudar<sup>137</sup>.

A multiplicação do número de referências a cônegos com o título de *magister* é significativa da importância que a formação cultural do clero capitular bracarense atingira. Essa situação traduzia-se igualmente na promoção social dos mesmos. Em 1228, no testamento do arcebispo D. Estêvão Soares, apuseram os seus selos pessoais o deão, um arcediogo, o chantre, o mestre-escola e o tesoureiro. O selo de D. Pedro, mestre-escola bracarense, em 1262, tinha uma *avis sculpta cum duabus aliis figuris et avibus ibi sculptis*<sup>138</sup>.

As funções metropolitanas reclamadas por Braga e o seu empenho ao longo de muitos anos para afirmar junto da Santa Sé esses direitos de primazia obrigavam ao favorecimento da formação superior dos cônegos na área do Direito Canónico, mais até do que na da Teologia. Nos anos de 1182-1186, Braga manteve uma acesa contenda com Compostela por causa dos direitos que esta reclamava no território bracarense. Curiosamente, ambas as partes promoveram alegações de foro erudito, citando autores e documentos processuais que revelam a existência de um arquivo e biblioteca minimamente organizados. Os advogados de Braga recorreram a documentos inseridos num *Liber testamentorum*, nomeadamente bulas pontifícias, para além de códigos de direito como o Código de Justiniano, o Decreto de Graciano e, sobretudo, textos históricos e geográficos, como as crónicas de Idácio de Chaves, de João de Biclara, de Isidoro Pacense, de Sampiro e de D. Afonso III. Não faltaram também as alusões às *Etimologias*, ao *De Natura rerum* e à *História dos Godos, Vândalos e Suevos* de Isidoro de Sevilha, bem com ao *De viris illustribus* de Santo Ildefonso, à *História de Vamba*, de São Julião de Toledo, aos sete livros das *Historiarum adversus paganos*, de Paulo Orósio, e, ainda, aos escritos latinos de Júlio César (*De bello Alexandrino* e *De bello Gallico*), Caio Solino (*Collectanea rerum memorabilium*), Marciano Capela (*De nuptiis Philologiae et Mercurii*), Prisciano (*De arte gramatica*) e Rufo Festo (*Breviarium rerum gestarum Populi Romani*) e, finalmente, a *Colectio Hispana*, de que Braga possuía a versão dita juliana<sup>139</sup>.

O período áureo da escola catedralícia de Braga parece dever situar-se no século XIII. Depois disso a sua notoriedade terá diminuído significativamente. Os mestres-escolas, contudo, nunca deixaram de existir. Alguns assumiram mesmo funções supletivas, como D. Luís Afonso, que foi mestre-escola, chantre e vigário-geral do arcebispo D. Fernando Guerra, entre 1442 e 1456, tendo desempenhado funções no Desembargo Real durante a regência de D. Pedro<sup>140</sup>.

O cabido do Porto teve também o seu quadro de *scolastici* de onde saíram *magistri* que ascenderam ao episcopado, às dignidades capitulares ou a cargos de relevo noutras instituições circunvizinhas<sup>141</sup>. O fenómeno conflituoso an-

tes mencionado, opondo Braga a Compostela e a Toledo, em finais do século XII, estende-se a outras instituições e dioceses. São conhecidos os constantes pleitos e tensões judiciais sustentados pela Sé de Coimbra contra o Mosteiro de Santa Cruz dessa mesma cidade. O mesmo sucede frequentemente entre os bispos e os reis portugueses, entre as várias dioceses, entre as autoridades diocesanas e as casas conventuais das ordens militares, dos Cistercienses, dos Cónegos Regrantes e também dos Mendicantes.

A restauração do bispado de Coimbra, em 1080, deve ter acarretado consigo a reforma dos esquemas de ensino adstritos ao cabido conimbricense. Do bispo restaurador, D. Paterno (1080-1087), referem os documentos que *pueros nutrit et eos docuit in sede episcopali [...] atque ad ordinem presbiterii applicavit et ordinavit*. A direcção dos estudos na escola catedralícia parece ter estado confiada, ao menos circunstancialmente, ao arcebispo D. Telo, o qual parece ter ensinado as primeiras letras ao futuro São Teotónio quando trazido, ainda criança, para Coimbra, pelo bispo D. Crescónio (1092-1098), seu tio. Também D. Maurício Burdino, bispo entre 1099 e 1109, incentivou o funcionamento da escola capitular, ali estudando São Martinho de Soure. Em 1131, assinala-se D. João Peculiar como mestre-escola da catedral<sup>142</sup>.

A catedral coimbrã tinha uma importante *scrivaniam* ou *bibliotegam*, à qual andava agregado o *scriptorium*, com fundos financeiros próprios que quase não-la apresentam como uma «ovençaria» própria da diocese nesse tempo. São várias as doações piedosas de dinheiro e outros bens que alguns fiéis lhe fazem, sobretudo presbíteros, como Cipriano Clemente (1188) e Pedro Salvado (1203), ambos copistas, sabendo-se que o primeiro «fecit librum Evangeliorum» e que o segundo *in vita sua, ad honorem Dei et sancte Marie, multos facti libros*<sup>143</sup>.

Os investimentos disponibilizados pelas dioceses para provimento dos mestres-escolas, como determinavam os cânones conciliares de Latrão III e IV, não eram iguais em todo o país. Por 1320, o mestre-escolado de Lisboa estava dotado em 600 libras ao ano, o de Braga em 300, o do Porto em 25 e o da Guarda em 10. Rendas demasiado díspares para idênticas funções, não devendo corresponder propriamente ao valor dos salários pagos (estes resultariam de prebendas e benefícios consagrados na divisão das rendas entre as mitras e os cabidos) mas antes a dotações extraordinárias<sup>144</sup>.

Escola de cariz paroquial seria a mantida pela Confraria dos «Moozinhos» (entenda-se Mocinhos) agregada à colegiada de São Salvador de Coimbra. Extinta por visitação de 1353, a confraria parece ter funcionado de forma a angariar fundos que permitissem os estudos dos meninos de coro ou, então, o sustento de servidores pobres da Igreja diocesana. Remontando a meados de Duzentos, senão antes, o seu corpo social era composto essencialmente por clérigos que a beneficiavam nos seus testamentos. Idêntica estrutura escolar terá existido em Braga. Nesta, de facto, a constituição sétima do sínodo de 1477 estabelecia que fossem castigados pelas tropelias cometidas todos os «monaguillos» ou moços de coro, sobretudo porque faziam «grande destruição nos livros das igrejas e moesteiros» por onde aprendiam, determinando-se que, desde então, os livros só seriam entregues àqueles «moços que já souberem leer e cantar, mas os outros que esto nom souberem e quiserem aprender, seja o cuidado de seus padres e madres e daquelles com que vivem que lhes busquem os livros per que aprendam e nom destruam os das igrejas e moesteiros»<sup>145</sup>.

Nem todo o corpo clerical atingia os níveis superiores dos estudos. Uma boa parte ficava-se pelo título de «escolar» ou pelo de bacharel. Coimbra, como todas as demais dioceses portuguesas, permitia a um elevado número de escolares a conclusão da respectiva formação superior. No século XIII, a diocese mondegua possuía uma confraria de bacharéis, sedeadada na catedral. Em 1324, receberam compromisso aprovado pelo bispo, no qual são regulamentadas algumas formas de solidariedade a ser prestada entre os confrades. Os seus objectivos eram, contudo, essencialmente devocionais e religiosos.

Em 1291, o cabido de Coimbra encontrava-se extremamente depauperado devido à ausência de parte substancial dos seus cónegos, perecendo o serviço

divino, nomeadamente por causa de *alios insistentes in studio qui sunt viii.<sup>o</sup> [= 8] cum habentibus dignitates cum non consueuerint nisi tantum tres esse*, entre outros que, com cartas do papa, se haviam recolhido: *in propriis laribus et in Curia Romana existunt in procurandis propriis negociis et etiam alienis*, além de dois que serviam com o bispo *in remotis*, num total de vinte cônegos ausentes, não servindo as obrigações religiosas a que estavam destinadas as prebendas que usufruíam, mas consumindo *bene medietas fructuum mensse Capituli*<sup>146</sup>.

Apesar do considerando menos abonatório para a ausência de praticamente metade dos cônegos capitulares de Coimbra, a verdade é que o seu cabido não parece ter abandonado alguma vez o apoio institucional aos prebendados que queriam obter formação superior fora do país. Mesmo muito depois do funcionamento do Estudo Geral nacional, os cônegos conimbricenses continuavam a procurar universidades estrangeiras, surgindo Salamanca como um desses destinos preferenciais<sup>147</sup>.

Para frequentarem estudos, muitos clérigos recorriam às prebendas e benefícios disponíveis no bispado para, com esses rendimentos, custearem as despesas nas universidades onde pretendiam obter um grau académico. Um estudo efectuado sobre esse fenómeno na diocese coimbrã, para os anos de 1300 a 1500, com base nas súplicas apresentadas ao papa para obtenção desses benefícios, permite concluir que o ritmo de concessões de benefícios para estudos se mostrou mais acentuado nas décadas de 1360 a 1380 e de 1460 a 1480.

Entre as diferentes origens geográficas desses prebendários-estudantes verifica-se que a proporção de clérigos não conimbricenses é superior à dos seus próprios diocesanos, sobretudo entre 1360 e 1380 e ainda nos primeiros lustros de Quatrocentos. Foram as décadas da segunda metade do século xv as que, efectivamente, mais beneficiaram os clérigos-estudantes de Coimbra. Sucedia ainda o contrário, isto é, também os estudantes conimbricenses se candidatavam a benefícios noutras dioceses vizinhas ou mais distantes. Os decénios de 1420 e 1430 foram significativos sob essa perspectiva. No todo, ao longo desses dois séculos, Coimbra viu os seus clérigos-estudantes promovidos em benefícios dela própria na proporção de 41,83 %, restando 21,77 % de conimbricenses promovidos noutras dioceses. O índice restante, de 36,38 %, fora entregue a não naturais.

Entre as dioceses donde surgiam mais candidatos prebendários encontravam-se as de Lisboa (36,22 %), Silves (17,32 %) e Évora (12,59 %), ou seja, eram os estudantes das dioceses do Sul aqueles que mais vagas ocupavam no financiamento coimbrão, atingindo os 66,13 %. Já as dioceses do interior e do Norte não foram além dos 25,76 %, pontificando, aqui, as do Porto e Viseu com 7,87 % cada uma, seguidas por Lamego com 5,51 %. Registaram-se também promoções de clérigos de dioceses mais distantes, nomeadamente de Cahors e de Zamora (3,93 %).

Sendo-se clérigo normalmente *pauper*, havia que solicitar a liberalidade pontificia através de intermediários mais bem posicionados na hierarquia social do poder. Nos 360 casos, apenas 20 % nos indica que benfeitores eram esses. As súplicas chegavam a Roma ou a Avinhão através da família real (8,28 %), seguida pelos bispos (7,73 %), pela própria instituição universitária e seus reitores (4,69 %) e, finalmente, por oficiais régios, nomeadamente embaixadores (7,38 %).

Confirmam-se, assim, os laços de solidariedade que raíam o clientelismo, não sendo gratuito sublinhar que aparecem casos em que o beneficiado é referido como «familiar» de tal bispo ou senhor poderoso, morador na sua casa como escrivão ou estudante. Muitos clérigos beneficiados para estudos, nomeadamente *in septenium*, viam-se obrigados a pedir dispensa das suas funções religiosas, que nem sempre ficavam asseguradas por terceiros, prejudicando-se os deveres pastorais e litúrgicos. Por outro lado, alguns acumulavam várias prebendas e benefícios. Como, em 1473, acontecia com um Pedro de Sousa, que cumulava, em Coimbra, as rendas de um canonicato prebendado e as do mestre-escolado, para lá das restantes rendas que tinha noutros bispados. Um outro exemplo esclarecedor é o de Diogo Gonçalves Botafogo, doutor em Decretos e familiar do cardeal D. Rodrigo Bórgia, que acumulou a tesouraria



de Coimbra com canonicato e benefícios pelo menos de cinco igrejas dessa diocese, para além dos privilégios de pluralidade de benefícios confirmados pelo papa, entre os anos de 1474 e 1491.

O maior número de súplicas partia de escolares (30,66 %), seguidos por bacharéis (20,44 %), num total de 51,10 %. Em número de súplicas, os doutorados apresentavam-se no terceiro lugar. Com um peso significativo estavam os licenciados (8,56 %), ficando-se os mestres pelos 2,2 %. A maioria dos petionários partia da área do Direito Canónico (71,23 %), seguindo-se-lhes os de Leis (8,36 %) e ambos os Direitos (7,69 %). Todas as restantes áreas de estudos se ficavam aquém destes níveis. A Teologia rondava os 6,68 %, Artes e Medicina uns 6,02 %.

Na maior parte, portanto, os estudantes beneficiados em Coimbra ultrapassavam o nível do *trivium*, ou seja, possuíam uma formação académica já bastante aceitável, mesmo comparada a outras regiões europeias. Estudantes

Corpus Iuris Civilis, Ms. n.º 3155, fl. 41 (Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade).

FOTO: VARELA PÉCURTO,

com ou em frequência de *Primitivis*, Gramática e Lógica ficavam-se pela modesta percentagem de 2,34 %. Esta primazia dos estudos jurídicos sobre quaisquer outros, nomeadamente os teológicos, bastante confinados aos conventos mendicantes, é característica dos séculos XIV e XV, denunciando as preocupações do tempo e das dioceses com a formação de legistas e administradores, de juizes e advogados, para serviço dos aparelhos burocráticos modernos emergentes na Europa do final da medievalidade.

A predominância dos estudos em Direito Canónico não é uma característica individualizadora do caso coimbrão, antes inserindo esta diocese no que se passava por toda a Europa do Sul mediterrânico, onde pululava uma imensa plêiade de canonistas, estudantes candidatos a carreiras eclesásticas pouco excepcionais, mas dedicados a ocuparem os lugares de uma cléricatura cada vez mais rígida na sua hierarquia e exigente quanto ao seu corpo de funcionalismo especializado.

Estudar era essencialmente preparar-se para uma carreira de serviço público à Igreja ou ao Estado. Raramente as redes nobiliárquicas optavam por esse percurso, podendo os seus filhos ocupar cargos cimeiros sem percurso académico notório. Ficava para os grupos sociais de médio ou de baixo estatuto económico o esforço do estudo e da formação permanente, aos quais acorria a Igreja com os seus recursos.

Entre os benefícios mais requeridos em Coimbra, encontravam-se os canonicatos (13,75 %) ou estes com prebendas (11,65 %). Porções paroquiais (12,82 %) e curatos (12,58 %) acompanham-nos de perto. A pluralidade de benefícios, quase sempre sem especificação das expectativas, também se destacava com os seus 17,48 %. Todas as demais petições incidiam sobre institutos outros, bastante mais reservados e de difícil alcance, quanto mais não fosse pelo seu escasso número. Neste grupo se incluíam os benefícios de chantrias (3,96 %), tesourarias (1,39 %) e vigararias (1,16 %). No século XV, a entrega de abaciados e priorados monásticos teve algum peso neste quadro benéfico (2,33 %), posto que se destinassem mais substancialmente ao sustento de comendatários<sup>148</sup>.

É notório que, quer antes, quer depois da fundação da universidade em Portugal, a formação do clero secular e regular passava, efectivamente, pelo estrangeiro. Além de Salamanca, os Portugueses dirigiam-se especialmente a Paris, para o estudo da Teologia, a Bolonha para a formação no Direito Canónico e, em menor frequência, a estudos gerais ingleses, caso de Oxford e de Cambridge, aqui sobretudo Franciscanos e Dominicanos, de cujas fileiras, aliás, saíram alguns professores.

Na segunda concordata entre D. Dinis e o clero, o assunto foi levantado. Argumentava o clero que os oficiais régios cobravam taxas alfandegárias sobre os clérigos, estudantes ou outros, que se dirigiam a Paris, a Roma ou a outras cidades, em virtude de estes transportarem consigo bens «pera sua manutenção ou pera comprar livros, ou pera outras cousas que lhes sam mester ou pera pagar suas dividas». A resposta do monarca, contudo, não podia ser mais favorável às pretensões da Igreja de ver respeitada a isenção dos seus ministros neste campo<sup>149</sup>.

### *Universidades e colégios*

TALVEZ PARA EVITAR, parcialmente, a saída permanente desse corpo de clérigos estudantes do reino, D. Dinis apoia e protagoniza a fundação, em Portugal, de uma universidade. Ainda que, na Idade Média, o direito de fundação de *Studia Generalia* coubesse superiormente ao Papa, a verdade é que monarcas, príncipes e grandes senhores, quando não os próprios poderes municipais, protagonizaram a iniciativa do estabelecimento dessas universidades. Ao Vigário de Cristo, contudo, cumpriu sempre o sancionamento do acto e a concessão das licenças para conferimento de graus académicos.

O caso da universidade portuguesa tem sido amplamente estudado<sup>150</sup>. Data de 1288 o pedido ao sumo pontífice do sancionamento de um estudo geral em Portugal. O pedido foi feito por uma pequena parte do clero português, originária sobretudo das dioceses de Lisboa, Évora e Silves, sendo encabeçado pelo abade de Alcobaça e pelos priores de Santa Cruz de Coim-

bra e de São Vicente de Lisboa, em termos de clero regular, pelos priores das igrejas de Santa Cruz e de São Vicente e das colegiadas de Santa Maria de Guimarães e de Santa Maria da Alcáçova de Santarém e ainda pelos reitores de mais vinte e duas igrejas sedeadas em Santarém, Atouguia, Sintra, Alenquer, Torres Vedras, Lourinhã, Azambuja, Sacavém, Mafra, Vila Viçosa, Estremoz, Beja, Faro, Loulé, Gaia e Mogadouro.

Igrejas de que o padroeiro principal era o rei, sendo por isso compreensível que, num momento em que as relações entre a Coroa e a Igreja atravessavam uma fase difícil, estivessem ausentes da petição ao papa todo o episcopado e clero catedralício do reino, bem como uma grande e significativa maioria do clero regular. Foram os prelados das igrejas mencionadas que, efectivamente, garantiam disponibilizar as rendas necessárias ao funcionamento de um *Studium Generale* em Portugal.

Em 1290, restabelecida a concórdia entre o rei e o episcopado, depois de garantido o funcionamento efectivo do Estudo pelo rei, Nicolau IV, pela bula *De statu regni Portugaliae*, concedia oficialmente ao *Studium Generale* português a licença dos seus formados em qualquer uma das suas faculdades de Artes, Medicina, Direito Canónico e Leis poderem ministrar e ensinar em qualquer parte e centro de estudos. Exceptuava, contudo, os estudantes de Teologia, cujo grau académico e *licencia docendi* seria conferido, seguramente, no quadro do respeito das tradições e monopólio detido nessa área do saber pelas claustros mendicantes, especialmente os Franciscanos e os Dominicanos<sup>151</sup>.

Subsidiada pelos contributos e rendas de igrejas, pelos subsídios permanentes da Coroa, pelos baixos preços de mercado que lhe garantiam os privilégios régios e pelas propinas que os estudantes pagavam ao corpo docente, a universidade portuguesa afirmar-se-á durante o tempo medieval dentro de um modelo mental e social marcado pelos valores próprios da clerezia, das suas identidades culturais, das suas particularidades jurisdicionais e isenções face ao poder secular.

Em Coimbra, entre a sé e a alcáçova funcionavam a «Escola da Gramática» e a «Escola das Lex» que lindava com casa «que foi das Degrataaes». Na freguesia de São Pedro situava-se também a casa «que sohia a seer escola da Logica»<sup>152</sup>. Mais tarde, por 1431, em Lisboa, o infante D. Henrique procuraria concentrar os espaços e as funções do Estudo, renovando edifícios e fazendo integrar nas salas de aula pinturas murais alusivas às ciências ministradas.

Onde mais ecoava a «voz» da Igreja era, naturalmente, entre o corpo docente e na hierarquização das ciências que davam à Faculdade de Teologia a primazia de entre todas, mas ficando à Faculdade de Cânones ou Decretais e, talvez, à Faculdade de Leis, uma maioria sociológica apreciável, bem de acordo, aliás, com as estruturas culturais que, como antes se mencionou, enformavam o clero e os seus interesses pela prática jurídica no foro eclesial. Aos bispos diocesanos, ora de Lisboa ora de Coimbra, era cometida a autoridade da magna-chancelaria, cabendo-lhes o averbamento final da concessão do grau ao licenciado ou doutorado<sup>153</sup>.

O corpo docente tinha também uma hierarquia. Os lentes de horas de *prima* e de *vespera* eram mais conceituados do que os de *tercia*. Os professores de Teologia tinham primazia sobre os das restantes faculdades. Em 1418, as cadeiras da universidade portuguesa constavam de três de Decretais, três de Leis, quatro de Gramática, duas de Lógica, uma de Física, uma de Filosofia, uma de Teologia, uma de Música, para além das recém-criadas cadeiras de novas gramáticas (Arte Poética, Gramática Nova, Gramática de Pastrana). O recrutamento de docentes revelou-se particularmente significativo, logo nos primeiros tempos, entre estrangeiros. Entre estes nomeiam-se os nomes de Mateus Coelho, de Cahors, professor de Cânones, de mestre Guilherme Octonis, professor de Leis, e de Pedro de Corbiaco, cavaleiro e conselheiro de D. Afonso IV, professor de ambos os Direitos. Em 1377, o rei D. Fernando argumentava que o Estudo deveria voltar a Lisboa pois que «alguuns lentes que de outros Regnos mamdamos viinr nom queriam leer senom na cidade de lixboa».

Professores portugueses formados em universidades estrangeiras também ocuparam cátedras no Estudo Geral. Em Quatrocentos, destacam-se alguns mestres portugueses, mormente os saídos dos claustros carmelitas, dominicanos, eremitas agostinhos e franciscanos, ocupando as cátedras de uma universidade que cada vez mais se nacionalizava, condição aliás que justificava o favorecimento que o poder régio lhe dispensava<sup>154</sup>.

As faculdades não eram espaços exclusivamente destinados à audição dos ditados dos lentes ou dos catedráticos. Podiam ser também espaços de discussão académica, de *questiones* quodlibéticas, de teses e de oposições, de sínteses, e, sobretudo, de alguma liberdade de pensamento nem sempre apreciada por todos os ouvintes. Nas «Escolas de Decretais» de Lisboa, por meados do século XIV, ouvia Frei Álvaro Pais, escandalizado, um Tomás Escoto, talvez converso do judaísmo («um embusteiro hebreu semiculto», como lhe chamava o futuro bispo de Silves), sobre questões tão sensíveis quanto a da virgindade de Maria, o Anticristo, o adopcionismo, a supremacia de uma razão filosófica sobre a fé («a fé melhor se prova pela filosofia»), o magistério pontifício de São Pedro e outras heresias que, ao que parece, tinham por adjuvantes alguns «falsos religiosos» mendicantes que atacavam o poder do Vigário de Cristo, desprezando os seus decretos e o poder do anátema de que a Igreja se servia contra os hereges. Com tal doutrina, não espanta que o «ímpio» e herege Tomás Escoto tivesse sido encarcerado em Lisboa, onde morreu de doença<sup>155</sup>.

Satélites do Estudo Geral eram alguns colégios. Em 1291, D. Domingos Jardo, bispo olisiponense, instituiu o Colégio dos Santos Paulo, Elói e Clemente, com obrigação de subsidiar o estudo de seis escolares pobres, alguns expressamente identificados como clérigos pois que poderiam ouvir confissões e pregar, devendo dedicar-se ao estudo do Direito Civil e Canónico, da Teologia, da Gramática, da Lógica e da Física ou Medicina. Em 1440, a sua administração foi entregue aos Cónegos Lóios e, em 1446, já estendia a sua acção a vinte escolares. Uma outra tentativa de instituição de um colégio deve-se ao bispo da Guarda, D. Afonso, autorizado pelo rei, em 1383, a adquirir propriedades com rendas suficientes para sustento e manutenção de doze escolares pobres.

Colégio para dez «escolares proves de todo», que eram também clérigos como se infere da determinação de um desses dez capelães dizer missa na capela nos dias em que se não lesse, foi o instituído por D. Diogo Afonso Manganha, em 1447, o qual dispunha de um pormenorizado regulamento de funcionamento. Aqui, os estudantes, além de contarem com o apoio de quatro servidores, tinham acesso a uma biblioteca especializada em direito, com os livros «em huma Livraria per cadeas». O colégio teria «dez camaras, e em ella se armem dez leitos de madeira, e dez estudos, affora a ssalla, e cozinha, e despensa, e adega, e celeiro pera pam e azeite». O período previsto para estudos rondaria os dez anos para o estudante «começante Gramatica», ao que já fosse «Gramatico sete e ho que leixa a Logiqua cinco, e mais nom»<sup>156</sup>.

Foi também com o auxílio da Igreja, particularmente da Igreja de São João de Almedina e da sé conimbricense, que, em 1446, o regente D. Pedro procurou instituir na sua cidade ducal uma nova universidade. Na justificação do intento, o clero associado ao projecto considerava o «quanto a storia das letras he necessaria e proveitosa cousa a todos e singularmente aas pessoas ecclesiasticas que hão de rreger e encaminhar si mesmos e outros a saber guardar os mandamentos de Deos e usar de virtudes». Mas um estudo geral secular não se justificava somente por razões de um humanismo moral. Para o clero conimbricense, era a própria cidade que se via «enobrecida, decorada e acrescentada e melhorada».

O sustento do projecto, que parece ter funcionado algum tempo, necessitava também de meios financeiros. D. Pedro dotara-o com rendas de propriedades que possuía. A diocese acudia ao projecto, consagrando-lhe as rendas do padroado de Santiago de Almalaguês, «afora a terça» que continuaria a ser do cabido. Assim dotadas — reconheça-se, contudo, que não parece ser

muito significativo dote — as escolas ducais poderiam vir «a perfeição para que se fazem convem a saber de se lerem em elle e aprenderem sciencias artes geralmente segundo se espera, e segundo se costuma de se lerem em os estudos geeraes». O funcionamento deste estudo conimbricense quatrocentista permanece, contudo, mal conhecido, não devendo ter chegado a receber o reconhecimento legal e a protecção jurídica das instâncias superiores oficiais como eram a Coroa e o papado<sup>157</sup>.

DE UM MODO GERAL, os indicadores históricos disponíveis parecem indicar que o clero português foi mais um receptor de livros e de obras académicas do que um produtor original. Das bibliotecas monásticas e seculares medievais, sobre as quais temos notícias, colhe-se a ideia de que os clérigos portugueses eram bons compradores de códices pergaminaços, sobretudo nas áreas parisiense e bolonhesa. A Alcobaça chegaram alguns códices cuja reprodução manuscrita emergiu do sistema universitário da cópia à *pecia*, denunciando assim os ambientes universitários frequentados pelos escolares cistercienses<sup>158</sup>.

Nos tempos medievais, o livro era um produto em circulação. O seu valor económico tornava-o, sobretudo para bispos e cónegos, num bom investimento que poderia ser, em qualquer momento, transformado em metal sonante. Neste sentido, o livro das bibliotecas pessoais de clérigos era um objecto de consumo, razoavelmente de formação mas sobretudo um investimento compensador a médio e longo prazo.

O livro circulava quase de forma permanente, viajando por *scriptoria* monásticos e catedralícios, ou pelos centros universitários e mesmo nobiliárquicos, a fim de ser lido e reproduzido. É bem conhecida a recorrência que o infante D. Fernando fez, em 1431, ao Mosteiro de Alcobaça para ali obter o empréstimo do *Penitencial* de Martim Perez que queria fazer trasladar. Pela mesma época, recorria Frei Vasco Martins, o introdutor dos Jerónimos em Portugal, à biblioteca alcobacense a fim de, no seu mosteiro de Penhalonga, se copiarem certas obras «quando se pode». O inverso também se concretizava, emprestando os Hieronimitas livros aos monges alcobacenses<sup>159</sup>.

Com maiores ou menores restrições, as instituições com bibliotecas tinham dificuldade em negar o empréstimo e a saída dos seus livros. Causa de muitos se perderem, sonegarem ou deteriorarem. Por isso, o empréstimo era, por vezes, rodeado de condições e cautelas. Em 1495, o cabido da Sé de Coimbra fazia registar na acta da reunião que «fforom enprestados e emtregues estes livros que se seguem ao licenciado Joham de Cantanhede procurador do cabydoo por mandado do dito cabido E os ha d'entregar cada e quando que o cabydo os mandar pidir E os livros som estes. Scilicet. Huum degredo E as deçissões novas e velhas de Joham d' Imolla [João Nicoletto d'Ymolla] sobre as crementinas e huum digesto velho, os quaes livros dara e emtregara sem dano delles E se o contrairo [fizer] os pagara segundo seu valor e por çerteza dello asignou este conhecimento per sua mão [...]»<sup>160</sup>.

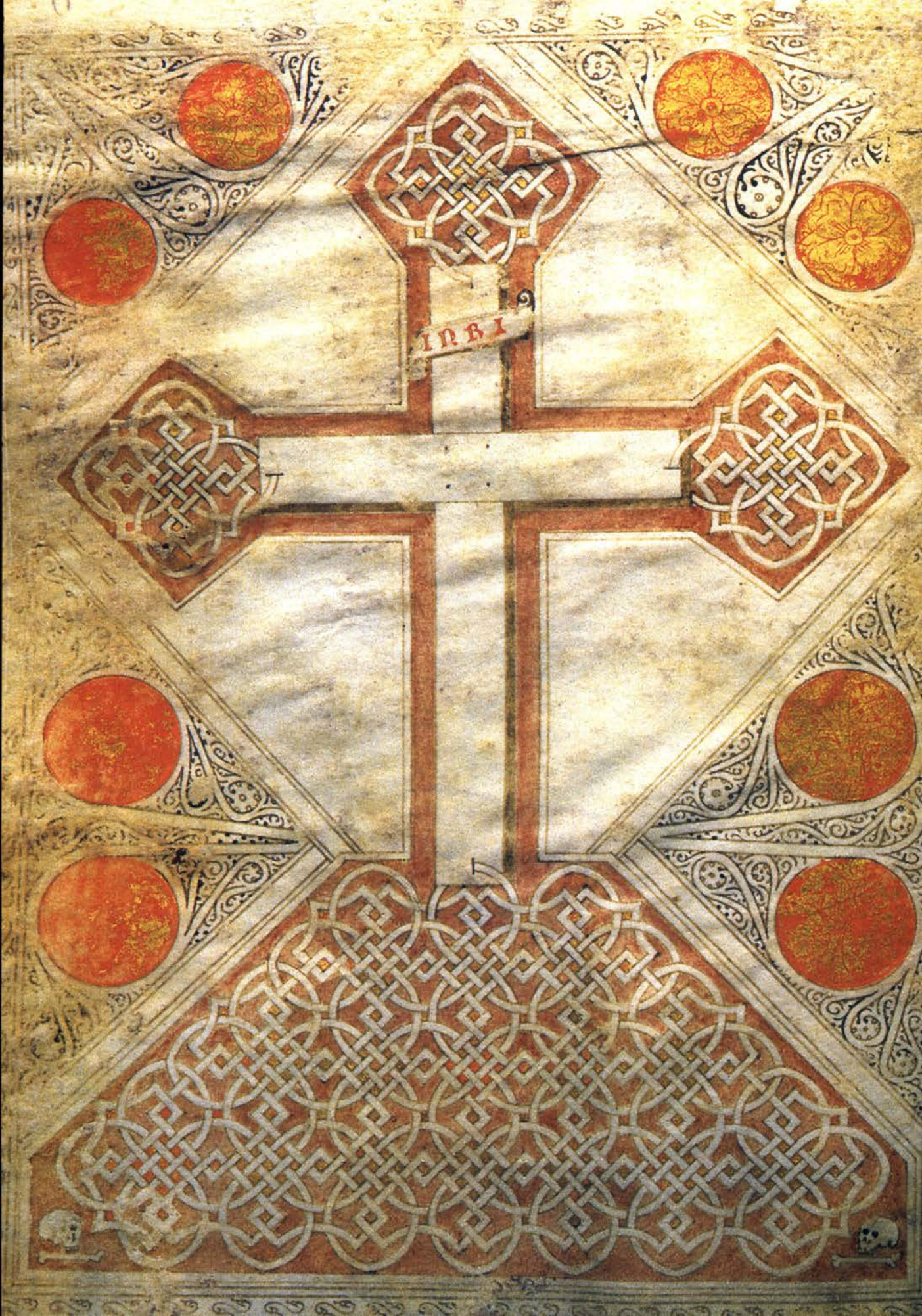
Mais intransigente se mostrava D. Fernando Guerra, arcebispo de Braga, o qual, tendo instituído uma biblioteca na sua sé, pediria ao papa, em 1448, que proibisse, sob pena de excomunhão, que alguém dali retirasse qualquer livro, ao que Nicolau V acedeu. Para maior segurança, os livros estavam presos às estantes por correntes metálicas, denunciando uma biblioteca cuja filosofia assentava mais numa perspectiva de investimento do que numa intencionalidade de facilitar a leitura<sup>161</sup>.

As bibliotecas mais ricas, amplas e significativas, em Portugal, eram as dos mosteiros de Santa Cruz e de Alcobaça. A formação dos seus fundos correspondeu a motivações plurais. Antes de tudo, há que reconhecer que o primeiro empenho de um qualquer centro religioso residia na obtenção dos livros manuscritos para as celebrações divinas. Missais, antifonários ou breviários, entre outros livros dos ofícios, vinham em primeiro lugar na listagem das ocupações dos *scriptoria* dessas instituições. Com eles, evidentemente, ombreavam as bíblias, os saltérios, com ou sem glosas, os evangeliários e epistolários, os leccionários, os homiliários e, indispensavelmente, os livros com as

## Scriptoria e bibliotecas

▷ Regra de Santa Clara de Assis proveniente do Mosteiro de Jesus de Setúbal (fim do século xv). Fólios da portada (Leiria, Arquivo Distrital).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA



IRBI



**I**nocencio bpo Serno do  
seruos de ds, Mas muito  
amadas e ihu xpo filhas  
clara abadessa e aas ou-  
tras irmaãs do mosteiro  
de sam danna de assis sa-  
ude e aplical beçam. Soc-  
a see aplical aos bõs el-  
tos deseios consẽtimento dar, eas onel-  
tas peticoes eprezes dos demãdantes,  
fauor benigno outorgar, Por vosa pte  
no foy humildosamente suplicado, que  
aforma da vosa vida seguido aqual e vni-  
dade spual e voto dany alta pobreza  
deues de viuer, per o bem aueturado sã  
frãçisco auos dada e per vos decoraçam  
e vntade recebida, aqual ho veneravel no-  
so irmaõ obpo ostiẽse e veletreẽse ha apro-  
uado, seguido q e as lettras de semesmo  
bpo sobre ello scritas, mais cõpdamete



regras e os costumes próprios da ordem. Se a instituição tinha condições de organizar um *scriptorium*, quer de meios financeiros, quer de pessoal especializado, como se esperava que acontecesse, então algum desse esforço seria protagonizado dentro do próprio edifício, onde quer que se situassem os cômodos necessários ao respectivo funcionamento. De início, contudo, qualquer biblioteca monástica exigia um ponto de apoio e um modelo de referência.

O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, quando foi fundado, encontrou esse apoio e referência na biblioteca de São Rufo de Avinhão. Alcobaça terá recebido os seus primeiros livros de Cîteaux ou de outro qualquer convento cisterciense encarregado de apoiar a vida litúrgica e cultural da nova comunidade. Os livros eram elementos activos nesses mosteiros, servindo estratégias educativas escolares, disponíveis para funções celebrativas, reservada a sua consulta, quando o bibliotecário ou *armarius* o entendesse, por razões diversas, desde as de conteúdo até às de uma preciosidade que se guardava na segurança da sala do tesouro da própria casa. Em Santa Cruz de Coimbra, queixavam-se alguns cónegos sobre os jovens noviços que destruíam os saltérios que lhes entregavam para aprenderem («E quando acabam ficam os saltérios mortos e desencadernados e çuyos e per mã guarda se perdem os salteyros [...]. O prior nom consenta ao Samchristam que os empreste pera leerem os moços leigos nas camas»)<sup>162</sup>.

O cuidado posto na salvaguarda das colecções bibliográficas verifica-se em mosteiros tão distintos quanto os de Alcobaça, do Bouro, de Seiça, de Santa Cruz, de São Vicente de Fora, ou mesmo nos mais humildes cenóbios franciscanos<sup>163</sup>. No Oratório de São Clemente das Penhas, em Matosinhos, em Quatrocentos, os Franciscanos tinham uma biblioteca considerável onde se evidenciavam os missais, os livros do coro e de mesa, os livros em latim (com obras espirituais e teológicas) e os livros em linguagem (castelhano e português), escritos em papel e em pergaminho. Alguns eram velhos mas de boa letra, outros estavam encadernados em tábuas cobertas de couro vermelho, sendo «boons volumes», havendo outros em cadernos, desencadernados, ficando bons se fossem cosidos ou encadernados<sup>164</sup>.

Conhece-se deficientemente a organização dos *scriptoria* portugueses. Alguns copistas deixaram escritos os seus nomes nos colofões. A maioria, contudo, dedicava-se a esse trabalho abnegada e anonimamente, por amor a Deus, recusando-se a inserir qualquer subscrição pessoal que identificasse aos vindouros a respectiva identidade.

«Guilherme escreveu este livro. Vós, quando o lerdes, orai pela sua alma», lê-se num códice de Santa Cruz copiado em 1155. «Escrito é o livro, louvor e glória a Cristo, pela mão de Paio Garcia, diácono e cónego de Santa Cruz de Coimbra [...]. No tempo e por mandado de D. João Teotónio, segundo prior desse Mosteiro. [...] Quem ignora a escrita, pensa que não dá trabalho algum», lê-se num outro datado de 1165. Por vezes, os benfeitores do mosteiro revelavam-se nalgum momento. «Seja conhecido de todos que Frei Paio Guterres fez escrever este Saltério que doou benignamente ao Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Se alguém o quiser haver dali, haja anátema. Roga aquele que lho deu, que quem por ele cantar os Salmos ao Senhor, tenha-o presente nas suas santas orações. Ano de 1179.»<sup>165</sup> Orar por quem fez ou copiou um livro era uma rogação frequente no *scriptorium* crúzio, porque o trabalho do copista era verdadeiramente um sacrifício a Deus e um justo bem para a comunidade.

Os tópicos são reincidentes noutros *scriptoria*. Como em Lorvão, onde o copista Egas, só ou com outros companheiros, se consagrava a um esforço memorável de cópia de livros tão consideráveis como o comentário do Beato de Liébana ao Apocalipse, a exposição de Santo Agostinho sobre os salmos, o *De Avibus*, de Hugo de Folieto, o livro com a *Passio et Miracula Sancti Thomé Cantuariensis* e também um outro livro intitulado *De Creatione homini*. Em todos se apresentam colofões com fórmulas muito idênticas, do tipo: «Escrito é o livro. Quem escreve seja louvado...» Ou, então, esquemas mais gerais, no género de: «Este livro foi escrito em honra e louvor de

Deus omnipotente e de S. Mamede de Lorvão.» O escriba lorvanense tem o cuidado de lembrar o nome do abade que regia o mosteiro e por cujo mandado copiava essas obras; por vezes vai mais longe e recorda, piedosamente, o rei de Portugal e o bispo de Coimbra, em cuja diocese se situava o cenóbio. «Findo o livro seja glorificado e louvado Cristo. Aquele que a Ele recorre seja por Deus ajudado. Quem compôs a escrita deste livro seja bendito pelo Deus vivo e pelos seus Santos na terra e viva honrado pelos seus reis e príncipes por muito tempo, e pelos bispos e todos os clérigos, tanto desta terra como de estranhas. Abençoe-nos Deus, o nosso Deus, Deus nos abençoe. Amen.»

Também em Alcobaça se encontram belos memoriais em louvor de Deus e das virtudes da escrita. Era ela que garantia que os grandes feitos do homem não seriam esquecidos nem deturpados no futuro. Por ela, também, expandia o monge copista o seu fervor espiritual: *Laus tibi Christe, quoniam liber explicit iste, Reddamus gratias tibi Christe quoniam liber perfectus est iste. Amen.* Por vezes o escriba ironiza o sofrimento do trabalho: *Explicit, explicet; ludere scriptor eat [...]. Explicit totum. Pro pena da michi potum* (acabou, acabado esteja; o escriba saia a folgar; acabou de todo, pelo que sofri, dêem-me de beber); eis uma maneira simpática de lembrar que a leitura e a escrita podem também ser motivo de uma salutar boa-disposição e convívio<sup>166</sup>.

## NOTAS

- <sup>1</sup> LOPES – *Colectânea de estudos*, vol. 2, p. 407-460.
- <sup>2</sup> CARVALHO – A temática da fidelidade. Separata; ANTUNES – *A cultura erudita portuguesa*, p. 381-382.
- <sup>3</sup> CAEIRO – *Santo António de Lisboa*. Lisboa, 1967. 2 vol.; COSTA – *Doutrina penitencial*, 1956; IDEM – *Um mestre português em Bolonha*, 1957; IDEM – *Mestre Silvestre e mestre Vicente*, 1963; IDEM – *Theologia et Ius Canonicum*, 1970; IDEM – *Redacções do Liber dispensationum*, 269-297; IDEM – À volta da edição do *Apparatus*, p. 815-831; PACHECO – *Santo António de Lisboa*, 1997; FRIAS – *Lectura Hermeneutica*, 1995. São numerosos os estudos dedicados ao pensamento antoniano. CONGRESSO INTERNACIONAL PENSAMENTO E TESTEMUNHO. 8.º CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE SANTO ANTÓNIO – *Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa; Família Franciscana Portuguesa, 1996, 2 vol.
- <sup>4</sup> Sobre este assunto veja-se a síntese de SANTOS – A evolução da língua, p. 606-613.
- <sup>5</sup> IDEM – *Da visigótica à carolina*, 1994; IDEM – A evolução da língua, p. 613-632.
- <sup>6</sup> Cf. MARTINS – *Estudos de cultura medieval*, vol. 2, p. 289-320; IDEM – *Estudos de literatura medieval*, 1956; COSTA – *Estudos de cronologia*, p. 167-257.
- <sup>7</sup> TT – *Sé de Coimbra*, 2.ª, M.º 33, 1387.
- <sup>8</sup> TT – *Sé de Coimbra*, 2.ª, M.º 36, 1548.
- <sup>9</sup> Cf. CASTRO PÉREZ – Testimonios de San Torcuato, p. 45-90.
- <sup>10</sup> CUNHA – *História Eclesiástica, passim*; OLIVEIRA – *Lenda e história*, 1964; GARCIA RODRIGUEZ – *El culto de los santos*, 1966; DAVID – *Études Historiques*, p. 185-256; COSTA – *Calendários portugueses*, 1950; NASCIMENTO; GOMES – *S. Vicente de Lisboa*, 1988.
- <sup>11</sup> COSTA – Santa Iria e Santarém. Separata.
- <sup>12</sup> Cf. CELANOVA – *Vida y milagros*, p. 145, 157.
- <sup>13</sup> DÍAZ Y DÍAZ – *Códices Visigóticos*, p. 167, 193.
- <sup>14</sup> A obra *Vitae Patrum* poderia inserir escritos de São Martinho de Dume (*Aegyptium Patrum sententiae*) além do *Liber Verba Senionum* e o *Geronticon*, de Pascásio de Dume, contendo episódios e sentenças dos monges do deserto do Egipto, Síria e Palestina. Sobre o tema veja-se FREIRE – *A versão latina*, 1971; IDEM – *Commonitiones*, 1974. Estas obras existiam também na biblioteca da Sé de Braga. Ver COSTA – *A biblioteca e o tesouro*, p. 25.
- <sup>15</sup> MATTOSO – S. Rosendo, p. 55-72.
- <sup>16</sup> *Ibidem*.
- <sup>17</sup> *LIVRO Preto*, I, n.º LVI, p. 84-85; *PMH: DC*, 64; DÍAZ Y DÍAZ – *Códices Visigóticos*, p. 169, n.º 52; *Liber Fidei*, n.º 73, 1, p. 97.
- <sup>18</sup> *PMH: DC*, 95; *LIVRO Preto*, CXXVI, CXXIX, CXXXII, CXLII, CXLVII.
- <sup>19</sup> Dados coligidos de DÍAZ Y DÍAZ – *Códices Visigóticos*, p. 177-178.
- <sup>20</sup> COSTA – *Fragmentos preciosos*, p. 53-134.
- <sup>21</sup> COSTA – *A biblioteca e o tesouro*, p. 20; DÍAZ Y DÍAZ – *Códices Visigóticos*, n.ºs 18, 42, 43, 56, 58-63, 75-79, 96, III-IIA, 164-167, p. 312, 338-345, 355-362, 368-370, 389, 396-399 e 434-439.
- <sup>22</sup> *Ibidem*.
- <sup>23</sup> SANTOS – O «ornamento literário», p. 307-333.
- <sup>24</sup> Textos explorados por MATTOSO – *Le Monachisme Ibérique et Cluny*, p. 116 ss.
- <sup>25</sup> *Obras Completas de Beato de Liebana*. Edición bilingue preparada por Joaquin Echegaray; Alberto del Campo; Leslie G. Freeman. Madrid: BAC, 1995.
- <sup>26</sup> EGRY – *O Apocalipse do Lorvão*, 1972.
- <sup>27</sup> Cf. NASCIMENTO – O livro de Teologia, p. 251; BRAGANÇA – *Vestígios de milenarismo*, p. 173-176.
- <sup>28</sup> TT – *Sé de Coimbra*, 2.ª, M.º 2, 53.
- <sup>29</sup> TT – *Sé de Coimbra*, 2.ª, 6, 295.
- <sup>30</sup> TT – *Sé de Coimbra*, 2.ª, 39, 1667.
- <sup>31</sup> TT – *Sé de Coimbra*, 2.ª, M.º 29, 1205.
- <sup>32</sup> *O reino dos mortos*, 1996; VILAR – *A vivência da morte*, 1995; COELHO – *Homens, espaços e poderes*, p. 60-104.
- <sup>33</sup> Dados colhidos de MATTOSO – *Le Monachisme ibérique*, p. 113-120; IDEM – *Religião e cultura*, p. 11-53.
- <sup>34</sup> *Ibidem*.
- <sup>35</sup> *Ibidem*.
- <sup>36</sup> Texto editado, entre outros, no *LIVRO Preto*, n.º 567.
- <sup>37</sup> GOMES – *História da filosofia portuguesa*, vol. 2, 1983 (com bibliografia desenvolvida sobre o assunto nas páginas 304 a 307). Para um aprofundamento do tema pode consultar-se ROCHA – *L'Office Divin*, 1980.
- <sup>38</sup> Sobre a personalidade deste prelado, renovador da arquidiocese, o qual se intitulava «Sub nutu divino Bracaraensis aeclesie aepiscopius», assinando o seu nome ainda em escrita visigótica cursiva quando já se manifestava a moda carolina, leia-se COSTA – *O bispo D. Pedro*, vol. I, p. 38 ss; IDEM – *Dedicação da Sé de Braga*, 1991; SANTOS – D. Pedro e o «poder da escrita», vol. I, p. 565-574.
- <sup>39</sup> *O MISSAL de Mateus*, 1975; ROCHA – *L'Office Divin*; BARBOSA – A música na liturgia bracaraense, p. 81-271; FERREIRA – As origens do gradual, p. 57-96. Deve ver-se o já clássico e sempre citado texto de CORBIN – *Essai sur la Musique Religieuse Portugaise*, 1952.
- <sup>40</sup> Recorde-se que, em 1199, Inocêncio III estabelece uma geografia diocesana portuguesa que se revelou estrutural para toda a Idade Média. Sobre o tema leia-se COSTA – *O bispo D. Pedro*, 1959, vol. I, *passim*; ERDMANN – *O papado e Portugal*, 1935; SANTOS – *Contributo do Liber Fidei*, 1986; MARQUES – A restauração das dioceses. In *CONGRESSO (2.º) histórico de Guimarães*, vol. 5.

- <sup>41</sup> Cf. nota 39.
- <sup>42</sup> PEREIRA – *Livros de direito*, p. 39.
- <sup>43</sup> MATTOSO – *Religião e cultura*, p. 55-72.
- <sup>44</sup> Recentemente publicado por LENCART – *O costumeiro de pombeiro*, 1997.
- <sup>45</sup> COSTA – *A Ordem de Cluny*, 1948; MATTOSO – *Le Monachisme ibérique et Cluny*, 1968.
- <sup>46</sup> MATTOSO – *Le Monachisme ibérique et Cluny*, 1968.
- <sup>47</sup> REGRA de S. Bento, 1992; DIAS – Os Beneditinos e as vicissitudes, p. 25-40; IDEM – Introdução, 1997; SOUSA – Beneditinos e Mendicantes, p. 153-172.
- <sup>48</sup> GAVETAS da Torre do Tombo. Vol. 6. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1967, p. 191-194; MONUMENTA Henricina. Vol. 6. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1964, p. 117-120, doc. 52.
- <sup>49</sup> LOPES – *Colectânea de estudos*, vol. 2, p. 407-460.
- <sup>50</sup> CENSUAL do cabido do Porto. Porto, 1924, p. 493.
- <sup>51</sup> MATTOSO – *Le Monachisme ibérique et Cluny*, p. 129.
- <sup>52</sup> Documento publicado por CRUZ – *Santa Cruz de Coimbra*, p. 354-355.
- <sup>53</sup> SANTA Cruz de Coimbra, 1984; AMARAL – *São Salvador de Grijó*, 1994; MARTINS – *O Mosteiro de Santa Cruz*, 1996. 2 vol.; GOMES – *Organização paroquial*, p. 163-310; IDEM – *Os panteões régios*, 1996, vol. 4.
- <sup>54</sup> ROCHA – *Le rayonnement de l'Ordre de Saint-Ruf*, 1989, p. 193-208; BRAGANÇA – *Pontifical de Braga*, p. 309-398; IDEM – *Ordo ad visitandum*, p. 221-238; IDEM – *A bênção do peregrino*, p. 223-228; IDEM – *As missas medievais*, p. 115-125.
- <sup>55</sup> BRAGANÇA – *O missal votivo*, p. 363-366.
- <sup>56</sup> SOUTHERN – *A Igreja medieval*, p. 249-259; LIVRO Santo de Santa Cruz, 1990; LE CARTULAIRE de Baio-Ferrado, 1971; INVENTÁRIO de compras, 1969, vol. 14.
- <sup>57</sup> MARQUES – *Estudos sobre a Ordem de Cister*, 1998, p. 29-73. Os mosteiros femininos mereceram a atenção de, entre outros, COELHO – *O mosteiro de Arouca*, 2.<sup>a</sup> ed., 1988, p. 57-60 e *passim*; MORUJO – *Um mosteiro cisterciense feminino*, 1991; SOUSA; GOMES – *Intimidade e encanto*, 1998. Uma exposição histórica mais global pode encontrar-se nos trabalhos de Dom Maur Cocheril, nomeadamente no *Routier des Abbayes Cisterciennes du Portugal*. Paris: FCG; Centro Cultural Português, 1978.
- <sup>58</sup> SERNA GONZÁLEZ – *El Monasterio medieval*, p. 80.
- <sup>59</sup> MARÍA DE LA TORRE – *El Carisma Cisterciense*, p. 3-72.
- <sup>60</sup> MARQUES – *A arquidiocese*, 1988, p. 641 ss; SOUSA – *O mosteiro de Santo Tirso*, p. 95-156; COSTA – D. Gomes, reformador da Abadia de Florença, vol. 5; GOMES – *Visitações a mosteiros cistercienses*, 1998.
- <sup>61</sup> BRAGANÇA – *A adoração da Cruz*, p. 255-281.
- <sup>62</sup> Sobre a espiritualidade destas clarissas remetemos para a leitura de *Fontes Franciscanas, II. Santa Clara de Assis. Escritos, biografias, documentos*, 1996.
- <sup>63</sup> Cf. *Crónica dos Frades Menores*, vol. 2, 1918; *Fontes Franciscanas, I. S. Francisco de Assis*, 1994; *II. Santa Clara de Assis*, 1996.
- <sup>64</sup> LISBOA – *Obras completas*, 1987. A citação é do Livro I, p. 914-915. PACHECO – *Santo António de Lisboa*, 1997; FRIAS – *Lettura ermeneutica*, 1995; CARVALHO – *Em torno da situação de Santo António*, p. 161-194.
- <sup>65</sup> MARTINS – *O sermão de Frei Paio*, p. 345; ROCHA – *L'Office Divin*, p. 74; GOMES – *As ordens mendicantes*, p. 149-215.
- <sup>66</sup> CRÓNICA dos Frades Menores, vol. 1, p. 226-295; MARTINS – *O «Livro dos Milagres»*, p. 217-227.
- <sup>67</sup> GOMES – *Notícia sobre os frescos*, p. 573-598; IDEM – *Há 500 anos*, p. 132-141.
- <sup>68</sup> ROSÁRIO – *Letrados dominicanos em Portugal*, p. 509-511.
- <sup>69</sup> *Ibidem*; GOMES – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, 1990.
- <sup>70</sup> NASCIMENTO – *Vita Beati Aegidii*, 1990; IDEM – *S. Fr. Gil de Santarém*, 1997.
- <sup>71</sup> TT – *Sé de Coimbra*, 2.<sup>a</sup>, M.<sup>o</sup> 39, 1652.
- <sup>72</sup> COSTA – *A Santíssima Eucaristia*, 1989; GY – *La Liturgie*, 1990, p. 211-285.
- <sup>73</sup> ROSÁRIO – *Letrados dominicanos*, p. 544; SARAIVA – *O crepúsculo da Idade Média*, p. 86-88.
- <sup>74</sup> Para tudo isto leia-se COSTA – *Virgem Maria Padroeira de Portugal*, p. 7-49; MARTINS – *Peregrinações e livros de milagres*, p. 89-104, 173-175; MARQUES – *Portugal na crise*, p. 373.
- <sup>75</sup> Cf. MARQUES – *Portugal na Crise*, p. 373.
- <sup>76</sup> Veja-se BRAGANÇA – *Devocionário de Santa Maria de Bouro*, p. 387-398.
- <sup>77</sup> BRAGANÇA – *Cântico gradual*, p. 361-380; NASCIMENTO – *Um «Mariale» alcobacense*, p. 339-412.
- <sup>78</sup> MARTINS – *O penitencial de Martim Pérez*, p. 57-110.
- <sup>79</sup> ANTUNES – *A cultura erudita portuguesa*, p. 298-301.
- <sup>80</sup> BRAGANÇA – *O «Sacramental» de Clemente Sánchez*, p. 157-174.
- <sup>81</sup> BRAGANÇA – *«Memorial dos pecados»*, p. 209-236.
- <sup>82</sup> SÃO BOAVENTURA – *Historia Chronologica*, p. 17-22.
- <sup>83</sup> LUCAS – *Hagiografia medieval portuguesa*, 1984.
- <sup>84</sup> ROSÁRIO – *Coleção de inéditos portugueses*, p. 17 ss.
- <sup>85</sup> ROSÁRIO – *Coleção de inéditos portugueses*, vol. 2, p. v-xv.
- <sup>86</sup> SARAIVA – *O crepúsculo da Idade Média*, p. 90-96; MARTINS – *A Bíblia*, 1979; MORENO – *The Fifteenth-Century Portuguese*, p. 23-34.
- <sup>87</sup> MARTINS – *Estudos de cultura medieval*, vol. 1, p. 165-204; IDEM – *Guia geral*, 2.<sup>a</sup> ed., 1982.
- <sup>88</sup> COELHO – *As confrarias medievais portuguesas*, p. 149-183; GONÇALVES; BOTÃO – *As confrarias medievais*, 1989; BEIRANTE – *Confrarias medievais portuguesas*, 1990; GOMES – *Notas e documentos*, p. 89-150.
- <sup>89</sup> ÁLVARES – *Obras*, vol. 2, p. 157-218.

- <sup>90</sup> Uma edição integral do texto de T. Kempis foi recentemente dada à estampa pelas Publicações Europa-América (KEMPIS, Thomas H. - *A imitação de Cristo*. Lisboa, 1998).
- <sup>91</sup> BOAVENTURA, S. - *Historia Chronologica e Critica*, p. 77-85.
- <sup>92</sup> MARTINS - *Laudes & cantigas*, 1951; IDEM - *Alegorias, símbolos*, 1975, p. 285-294.
- <sup>93</sup> IDEM - *Laudes & cantigas*, p. 287.
- <sup>94</sup> IDEM - *Introdução histórica*, vol. 1, p. 75-92.
- <sup>95</sup> IDEM - *Vida e obra de Frei João Claro*, p. 79-80.
- <sup>96</sup> *Ibidem*, p. 89-94.
- <sup>97</sup> *Ibidem*, p. 46-47.
- <sup>98</sup> PEREIRA - Livros de direito. *Lusitania Sacra*, 4 (1964-66) 7-60; 8 (1970) 81-96.
- <sup>99</sup> Cf. VAUCHEZ - *La Sainteté en Occident*, p. 329-334.
- <sup>100</sup> REAL - O projecto da Catedral de Braga, p. 435-489; MACEDO - Manifestações artísticas, p. 694-695; RODRIGUES - O mundo românico, p. 183-330.
- <sup>101</sup> *LIVRO Preto*, 1, n.º 3.
- <sup>102</sup> Para Évora e a acção dos seus bispos medievais leia-se VILAR - *As dimensões do poder*, 1998.
- <sup>103</sup> GUSMÃO - *Românico português*, 2.ª ed., 1992.
- <sup>104</sup> BARROCA - Contributo para o estudo das epígrafes, p. III-201.
- <sup>105</sup> ARQUIVO DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA - *Cofre: Rolos de Papel*, n.º IV.
- <sup>106</sup> GOMES - Organização paroquial, p. 190.
- <sup>107</sup> PEREIRA - Livros de direito, *passim*; SÁ - Primórdios da cultura portuguesa, vol. 1, n.º I; vol. 2, n.º 1.
- <sup>108</sup> Todas as informações relativas aos bispos e cónegos portuenses foram colhidas no *Censual do cabido da Sé do Porto*, p. 385-477; sendo também comentadas por PEREIRA - Livros de direito, p. 20-21; SÁ - O Porto e a cultura nacional, p. 16-17.
- <sup>109</sup> ARQUIVO DISTRITAL DE BRAGA - *Colecção Cronológica*, Caixa 8, Doc. 326.
- <sup>110</sup> Williman - *Bibliothèques Ecclésiastiques*, 1980, *passim*.
- <sup>111</sup> PEREIRA - Livros de direito, p. 23-24, 39-41.
- <sup>112</sup> TT - *Sé de Coimbra*, 2.ª, M.º 5, 288; M.º 12, 586; M.º 17, 762, 763 e 764.
- <sup>113</sup> MARQUES - Portugal na crise, p. 397; GOMES - *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 321.
- <sup>114</sup> MATTOSO - *Le Monachisme Ibérique*, p. 300-310.
- <sup>115</sup> AZEVEDO - *Documentos falsos*, 1935; DAVID - *Regula Sancti Augustini*, p. 27-39; PRADALIE - *Les faux de la cathédrale*, p. 77-98.
- <sup>116</sup> Assim se verifica em São Paulo de Almaziva ou em Santa Maria da Vitória (Batalha). SANTOS - *Vida e morte*, p. 93; GOMES - *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 269.
- <sup>117</sup> SOUSA; SILVA; MONTEIRO - Livro das despesas, p. 91-144; GONÇALVES - *O património do Mosteiro de Alcobaça*, 1989; MARQUES - Portugal na crise, p. 64.
- <sup>118</sup> TT - *Sé de Coimbra*, 2.ª, M.º 93, 4425.
- <sup>119</sup> SANTOS - *Remarques sur les conditions*, p. 397-406; IDEM - *Da visigótica à carolina*, p. 193-196; CRUZ - *Santa Cruz de Coimbra*, p. 54; GOMES - *Relações entre Santa Cruz de Coimbra*, p. 283-284; AZEVEDO; BAIÃO - *O Arquivo da Torre do Tombo*, p. 3-20.
- <sup>120</sup> Cf. MARQUES - Portugal na crise, p. 329-332.
- <sup>121</sup> HEFELE - *Histoire des Conciles*, 1913, vol. 5/2.
- <sup>122</sup> MARQUES - *O papado e Portugal*, p. 365-451.
- <sup>123</sup> Existe uma vasta bibliografia sobre este autor. Na recente edição da sua obra *Estado e pranto da Igreja (Status et Planctus Ecclesiae)* (prefácio de Francisco da Gama Caeiro; introdução de João Morais Barbosa; estabelecimento do texto e tradução de Miguel Pinto de Meneses), Lisboa: INIC, 1988, 4 vol., encontra-se compendiada uma síntese do seu pensamento político-eclesial e um elenco biobibliográfico pertinente.
- <sup>124</sup> CHENEY - *English Synodalia*, 1968.
- <sup>125</sup> *SYNODICON Hispanum*, 1982, vol. 2; MARQUES - Portugal na crise, p. 376-377.
- <sup>126</sup> TT - *Sé de Coimbra*, 2.ª, M.º 25, 1042; M.º 26, 1088; M.º 36, 1542 e 1543.
- <sup>127</sup> TT - *Sé de Coimbra*, 2.ª, M.º 32, 1348.
- <sup>128</sup> TT - *Sé de Coimbra*, 1.ª, 19, 27. O assunto mereceu já a nossa atenção em «A solidariedade eclesial», p. 195-234.
- <sup>129</sup> PEREIRA - Livros de direito, p. 35-40.
- <sup>130</sup> As constituições beneditinas impunham a Cister que mosteiros com 40 a 30 monges enviariam para estudos dois alunos, com 18 a 30 monges enviariam um estudante. Em 1387, e perante a crise de vocações que já se fazia sentir, cada convento com 12 monges deveria escolher um aluno bolseiro. Decisões que se renovam em 1405. O capítulo geral de 1432 impõe aos mosteiros que mantenham mestres nos claustros que ensinem os noviços ao menos nas *scientiis primitivis*. Cf. BOAVENTURA, S. - *Historia Chronologica*, p. 6-13.
- <sup>131</sup> CANIVEZ - *Statuta Capitolorum Generalium*, p. 270.
- <sup>132</sup> BOAVENTURA, S. - *Historia Chronologica*, p. 56-57 e Provas, XI; ALMEIDA - *História da Igreja*, vol. 1, p. 327.
- <sup>133</sup> BOAVENTURA, S. - *Historia Chronologica*, p. 35. Sobre este assunto leia-se: JORGE - *Captage, adduction*, p. 221-233; JORGE; MASCARENHAS - *Le système hydraulique*, p. 235-245.
- <sup>134</sup> LOPES - *Colecânea de estudos*, p. 353-384; GOMES - *O Convento de S. Francisco*, p. 418-419.
- <sup>135</sup> Cf. GOMES - *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória*, p. 328-333.
- <sup>136</sup> SANTOS - *Os Jerónimos em Portugal*, 1980; MARQUES - Portugal na crise, p. 406-407; ANTUNES - *A teologia*, p. 254-162, 265-269.
- <sup>137</sup> CAEIRO - *As escolas capitulares*, 1966, vol. 1, n.º 2; IDEM - *A organização do ensino*, 1968, vol. 2, n.º 3.
- <sup>138</sup> PEREIRA - Livros de direito, p. 15, 25-26.
- <sup>139</sup> ERDMANN - *Papsturkunden in Portugal*, p. 266-282, 303-324; COSTA - *A biblioteca e o tesouro da Sé de Braga*, p. 11-12.

## A RELIGIÃO DOS CLÉRIGOS

- <sup>140</sup> MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 335-337.
- <sup>141</sup> *Censual do cabido do Porto*, p. 534-536.
- <sup>142</sup> COSTA – *A biblioteca e o tesouro da Sé de Coimbra*, p. 4-6.
- <sup>143</sup> *Ibidem*, p. 6-7.
- <sup>144</sup> Cf. MARQUES – Portugal na crise, p. 404.
- <sup>145</sup> GOMES – A solidariedade eclesial, p. 208-209; *Synodicon Hispanum*, p. 85.
- <sup>146</sup> TT – *Sé de Coimbra*, 2.ª, M.º 86, 3978.
- <sup>147</sup> AUC – *Acordos do cabido da Sé de Coimbra*, Livro 1, fls. 98-98 v.
- <sup>148</sup> GOMES – A solidariedade eclesial, p. 195-234. Estudo este que teve como base de trabalho a documentação reunida no *Chartularium Universitatis Portugalensis*, 1966-1983.
- <sup>149</sup> Textos documentais publicados por ALMEIDA – *História da Igreja em Portugal*, vol. 4, p. 71, 74.
- <sup>150</sup> *HISTÓRIA da Universidade em Portugal. 1 vol. Tomo 1 (1290-1536)*, 1997 e também as actas do congresso UNIVERSIDADE(S). HISTÓRIA, MEMÓRIA, PERSPECTIVAS – *Actas do Congresso «História da Universidade» no 7.º Centenário da sua Fundação*, Coimbra, 1991, 5 vol.; ANTUNES – *A cultura erudita portuguesa*, 1995.
- <sup>151</sup> Cf. ANTUNES – A teologia, p. 237-270.
- <sup>152</sup> Mencionado por COELHO – As finanças, p. 43.
- <sup>153</sup> MARQUES – Os corpos académicos, p. 69-127.
- <sup>154</sup> *Ibidem*, p. 75-78.
- <sup>155</sup> Cf. ANTUNES – *A cultura erudita portuguesa*, p. 384; SARAIVA – *O crepúsculo da Idade Média*, p. 134-135.
- <sup>156</sup> *CHARTULARIUM Universitatis Portugalensis*, vol. 5, p. 46-49; RIBEIRO – *Dissertações Chronologicas*, p. 252-258.
- <sup>157</sup> ALMEIDA – *História da Igreja em Portugal*, vol. 1, p. 463-464.
- <sup>158</sup> PEREIRA – A «Pecia», 1973.
- <sup>159</sup> Notícias publicadas por BOAVENTURA, S. – *Historia Chronologica e Critica*, p. 18-20; *Provas*, p. 36.
- <sup>160</sup> AUC – *Acordos do cabido da Sé*, Livro 1, fl. 132 v.
- <sup>161</sup> COSTA – *A biblioteca e o tesouro da Sé de Braga*, p. 269-271.
- <sup>162</sup> Citado por CRUZ – *Santa Cruz de Coimbra*, p. 169.
- <sup>163</sup> MATTOSO – *Religião e cultura*, p. 511-552; CAEIRO – *Fontes portuguesas*, p. 136-164.
- <sup>164</sup> BASTO – Memórias soltas e inventários, 1940; republicado por PEREIRA – *Dos livros e dos seus nomes*, p. 139-148.
- <sup>165</sup> CRUZ – *Santa Cruz de Coimbra*, p. 88-95.
- <sup>166</sup> Cf. NASCIMENTO – *Os códices alcobacenses*, 1979; IDEM – Em busca de códices alcobacenses, p. 279-288; IDEM – Um «Mariale» alcobacense, p. 339-412; IDEM – Diferenças e continuidade, p. 136-157; IDEM – A experiência do livro, p. 121-146; IDEM – Livro e leituras, p. 147-165; IDEM – *Le scriptorium d'Alcobaça*, p. 149-162.



infans. p.  
illustis  
regis por  
tugalis fi  
lius. dilec  
tis et fidei  
bus suis  
universis  
probris ho  
minibus  
civitatis  
et insule

maioricium. salutem. et  
gracie plenitudine. Noue