

# A religião no século: vivências e devoções dos leigos

Maria de Lurdes Rosa

## CONDES, MOÇÁRABES E INFANÇÕES EM CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE RELIGIOSA

A CONDESSA MUMADONA DIAS († 968?) pertencia, por sangue e por casamento, às principais famílias condais que, no século X, governavam o território de Entre Douro e Minho: filha do conde Diogo Fernandes, poderoso magnate galego possivelmente vindo para o Sul em companhia do príncipe Bermudo Ordonhes, casara com o conde Hermenegildo, ou Mendo Gonçalves de Portucale (já falecido em 950), que terá governado a região portugalense durante algum tempo<sup>1</sup>. Não era, porém, um simples membro deste grupo: «pela nobreza da sua família e pelas suas ligações com a corte de Leão, bem como pelos seus vastos domínios, Mumadona foi, no século X, a dama mais rica e poderosa do Noroeste peninsular»<sup>2</sup>. As linhas principais da sua existência, bem como as características sociais e a actuação política do grupo social a que pertencia, são já conhecidas, na sequência dos trabalhos de José Mattoso<sup>3</sup>. Aqui, pretendemos antes sintetizar os dados disponíveis em torno de uma outra vertente, menos estudada mas igualmente importante — as opções e os comportamentos religiosos destes leigos.

A historiografia tradicional apresenta-os como sombras, figuras esbatidas pelos grandes vultos de religiosidade exemplar da época: os monges, incansáveis reformadores e evangelizadores de um mundo violento e caótico, e alguns bispos da mesma cepa, que tentavam salvar essa «Igreja em poder dos leigos», para glosarmos a expressão dos grandes divulgadores desta leitura, Augustin Fliche e Victor Martin<sup>4</sup>. A personagem de Mumadona servir-nos-á de fio condutor numa outra perspectiva, uma vez que, graças à existência de algumas fontes significativas a este propósito, nos chega de forma mais nítida do que a maioria das outras mulheres e homens seus coevos; permitir-nos-á assim tentar demonstrar que, de facto, já então os leigos reflectiam e agiam em função de uma religiosidade própria, não exactamente a mesma dos clérigos, nem unicamente por estes dirigida.

O nosso estudo articula-se em torno de um documento de importância capital: a extensa carta de doação de bens ao seu mosteiro de Guimarães que, em 959, por ocasião da dedicação da sua igreja, a condessa Mumadona manda elaborar e confirma por sua própria mão<sup>5</sup>. É um diploma solene, pelo nível social dos seus subscritores e inspiradores — entre os quais se encontram personagens como São Rosendo, e talvez o próprio Ramiro II, rei de Leão, parentes da fundadora. Mas é-o também pelo que lhe subjaz: a natureza e objectivos do cenóbio, e o que ele representa de novidade no panorama monástico peninsular, como veremos adiante. Através desta carta de doação, muito rica portanto em todos os sentidos, a condessa Mumadona surge-nos de forma diferenciada — senão personalizada, em tom e expressividade — quanto às motivações e objectivos do acto em curso.

A fundação do mosteiro por Mumadona, alguns anos antes desta doação e sendo já viúva, deve entender-se no contexto de três lógicas fundamentais da posição social e universo religioso da condessa. Em primeiro lugar, a lógica das trocas entre o Além e os vivos. Com efeito, não só Mumadona acordara com o marido reservar a quarta parte dos bens de ambos para os pobres, esses protegidos de Deus, como também um dos seus filhos, falecido repentinamente e ainda muito jovem, manifestara o desejo de dispôr de parte dos

*Dos dons aos santos ao  
esplendor sagrado: a  
religiosidade da condessa  
Mumadona*

◁D. Pedro, infante de Portugal, senhor de Maiorca, in *Llibre de Privilegis*, cód. 1, fl. 39 v (Palma de Maiorca, Arxiu del Regne).

FOTO: ARXIU DEL REGNE DE MALLORCA.

seus bens para salvação da alma. Como explica ainda Mumadona, estas últimas vontades tinham sido expostas «na presença de muitas pessoas», tanto num caso como noutro, e no do conde envolvendo também os seus «amigos íntimos» — ganhando porventura peso adicional pela inserção no que nos parece ser uma cerimónia pública de morte condigna, em que são saldadas as contas com os vivos, para melhor se ir prestar as devidas a Deus.

É reveladora a formulação das finalidades das doações, pela condessa, ao referir-se ao seu filho: *ut ibi eius corpusculum umatum quiescit in vestra hinc datur intellegi ad serviendum terrena illius subici causa* — ou seja, «e como o seu corpinho aí jaz sepultado, no vosso mosteiro, daqui se deve inferir que os seus terrenos revertam a favor do mesmo, por amor dele»<sup>6</sup>. Com efeito, desde que se afirmara, no decurso dos primeiros séculos do cristianismo, a importância da sepultura *ad sanctos* — junto dos túmulos dos santos — que não parara de crescer a crença numa eficácia «mágica» da proximidade aos corpos e relíquias dos santos, eficaz em especial no além-túmulo<sup>7</sup>. Os estudos antropológicos sobre a cedência de bens espirituais, pelos monges cluniacenses, em troca das doações de bens pelos leigos desejosos de se fazerem sepultar nas igrejas abaciais têm posto em evidência que o que Cluny assim cedia era nada menos que uma relação de «vizinhança a São Pedro», que desde logo resultara de forma extraordinariamente prestigiosa e eficaz<sup>8</sup>.

A relação entre os bens doados e a intercessão obtida expressa-se ainda de forma evidente, no nosso documento, na formulação destinada a proteger a propriedade em relação a parentes e poderosos: estes, com efeito, cairiam sob a extensa maldição que depois se apresenta, caso atentassem contra bens que se destinam aos servidores de Deus, aos pobres, peregrinos e adventícios, e ainda à iluminação dos altares dos santos<sup>9</sup>.

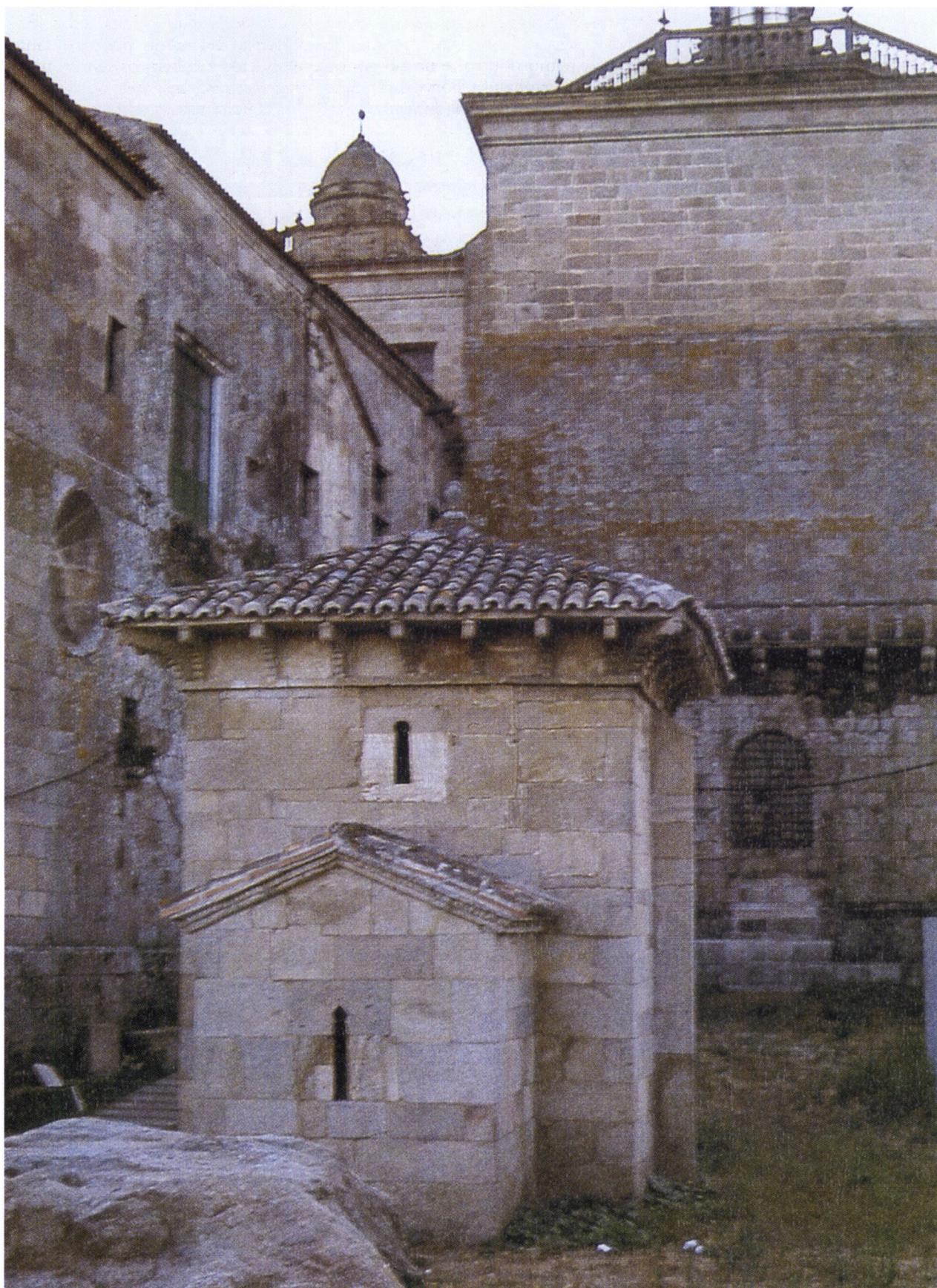
Um dos traços, por assim dizer, mais geniais da concepção, por parte dos monges, de uma relação deste tipo em torno do culto dos mortos e da caridade praticada é o terem sabido incorporar nela traços fundamentais das práticas simbólicas da aristocracia leiga: o culto dos antepassados, a perpetuação da memória grupal, a crença na força dos anátemas e dos rituais de exclusão e, por fim, uma «economia» organizada em torno dessa dádiva voluntária e generosa que eram sempre as doações de bens aos santos, jamais equacionadas sob o signo da «compra-e-venda». Dificilmente se explicaria de outro modo a entusiástica recepção que esta «proposta» monástica teve, por parte dos senhores leigos, e a sua continuada presença — ainda que sob outras formas, como veremos nos capítulos sobre a Baixa Idade Média — durante toda essa «longuíssima duração» que foram os séculos da Europa anterior à laicização oitocentista<sup>10</sup>.

Das vantagens da proximidade sacral da santidade passemos à segunda das lógicas acima invocadas, que subjaz àquela, e lhe fornece, por assim dizer, material palpável. Trata-se, com efeito, dos próprios santos: quais as origens e especificidades culturais dos que estão presentes no documento de Mumadona? Reflectem algumas novidades devocionais próprias da época e do local? Examinemos mais de perto esta questão.

Sendo indubitável que o mosteiro de Guimarães foi fundado por devoção ao Salvador, e que a Virgem Maria é invocada em conjunto com o seu Filho, o culto dos santos perpassa, de forma evidente, todo o documento de doação. Este facto coincide com os dados de investigações recentes sobre a evolução devocional da Península, que apontam para a acentuada predominância do culto dos santos, à época do nosso documento<sup>11</sup>. Neste, desde logo, a invocação reúne um significativo conjunto de santos, em número, origens e especificidade cultural. Já foi acima referida a sua solenidade, que também aqui tem os seus reflexos. Assim, os santos são agrupados nas tipologias convencionais e estas são apresentadas de forma extensa e hierarquizada, segundo as características principais de cada um (apóstolos, pontífices-confessores, mártires e virgens)<sup>12</sup>. O grau de perfeição teológica desta forma de referência indica sem dúvida a orientação clerical das devoções, bem como acusa o formalismo universalista próprio das tendências normativas e unificadoras do cristianismo da época. Há porém que ressaltar dois aspectos, para além destas característi-

▷ Capela de Celanova, Orense (Espanha).

FOTO: GODO-FOTO, BARCELONA.





cas mais imediatas: por um lado, a presença destas não impedia que a devoção proposta fosse aceite pelos leigos; por outro, no caso em análise, os santos invocados para além dos apóstolos indiciam algumas especificidades culturais do contexto histórico-geográfico, que é importante pôr em relevo.

Começamos por analisar o conjunto numericamente mais significativo: os mártires não hispânicos. Dentro dele, estão de longe melhor representadas as devoções de origem oriental: Cristóvão, Adriano e Natália, Julião e Basilissa, Jorge, Tirso e Romão. Esta predominância estabelece-se porventura na continuidade de uma igual popularidade nas épocas romana e visigótica, que conhecemos através dos estudos de Carmen Garcia Rodriguez, a grande especialista do culto dos santos na Península naqueles períodos<sup>13</sup>. Seguem-se-lhes os mártires italianos (Sebastião, Inês e Emerenciana, Cristina, Valeriano) e, em mesmo número, o santo gaulês Saturnino e o africano Cipriano. A maior parte destes santos tinha culto na época visigótica, em especial São Saturnino e São Cipriano, mas também, embora em menor grau, Santo Adriano, São Julião, São Jorge, Santo Tirso e São Romão; os cultos de Santa Cristina, São Sebastião, Santa Inês e Santa Emerenciana, pelo contrário, parecem ter sido introduzidos mais tardiamente<sup>14</sup>. A preponderância oriental era assim também mais significativa em termos de antiguidade.

Saliente-se, porém, que a influência dos mártires romanos não deve ser menosprezada: de acordo com os dados do estudo que temos vindo a seguir, a referência àqueles no documento de Mumadona é contemporânea, na generalidade dos casos, da introdução dos respectivos cultos na Península. Tal indicia não só o impacte destes cultos mas também a actualidade — e até originalidade — das devoções difundidas e aceites pelos leigos dos círculos da condessa portugalense.

Não são menos interessantes as ilações a tirar das invocações a santos hispânicos. Ao todo onze personagens, eles formam o grupo de longe mais numeroso: Asciclo e Vitória, Facundo e Primitivo, Justo e Pastor, Leocádia, Justa e Rufina, Eulália, Félix. Pertencem a diversas regiões do território peninsular, mas vêm, sem excepção, de um mesmo passado glorioso — o tempo dos martírios às mãos das autoridades imperiais romanas (real ou ficticiamente, pela composição de *vitae* a partir do século VIII). Ao serem assim reunidos, testemunham da lembrança e evocação de um território unificado pela grande «era dos mártires»<sup>15</sup>: uma Espanha antiga e heróica, povoada de importantes cidades, cujo solo fora regado com o sangue dos santos<sup>16</sup>. Finalmente, uma análise mais detalhada permite distinguir um olhar do Norte sobre este passado comum. Assim, se as santas Justa e Rufina, de Sevilha, e Eulália, de Mérida, remetem claramente para a zona meridional, também é verdade que esta última, porém, cedo gozara de enorme prestígio, estando o seu culto atestado em toda a Península desde inícios do século V<sup>17</sup>. Por outro lado, mais significativamente, Santo Asciclo de Córdova é invocado numa versão do Norte, desconhecida na sua cidade natal até final do século X; ou seja, a par de Santa Vitória, companheira que terá obtido talvez por contaminações litúrgicas em fontes da região de León<sup>18</sup>. Por fim, os restantes santos pertencem a regiões setentrionais, mais importantes para o reino visigótico do que as grandes cidades do Sul: Toledo, Alcalá, León e Gerona. Os santos hispânicos do documento de Mumadona parecem-nos indiciadores de uma triagem do mítico passado comum romano-hispano pela cultura de raiz visigótica, que seria afinal a dos nobres seus subscritores.

Para terminarmos a nossa análise, teremos de nos interrogar sobre o significado a dar à ausência de quaisquer mártires dos muçulmanos. A partir do estabelecimento da dinastia omíada, em meados do século VIII — duzentos anos antes do nosso documento, portanto — tinham começado as primeiras grandes hostilidades contra o cristianismo. Dentro das igrejas moçárabes, por seu lado, a ruptura entre conciliadores e rigoristas consumara-se desde meados do século IX; a ela tinham-se sucedido vagas de «martírios voluntários», sobretudo em Córdova<sup>19</sup>. Nestas morrem personagens como São Sisenando de Beja e companheiros, Santo Eulógio ou São Paio de Tui<sup>20</sup>. Se a maior parte dos mártires de Córdova só surge nos calendários litúrgicos a partir dos

◁ Imagem do *Apocalipse* do Beato de Liébana, invocando liturgia sumptuosa (León, Igreja de San Isidoro).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

séculos x e xi, outros são objecto de veneração mais cedo. Refira-se em especial São Paio de Tui († 925), muito venerado na sua terra natal, e em León e Oviedo, já à época da redacção do diploma em análise<sup>21</sup>. Assim, o facto de se tratarem de martírios demasiado recentes, em termos de «tempo cultural», para que a devoção se tivesse podido difundir fora de círculos específicos parece não dar inteiramente conta da total ausência de referência no documento em análise. Poder-se-á falar de um menor prestígio em relação aos antigos obreiros da evangelização peninsular e aos mártires das perseguições romanas? Ou, por outro lado, os círculos condaís não estão ainda despertos para a reacção sacralizada aos martírios dos muçulmanos, que sabemos ter existido em certos meios<sup>22</sup>?

Se não é fácil dar resposta a estas perguntas, no estado actual da investigação, terminamos porém com uma certeza, relativa a todos os santos venerados no cenóbio vimaranense: a posse das relíquias destes conferia um poder sacral, venerado e temido, até pelo carácter oculto que sem dúvida tinha. Com efeito, na total ausência de menções a dons particulares dos santos venerados, as relíquias são a forma de referência a estes, por excelência, das cartas de doações dos leigos, nas décadas posteriores à fundação<sup>23</sup>.

A terceira e última das lógicas a que acima nos referimos, como subjacentes à fundação do cenóbio de Guimarães pela condessa Mumadona, tem uma natureza algo diversa das devoções acima analisadas. Prende-se, antes de mais, com a função social da religião. Por outras palavras, com o papel desta na consolidação dos grupos sociais detentores de poder e com a forma como eles reinterpretem exigências de carácter religioso e moral — não necessariamente por motivos instrumentalistas e hipócritas mas, em todo o caso, sempre para efeitos de autocoesão. Mas tem a ver, também, com a forma como indivíduos concretos jogam com este pano de fundo, a partir de posições devocionais próprias. Tentemos, pois, alcançar um e outro aspecto.

É aqui que Mumadona se revela um pouco mais livre dos constrangimentos clericais, ao expôr o percurso de fundação do mosteiro e as escolhas de vida que este acto representara para ela e para os seus. De resto, a condessa não hesita em fazer uma valoração diversa das atitudes «religioso-sociais» dos filhos, revelando a vontade de deixar à posteridade um registo exacto do que considerava uma boa ou má conduta nestes campos. Este «relato fundacional» assim feito por Mumadona permite-nos cruzar uma «micro-história» com elementos mais estruturais, que relevam do devir religioso e eclesiástico da Península: a relação do novo mosteiro com São Rosendo, tão presente nesta fundação, e com a reforma do monaquismo peninsular de raiz frutuosiana realizada pelo fundador de Celanova. Principiemos, então, pela escala mais pequena.

A condessa começa por desenrolar uma espécie de história da fundação: depois da morte do marido, e da resolução de ambos quanto à prática de caridade com parte dos bens, ela procedera à partilha das propriedades entre todos os filhos. Este acto foi celebrado no ano de 950, restando-nos o documento a ele relativo<sup>24</sup>. A «pequena vila de Vimaranes» coubera a uma filha que à época era *deovota*, segundo o documento de partilhas, ou *vita degebat religionis*, nas palavras da doação de 959. Mumadona decidira então edificar um convento de monges e religiosas, onde a filha viria a ingressar. Um facto inesperado alterara porém o rumo dos acontecimentos: a filha abandonara o mosteiro para casar e recusara-se de todo a regressar. Assim, Mumadona propusera-lhe que as propriedades do cenóbio voltassem para ela, em troca de uma compensação. De início talvez litigiosamente — pois a condessa exprime grande desagrado por todo o caso e fala de «delegados entre mim e ela» e da «interferência de muitos homens-bons» —, mas depois em concórdia, a filha rebelde e o marido acedem à troca de bens e oferecem mesmo mais algumas propriedades ao mosteiro. A estes bens juntaram-se os de Nuno, o jovem morto prematuramente, e o vasto conjunto de terras constituído pelos bens de que ela pudera livremente dispôr e que concentrara da melhor maneira, através de uma cerrada política de escambos e compras, com filhos, parentes e outros. Depois, dotado o mosteiro, Mumadona entra nele como



«conversa», adjectivo com que se qualifica no documento de doação — ou seja, sem professar, mas com ele mantendo uma ligação religiosa<sup>25</sup>. O cenóbio que assim ficou constituído não era, porém, uma pobre casa religiosa; ao contrário do que a invocada humildade de Mumadona deixaria supor, ele é um dos maiores da época e região, dotado de «riquezas verdadeiramente fabulosas»<sup>26</sup>. De resto, o próprio documento o indica, pois, para além das propriedades referidas, é impressionante a riqueza, raridade e sumptuosidade dos bens móveis doados, como veremos adiante.

Uma primeira grande problemática é a da religiosidade destas duas mulheres, cujas divergências acabam por conduzir à ruptura e à inversão dos projectos de vida. Onega Mendes, que por acréscimo era a única filha da condessa, segue durante algum tempo uma «vida religiosa», ao que parece sem estar propriamente inserida numa comunidade religiosa (pois não é referida nenhuma, por um lado e, por outro, Mumadona decide fundar para ela o cenóbio vimaranense). Poder-se-á notar neste percurso alguma estranheza? Os dados são escassos para interpretar correctamente a primeira opção de Onega: viveria em casa uma opção devota, ou estaria integrada num desses grupos mais ou menos fluidos de mulheres que se retiravam do mundo mas não integravam propriamente uma ordem religiosa? A intenção de construir um mosteiro onde ela pudesse viver parece ter sido da condessa; além disso, este particular mosteiro pugnava por uma opção de vida inequivocamente religiosa, mesmo rigorista, como adiante veremos. O passo dado por Onega ao deixá-lo não parece ter sido fácil nem irreflectido: as reacções da mãe são ainda violentas, tempos depois, tal como fora firme a recusa da filha em voltar ao cenóbio.

São pouco conhecidas as formas de vida religiosa feminina, na época. Seria possível a Onega algum tipo de vida devota fora do enquadramento monacal, que Mumadona lhe teria preparado? Na história do cristianismo, desde cedo, distinguem-se três grandes formas de vida religiosa feminina: a primeira e mais prestigiosa, já no século IV, era a *vellatio*, integrando uma vida comunitária; mas surgem a par dela o «monaquismo doméstico» e a das *virgines subintroductae*, mulheres que se colocavam sob a tutela espiritual de ascetas e eremitas (sendo esta, de todas, a mais susceptível de desagrado por parte das autoridades eclesiásticas). Por fim, a própria vida cenobítica revestiu desde o início formas assaz diversas<sup>27</sup>. Quanto às mais ascéticas, em particular, os estudos recentes situam a grande explosão do eremitismo feminino em épocas posteriores, do século XI em diante; mas apontam também para uma presença

Mumadona Dias a fundar o convento de Guimarães, desenho de vitral.

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

ininterrupta da tradição reclusa feminina, desde a grande vaga do monaquismo oriental<sup>28</sup>.

Até que ponto este enquadramento geral se adequa ao caso peninsular do século X é difícil de dizer, dado a escassez de estudos sobre esta forma de vida religiosa feminina naquelas área e época. Haverá que realçar uma especificidade decorrente da interrupção causada pela invasão muçulmana, que foi seguramente fatal para formas de vida religiosa mais isoladas; por outro lado, e quanto aos mosteiros, em específico, sabe-se que no século X se deu um grande aumento de fundações, mas pouco se conhece sobre a natureza destas, para além de muitas delas serem de reduzidas dimensões, «familiares mesmo, no sentido mais restrito»<sup>29</sup>. É de realçar, porém, que o importante trabalho de M. Cabre i Pairet sobre os conceitos de *deodicatae* e *devotae* nos condados catalães, nos séculos IX-XI, aponta para um estatuto intermédio das mulheres que assim se autodenominam, entre a vida religiosa e uma vida privada integrando poderes de gestão de bens e de família, sem necessariamente existir adscrição a uma comunidade monástica. Estas características, claras até à segunda metade do século XI, vão a partir de então evoluir para uma progressiva integração das *devotae* em comunidades regulares, submetidas ao poder da abadessa (nomeadamente quanto à questão fundamental da gestão do património)<sup>30</sup>.

É difícil irmos para além das conjecturas derivadas deste quadro geral, tanto mais que nos escasseiam os dados para interpretar a natureza da vocação de Onega. Não é crível que tivesse sido «colocada» no mosteiro: não só por ser a única filha, como, sobretudo, por não ser esse o contexto das estratégias matrimoniais do grupo social a que pertencia. As práticas linhagísticas de privilégio da primogenitura e varonia que acarretam a exclusão das mulheres e homens «em excesso», não utilizáveis no jogo das alianças, só se implementam mais tardiamente, e no seio de uma nobreza diversa<sup>31</sup>. Neste caso, portanto, parece não se estar em presença da questão da relação entre constrangimentos sociais e vocações religiosas dos membros da nobreza «colocados em religião», de que uma vasta historiografia se tem ocupado<sup>32</sup>.

Por outro lado, será relacionável com a história de Onega o facto de encontrarmos um dos seus irmãos referido como «diácono» à data das partilhas, em 950 e, mais tarde, ele não apresentar nenhum qualificativo eclesiástico, sabendo-se mesmo que casou? Refira-se que a tomada de ordens sacras nem sempre acarretava uma intenção definitiva de vida eclesiástica, e que nada mais sabemos a respeito deste assunto. Ambos os irmãos, no entanto, parecem ter ingressado na vida religiosa, para depois a deixarem.

A sua mãe, isso sabe-se certamente, era fervorosa na sua devoção e ríspida quanto ao abandono da filha. Demoremo-nos aqui um pouco mais, porque a análise da sua atitude, melhor documentada, lança porventura alguma luz sobre a questão. Os termos em que Mumadona refere a saída da filha são certamente derivados da valoração eclesiástica do estado religioso sobre o leigo — da virgindade sobre o *caruali desiderio* a que cederá Onega<sup>33</sup> — mas toda a sua atitude se insere numa determinada concepção de sagrado, que percorre por inteiro o documento. O sagrado tem uma ordem, e ela deve ser, sobretudo, inviolável: na lógica dos santos que protegem os mortos e os vivos em troca dos bens, dos monges e monjas que rezam pelos seus patronos, das terríveis penas que recaem sobre os que atentam contra os bens do mosteiro, só pecaminosamente («pecato inpediente») é que alguém poderia trocar o *suavi Christi iugo* pela vida do século.

E será a própria condessa, que aprovava nitidamente a primeira vida da filha, que construíra para esta o cenóbio, e que prossegue o desejo de uma religiosidade mais austera — como indica a proximidade a São Rosendo —, a acabar por repor a ordem antes quebrada, ao tornar-se sua *conversa*<sup>34</sup>. Se a forma como se refere a si própria, depois da invocação a Cristo, à Virgem e aos santos, tem traços certos de convencionalismo eclesiástico, não deixa de exprimir aquela mesma lógica: só a esperança e confiança nos santos permite que o pecador — neste caso, ela, «a mais exígua dos servos do Senhor» — não se entregue totalmente ao desespero que o apavora, face

aos seus pecados, cujo peso o oprime. Perante uma tal concepção do mundo, a ruptura de Onega terá de ser reparada — donde, talvez, toda a magnificência da doação, todo o cuidado posto na aquisição dos bens, todo o seu empenhamento pessoal. A par da censura ao acto da filha, são valorados positivamente actos piedosos que conduziram à riqueza do mosteiro: a piedade do pequeno filho morto, que lhe doara bens, e a obediência de todos os filhos, testemunhada pela anuência à concentração de bens e pela vontade de cumprir o voto devoto dos pais. Existira, sem dúvida, a violação de um interdito, por parte da *deuota*, o que exigia uma reparação. A ela não presidiram propriamente motivos de ordem moral; antes obrigou ao cumprimento de um processo ritual destinado a reconstituir a ordem do sagrado, infringida pela profanação. Esta, bem entendido, não é estritamente o casamento que Onega contrai — mas antes o rompimento da consagração ritual, sagrada, a que ela acedera.

Terminemos este estudo inserindo o pequeno caso acima descrito — com todas as suas grandes problemáticas, porém — na questão mais vasta do monaquismo da época. O cenóbio de Guimarães é especialmente importante porque, como acima acenámos já, nele se conjugam elementos tradicionais e a acção de São Rosendo, cuja relação com o monaquismo peninsular tradicional não é linear.

Como demonstraram os estudos de José Mattoso, as características próprias do monaquismo frutuosiense encontram-se indubitavelmente no mosteiro vimaranense: o pacto entre o abade e os monges e monjas, atestado no documento de 959 pela frase *in hunc locum sub manu abbatis et census regule fuerint Domino servientes et in pactum roborati*; a designação da comunidade por *congregatio* ou *collatio*; a presença de São Rosendo na sagração da igreja, no que seria a continuidade da autoridade do bispo de Dume sobre os cenóbios da região portugalense; e característica de ser dúplice (comum no monaquismo frutuosiense, sem ser porém familiar, pois expressamente admitia pessoas de todas as proveniências e condições) — algo que São Rosendo fortemente atacou<sup>35</sup>. A tradição monástica visigótica encontrava-se, portanto, representada nas suas grandes linhas.

A acção de São Rosendo sobre o monaquismo tradicional — tanto mais natural neste mosteiro quanto era real o seu parentesco, mesmo amizade e orientação, com Mumadona — faz-se, no global, sem uma radical solução de continuidade. Como refere José Mattoso, «embora São Rosendo não pretendesse restaurar todas as observâncias frutuosienses, considerava-se um representante da tradição monástica local e exprimia a fidelidade a ela»<sup>36</sup>. No entanto, em Guimarães, encontramos também na presença de uma das vias através das quais o fundador de Celanova se afasta da tradição peninsular, reforma os abusos a que se chegara pela proliferação de comunidades demasiado pequenas e isoladas, e prepara, de certo modo, a recepção do monaquismo beneditino. Queremos referir-nos à grande dimensão e à riqueza do cenóbio, que permitiriam um tipo de vida religiosa bem diversa da da grande massa de pequenos e rudes mosteiros.

Aqui, sem dúvida, a participação dos leigos que eram a aristocracia condal tem grande significado, e não só na linha de «piedosos colaboradores» do reformador eclesiástico. Desde logo, São Rosendo era ele próprio membro desta aristocracia, com ela partilhando, portanto, gostos e estratégias. Depois, a riqueza com que Mumadona dota o seu cenóbio, nomeadamente em termos de peças sumptuárias, ou mesmo luxuosas, e de grandes quantidades de ouro, não pode ser vista como uma mera doação pia. De facto, ela indica que a aristocracia condal estava realmente habituada a uma vida leiga de nível superior — e, portanto, disposta a acolher, senão a exigir, uma contrapartida religiosa semelhante. É este o sentido da reavaliação, proposta ultimamente por determinadas correntes de história antropológica, da progressiva «solenização» da liturgia, que culmina em Cluny<sup>37</sup>. Para além, e sem prejuízo, de todo o significado religioso que se lhe tenha desejado na origem, a sumptuosidade da liturgia tem bases e funções sociais evidentes. Tal como são fortes, ricos e poderosos os patronos leigos das grandes abadias, esses guerreiros

apreciadores de objectos belos e sumptuosos, também os santos são os poderosos e «coléricos» defensores da riqueza que lhes é doada<sup>38</sup>. A conjugação «cós mica» dos desejos e medos de uns, com os poderes de outros, que a liturgia vinha proporcionar, tinha de ser feita por meio de cerimónias sumptuosas.

É certo, como acima notámos, que a condessa portugalense menciona com frequência a sua condição de humilde pecadora; não é menos verdade que a aristocracia condal, nos vários documentos de doação de bens ao cenóbio, refere a importância da vida austera dos religiosos e religiosas<sup>39</sup> e que aquele grupo social, no seu todo, apoiou a reforma da vida monástica no sentido da progressiva institucionalização, desejada pela corte leonesa<sup>40</sup>. Seria porém anacrónico acreditar que, para todos eles, tal equivalesse a uma vida religiosa despojada<sup>41</sup>. Com efeito, os trabalhos recentes, de cariz histórico-antropológico, sobre as sociedades contemporâneas daquela que estudamos, têm mostrado a importância do entesouramento e da prodigalidade sumptuosa, para a manutenção do poder aristocrático, fosse na terra, fosse em relação aos poderes divinos<sup>42</sup>. Em relação à nobreza asturo-leonesa da época em estudo, José Mattoso demonstrou já o fascínio exercido quer pelo luxo islâmico, quer pela mitificação do passado visigótico, que se reflecte, nomeadamente, no gosto em possuir e dotar alfaias litúrgicas de grande riqueza<sup>43</sup>.

Reportando-nos apenas aos condes portugalenses do círculo de Mumadona, são inegáveis o seu poder sumptuário e a posse prezada de bens especialmente raros, como livros e alfaias preciosas: assim, entre 950 e 956, Munia Dias, irmã de Mumadona, doa avultados bens a Lorrão, entre os quais o «ornamento» e uma «biblioteca» que pertenciam a um outro mosteiro seu, em Framianes<sup>44</sup>; a própria condessa, como referimos, doa ao cenóbio que funda uma riquíssima biblioteca (tal como fizera anos antes a sua parente condessa Ilduara, mãe de São Rosendo, ao mosteiro de Celanova)<sup>45</sup> e uma vasta quantidade de objectos litúrgicos de raro valor: entre outros, uma cruz de ouro ornamentada com pedras preciosas, cálices, coroas, túnicas, casulas, alvas, dalmáticas, colchas e tapeçarias<sup>46</sup>... Anos depois, em 968, ao doar ao mesmo cenóbio a terra de Moreira, Gonçalo Mendes, filho de Mumadona, oferece também inúmeros objectos, litúrgicos ou de uso comum, de grande valor e em materiais preciosos<sup>47</sup>. A confirmação desta doação, em 983, insiste de novo nos *libros, cruces, signos, vela vel turibula seu candelabra, necnon et cuncta, que sanctorum ordinis sunt competentia*<sup>48</sup>. Também Châmoa Rodrigues, sobrinha da fundadora, na extensa doação de bens que em 960 faz ao cenóbio vimaranense, refere peças religiosas sumptuosas, que fariam parte do seu tesouro pessoal<sup>49</sup>. Este tipo de doações manter-se-á nas décadas seguintes: em fins de 1046, a doação da dama Ansur, confirmada pela condessa Ilduara, menciona uma casula, um cálice e sua patena de prata, uma cruz no mesmo metal, e dois livros (um *manual orationum* e um antifonário)<sup>50</sup>. Poderíamos multiplicar os exemplos, mas mais importante nos parece fazer notar que, da grande quantidade de doações feitas ao mosteiro de Guimarães na primeira centúria da sua existência, os bens móveis preciosos, na sua maioria alfaias litúrgicas, são quase sempre doados pelos membros da alta aristocracia, enquanto os restantes devotos apenas ofertam bens imóveis.

Terminaremos este nosso breve estudo referindo que, de facto, são escassos os dados sobre a vida litúrgica concreta do cenóbio vimaranense, de modo a poder confirmar se ela se faria de acordo com a «solenização» preconizada por São Rosendo em Celanova — outra das características que o afastam do monaquismo tradicional peninsular, aproximando-se da evolução das grandes abadias carolíngias depois da reforma beneditina, que teria o seu clímax em Cluny<sup>51</sup>. No entanto, todas as características das alfaias sacras que possuía, doadas pelos poderosos condes portugalenses, apontam nesse sentido, bem como o fazem os livros destinados ao culto litúrgico presentes na doação de Mumadona, entre os quais avulta mesmo, provavelmente, um de música sagrada<sup>52</sup>.

O CONHECIMENTO HISTORIOGRÁFICO da religiosidade dos moçárabes é infelizmente escasso — tanto mais quando comparado à importância que teve aquela cultura e civilização peninsular, quer na época que nos ocupa quer no legado que deixou à posteridade. Com efeito, razões de ordem vária contribuíram para que apenas recentemente se tenham desenvolvido estudos sobre os moçárabes independentes da questão da identidade hispânica, que era na verdade mais filosófica e política do que historiográfica — e para que, mesmo assim, esta questão permaneça ainda um pouco «história oculta», na expressão do autor de uma abrangente abordagem do problema<sup>53</sup>.

Na presente síntese, seria porém imperdoável passar ao lado desta forma tão importante e característica da religiosidade peninsular, tanto mais que o campo religioso foi porventura aquele em torno do qual o moçarabismo mais se organizou, pelas próprias circunstâncias históricas. Servir-nos-á de fio condutor já não uma única personagem, como no caso anterior, mas sim uma comunidade inteira, que de formas várias e perenes manifestou o seu apego às formas religiosas de cariz moçárabe. Falamos da cidade de Coimbra, desde a sua conquista pelos cristãos, em 1064, até 1116, ano em que, depois de uma aguda crise política, social e religiosa, se podem considerar definitivamente impostos os usos litúrgicos e a organização eclesiástica romana. Nestas cinco décadas, é toda uma história de resistência que se desenrola, com os seus momentos áureos, em especial quando se conjuga a autoridade civil de Sisnando e a eclesiástica do bispo D. Paterno. E, no século seguinte, a sociedade e cultura que assim se tentou preservar contribuirão grandemente para propostas culturais e religiosas tão pujantes como as do Mosteiro de Santa Cruz, projectos políticos tão fortes como o avanço de Afonso Henriques para sul, apoiado no grupo dos cavaleiros de Coimbra, e cristalizações de memória tão profundas quanto um possível cantar, em torno de Sisnando talvez, mas certamente em torno do «bispo negro»<sup>54</sup>.

Uma última advertência, antes do desenrolar da história: a religiosidade dos moçárabes surge-nos nela de forma indiciária apenas, obscurecida com as vicissitudes políticas, entrecruzada com as estratégias de sobrevivência da comunidade coimbrã. Esta é, porém, uma das poucas maneiras de a conhecer que nos restam — não no seu funcionamento autónomo, passível de plena caracterização dos elementos constitutivos, mas enquanto factor de identificação e coesão de uma comunidade em vias de desaparecimento. Nas sociedades tradicionais, porém, esta é uma das funções primordiais do religioso, muitas vezes escamoteada por uma história religiosa demasiado «teológica». Talvez não seja a isto indiferente, afinal, o facto de ter sido no registo de uma luta étnico-religiosa pela sobrevivência que chegaram até nós os maiores vestígios da religiosidade moçárabe...

A história começa, como referimos, em 1064, e conhece uma primeira grande fase até 1091. Esta periodização corresponde à governação de Coimbra por um homem a vários títulos notável, cuja vida foi bem representativa do grupo sociocultural moçárabe, ao qual pertencia; a força da resistência moçárabe de Coimbra assentou, em grande parte, na acção por ele desenvolvida, e nos alicerces que criou, resistentes até à derrota final de 1116. Referimo-nos a Sisnando, que em 1064 recebe, das mãos de Fernando Magno, o cargo de conde ou *alvazil* de Coimbra.

É necessária uma extrema cautela na construção da biografia deste personagem, pois, como demonstrou Gérard Pradalié num estudo fundamental, Sisnando foi «reconstruído» numa série de documentos falsos ou interpolados, nascidos no contexto da crise final da resistência moçárabe, de que adiante extensamente trataremos. Como salienta o mesmo autor, esta descoberta obriga a pôr em causa a história tradicionalmente feita de Sisnando<sup>55</sup>. No entanto, se temos de ter presente este facto, interessa-nos também incorporar no nosso estudo a mitificação assim levada a cabo, uma vez que ela desempenhou importantes funções no problema que nos ocupa.

Parece ser incontroversa a origem do alvazil de Coimbra: era filho dos moçárabes Susana e David<sup>56</sup>, ao que parece proprietários da região de Tentúgal (no mesmo testamento faz doação de *medietatem de uilla tentugal que fuit de*

*A força dos ritos na identificação comunitária: os moçárabes de Coimbra e a introdução da liturgia romana (1064-1116)*

*hereditate parentum meorum*). Num episódio que seria comum na época, em que existiam cativos de um campo e de outro, Sisnando fora aprisionado pelos muçulmanos na sua juventude, em 1026, e levado para Sevilha. Aí se mantivera largos anos, alcançando a destacada posição de vizir, na corte do rei Abbad b. Muhammad al-Mutamid, e participando com ele em expedições guerreiras — o que, de novo se sublinha, não seria incomum numa época em que a convivência entre mouros e cristãos tinha uma longa tradição. Esta proximidade ao rei sevilhano, que aparece sempre referida nos prólogos narrativos dos documentos evidenciados como falsos, é porém confirmada pelas fontes árabes<sup>57</sup>. Entre estas avulta a obra de Ibn Bassam de Santarém, que introduz a personagem de Sisnando ao relatar a conquista de Toledo por Afonso VI, em 1085. Nessa altura, segundo o texto, Sisnando já abandonara o campo muçulmano há mais de vinte anos, por medo do rei de Sevilha, a quem atraíra nas diligências que levava a cabo, em seu nome, com Fernando Magno. Alvitra A. J. da Costa, retomando Alexandre Herculano, que a sua passagem aos cristãos se poderia dever a ofensas recebidas na corte sevilhana, ou à consciência do crescente poderio dos cristãos<sup>58</sup>. Ambas as hipóteses se enquadram bem nos percursos de vida destes guerreiros peninsulares, que serviram um e outro poder, numa atitude incompreensível para os homens do Norte que cada vez mais se achavam aos seus lados, nos exércitos cristãos. Como já apontara Menendez Pidal, embora noutro contexto<sup>59</sup>, os prólogos narrativos dos falsos de Coimbra insistem singularmente na condição de Sisnando como moçárabe ao serviço do rei de Sevilha. Tal demonstra uma valoração positiva deste facto, num contexto de um conflito em que, se ambas as partes forjam documentos, tanto uma como a outra baseiam as suas reclamações no prestígio e autoridade de Sisnando.

Ao serviço dos cristãos, Sisnando desenvolve uma brilhante carreira, a que não foram alheios os seus conhecimentos da política muçulmana — torna-se principal conselheiro de Afonso VI nas suas incursões contra os Almorávidas<sup>60</sup> — e uma grande capacidade de contrair alianças valiosas. Teria sido ele a sugerir a conquista de Coimbra a Fernando Magno, segundo os prólogos narrativos dos falsos; indubitavelmente, sabe-se que foi nomeado conde da cidade logo após o sucesso, e manteve-se nesse cargo até à sua morte, em 1091. Era-lhe confiado um território com o qual tinha importantes afinidades, para além da própria naturalidade. Com efeito, o condado de Coimbra tinha uma tradição de autonomia que vinha pelo menos desde o conde Gonçalo Moniz, que actuou «sob moldes de quase independência» quer face ao condado portugalense quer em relação à corte leonesa. A tal não teria sido estranho o apoio dos califas de Córdoba, sobretudo a partir do famoso Almansor, desde 976, com quem os filhos do conde colaboraram activamente em expedições de pilhagem entre 997 e 1002. Como refere o autor que temos vindo a seguir nas últimas linhas: «Os condes de Coimbra devem assemelhar-se muito de perto com aqueles chefes territoriais de entre duas fronteiras, que se aliavam ora com um, ora com outro dos contendores, mais para alcançarem um poder próprio do que para defenderem os interesses do rei de Leão ou do califa de Córdoba. Estes factos permitem também supor que o governo de Coimbra por condes de famílias do Norte não tenha constituído um obstáculo a que a região de Coimbra se tornasse num claro bastião do moçarabismo, que triunfa durante a efectiva ocupação islâmica de 997 a 1064, mas que se prolonga durante mais meio século, sob o governo cristão de Sisnando.»<sup>61</sup>

Foi este território, favorável portanto aos princípios conciliadores do seu governador, que Sisnando recebeu em 1064 e irá governar, em regime de larga autonomia, durante três décadas. Pouco depois, provavelmente, do seu estabelecimento na região, casou com a filha do conde de Portucale, Nuno Mendes, morto em 1071 na batalha de Pedroso, contra o rei Garcia da Galiza<sup>62</sup>. Esta aliança não o levou porém a reivindicar quaisquer poderes sobre o Norte, talvez porque a sua origem não nobre e moçárabe não lhe facilitaria a aceitação da nobreza local<sup>63</sup>. Concentrou-se no território do Mondego, «promovendo o repovoamento, a defesa e a valorização da cidade e território, com a construção de fortalezas, edifícios e igrejas, e o restauro da diocese

▷ Iluminura com a representação de São Vicente (Lisboa, Arquivo Histórico Municipal).

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



na pessoa do bispo Paterno, com quem colaborou na criação do cabido e escola capitular»<sup>64</sup>.

Em 1085, Sisnando acompanha Afonso VI à conquista de Toledo, e é nomeado governador da cidade<sup>65</sup>. Neste contexto ter-se-ia dado um significativo conflito, exemplar quanto à posição religiosa das várias forças em confronto. Segundo as fontes árabes, Afonso VI manda arrasas a mesquita de Toledo, contra os conselhos de Sisnando, que lhe chama a atenção para as vantagens de alcançar um equilíbrio com os reis da Península, sob pena de os obrigar a recorrer à ajuda externa. O conde conimbricense estaria assim perfeitamente a par do perigo almorávida, mas Afonso IV, levado pela soberba e influenciado pela sua camarilha, segundo Ibn Bassam, consuma o grave desacato, que impossibilitaria reconciliações futuras<sup>66</sup>. As fontes cristãs contêm, porém, uma versão algo diversa. Segundo Rodrigo Toledano, tinham sido os francos Bernardo, arcebispo da cidade, e a rainha D. Constança a dar ordem para a profanação da mesquita, na ausência do rei. Afonso VI, ao saber de tal, regressou indignado à cidade, e, colérico com o rompimento da promessa de tolerância que fizera aos muçulmanos, ameaçou mesmo queimar a rainha e o arcebispo. Apenas a intervenção dos mouros toledanos, receosos de males futuros, apazigua o rei. Confrontando os dois relatos, Menendez Pidal sugere importantes *nuanças*, que iluminam as divergências do lado dos cristãos, entre o partido moçárabe, conciliador, e o partido franco, intransigente. O conflito relatado por Ibn Bassam não se teria dado entre Sisnando e o rei, que com aquele concordava, mas entre o conde de Coimbra, por um lado, e Bernardo de Toledo e a rainha, por outro. Com efeito, estes, «ajenos a la vida de convivencia que cristianos y musulmanes llevaban en España, es muy natural que viesen con muy malos ojos la tolerancia con los rendidos que el rey tenía»<sup>67</sup>. Verificando que Sisnando não figura como governador de Toledo no documento de dotação da nova catedral, antes mesquita, Menendez Pidal sugere ainda como possível desenlace da questão o abandono do cargo por Sisnando, que se teria sentido desautorizado pelo caso — talvez em prol de Pedro Ansures, mais grato à rainha.

Este conflito em particular mais não é que um episódio de um afrontamento mais profundo, entre os usos religiosos hispânicos, e os romanos, que o papado procurava a todo o custo impor na Península. Ao longo de toda a sua vida, Sisnando teve de lidar com este pano de fundo; fê-lo com uma coerência e convicção notáveis, em defesa de um partido condenado irremediavelmente à derrota, mas que se revelou capaz de resistir por muito mais tempo que outros locais peninsulares. Vejamos então de que modo concreto essa acção se desenrolou, no seu território de Coimbra, seguindo, nas suas grandes linhas, a investigação fundamental de Pierre David<sup>68</sup>.

Depois da conquista, Sisnando abre a cidade aos clérigos moçárabes, vindos do Sul e do Norte, que aí são mesmo investidos em importantes funções. Encontram-se vários bispos em Coimbra, desempenhando funções episcopais, uma vez que a cidade não tinha bispo titular. Entretanto, depois dos conflitos de 1078-1080 opondo, por um lado, Afonso VI e o monge cluniacense Roberto, e, por outro, o legado papal Ricardo de São Victor — que se centravam na abolição do rito hispânico — celebra-se em 1080 o célebre Concílio de Burgos. Nele, congraçando as diferentes partes, é pronunciada a abolição definitiva do rito hispânico e a adopção do romano. É o culminar de um processo acidentado, que não se fizera sem problemas, e que o próprio rei promotor, Afonso VI, reconhece como tendo causado consternação por toda a Espanha cristã<sup>69</sup>.

É naquele mesmo ano que se começa a verificar a presença de dois bispos de Coimbra: um Pedro, que participou no Concílio de Burgos; e um Paterno, titular de Tortosa, moçárabe como Sisnando. Segundo o mesmo erudito francês, este último, que o próprio alvazil conimbricense vai buscar a Saragoça (situação que, como veremos, será mais tarde objecto de falsificações documentais), constituía uma clara negativa à nomeação, feita pelas autoridades civis e eclesiásticas do reino de Leão, de um bispo de rito romano. O problema coimbrão terá mesmo sido alvo de uma tentativa de resolução

▷ Porta da Almedina  
(Coimbra).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO  
CÍRCULO DE LEITORES.





Porta do antigo paço episcopal (Coimbra).

FOTO: VARELA PÉCURTO/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE  
LEITORES.

em 1084, por Gregório VII, com o envio de um legado papal directamente a Sisnando, projecto afinal não concretizado<sup>70</sup>. O alvazil irá prolongar a resistência até ao final: tendo Paterno falecido em 1088, Sisnando nomeia como bispo o prior da catedral, Martinho Simões, também moçárabe, que fora activo colaborador do prelado falecido na reorganização do cabido e na criação de uma escola capitular de alto nível cultural<sup>71</sup>. Durante os quatro anos restantes, até à morte de Sisnando, embora não tenha sido consagrado, Martinho ostenta o título episcopal. Depois daquele acontecimento, o arcebispo Bernardo, o velho adversário de Sisnando na questão da mesquita de Toledo, apressar-se-á a consagrar em Coimbra, logo em 1092, Crescónio de Tui, o candidato do episcopado leonês, seu fiel partidário, de resto. Com a realização desta cerimónia podemos considerar encerrada a primeira fase da resistência coimbrã à imposição do rito romano; obrigada, ao mesmo tempo, a fazer face à tomada de poder civil pelos francos do conde D. Raimundo, a cidade vai entrar num período de resistência passiva, talvez tácita, até ao eclodir de uma última e prolongada crise, em 1109<sup>72</sup>.

Os tempos depois da tomada de posse de Crescónio de Tui foram difíceis para a Igreja moçárabe de Coimbra — as ordenações de Paterno são postas em causa, o cabido catedralício é invadido por clérigos da nova corrente, aumentam as doações à catedral e ao bispo<sup>73</sup>. A situação prolonga-se no episco-

pado seguinte, exercido por outro partidário de Bernardo de Toledo, Maurício Burdino (1098-1108). No entanto, o cabido de Coimbra continua a ser dirigido por Martinho Simões, a liturgia romana não substitui a hispânica e algumas igrejas paroquiais mantêm-se isentas da jurisdição episcopal. A ausência de Maurício Burdino numa longa peregrinação à Terra Santa, de 1104 até ao final do seu episcopado, teria facilitado este estado de coisas.

Do ponto de vista civil, este período é caracterizado por profundas modificações, correspondendo à tomada de poder pelos cavaleiros francos, companheiros de D. Raimundo (governador de 1092 a 1095) e de D. Henrique (1095-1111). No governo de Coimbra sucedera a Sisnando o seu genro, Martim Moniz, pertencente a um dos ramos da família de Ribadouro e que deteve ainda, pela mesma altura, o governo de Arouca e Lamego<sup>74</sup>. Fora porém afastado pelo conde Raimundo, em 1094, e seguiu o caminho do exílio, juntando-se ao séquito de Rodrigo Diaz de Bivar, *o Cid*; só a partir de 1105 é que voltamos a encontrá-lo na proximidade dos novos poderes portucalenses, como veremos adiante. Henrique de Borgonha, por seu lado, irá confiar a administração de Coimbra a cavaleiros francos da sua confiança. Se bem que a presença dos estrangeiros não tenha sido pacificamente aceite, surgem alianças entre eles e a aristocracia local, em especial por via de casamentos. A cidade mantêm-se em relativa estabilidade, portanto, durante algum tempo.

A crise estala em 1109 ou 1110, na seqüela de problemas de vária ordem. Desde logo, as convulsões políticas que tinham atingido o reino de Leão e Castela à morte de Afonso VI (1109), relativas à sua sucessão, nas quais D. Henrique tanto se empenhou. Depois, o clima de insegurança decorrente da grande ofensiva almorávida, que veio trazer o perigo até às portas da cidade; por fim, a entrada em funções do novo bispo de Coimbra, Gonçalo Pais de Paiva, desde 1109, inaugurando uma política reformadora bem mais activa que a dos seus antecessores, vem terminar bruscamente com os anos de acalmia proporcionados pelas ausências de Maurício Burdino. A doação do mosteiro do Lorvão, que o bispo Gonçalo alcança do conde D. Henrique, em 1109, teria sido particularmente gravosa para o cabido de Coimbra, pois fazia passar imediatamente duas igrejas seculares para a jurisdição episcopal. Pela mesma época, Gonçalo teria cometido duas outras acções de peso: impusera o rito romano na catedral e, eventualmente já nesse momento, começara a reorganização do cabido segundo as regras canónicas. A par da questão religiosa, a população local, em especial talvez a aristocracia, entra em conflito com os representantes do conde D. Henrique, Ebraldo e Munio Barroso, de quem virá a exigir a retirada.

Ora, neste difícil contexto, volta a surgir em Coimbra Martim Moniz. A documentação mostra-o ao lado do conde D. Henrique desde 1105, em terra de Campos e em Coimbra, em 1110. Como sugere José Mattoso, tinha porventura obtido a confiança do conde<sup>75</sup>. Gérard Pradalié, por seu turno, colocara a hipótese de ter sido a aristocracia local a pedir o seu auxílio. A facção moçárabe do cabido, essa, encontra-se seguramente do seu lado, como demonstram os falsos que executa então (aos quais o bispo responde com uma série de outros). Seja como for, toda a revolta de Coimbra, ao mesmo tempo política e religiosa, bem como a circunstância de se encontrarem à sua frente os representantes da prestigiosa época moçárabe de Sisnando e Paterno, em cujo prestígio se filiam sempre, evidencia de uma participação colectiva, leiga e eclesiástica, na defesa de elementos constitutivos da sua cultura, entre os quais avulta o religioso.

Tendo sido suficientemente grave para exigir a presença do conde D. Henrique e a retirada dos seus agentes da cidade, em 1111, a crise política parece porém ter-se sanado depressa. Martim Moniz, que provavelmente subestimara os laços já existentes entre os estrangeiros e a população local, no sentido de não ser mais possível nem desejado um regresso à antiga situação, é forçado por D. Henrique a exilar-se, talvez em troca da satisfação das exigências dos cavaleiros de Coimbra.

A crise religiosa, porém, manter-se-á acesa durante mais tempo, apesar do conde D. Henrique ter concedido ao clero local certos privilégios, ao mesmo

tempo que satisfazia o resto da população. Com efeito, aproveitando a intervenção do conde D. Henrique, e com o pretexto de remediar os males causados à diocese pelas invasões muçulmanas, o bispo Gonçalo avança definitivamente com a reorganização do capítulo, em fins de 1111 ou em 1112. A resistência não cessa logo, porém: ainda em 1115 ou 1116, ao deslocar-se a Roma, a fim de resolver questões de território com a diocese do Porto, Gonçalo alcança do papa, Pascal II, uma bula exortando o clero e o povo de Coimbra a obedecerem ao seu bispo e a «corrigir os seus costumes».

Termina assim, por fim, a resistência activa dos moçárabes de Coimbra. O significado profundo de toda esta crise é o da extinção de uma forma cultural, como sintetiza a feliz conclusão de Gérard Pradalié, que não resistimos a citar<sup>76</sup>: «[a crise de 1109-1116] confirma desde logo a existência em Coimbra de uma sólida comunidade moçárabe [...]. Após a morte de Sisnando (1091) e quando o poder político lhe foge, esta comunidade cerra fileiras em torno da sua Igreja e do seu clero, para tentar preservar a sua originalidade. Reproduz assim, à sua escala, o movimento de recuo interno que tinha permitido a sobrevivência de tantas comunidades cristãs, sob a dominação muçulmana. Mas é preciso reconhecer que a Igreja romana era menos tolerante que o Islão, porque ela não alcança o que tentara. A grande questão, em Coimbra, de 1091 a 1116, é o destino de uma Igreja de rito hispânico no meio romano, destino longamente indeciso, mas cujo desaparecimento está inscrito nos acontecimentos de 1109-1116. Estes acontecimentos, tanto quanto a conquista da cidade em 1064, marcam a entrada de Coimbra para o mundo cristão contemporâneo»<sup>77</sup>.

No entanto, o cunho específico que a sua presença imprimiu à sociedade da época manter-se-á por muito tempo, e encontrará expressão nos fenómenos referidos no início deste estudo, tão ricos e importantes.

*Religião e construção do poder: os patronos de Santo Tirso e de Paço de Sousa no século XI*<sup>78</sup>

A 9 DE JUNHO DE 1092, REUNIDOS em assembleia do mosteiro, os patronos de Santo Tirso concluem o processo de entrega do mosteiro a Gudemiro, o seu novo abade. A documentação prova-nos que fora um processo mais longo, envolvendo encontros e correspondência entre as partes interessadas: os patronos, os monges, e autoridades eclesiásticas superiores, neste caso, o bispo Crescónio de Coimbra e o arcebispo Bernardo de Toledo. Assim, tinha-se primeiro reunido o grupo de parentes com direito de patronato, provavelmente em cerimónia solene (*magnum conventum, magno consilio*), e realizara-se a entrega do mosteiro ao abade, previamente eleito pelos restantes religiosos em presença das autoridades eclesiásticas. A eleição e a reunião tinham sido feitas aproveitando decerto a presença de Bernardo de Toledo, que se dirigia a Coimbra para confirmar Crescónio. Três dos patronos, que de algum modo seriam os chefes do grupo, escrevem de seguida a Crescónio para obter a confirmação formal da autoridade local. O bispo de Coimbra responde-lhes concedendo a benção ao acto e rogando-lhes a protecção do mosteiro. Por fim, a 9 de Junho de 1092, os patronos, distribuídos pelos respectivos grupos parentais, comprometem-se à protecção do mosteiro, e este entrega uma soma avultada de dinheiro — mil soldos de prata pura e dois talentos de ouro<sup>79</sup>.

Detenhamo-nos um pouco nas duas partes envolvidas nestas transacções, seja porque elas nos trazem novos actores da cena social e religiosa — em relação aos estudados nos capítulos anteriores —, seja porque as formas como agem contêm igualmente importantes elementos de análise. Em primeiro lugar, os eclesiásticos. A oportunidade da presença de Bernardo de Toledo e de Crescónio, que se dirigiam a Coimbra na sequência da morte do conde Sisnando para instaurar a obediência romana, aponta inequivocamente para uma colaboração: por um lado, a adesão dos patronos às reformas do arcebispo franco; por outro, o aproveitamento por Bernardo das novas elites dirigentes para instaurar a sua política numa região onde tinha adversários declarados.

Depois, os leigos. Os patronos de Santo Tirso, que nesta circunstância formavam um numeroso grupo de vinte e duas pessoas, pertenciam à descen-

dência de Aboazar Lovesendes e sua mulher Unisco Godinhes, os fundadores do mosteiro, mais de cem anos antes<sup>80</sup>. Entre eles encontramos importantes magnates da região portugalense, pertencentes às linhagens que, no século XI, haviam substituído os condes na direcção política do território; estão mesmo presentes representantes das mais poderosas, Maia e Ribadouro, a primeira das quais constituía propriamente a estirpe do fundador<sup>81</sup>. À data da fundação do mosteiro, o seu ascendente comum, Aboazar Lovesendes, era decerto bem menos importante do que os condes seus contemporâneos. Provavelmente um moçárabe emigrado do Sul (apesar das lendas genealógicas que o ligam ao rei Ramiro e que nasceram, de resto, na órbita de Santo Tirso)<sup>82</sup>, ele e os filhos irão porém substituir a autoridade e importância do conde Ermenegildo Guterres na zona do Porto, obrigando os descendentes deste a se-dearem-se mais a norte. No século XI serão provavelmente a mais importante família da região portugalense, onde detinham o governo da terra da Maia. O mosteiro fundado em 978 por Aboazar Lovesendes virá a tornar-se um dos mais ricos do Entre Douro e Minho, e a constituir um importante foco de apoio cultural e político à família patronal.

Quando, em 1092, os membros desta se reúnem para a cerimónia acima descrita, embora fossem todos já bisnetos e trinets dos fundadores, organizavam-se ainda em grupos parentais diversos, que correspondiam a cada um dos cinco filhos dos fundadores. A configuração destes grupos é, desde logo, vertical, embora não exclua ainda a descendência feminina. No entanto, não estão presentes todos os descendentes das respectivas gerações, sem dúvida porque o patronato do mosteiro fora incluído entre outros bens sucessórios, e nas diversas partilhas ficara apenas a alguns membros de cada grupo familiar. Como vimos, toda esta parentela parece representada por três dos seus elementos: os irmãos Gonçalo e Soeiro Mendes, trinets do fundador pelo seu filho Trastemiro, e o seu primo terceiro Paio Peres, bisneto do fundador pelo seu filho Ermígio. Por fim, ao agirem colectivamente, estavam sem dúvida a praticar um acto no espírito da *laudatio parentum*, uma prática «jurídica» incentivada pelos monges a fim de salvaguardar os seus direitos e minimizar os

Mosteiro beneditino de Santo Tirso (postal do início do século XX).



riscos de conflito<sup>83</sup>. Tal como o caso de Santo Tirso deixa entrever, esta prática envolvia relações determinadas, seguranças várias, solenidades e cerimónias diversas, que conhecemos em maior detalhe a partir de outros casos — realização em datas solenes, entrega de objectos, gestualidade ritual — e que exigem uma contextualização histórico-antropológica correcta. É o caso, provavelmente, da soma entregue no final, que nos parece funcionar como um «contra-dom» à «oferta» de protecção dos patronos. E, embora a documentação seja parca em informações, tudo se processaria, provavelmente, com a realização de missas assistidas pelos patronos, cerimónias pelos antepassados sepultados, refeições rituais, registo escrito do sucedido — com toda a força adicional daí proveniente<sup>84</sup>. A relação estabelecida com o mosteiro é assim colectiva e ritualizada, e o centro religioso continua a desempenhar importantes funções de sociabilidade política.

No entanto, como temos vindo a frisar, é uma época já diversa dos tempos condais. Os mosteiros que doravante contam, nos condados portucalense e conimbricense, não são já as grandes abadias, como Guimarães, mas os antigos pequenos mosteiros de tipo familiar que, apadrinhados pelas famílias de infanções, haviam sido favorecidos pelo sucesso da carreira destas. Num processo nem sempre voluntário para os monges, de resto: algumas estirpes consolidam claramente o seu poder apoderando-se dos mosteiros mais ricos. É o caso da família de Ribadouro, os Gascos, que, entre a segunda metade do século XI e as primeiras décadas do século XII, se tornam «senhores de quase todos os mosteiros da região a este do Sousa: Paço de Sousa, Valpedre, Pendorada, Vila Boa do Bispo, Vila Boa de Quires, Tuías». Para estes senhores, o primeiro daqueles mosteiros irá tornar-se um centro com funções semelhantes às que Santo Tirso desempenhava para os da Maia: local privilegiado de sepultura da linhagem e de sufrágio pelos seus mortos, centro de reuniões, repositório de monges disponíveis para pôr a sua cultura letrada ao serviço dos patronos<sup>85</sup>. Muitos destes usos envolviam decerto cerimónias que manifestam o poder simbólico dos novos senhores, tal como antes Guimarães o fizera, para a estirpe de Mumadona. Em 1137, por exemplo, o enterro de Mendo, filho de Egas Moniz, é uma ocasião concorrida, em que, *presente populum qui mecum venit ad monasterium de Palaciolo sepelire filium meum*, o pai do morto faz uma extensa doação aos monges<sup>86</sup>. Todas as circunstâncias que rodeiam este acto marcariam bem, sem dúvida, a importância do poder da linhagem e o que ele podia significar para a protecção sobrenatural da mesma — dado que os funerais familiares eram ocasiões privilegiadas dos «dons aos santos»<sup>87</sup>.

É difícil sabermos muito mais sobre a religiosidade própria destes patronos de mosteiros, que temos vindo a conhecer através dos exemplos melhor documentados de Paço de Sousa e Santo Tirso, mas que eram muito mais numerosos. Em termos de observância religiosa dos monges, a protecção dos infanções, depois magnates, parece ter sido benéfica, ainda que de forma indirecta, presa ao prestígio social da nova religiosidade. Na síntese de José Mattoso, «Os mosteiros que, na diocese do Porto, se apressam a adoptar os novos usos [refere-se aos usos cluniacenses] — Santo Tirso, Paço de Sousa, Pendorada — são os patrocinados por famílias inteiramente desconhecidas antes do ano 1000, e que a pouco e pouco se tornam as mais poderosas de todo o condado: as da Maia, de Ribadouro e de Baião. É possível que alguns mosteiros tivessem resistido ao movimento monástico que acabei de definir, embora seja difícil demonstrar esta afirmação para cada caso. Dir-se-ia que as famílias “novas”, chamadas recentemente a colaborar com os monarcas de Leão e depois com os condes borgonheses, são mais dinâmicas, mais abertas às inovações religiosas que a aristocracia descendente dos antigos condes.»<sup>88</sup>

O certo, porém, é que estes centros religiosos funcionaram como fortes pólos identificadores das linhagens que detiveram a supremacia na região portucalense do século XI e primeira metade do século XII. A consciência genealógica dos senhores de Ribadouro e da Maia, nomeadamente, foi cimentada, de forma clara, a partir dos seus mosteiros, onde repousavam os antepassados, onde estavam registados os bens que doavam, e onde os monges lhes compu-

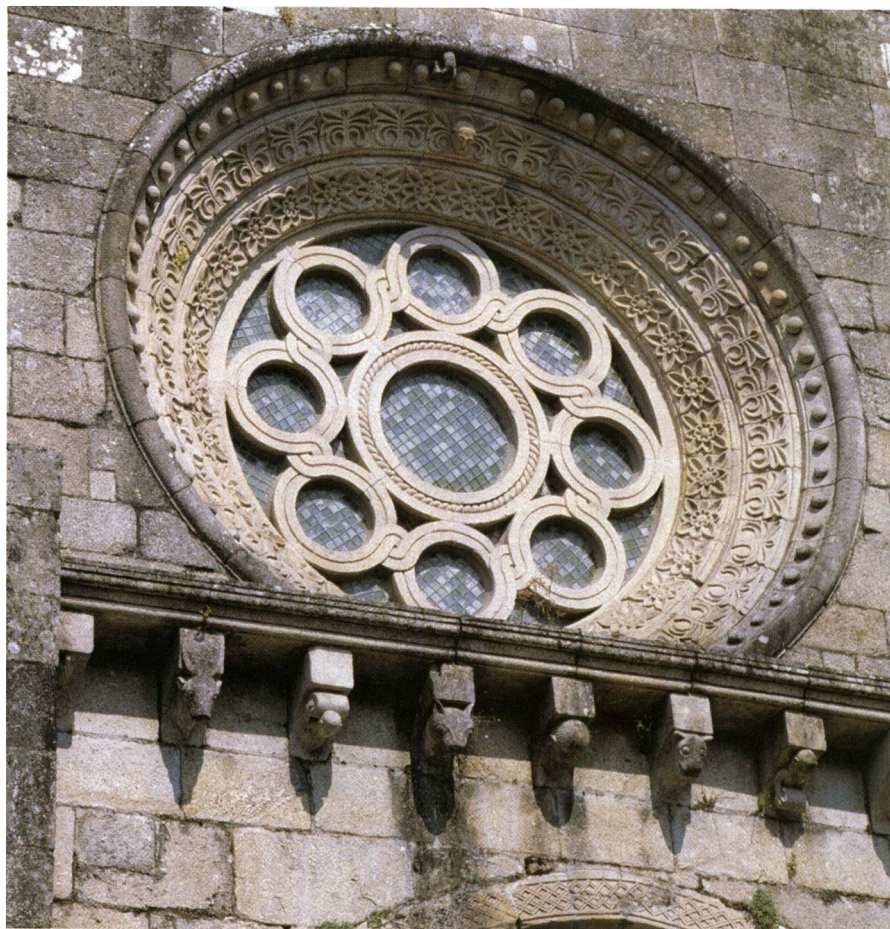
nham obras de memória. Os estudos de José Mattoso vieram pôr em relevo o desempenho desta função por Santo Tirso, em especial, num processo longo que vai da redacção da primeira parte dos *Annales Portucalenses Veteres*, no final do século XI e prestigiando Gonçalo, Mendo e Soeiro Mendes da Maia, até ao *Livro velho*, composto dois séculos mais tarde, quase certamente por ordem daqueles que reclamavam então o prestígio dos antigos governadores da Maia, os senhores de Riba de Vizela. Podemos ir mais além da evidente função social que tiveram estes mosteiros para os infanções em ascensão, e alcançar algo em termos de interiorização da mensagem religiosa?

Os dados são escassos, mas permitem-nos discernir uma relação que, uma vez mais, não pode ser interpretada à luz anacrónica de uma «piedosa colaboração», de coloração oitocentista. Com efeito, os patronos leigos souberam sempre manter uma distância acentuada em relação aos entusiasmos reformistas gregoriano e cluniacense, que é por vezes partilhada pelos monges dos seus cenóbios. De Soeiro Mendes da Maia, o patrono exaltado pelo monge

Túmulo de Egas Moniz, século XII (Paço de Sousa, Igreja de São Salvador).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.





Tímpano principal da Igreja de São Salvador, séculos XII-XIII (Paço de Sousa, Penafiel).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES

tirsense redactor dos *Annales Portucalenses Veteres*, sabemos que se opôs a São Geraldo, arcebispo de Braga — cluniacense de formação e coração, rigoroso defensor da reforma gregoriana —, num aspecto particularmente sensível da relação entre clérigos e leigos, a investidura das igrejas. Segundo a biografia do arcebispo, escrita pelo seu discípulo e fiel continuador, Bernardo, o magnate foi depois alvo de severo castigo divino. Se, de um modo geral, os monges procuravam manter-se isentos nestas questões, deram-se episódios de recurso à intervenção dos patronos. Assim, ainda quanto a Santo Tirso, este mosteiro opõe-se à intervenção excessivamente rigorista de São Geraldo, que tenta cercar a autonomia do cenóbio; em 1101, aquando de uma visita pastoral do arcebispo, declaram recebê-lo por «caridade» e não por obrigação; o diferendo, que relevava da isenção canónica do mosteiro, foi resolvido numa assembleia, em Braga, com a presença do mesmo patrono, Soeiro Mendes. Esta isenção, por sua vez, derivava de um acto de grande importância, a concessão de carta de couto ao mosteiro, na pessoa do seu patrono Soeiro Mendes, por parte do conde D. Henrique, em 1097: «tem igualmente a maior relevância, porque constitui o primeiro diploma que consagra oficialmente a imunidade de um território em favor de uma instituição eclesiástica, depois dos coutos concedidos em benefício do mosteiro de Guimarães no princípio do século XI (aliás de autenticidade duvidosa) e dos domínios portugueses da Catedral de Santiago de Compostela»<sup>89</sup>. Assim, vemos que a máxima autoridade do condado, D. Henrique — franco como São Geraldo e partidário da reforma cluniacense, mas sem dúvida bem consciente dos «usos sociais» da religião pela aristocracia leiga a que pertencia — terá por vezes de servir de mediador entre um clero excessivamente reformista e os patronos dos mosteiros «reformados».

## DOS CAVALEIROS DE COIMBRA ÀS PRIMEIRAS REACÇÕES AOS MENDICANTES: A VITALIDADE DAS RESPOSTAS LOCAIS

SANTA CRUZ DE COIMBRA foi inegavelmente o grande fenómeno sociorreli-gioso das «époas novas» abertas pela revolta dos barões portugalenses agrupados em torno de Afonso Henriques, que ganham consolidação definitiva ao afirmar-se a centralização coimbrã. A consciência dos novos tempos é, aliás, anunciada e construída pelos próprios Crúzios, em dois cenários que as suas narrativas tornam paralelos: o do nascimento do mosteiro e o do avanço do reino para sul. Ambos são colocados sob o signo da novidade profética, um protagonizado pelos heróis sacros dos Crúzios — Telo e Teotónio, no centro de uma multifacetada galeria de religiosos —, outro por um rei que os mesmos constroem, também em moldes sacros, e que, por sua vez, impera como modelo do guerreiro cristão a par de outras personificações deste. O mosteiro nasce do evangélico regresso de Telo a Jerusalém, segundo o modelo constante das reformas do cristianismo: o reencontro com a primitiva pureza, que esperançada e utopicamente se crê existir ainda em estado intacto nos «locais santos» por onde andara o Senhor, votados a um testemunho de imanência pela graça daquela divina passagem<sup>91</sup>. O reino de Portugal, por seu lado, afirma-se num avanço para a mesma cidade santa, porque a guerra agora passa a ser «cruzada», e as vitórias dos guerreiros um sinal visível não da força destes — que assim se esvazia do seu terrível e caótico poder —, mas da mão de um Deus que auxilia as suas hostes.

O mosteiro coimbrão faz sentir a sua influência de variadas maneiras: da formação da própria comunidade religiosa, que conta desde logo com mem-bros das novas camadas dirigentes, até a uma acção pastoral-caritativa de raio alargado, passando pela assumpção do papel fulcral de aconselhamento político da monarquia, nomeadamente com D. João Peculiar. A par destas acções «objectivas», por assim dizer, Santa Cruz de Coimbra vai produzir uma interpretação do processo histórico em curso, nas linhas que acima brevemente descrevemos, através de uma série de escritos de diversa natureza — que nos interessam sobremaneira, já que, para além de todos os aspectos que têm sido salientados pelos autores, os iremos analisar como os grandes produtores de um modelo da relação entre o mundo religioso e o mundo leigo, na época em estudo neste capítulo.

Nesse modelo, porém, não iremos encontrar propriamente os «leigos», nem sequer à maneira da «recolha etnográfica» que praticaram outros clérigos, como Walter Map na Inglaterra da mesma época<sup>92</sup>; com efeito, o que aos Crúzios interessou, desde início e com uma surpreendente constância ao longo de quase mais quatro séculos, foi teorizar e propor as modalidades do relacionamento entre o mosteiro e o mundo, entre o seu poder e os poderes exteriores, numa óptica de submissão dos segundos ao primeiro — não já a partir do desempenho de rituais de unificação, como a permanente interces-são litúrgica do monaquismo cluniacense, mas sim de uma «teologia política» bem específica.

Específica e notável, a dois títulos. Em primeiro lugar, pelo seu carácter a um tempo erudito e pragmático, só possível num mosteiro que se relaciona com centros de modernas correntes europeias, que rapidamente adquire uma notável biblioteca e que, por fim, sabe vocacionar para a acção política o capital humano que assim forma. Depois, porque, apesar da racionalização culta e pragmática, na linha do augustianismo político, que subjaz à sua acção, Santa Cruz de Coimbra conhece a força dos símbolos e não hesita em recorrer a eles para melhor transmitir a sua mensagem. No que é uma espécie de versão popular, «leiga»<sup>93</sup>, das teorizações, faz estratégicas concessões ao maravilhoso, que conferem adicional impacte àquelas — mas sempre numa linha específica de milagres, os do castigo aos poderosos ímpios que se opõem ao poder dos representantes de Deus na terra, os Cónegos de Santa Cruz ou, com sinal oposto, os da protecção e recompensa dos que acatam os seus ensi-

*O «guerreiro dos Crúzios»  
e o «guerreiro dos  
guerreiros»: a construção  
do leigo pelos textos crúzios  
e a sua recepção<sup>90</sup>*

namentos (como veremos adiante). A perspectivação deste duplo proceder no longo termo seguindo as diferentes «investidas rituais» dos Crúzios em torno do seu papel de mentores régios, do século XII a inícios do século XVI, aclara singularmente toda a questão, uma vez que se discernem com maior clareza notáveis constâncias de pensamento e actuação<sup>94</sup>.

Todas estas condições de excelência não conferiram porém aos textos crúzios total hegemonia na representação cultural-política do tema. Com efeito, existem vestígios, na mesma época, de outras propostas de identidade laical em relação à esfera eclesiástica, nomeadamente no seio das culturas nobiliárquicas e guerreiras do Norte e do Sul. Delas nos ocuparemos numa última parte deste texto, na qual se procurará avaliar da recepção dos modelos acima propostos, por parte dos leigos. Não tanto a partir de vestígios de confronto directo, que demonstrem uma capacidade de elaboração semelhante ou um diálogo entre as duas esferas; embora nos pareça possível defender a sua existência, seria difícil de a provar, nos limites deste estudo. Optámos assim pela identificação de modelos e comportamentos contrários ou paralelos, e neles trabalharemos em torno de dois grandes temas: a figura alternativa do rei, a partir dos estudos de José Mattoso; e a forma como os guerreiros fundamentam o seu poder nas próprias características físicas, recusando as exigências de submissão de religiosos e clérigos em nome de uma imanência divina daquele. Tal como para o caso anterior, é na longa duração que melhor se apercebe a força que este modelo possui, apesar de se basear em suportes bem mais frágeis que os que tinha ao seu dispor o poderoso *scriptorium* de Santa Cruz<sup>95</sup>.

Importa antes mais precisar o estatuto dos textos de Santa Cruz de Coimbra, dentro de duas grandes linhas teóricas, para além dos diversos contextos e problemas que cada um põe: em primeiro lugar, mais do que «escritos», parece-nos útil tratá-los como «actos discursivos», que nascem de um conjunto de acções e em si mesmos constituem e propõem outras; neste sentido, não

Túmulo de D. Afonso Henriques, inícios do século XVI (Coimbra, Igreja de Santa Cruz).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



se distinguem das restantes «realizações objectivas» dos Crúzios sumariamente descritas acima; depois, mas na mesma sequência de não deformar a interpretação, importa frisar que eles se inserem numa tradição narrativa cristã muito especial. Com efeito, na linha das propostas de Th. Heffernan, considerámo-los como textos culturais, cuja força vem da sua natureza «entretecida»<sup>96</sup>. Compostos a partir de múltiplos outros textos, que não são escolhidos ao acaso nem com intenções de plágio, tornam-se composições que adquirem significado a partir do todo alcançado: este *actualiza* assim uma presença divina que foi histórica e que deixou e gerou testemunhos escritos de estatuto especial, revelados ou iluminados pela fé e portanto transmissores de carisma<sup>97</sup>. É ritual a utilização repetida de palavras, frases e mesmo trechos extensos da grande narrativa cristã: a repetição confere solenidade ao presente, religa-o à eternidade. Se estas características são particularmente verdadeiras para os textos hagiográficos (sejam eles *vitae*, *miraculae*, *translatii* ou outros) devem também ser tidas em conta para textos de diversa natureza, nomeadamente os «históricos». Com efeito, nos panegíricos, vaticínios, discursos e outros recursos de maior fôlego oratório, está presente uma rede intrincada de referentes, que só uma visão anacrónica poderia tomar por relatos objectivos.

O conjunto de textos de Santa Cruz de Coimbra (escritos directamente no mosteiro ou por ele inspirados) estende-se ao longo de umas rápidas cinco décadas, fundamentais porém na história do reino em formação, e que correspondem também à «época de ouro» da canónica, na periodização do seu mais recente estudioso<sup>98</sup>. Com efeito, data provavelmente de 1147-1150 a redacção do mais antigo dos escritos, a *Vita Martini Sauriensis*, e dos albores do século XII um texto terminal, o *Indiculum Foundationis S. Vincentii*, escrito durante o reinado de D. Sancho I (1185-1211). Uma simples seriação cronológica permite-nos distinguir desde logo dois contextos de produção. Nos anos imediatamente posteriores à *Vita Martini*, dá-se a grande explosão de narrativas: a *Vita Tellonis*, consagrada à pessoa do arcebispo Telo, um dos fundadores do mosteiro, redigida em torno de 1155; a *Vita Theotonii*, relativa a São Teotónio, primeiro prior de Santa Cruz, que datará do próprio ano da morte do biografado (1162)<sup>99</sup>; o panegírico e programático *De Expugnatione Scalabis*, dos primeiros anos da década de 60<sup>100</sup>. Como salienta Armando Martins, na esteira de A. Nascimento e Leontina Ventura, devem juntar-se ao conjunto narrativo duas obras algo diversas, de carácter administrativo, os cartulários *Livro santo* (iniciado em 1155) e *Livro de D. João Teotónio* (iniciado em 1167). Com efeito, para além de conterem algumas peças narrativas, nomeadamente *vitae* e outros textos memoriais do mosteiro, a sua elaboração reflecte um importante estado de auto-identificação institucional, que subjaz à produção de textos «programáticos»<sup>101</sup>. Não é por acaso que o primeiro destes cartulários se deve a mestre Pedro Alfarde, igualmente redactor da *Vita Tellonis*.

Um segundo grande conjunto de textos pertence já a uma conjuntura diferente, algo adversa mesmo: desde logo, redigidos entre 1185 a 1195, os *Annales Domni Alfonsi portugallensium regis* que, apesar desta génese mais tardia, parecem dever-se à pena do cónego redactor da *Vita Theotonii* e do *De Expugnatione*<sup>102</sup>. Como acentua José Mattoso, os *Annales* são escritos numa época difícil, sob o signo da invasão almóada, e em que «era indispensável restaurar a confiança dos Portugueses no filho do rei derrotado de Badajoz (1169), daquele que desde então tinha de andar numa carreta por não poder mais montar a cavalo à frente dos seus guerreiros»<sup>103</sup>. A eles devem juntar-se duas outras narrativas próximas da hagiografia: a da morte e milagres do cavaleiro Henrique de Bona, inserta no *Indiculum Foundationis* acima referido, e a crónica propriamente dita da fundação deste mosteiro, também contida nesta obra. Tal como no caso anterior, os tempos são já de concorrência institucional e política, que gera uma multiplicidade textual. Com efeito, data de cerca de 1180 um escrito que contesta a hegemonia crúzia de manipulação sacral do prestigioso São Vicente e defende os interesses da sé contra o poderoso mosteiro de cónegos, da autoria do chantre de Lisboa mestre Estêvão<sup>104</sup>.

Assinalada a existência destes grandes contextos de produção narrativa, vejamos como os textos equacionam a presença leiga. Os protagonistas das



*vitae* são sem dúvida grandes figuras de religiosos, ao lado das quais os leigos não possuem qualquer autonomia ou relevância. É todo um mundo de comportamentos e referências eclesiásticas — monásticas, mais propriamente falando — que sabe existir a seu lado um outro universo, menor e menos puro, ao qual alude por referências estereotipadas e exemplares. Na *Vita Martini*, temos duas espécies de leigos: os cristãos e os mouros. Alude aos primeiros enquanto ovelhas do rebanho do presbítero, de comportamento desordenado e que aquele tenta emendar caridosamente, não hesitando porém em reprimê-los em caso de necessidade: censura as suas palavras indignas, tenta moralizar o seu comportamento sexual, afasta os «jovens libertinos» e os «homens embriagados». Eles são ainda a multidão que, de partida para reconstruir Soure, se dirige ao bispo Gonçalo, pedindo-lhe que não os deixe sem um presbítero — cujas funções, no dizer da hagiografia, seriam fornecer-lhes conselhos e piedade, alimentá-los «com o pábulo da graça divina» e regenerá-los «na água da fonte sacrossanta». Guia espiritual e moral, árbitro da comunidade, e dispensador de sacramentos a uma gente crente mas caótica nos seus desejos e comportamentos: eis como a *Vita Martini* trata a relação presbítero/leigo. No caso dos mouros, eles são indiscutivelmente a personificação do mal: destroem povoações, são possuídos de uma «fúria execranda» e por fim cativam Martinho, que virá a morrer na prisão — mártir, note-se bem, não aqui, mas na posterior *Vita Tellonis*, texto esse definitivamente crúzio<sup>105</sup>.

Nesta *vita*, os leigos em cena são escassos: dir-se-ia que o grande assunto do texto, a independência jurisdicional do mosteiro, não lhes dizia directamente respeito. Mesmo aceitando as sugestões de Aires Nascimento sobre a relativização do episódio da in experiência juvenil de Afonso Henriques na preterição de D. Telo para bispo de Coimbra e nos momentos iniciais da fundação da canónica<sup>106</sup>, é preciso sublinhar que as formas de tratamento dispensadas ao rei são veementes e castigadoras. Ele é o jovem recentemente chegado ao poder, «muito cobijçoso de louvor E cria muj de ligeiro E daua as orelhas de boa mente a quem lhe dizia algo E tragiam no asy como o uento traz a canjee»; é o cavaleiro seduzido por arreios preciosos e facilmente enganável pelo estratagema de Telo, que cavalga à sua frente com uma sela que sabe poder servir de moeda de troca ao jovem príncipe, e que depois ainda o irá contentar com um peitoral a condizer com o arnês<sup>107</sup>. Dentro do parco conjunto das restantes referências a leigos, saliente-se que eles são sempre co-adjuvantes ou oponentes dos Cónegos Regrantes, louvados caso se prestem a ajudá-los (caso de D. Teresa, D. Fernando e o «privado» Ermígio), castigados se se lhes opõem.

Aqui caberá dar relevo à primeira das «mortes rituais» dos adversários de Santa Cruz, depois tão frequentes nos milagres dos séculos XIV-XV<sup>108</sup>: trata-se do falecimento de João Miguéis, que tentara assassinar Telo e João no regresso de Jerusalém. Seguindo um padrão que será depois constante nos castigos e mortes dos inimigos do cenóbio, João Miguéis, após falhar no seu objectivo por acção divina, morre de doença, como todos os seus companheiros, não sem que, já moribundo, reconheça e proclame o enorme poder daqueles que perseguira<sup>109</sup>. Tudo funciona na mais pura lógica do «crime e castigo» que sofrem os perseguidores dos representantes de Deus na terra, um tipo bem específico de milagres dentro da tipologia medieval destas manifestações divinas, tanto mais difundido quanto se tratavam de assuntos ou épocas de difícil aplicação das normas jurídicas — e que é criado e utilizado pela Igreja por isso mesmo, como revela uma análise antropológica do direito medieval, que tem em conta formas de manipulação sacral deste poder<sup>110</sup>.

A *Vita Theotonii*, sendo o mais complexo e rico de todos estes textos, trabalha de forma mais extensa a relação com os leigos. No entanto, tirando a referência aos profundos laços de amizade que uniam Teotónio a Afonso Henriques, a tónica constante é a de que o religioso deve evitar o contacto com as gentes do século<sup>111</sup>. Estas desempenham na sua vida apenas dois papéis, moralmente menores: ou tentações, que inculcam fortaleza se reprimidas<sup>112</sup>; ou orientandos, rebeldes aos ensinamentos as mais das vezes (caso das rainhas D. Teresa e D. Mafalda, que só depois de severamente admoestadas



«Os cavaleiros de D. Afonso Henriques», iluminuras do *Apocalipse do Lorvão* (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo). FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

desistem dos seus intentos, chegando mesmo a última a perseguir Teotónio<sup>113</sup>).

Demoremo-nos um pouco mais na relação com Afonso Henriques. Ele é «rei pela generosidade divina»<sup>114</sup>, e todas as batalhas que vence têm por trás a intercessão de Teotónio e dos seus cónegos (Santarém, Ourique, Alcácer)<sup>115</sup>. Por outro lado, a amizade que o liga a Teotónio, sem dúvida profunda — a ponto de o boato da morte do rei ter gravemente abalado o prior — movia-se na esfera do paternal aconselhamento, a um nível porém mais infantil do que o estabelecido com os verdadeiros discípulos de Teotónio, os religiosos do mosteiro. E, nas entrelinhas, é possível perceber que Afonso Henriques nem sempre acatava em silêncio os conselhos do prior, que no texto hagiográfico nos surgem condensados sob a forma de verdadeiro programa para os

«reis da terra»: «se temerariamente presumisse cometer todos estes actos». Teotónio ameaçava então o príncipe com algo que, como salienta o texto, ele nem compreendia: «angureira». Depois explicava-lhe, a seu pedido, «que era o inferno, no qual, lembrava ele, os poderosos aguentavam poderosos tormentos e os malfetores todos ardiam perpetuamente»<sup>116</sup>. Nestas linhas, perpassa sem dúvida ainda algo do jovem temerário e inconsequente da *Vita Tellonis*, que os Crúzios necessitam de benevolmente orientar no bom caminho.

De facto, Afonso Henriques é grande, nos textos crúzios, apenas quando desempenha o papel de guerreiro, poderoso sim, mas sobretudo devoto: o instrumento de Deus pela mão dos Cónegos. Isto é claro nos textos de conquista e nos textos que delineiam uma memória régia, muito mais que nas *vitae*, onde a figura do rei surge fragilizada. O Afonso Henriques do *De Expugnatione Scalabis*, do *Indiculum* e dos *Annales* é caracterizado de forma muito diversa, mesmo em termos de referenciais bíblicos. Aqui, as figuras exemplares são os grandes reis e guerreiros do Antigo Testamento<sup>117</sup>, e a imagem veiculada distancia-se largamente do temerário, colérico e algo infantil rei das *vitae*. De novo, porém, devemos insistir que, mais que relatos objectivos e, no caso dos *Annales*, decididamente «históricos» — que em certos autores aparecem quase como primeiras peças de uma «consciência nacional» unificadora de diferentes civilizações<sup>118</sup> —, estes textos nos parecem produtos culturais muito complexos, de escopo político, trabalhos de teorização da relação do rei com o poder divino através dos Cónegos Regrantes de Santa Cruz. Neles, de facto, estes lançam mão a um recurso clássico, a essa grande criação da cultura monástica medieval que é o «soldado de Deus» — o *miles Christi* que de facto surge nos textos crúzios —, mais tarde o cruzado, quando se tratar de canalizar para fora as energias guerreiras que já não encontram vazão numa Europa pacificada pelas Tréguas e a Paz de Deus, e ao mesmo tempo servir os interesses de um papado recomposto, que se lança à reconquista do poder usurpado pelos reis e pelos bispos<sup>119</sup>.

A que factores deveremos atribuir esta diferença de tratamentos? A visão despidianda dos leigos, nas *vitae*, poderá explicar-se pelo facto de estas se destinarem ao consumo interno da esfera eclesiástica, para fins de justificação institucional e de edificação/programação religiosa. Pelo contrário, nos restantes textos, em especial nos de conquista, que versavam de forma directa o tema do poder temporal, e eram porventura mais destinados aos leigos, a relutância destes em aceitar excessivas orientações eclesiásticas sobre a guerra e o temporal, obrigaria os cónegos a outras cautelas. Por fim, terá algum peso a própria evolução temporal dos fenómenos que enformam os textos, e são por eles depois enformados, como a consolidação de influências externas propagadoras do espírito europeu da cruzada, o sucesso de Afonso Henriques ou a necessidade de colmatar as suas falhas, a segurança progressiva ganha pelas camadas socioculturais coimbrãs, face aos barões do Norte.

O «rei dos Crúzios» não era porém o «único» rei existente no Portugal contemporâneo das grandes narrativas que temos vindo a estudar, como vieram demonstrar os estudos de José Mattoso, na sequência de uma redescoberta de textos iniciada nos anos 50 por António José Saraiva e Lindley Cintra, e dos seus próprios trabalhos sobre a cultura nobiliárquica do Portugal medieval<sup>120</sup>. Assim, para além da crúzia, que caracteriza como produtora da imagem providencialista, este autor distingue duas outras «faces» de Afonso Henriques: o «chefe do bando guerreiro» e o «rival dos senhores feudais». A segunda, cristalizada na chamada «gesta de Afonso Henriques», corresponderia a «uma certa memória de grupo», a dos cavaleiros de Coimbra que constituíram o núcleo do exército de Afonso Henriques e que acompanharam a sua evolução para o Sul. Já em 1979 este autor defendia, aliás, que os modelos crúzios não teriam convencido totalmente os cavaleiros do rei, que se reviam em imagens de outra natureza, mais épicas e menos piedosas, em todo o caso menos radicais na aceitação da cruzada<sup>121</sup>. De um outro grupo sociopolítico viria a terceira imagem, aquela que relegava Afonso Henriques para um plano deveras secundário, atribuindo aos seus produtores o papel

condutor: os barões portugalenses, das antigas linhagens do Norte, cujos descendentes, no seio de uma cultura genealógica, mantinham nos séculos XIII e XIV anedotas degradantes sobre a coragem do novo rei e sobre os comportamentos vergonhosos da sua mãe, ao mesmo tempo que conservavam a memória do auxílio sobranceiro que lhe haviam prestado<sup>122</sup>.

Estes estudos demonstram, portanto, que o modelo do «guerreiro dos Crúzios» não era de modo algum o único, ainda que tenha chegado como tal até bem perto de nós, não só pela predominância da cultura escrita e clerical no sistema de fontes históricas utilizado pelos historiadores, mas, sobretudo, pela própria evolução e conveniência da memória nacional. Por outro lado, trabalhos em curso procuram contextualizar factos tão importantes quanto, por exemplo, a existência de uma segunda versão da conquista de Santarém, que Lindley Cintra deu como «lendária», semelhante às gestas que crê descobrir para Afonso Henriques e Egas Moniz, e que nos apresenta um rei bem diferente do *De Expugnatione Scalabis* de Santa Cruz<sup>123</sup>. Existe ainda toda uma série de textos a estudar de forma renovada, e mais profunda do que é aqui possível: entre outros, os relatos da conquista de Lisboa, para apurar, por exemplo, o verdadeiro sentido dos contrastes sugeridos por Erdmann entre a posição dos eclesiásticos estrangeiros e portugueses ou, na linha de estudos recentes, qual a relação de alguns destes escritos com Santa Cruz de Coimbra<sup>124</sup>. Por nossa parte, salientaríamos apenas que, independentemente das diferentes configurações que adquire, a resistência leiga à imposição do modelo pio dos clérigos se fazia a partir de um universo coerente de valores, que era o da sociedade guerreira. Um caso particular nos servirá de fio condutor.

Existem, com efeito, vestígios de uma explicação contrária às chagas de Cristo no escudo régio, que aparece nas fontes escritas sobre o tema logo nas primeiras versões (século XIV) e que defende que aquele símbolo reproduz as feridas do chefe guerreiro sofridas no decorrer das batalhas de conquista. Neste sentido, a rebeldia de Afonso Henriques em relação ao legado papal — episódio em que primeiro se configura o tema, com o rei a referir ao cardeal que foi pelas suas feridas que conquistou o direito ao reino — parece-nos mais profunda do que uma oposição entre o rito peninsular e o romano, com o rei em campeão do primeiro. É, antes, um afrontamento entre duas versões da origem do poder temporal: aquela que a Igreja tenta crescentemente impor, a partir da reforma gregoriana, e que a faz única administradora e grande dispensadora do poder divino; e a dos guerreiros, que crêem na importância da sua força física, nos poderes sagrados do corpo do chefe — o mítico sustento das comunidades bárbaras não cristianizadas. Dispersa nos textos de for-

Brasão de D. Afonso Henriques (Lisboa, Academia das Ciências).

FOTO: A. SEQUEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



ma muito mais ingrata, para o historiador, do que os escritos eclesiásticos, esta concepção teve porém força suficiente para não desaparecer totalmente, e adquirir ainda direito de presença em fontes diversas: continuidade da tradição escrita das feridas no escudo, tradições ligando à morte dos seus régios sucessores o escudo de Afonso Henriques depositado em Santa Cruz, rituais funerários dos reis, crenças sobre o poder do corpo morto dos guerreiros, aceitação judicial dessa forma de ordália que é a «prova do cadáver», reivindicações de recompensa a partir das feridas em épocas tão tardias como o século XVII<sup>125</sup>.

*Quatro infantes entre a  
«tradição» e a  
«modernidade»: os  
«príncipes de Cister» —  
Teresa, Sancha, Mafalda e  
Pedro — encontram os  
Mendicantes*

O NASCIMENTO E FULGURANTE DIVULGAÇÃO das «novíssimas» ordens de São Francisco e São Domingos, com o concomitante desenvolvimento de espiritualidade e religiosidades laicais a elas associadas, são tidos como o grande fenómeno religioso do século XIII. À sua luz, outras características do mesmo período surgem como que obscurecidas, não sendo por vezes fácil perceber o que sucedeu a todo um mundo anterior de vivências religiosas seculares. Fala-se, em geral, da decadência ou estagnação das ordens tradicionais, inadequadas numa sociedade em desenvolvimento acelerado, na qual leigos e religiosos procuravam uma espiritualidade que respondesse às novas inquietações — bem para além do âmbito do equilíbrio cósmico da sociedade rural e nobiliárquica dos Beneditinos, ou do entusiasmo cruzadístico e da ambição política e institucional em que se enredam os Crúzios. De facto, num mundo onde o sector urbano era cada vez mais importante, onde os grupos sociais se tinham diversificado, e onde não se tratava já somente de levar a bom cabo uma guerra de conquista, as propostas religiosas anteriores não suscitariam os mesmos apoios.

No entanto, parece-nos simplista defender o modelo de um movimento generalizado de adesão às novas religiosidades. Em primeiro lugar, por uma questão de base historiográfica. Com efeito, alguns factores que contribuem para a existência do referido modelo têm esta origem: por parte da historiografia tradicional, o recurso excessivo às fontes cronísticas e hagiográficas de mendicantes e pregadores que, escritas nos séculos XVI e XVII, obedecem a critérios empíricos muito diversos dos actuais e, sobretudo, se inscrevem numa conjuntura de competição institucional ancorada, entre outras coisas, no prestígio da antiguidade e da conversão das elites; por parte das correntes de renovação historiográfica iniciadas nos anos 60 deste século — sintomaticamente — uma simpatia (com alguma auto-identificação...) pela «modernidade» das novas ordens: a urbanidade que elas aceitam, a rebeldia em relação à ordem social feudal, o seu alegado pacifismo, a juventude das suas principais figuras, a postura anti-institucional, pelo menos no início.

Em segundo lugar, porque, se é inegável um grande movimento fundacional, no decorrer da centúria, existem fases de diversa aceitação. Como já salientaram diversos autores — moderando o entusiasmo dos cronistas franciscanos e dominicanos seiscentistas, e mesmo corrigindo erros destes — a implantação de Mendicantes e Pregadores em Portugal não se fez sem problemas, e decorreu ao longo de várias décadas<sup>126</sup>. José Mattoso, nomeadamente, distingue cinco períodos na história franciscana portuguesa do século XIII, só se podendo considerar como início da imparável expansão o ano de 1254. Até então, ter-se-iam desenrolado duas fases: a primeira, que se estende desde as primeiras visitas de franciscanos, em 1216, até cerca de 1230, caracterizou-se por «fundações de tipo eremítico, junto às cidades, em oratórios muito humildes com comunidades dinâmicas mas consideradas simultaneamente edificantes e inofensivas pelas autoridades civis e eclesiásticas»; a segunda, nos quinze anos posteriores, por acesos conflitos com as autoridades eclesiásticas e senhoriais, «com episódios e confrontações graves no Porto, Guimarães e Leiria»<sup>127</sup>. Tem, assim, de ser abandonada a perspectivação das «origens» dos mendicantes portugueses enquanto imparável saga, enriquecida desde muito cedo, pelos cronistas da ordem, com a própria presença do fundador, Francisco.

Por outro lado, a questão não pode ser apenas enquadrada em termos de defesa do *status quo* por parte de bispos e ordens mais antigas. A história do cristianismo é feita de sucessivas substituições, em termos de propostas de vida religiosa, inserida que está em sociedades vivas. Para os próprios leigos, a implantação das novas religiosidades não é imediata: existiam tradições familiares, a circunscrição paroquial continua a manter a sua importância, a rede eclesial secular fornecia serviços que os religiosos não dominavam — especialmente quando se encontravam em conflito com ela —, e, enfim, os conteúdos programáticos não seduziriam de forma igual todos os grupos sociais e todas as regiões do país.

Neste campo em particular — que é de resto fundamental para a aceitação de qualquer «nova mensagem» —, é preciso reconhecer que a verdadeira implantação das novas ordens se fez durante um tempo mais longo, e que antigas respostas espirituais e socioreligiosas não deixam de existir. Igualmente, não se pode ignorar que, por inovadora que tenha sido a mensagem de Francisco, a sua divulgação e difusão teve de dar resposta a necessidades religiosas muito elementares, e não só a nível das «massas populares». Já foi sugerido que os Franciscanos vieram substituir Cluny, no que diz respeito ao culto dos mortos<sup>128</sup>; se o fizeram de uma forma mais «moderna» porque contabilística, ou porque socialmente mais alargada, isso não vem conferir novidade *substancial* à relação religiosa subjacente<sup>129</sup>... A própria mensagem de Francisco não fora totalmente isenta de elementos algo fundamentalistas e sem dúvida arcaizantes. Nascida no seio de uma sociedade onde o dinheiro conferia poder, embora o verdadeiro prestígio não estivesse só nele, ela tinha laivos de insatisfação pessoal, dissociativa, que fazem recorrer a um modelo marginal do despojamento total, a uma ousadia de recortes jogralescos e cavaleirescos, irónicos e pródigos (a ponto de se ver acusado dessa forma de loucura que era, para o pai mercador, o esbanjamento), a um profetismo expatriante que quer também ir para o deserto africano, agora converter o infiel<sup>130</sup>. A historiografia e a hagiografia oficiais franciscanas (a par de outras formas de construção da memória, como a iconográfica/monumental)<sup>131</sup>, logo depois de Francisco, vão ver-se obrigadas a suavizar todos estes traços, e a enquadrar os jovens voluntários de forma bem mais institucional do que desejaria o fundador — não sem que, no entretanto, várias vocações tivessem sido atraídas por aquelas — entre as quais, nalguns aspectos, a de Fernando de Bulhões<sup>132</sup>.

De resto, em especial na ordem franciscana, as fracturas internas fazem-se rapidamente sentir, dividindo o apoio dos fiéis; como ela própria finalmente percebe, mas só ao longo do século xv, uma pacificação interna é fundamental à «fidelização» dos públicos religiosos, que continuam a exigir — apesar de toda a «modernização» — uma vida imaculada, sacralizada e «separada» daquelas a quem confiam a sua alma. Neste sentido, os Franciscanos, em especial, vêm-se muito rapidamente obrigados a moderar a sua mistura com o século; é curioso que obtêm tanto mais sucesso quanto o fazem com recurso a formas «tradicionais» de prestígio sacro — a reclusão, o regresso ao ermo, a austeridade de vida, o carisma profético... Nestes factores reside, sem dúvida, a força dos sucessivos movimentos de observância. E, de resto, como também depressa compreendem os seus mentores, a perenidade daqueles exige a institucionalização e o apoio do poder, a moderação de entusiasmos excessivos e, muito em especial, a acentuação dos elementos «tranquilizadores» da religião<sup>133</sup>. O entusiasmo social pela modificação religiosa tem de ser, em conclusão, analisado com as devidas precauções — sociológicas e cronológicas, em especial. De outro modo, seria impossível compreender não só que outras ordens continuassem a existir, como também muitas modalidades «conservadoras» da aceitação dos Mendicantes e Pregadores, nomeadamente em termos de religiosidade feminina.

É na confluência destas ideias que decidimos constituir como ponto importante de um texto sobre a religiosidade medieval dos leigos um episódio que consagre a existência de um tempo intermédio na aceitação das novas religiosidades — tempo esse que, como facilmente também se de-

preenderá das mesmas linhas, se prolonga numa história própria, não se interrompendo com a força avassaladora da novidade. Mais que um episódio, trata-se de um conjunto de atitudes por parte de quatro figuras altamente colocadas na sociedade, privilegiadas não porque as consideremos uma excepção total, mas quase tão-só pela generosidade da documentação a elas relativa.

De um modo ou de outro, cruzam-se com os Mendicantes em grande *élan* evangelizador quatro dos filhos de D. Sancho I: as infantas Teresa, Sancha e Mafalda, e o seu irmão Pedro Sanches. O primeiro grande encontro é marcante, não só para alguns deles como para toda a história religiosa portuguesa. Com efeito, os franciscanos que em 1220 são protegidos em ALENQUER pela infanta Sancha, senhora da vila, são os frades Berardo, Oto, Pedro, Acúrsio e Adjuto, os futuros cinco Mártires de Marrocos, cujas cinzas fará entrar no reino meses mais tarde o infante D. Pedro, e de cujas relíquias a infanta D. Teresa pedirá uma parte para o seu mosteiro de Lorvão, pouco depois. A este contacto seguir-se-ão vários outros, ao longo das respectivas vidas, três das quais, as das infantas, levarão à fundação/revitalização de mosteiros de uma ordem bem diferente, em objectivos, vivências religiosas e bases sociológicas — a de Cister. Também o infante D. Pedro se manterá na órbita desta ordem, pelo que conseguimos saber das várias andanças da sua vida atribulada. Com efeito, ao morrer, surge como seu testamenteiro e especial contemplado no testamento o bispo que certamente pusera em Maiorca, o cisterciense D. Raimundo Torreles. Analisemos os três principais eixos de reflexão que estes diversos contactos nos sugerem, numa linha de aprofundamento do tema deste capítulo.

Em primeiro lugar, tentemos alinhar alguns dados sobre as opções religiosas dos infantas. Com efeito, a sua ligação à Ordem de Cister, em especial para Teresa, Sancha e Mafalda, revela-os como tendo preferido orientações espirituais e vivenciais muito diversas das mendicantes<sup>134</sup>. Cister é, nesta épo-

Mosteiro de Celas (Coimbra).  
FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE  
LEITORES.



ca, e sobretudo do ponto de vista feminino, a ordem das famílias régias e da grande nobreza peninsular. Em Burgos funcionava o Mosteiro de «Las Huelgas», expoente máximo do tipo de cenóbios que constituíam o Cister feminino peninsular: abadias ricamente dotadas, possuidoras de grande influência leiga e eclesiástica, nas quais se recolhiam as senhoras da família real (era o único mosteiro onde podiam viver recolhidas sem ser religiosas, e no qual detinham um poder quase ilimitado, devido ao seu papel de patronas), levando consigo membros das principais famílias do reino<sup>135</sup>. Teria sido de resto através dele que Mafalda contactara com a Ordem de Cister, durante a sua curta estada em Castela como desposada e depois viúva de Henrique I (1215-1217)<sup>136</sup>. Por sua vez, fora em Leão que D. Teresa, então casada com o rei Afonso IX (de 1191 a 1194), conhecera a Ordem de Cister, através do influente mosteiro de Gradefes, onde também se recolhiam senhoras da alta nobreza do reino; a rainha chegará aliás a fundar, em 1231, um outro mosteiro, em Villabuena del Bierzo<sup>137</sup>.

Em Portugal, os mosteiros de Lorvão, Celas e Arouca irão tomar uma idêntica feição: nos dois últimos, em particular, professavam mulheres oriundas das mais poderosas famílias do reino. Maria Helena Coelho e Rui Martins sugerem ser mais certo que fossem as famílias da nobreza a escolher Cister numa base «política» — devido ao prestígio e poder que representava a presença das infantas — do que as próprias rainhas Mafalda e Teresa, «que aderem, declaradamente, à proposta de Cister»<sup>138</sup>. No entanto, outros estudos mostram que a «proposta» de Cister se desenvolvia, de facto, muito nas linhas de uma religiosidade de prestígio e poder feminino, própria às grandes senhoras do século, que nela continuavam a desempenhar activos papéis, quer políticos, quer de gestão. Estas duas vertentes são inegáveis na actuação de Mafalda<sup>139</sup> e de Teresa, quer para Lorvão<sup>140</sup>, quer para Celas, após a morte de Sancha<sup>141</sup>.

Por outro lado, e isto é fulcral em relação ao contacto com os Mendicantes, o Cister feminino português do século XIII mostra-se, segundo indica uma sondagem feita em Arouca, totalmente alheio à acção caritativa para com os mais desfavorecidos; segundo o autor desta análise, a «ausência de ideal de renúncia e de solidariedade social» deve-se porventura ao carácter marcadamente aristocrático dos mosteiros femininos, sobretudo de Cister<sup>142</sup>. Em conclusão, Teresa, Sancha e Mafalda seguiram opções de vida religiosa — sem que, note-se, tenham chegado a professar — onde estão intrincados, de forma quase total, esses elementos de delicada convivência e difícil harmonização que são a religião, o poder e o prestígio político, e a gestão de vastos bens terrenos. Sem ter chegado a fundar ou a viver em mosteiros cistercienses, o seu irmão Pedro revela as mesmas simpatias, como referimos acima a propósito do bispo de Maiorca<sup>143</sup>.

No entanto, os quatro irmãos irão sem dúvida relacionar-se de forma amistosa com os Mendicantes, não só no grande *élan* evangelizador dos Mártires de Marrocos, mas durante toda a vida. Com esta constatação entramos no segundo dos três eixos problemáticos acima enunciados: o apoio aos Mendicantes não significou automática, total ou definitivamente a interiorização de uma mensagem «nova», de religiosidade pessoal e revolucionária. Muitas das protecções foram feitas num espírito «senhorial» de protecção aos religiosos, enquanto outras revestiram, como não podia deixar de ser, formas de apropriação leiga de aspectos mais sedutores nas novas propostas, que frequentemente pouco se filiavam no coração doutrinal destas. Vejamos então algo neste sentido. Ao mesmo tempo que gerem activamente os seus «mosteiros de luxo», as infantas Teresa, Sancha e Mafalda protegem os Franciscanos e os Dominicanos de forma vária: a primeira instala os Franciscanos em casas e capela que propositadamente constrói, em 1221, junto a Montemor-o-Velho, e compra terrenos para o estabelecimento dos Pregadores em Coimbra, em 1227<sup>144</sup>; a segunda, como vimos, acolhe os cinco franciscanos em Alenquer, doa a esta ordem o seu paço na vila<sup>145</sup> e terá patrocinado a fundação do convento de Montejunto para os Pregadores<sup>146</sup>; Mafalda, por fim, recebe em 1255 o pedido do papa Alexandre IV para que se incumba da

protecção aos Frades Menores<sup>147</sup> e, em 1256, ano da sua morte, sabemos que tem quatro capelães dominicanos e que privilegia o convento do Porto desta ordem, no testamento. Estas informações sobre os Pregadores e Mafalda, de resto, são as únicas que indiciam uma proximidade espiritual de uma das infantas às novas ordens, mas, para além da sua data tardia, são demasiado escasas para se poderem tirar maiores conclusões.

O mesmo não se passa para o infante D. Pedro, no único episódio que conhecemos da sua relação com as ordens mendicantes, tirando os legados que lhes faz no testamento, aliás a par de outros semelhantes para variadas ordens e instituições eclesiásticas<sup>148</sup>. Com efeito, alguns textos relativos ao martírio dos cinco frades permitem-nos conhecer as atribuladas relações do futuro senhor de Maiorca com os zelosos franciscanos que se dirigem a Marrocos para abertamente converter a população local, e se possível sofrer o martírio. Utilizemos a versão editada em Coimbra em 1568, pois depende de manuscritos antigos existentes no Mosteiro de Santa Cruz — nomeadamente uma compilação de milagres feita ainda em Marrocos, logo depois do martírio, e um primeiro testemunho deste, que teria sido registado a instâncias do capelão do infante, o cônego regrante João Roberto<sup>149</sup>. Ainda que escrito num espírito laudatório, próprio do género hagiográfico em que se insere, o *Tratado da vida e martírio dos cinco Mártires de Marrocos* não esconde o espanto com que o infante D. Pedro encara o proselitismo e o ardente desejo de martírio dos franciscanos que acolhe no seu paço, provavelmente por recomendação da irmã, D. Sancha. D. Pedro, de facto, estava em Marrocos ao serviço dos Almóadas, integrado na sua milícia de mercenários cristãos (que continua a existir até 1420); ingressara nela precisamente no ano em que em Portugal se prega pela primeira vez a cruzada contra os mouros, para a tomada de Alcácer do Sal<sup>150</sup>... Ao tal fazer, seguia um procedimento secular na Península e no seu tipo de ocupação, pois foi muito frequente a troca de serviços guerreiros entre um e outro campo religioso. A vida que aí levava não lhe permitiria entrar em conflito religioso aberto, mas era-lhe decerto permitido viver privadamente a sua fé, como revela o facto de dispor de um capelão entre os membros da sua casa, bem como a existência de uma numerosa comunidade cristã.

Pia baptismal (Sabugal, Alfaiates, Igreja da Misericórdia).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.





Este ambiente de tolerância tácita e pragmática era totalmente estranho aos Franciscanos, oriundos da Itália e alheios aos costumes peninsulares de convivência com os muçulmanos. O infante D. Pedro, apesar de estranhar a pobreza e bizarría das suas vestes e aspecto físico, reconhece neles «verdadeiros seruos de Deos». Tenta porém fazer-lhes ver como era inútil a sua ideia de conversão dos mouros, que além do mais poderia pôr em risco a comunidade cristã<sup>151</sup>.

Os frades, não obstante, saem para as ruas a pregar, às escondidas do infante. Num primeiro momento, o rei mouro apenas os toma por loucos, e manda que sejam embarcados para terra de cristãos. O infante logo nisso colabora, sujeitando os frades à vigilância dos seus homens. Os franciscanos, porém, inebriados pelo desejo de martírio, fogem e regressem à pregação na cidade. Presos e torturados, são soltos apenas por intervenção de um mouro afecto aos cristãos, mas não deixam de voltar a pregar. Os numerosos cristãos residentes na cidade, receando pela vida dos frades e pelas suas, caso se despoletasse um incidente religioso, levam-nos à força para casa do infante, que os manda esconder. D. Pedro decide então voltar a embarcá-los para Ceuta, mas, forçado a sair ao serviço do rei, deixa-os sob vigia dos seus guardas, para que não fossem pregar nas ruas. Tendo conseguido fugir, depois de vicissitudes várias, em que o infante de novo os prende em sua casa, os cinco franciscanos conseguem por fim ser martirizados, às mãos do próprio rei de Marrocos. Numa atmosfera já tensa, as tentivas dos cristãos para recolherem relíquias desencadeiam um conflito armado, em que morrem dois nobres cristãos, um dos quais sobrinho do infante. A este nada mais resta que mandar cozer os ossos destes mártires à força, a fim de obter relíquias, que logo começam a obrar milagres entre o seu séquito. O infante resolve depois despedir-se do serviço do rei de Marrocos, que, apesar dos conselhos dos seus para o matar também, o deixa partir honradamente porque sempre bem e fielmente estivera a seu serviço<sup>152</sup>.

Em Coimbra, os portadores das relíquias são recebidos com todas as honras, e o episódio provocou em Fernando de Bulhões a decisão que todos conhecem. Os mártires, doravante, irão passar a uma outra esfera, a de uma religiosidade bem «arcaica» — a do milagre e a da veneração das relíquias, numa divisão dos seus corpos bem digna dos tempos alti-medievos.

«A Mulher e o Dragão», iluminura do *Apocalipse do Lonvão* (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

◁ «A ressurreição das testemunhas», iluminura do *Apocalipse do Lonvão* (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

O mosteiro de Lorvão, à época governado por Sancha, irá pedir «dois corpos, os ossos deles com duas cabeças, e um baraço com que foram arrastados em Marrocos»<sup>153</sup>. Até que ponto, de facto, se distingue o seu culto do de outros corpos santos, até que ponto se confunde de novo a difícil fronteira entre devoção e magia, tão ténue no culto das relíquias? O que se sabe da devoção aos Mártires de Marrocos aponta para dois contextos bem diversos da «religiosidade esclarecida»: uma procissão de cariz popular ligada ao tratamento da infertilidade agrícola e humana<sup>154</sup> e a canonização tardia (1481), no seio das tentativas quatrocentistas de conquista do Norte de África e do movimento reformista franciscano de Frei João de La Puebla — apesar das tentativas de Jaime de Aragão em 1321, essas sim ligadas a um prolongamento claro dos profetismos franciscanos, que tanto eco encontraram naquele reino<sup>155</sup>.

Não terminemos sem nos interrogarmos sobre uma questão difícil, mas crucial. Podemos, no meio destes jogos de «religiosidade exterior», descortinar algo sobre a vivência interior da religião pelos infantes Teresa, Sancha, Mafalda e Pedro? Talvez seja possível fazê-lo para os dois últimos, dado o feliz acaso de uma maior abundância de fontes que nos permitem chegar até mais perto da sua intimidade. Quanto a Pedro, sabemos que, por volta de 1232, recebe da sua irmã um significativo conjunto de relíquias, que abaixo analisaremos, para descobrir algo mais sobre Mafalda; mas é sobretudo o seu testamento de 1255 que nos fornece alguns dados sobre a devoção pessoal deste aventureiro cortesão e guerreiro<sup>156</sup>. Assim, revela-se um devoto mariano, ao ofertar ao bispo de Maiorca uma estátua-relicário em prata, de Nossa Senhora, com cabelos da mesma no seu interior; e um



cristão actualizado, por possuir à data um anel de ouro de São Tomás Becket, um santo «moderno» para a época (martirizado e canonizado não muito antes: † 1170, can. 1173)<sup>157</sup>.

Para Mafalda, a documentação é mais generosa: a referida carta, talvez de 1232, para Pedro, o irmão por quem nutre um carinho especial<sup>158</sup>, e um testamento, rico em legados, de 1256<sup>159</sup>. A infanta revela-se, antes de mais, uma devota ciosa e uma boa utilizadora de relíquias de santos e outros objectos com virtudes curativas. Assim, logo em 1232, envia ao infante, a pedido deste, um dedo do pé do rei São Canuto que, colocado sobre um local dorido, proporcionava imediato alívio; em 1256, deixa ao mesmo várias pedras de virtude, um coral e uma maçã de âmbar; uma outra recebe Constança Sanches, sua meia-irmã<sup>160</sup>. Na mesma data, o Mosteiro de São Domingos do Porto é agraciado com relíquias de São Brás, santo de espalhada devoção medieval, pelos seus poderes contra a peste<sup>161</sup>.

No entanto, para além desta vertente curativa e miraculosa, por assim dizer algo «mágica», o conjunto de relíquias maneado por Mafalda permite-nos supor uma verdadeira devoção interior, centrada, segundo tudo indica, na paixão de Cristo: com efeito, em 1232 refere um coral que estivera sobre o Santo Sepulcro, em Jerusalém, e um dedo de Santa Maria Madalena; em 1256, deixa aos pregadores do Porto uma cruz de ouro com o Santo Lenho, que «diziam ter pertencido a Santa Helena». Por acréscimo, do seu tesouro sacro fazem parte vários crucifixos, grandes e pequenos, alguns em marfim, outros em madeira, e as pequenas estátuas denominadas «majestades», que serão também crucifixos, ou talvez imagens de Deus entronizado<sup>162</sup>. No mesmo sentido da existência de práticas devocionais vão as referências à sua «ca-

◁ Mosteiro do Lorvão.

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

Mosteiro de Alcobaça, nave  
central.

FOTO: ALMEIDA D'EÇA/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE  
LEITORES.



pela» (que deixa íntegra, infelizmente sem especificações de recheio, ao mosteiro arouquense), e a vários livros: uma bíblia, um saltério e um livro de horas de Nossa Senhora. Os dois primeiros, que deixa a instituições religiosas, haviam-lhe sido ofertados pelos mesmos círculos (Alcobaça e os Templários); o último, significativamente, é legado a uma outra devota, a sua irmã Urraca Sanches, que recebe ainda um crucifixo<sup>163</sup>. O apreço pelo papel dos livros na instrução religiosa está ainda presente na mente de Mafalda em 1256, ao deixar ao convento dos pregadores do Porto duzentos morabitanos velhos, especificamente destinados à compra de livros para a biblioteca.

Todos estes elementos parecem indiciar uma vivência religiosa talvez profunda, por parte de Mafalda. Como se relacionaria ela com a espiritualidade cisterciense é, porém, difícil de precisar. Apesar de todos os aspectos de prestígio social e político de que se reveste a opção pelos seus conventos femininos, os Cistercienses não deixaram de desenvolver e insistir numa espiritualidade de importantes e originais características. Entre estas avulta precisamente a proposta de uma religiosidade afectiva, uma visão feminina e maternal da divindade, que São Bernardo tão bem formulou<sup>164</sup>. Para outros países, sabemos que no século XIII esta espiritualidade encontra um forte eco na população religiosa feminina<sup>165</sup>. Seria sem dúvida desejável a realização de investigações aprofundadas, que nos permitissem saber se algo de semelhante se passava, nos poderosos e aristocráticos mosteiros do Cister português trecentista.

## UMA ÉPOCA DE DINAMISMO RELIGIOSO

*Dinheiro, poder e caridade:  
elites urbanas  
e estabelecimentos de  
assistência (1274-1345)*

AS PRIMEIRAS INSTITUIÇÕES DE ASSISTÊNCIA de que há notícia no território português estão quase invariavelmente ligadas a mosteiros — é o caso da albergaria situada junto ao cenóbio vimaranense de Mumadona, dos hospitais existentes em Santa Cruz de Coimbra, Vacariça, São Vicente de Fora, São Francisco de Leiria, São Domingos de Benfica, Salzedas<sup>166</sup>. No decorrer dos séculos XII e XIII, surge por todo o reino uma miríade de pequenos estabelecimentos de assistência, dos mais diversos tipos, localizadas nos eixos viários, junto às pontes e pequenas igrejas e, cada vez mais, nas cidades. À diversificação tipológica e espacial vem juntar-se uma outra, não menos importante: o crescente papel dos leigos — quer particulares, quer em confrarias — nas fundações destes estabelecimentos. Este processo culmina, nos séculos XIII e XIV, com um enorme acréscimo de fundações congêneres; para a autora que temos vindo a seguir, esta proliferação explica-se «talvez pela acção da teologia mendicante e pelo aumento do número de pobres, nomeadamente nos centros urbanos»<sup>167</sup>. A mais recente síntese sobre as Misericórdias no Império Português, referindo-se aos primórdios e antecessores daquelas instituições, reforça alguns destes pontos, salientando o protagonismo laical na fundação e direcção dos estabelecimentos de assistência medievais<sup>168</sup>.

O presente estudo, partindo destas linhas de fundo, pretende antes de mais aclarar a relação estabelecida pelos fundadores leigos entre o acto de caridade que assim praticavam e as expectativas que nele punham. Com efeito, sabemos presidir às fundações um complexo de objectivos, que tem a ver desde logo com uma dádiva desinteressada de recompensas materiais, mas de modo nenhum gratuita quanto às espirituais e simbólicas. A relação que se estabelecia entre dadores e beneficiários não era simplista, nem unívoca, e não se sabe, no fundo, quem necessitava mais de quem: se os fundadores forneciam condições de sobrevivência material aos despojados, estava ao alcance destes, uma vez beneficiados, «pagar-lhes» com orações pela sobrevivência eterna. Assim formulada a questão, é fácil compreender como a prática de caridade, antes de todas as explicações espirituais, era um acto social extremamente forte, consolidador de interesses desvairados e criador de equilíbrios de outro modo difíceis de alcançar<sup>169</sup>.

Como e porquê, porém, se passou para a prática de empenhamento directo dos leigos na prática da caridade para com os pobres? Afastemos um pouco explicações globalizantes, como a «influência dos Mendicantes», cuja

pertinência nos parece ter de ser provada caso a caso, e sobretudo, a partir de uma reavaliação da «modernidade» mendicante. Tentemos antes perceber como, exceptuando a via das confrarias, a individualização do sujeito que corresponde àquela urgência poderia, à primeira vista, entrar em choque com uma prática tão socialmente global, fortemente codificada e consolidadora de equilíbrios colectivos... Para tal, é importante adoptar uma visão histórico-antropológica de todo o problema, que restituia os actos à sua época. Por mais «laical» que fosse este tipo de actuação, ela não foi nunca «laicizada» — no sentido oitocentista e novecentista do termo. Envolvia, de facto, um conjunto de actos de eficácia sacral, cujo objectivo radicava numa crença precisa: alcançar a vida eterna, com a salvação da alma e a ressurreição do corpo<sup>170</sup>. Aparece portanto associada a outras formas de intercessão salvífica — como a celebração de missas, a prática de esmolas avulsas, a criação de uma capela que assegurasse oração perene pelos mortos envolvidos — cuja força residia na sua natureza *colectiva*. A correcta realização destes actos restituía ao sujeito um papel social central, tanto mais importante quanto, muitas vezes, ele provinha de grupos sociais carentes do verdadeiro prestígio, que nestas sociedades residia muito para além das existências e sucessos individuais.

É portanto preciso inverter uma perspectiva anacrónica: no que diz respeito ao nosso objecto de estudo em particular, qualquer fundação, mesmo quando resultante de um claro protagonismo, de uma postura social distinta — aquela que, numa leitura simplista, possuiriam os leigos «urbanos» dessa modernidade medieval que os Mendicantes inauguram — estava rodeada de um conjunto de mecanismos que devolviam o acto à sociedade, reinserindo por sua vez nela o fundador, agora com traços de «benfeitor colectivo» — que muitas vezes redimiam, de facto, um percurso socialmente depreciado, como seja uma origem humilde ou o enriquecimento excessivo ou por vias menos prestigiosas, como o comércio e o serviço público. Neste contexto — e regressamos ao objectivo inicialmente anunciado — as motivações dos fundadores aparecem a uma inversa luz, pois, mais do que da intenção de marcar a diferença, elas testemunham de uma tentativa de identificação/inserção social. Através, por um lado, do elemento coesionador por excelência que eram as práticas religiosas; a partir, por outro, da anulação/revalorização do elemento mais problemático para a entrada dos fundadores no Reino dos Céus: a riqueza<sup>171</sup>.

Parece-nos ser a esta luz que se torna possível compreender o conjunto de fundações que forma o material empírico do presente capítulo, e que constitui, a nosso ver, um importante e significativo grupo no total das fundações hospitalares portuguesas do período áureo desta forma de caridade no Portugal medieval. Importante pela *dimensão* das instituições fundadas — estão entre elas quase todas as maiores do período; pelo seu *carácter público*, muito mais amplo que o das inúmeras pequenas fundações em casas de particulares, que em geral duravam apenas uma ou duas gerações da família do instituidor; pela *associação com o rei e a família régia*, quase sempre presente, através do custeio de sufrágios, e outras formas de associação de memória, por vezes com proclamação pública; por fim, pela grande *riqueza* dos fundadores, com frequência disponível em numerário. Significativo, porque envolve personagens bastante específicas: altos funcionários da burocracia régia, grandes validos de origem não nobre, ricos comerciantes. Ou seja, a «burguesia urbana» — um grupo de leigos de características muito próprias, que até agora nos escapara quase totalmente.

Escolhendo esta vertente da sua actuação sociocaritativa, que cremos nuclear quer no conjunto das suas atitudes religiosas, quer no seu posicionamento societal global, procuraremos alcançar os contornos gerais da religiosidade do grupo. Sem dúvida que esta não se caracteriza unicamente pela fundação de hospitais; seria necessário estudar outros aspectos, presentes até nos próprios documentos de fundação, como sejam as devoções, as atitudes perante a morte, a pertença a confrarias, as ordens religiosas que fornecem orientação. No entanto, está fora do âmbito deste trabalho uma apresentação exaustiva da piedade das elites urbanas no Portugal medievo, sobre a qual de resto existem raros estudos<sup>172</sup>. De toda a maneira, adquirindo a actividade

fundacional um papel tão nítido e amplo nos casos que de seguida estudaremos, atrevemo-nos a defender que, pelas razões acima enunciadas, ela desempenharia de facto um papel muito importante no complexo de atitudes religiosas do grupo social em estudo.

A primeira grande fundação que analisaremos data de 1279, e pertence a Estêvão Anes († 1279), chanceler de D. Afonso III e seu valido. A biografia deste personagem é conhecida, depois das sugestões de José Mattoso<sup>173</sup> e dos trabalhos de Bernardo Sá Nogueira e Leontina Ventura<sup>174</sup>, a partir dos quais faremos um retrato do personagem, em especial nos aspectos que aqui nos tocam. De origens familiares obscuras e humildes, deve inicialmente a sua fortuna às relações de serviço cortesão desempenhadas por seu pai e tio na corte de Afonso II (o primeiro fora amo do futuro Afonso III e o segundo, reposteiro-mor do rei) e, sobretudo, à posição de colaço ou «irmão de criação» de Afonso III que adquire em virtude daquelas. Consolidaram-na depois a relação de amizade, lealdade e serviço que sempre manteve com Afonso III, aliada a uma singular aptidão para a gestão político-económica dos vastos bens que adquire ou recebe. Desempenhou ainda, durante onze anos, o importante cargo de chanceler régio, que só abandona à morte de Afonso III, em Fevereiro de 1279 — que aliás antecedeu de pouco a sua, em Abril do mesmo ano.

Pobre em bens fundiários no início da sua vida, acumulou porém ao longo dela uma enorme riqueza, sobretudo a partir de doações do rei (o Castelo de Porches, bens em Faro, casas em Santarém; coutos e privilégios à sua grande propriedade alentejana, a vila e fortaleza de Alvito) e dos concelhos<sup>175</sup>, que completa com aquisições próprias nos melhores lugares do país, em especial nos férteis campos da Estremadura, e que testemunham uma boa liquidez financeira<sup>176</sup>. A sua riqueza e o poder político eram suficientes para lhe causar inimigos; a isto acresce o desprezo social e pessoal que lhe é votado, expresso, em especial, no poderoso veículo que eram as cantigas de escárnio e mal-dizer, e que tem tudo a ver com a sua forma de enriquecer e a sua alegada avareza — o contrário, precisamente, de atitudes ancestralmente tão valoradas como a dádiva e a distribuição<sup>177</sup>.

Entre as muitas propriedades fundiárias que detém, Estêvão Anes põe especial cuidado na vila do Alvito, onde, ao longo de alguns anos (1251 a 1264), forma um vasto senhorio isento, onde não faltam casas e uma fortaleza, por ele construída. A doação da vila, que lhe fora feita pelo concelho de Évora em 1251, é aumentada seis anos mais tarde, a pedido de Afonso III, que logo a confirma ao chanceler; naquele concelho adquire o importante estatuto de «vizinho» dois anos depois. Recebe algumas terras limítrofes em doação de 1259, por parte de D. Gil Martins de Riba de Vizela e sua mulher; ele próprio adquire outras no ano seguinte, pela elevada quantia de trezentas libras. Nos mesmos anos D. Afonso III couta-lhe por padrões a vila e propriedades contíguas e, em 1263, confirma a fortaleza que ele aí construíra, isentando ainda o couto de hospitalidade e hospedaria régias. Será este verdadeiro complexo habitacional e jurisdicional, tão cuidadosamente constituído, que, quinze anos mais tarde, à hora da morte, vai legar aos trinitários de Santarém, para que aí construam uma instituição de assistência, decerto grande pela riqueza do legado, e, em todo o caso, com variadas funções.

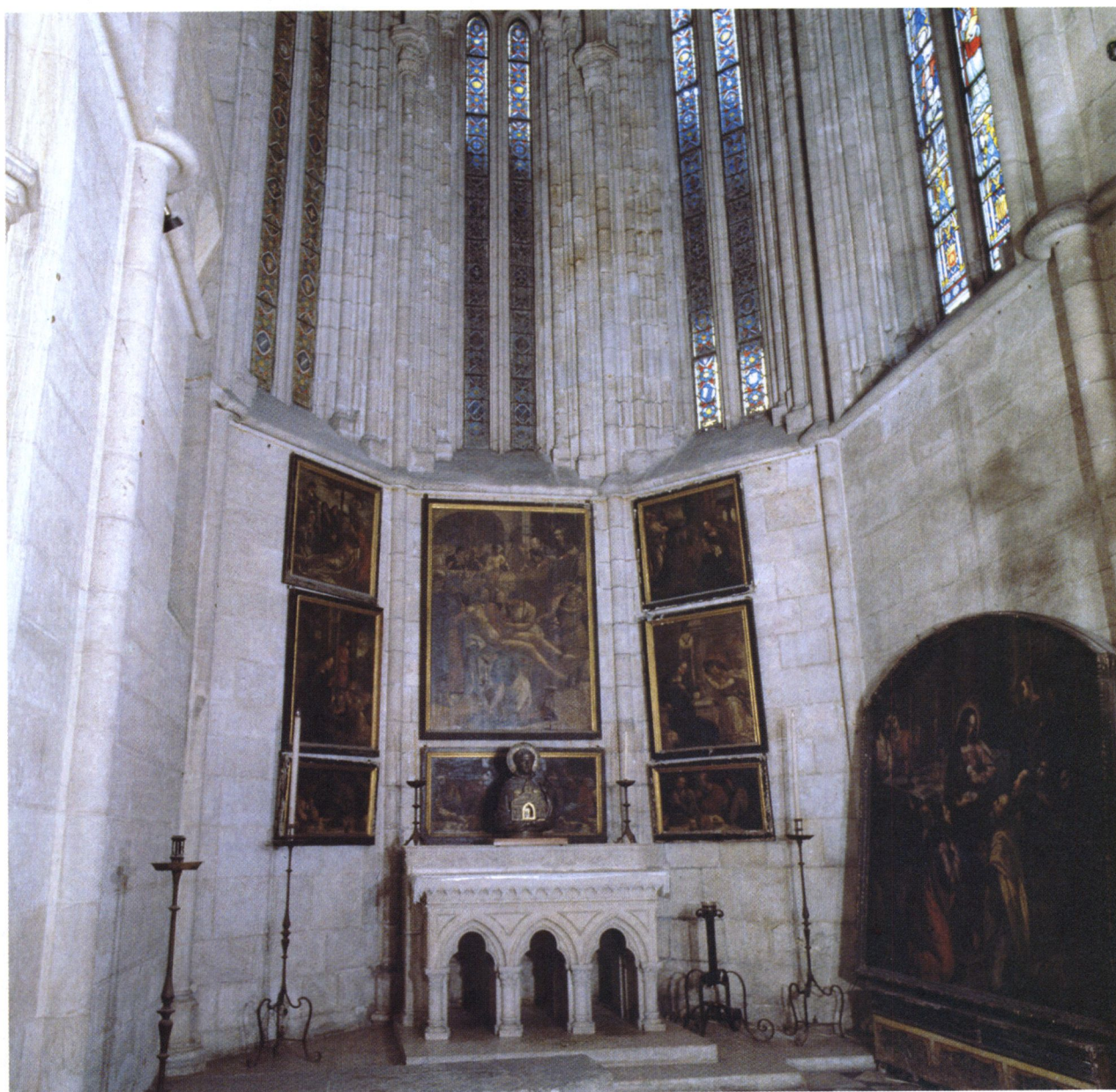
Embora não se especifiquem quantos, o hospital a construir deverá albergar uma vasta gama de necessitados, o que justificaria sem dúvida alguma dimensão e mesmo especialização: «pobres», «peregrinos» e «enfermos»<sup>178</sup>. A este ónus fica reservado um terço dos bens. Mas, para além da diversidade assistencial acima referida, os responsáveis do hospital deverão ainda dedicar-se ao resgate de cativos, como era próprio da ordem a que pertenciam, e normal, dada a proximidade das fronteiras islâmicas<sup>179</sup>. A isto se destinavam os restantes dois terços dos rendimentos. Este complexo hospitalar e de resgate de cativos era feito, segundo a vontade do chanceler, em sua memória, dos seus parentes e — significativamente — dos seus benfeitores. Com efeito, veremos serem frequentes nas fundações deste grupo social referências mais ou menos expressas da proximidade ao poder, cujas benesses, fundamentais na aquisição do prestígio social, são «pagas» com o custeio de intercessões fúne-

bres, cuja menção, em reciprocidade, conferia de novo — e agora para sempre — prestígio ao fundador.

Os hospitais que iremos estudar de seguida pertencem a um grupo de pessoas ligadas, de um modo ou outro, ao serviço régio cortesão, de Afonso III a Afonso IV, com uma maior concentração para D. Dinis. Uma primeira referência, breve pela escassez de dados, mas que consideramos pertinente pelas dimensões do hospital e inclusão do fundador no grupo social em análise, vai para a fundação de Pêro Salgado, copeiro e tesoureiro-mor de D. Dinis. Em data desconhecida, este funcionário régio funda em Lisboa uma instituição com importantes semelhanças à de Estêvão Anes. Em primeiro lugar, quanto às dimensões e polivalência: deveria sustentar algumas meninas pobres, auxiliar «pobres e miseráveis» e, ainda, proceder ao resgate de cativos; as casas disponibilizadas para tal por Pêro Salgado, situadas na freguesia de Santa Marinha do Outeiro, em Lisboa, deveriam ser de significativas dimensões, pois nelas habitava o fidalgo Afonso Sanches, que acaba por aí permanecer, trocando-as por imóveis de alto valor — umas casas na via principal de

Capela de Bartolomeu Joanes  
(Lisboa, Sé).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO  
CÍRCULO DE LEITORES.



Lisboa, a «Rua Nova»<sup>180</sup> e um «paço» naquela freguesia, para hospedagem dos pobres. Um indício suplementar da grande dimensão do hospital reside no facto de a capela anexa possuir o elevado número de sete capelães. Em segundo lugar, também Pêro Salgado exhibe publicamente a sua proximidade ao rei e retribui a benevolência deste, D. Dinis, mandando que na capela que fundara se interceda pela sua alma, a par da dele, fundador<sup>181</sup>.

A maior e mais rica recordação do mesmo rei, em todos os hospitais que conhecemos, é feita na fundação seguinte, ordenada pelo opulento mercador de Lisboa Bartolomeu Joanes, em 1224. Certamente não por acaso, o seu hospital é também um dos maiores e melhor dotados de todas as fundações particulares medievais<sup>182</sup>.

Começemos a análise pelas formas de que se reveste a evocação da memória régia, dado o relevô que esta característica nos parece ter na capela e no hospital de Bartolomeu Joanes — o que nos permite portanto perceber melhor as ideias subjacentes a esta importante prática. Desde logo, a evocação da memória é colocada não sob o signo da morte, mas da vida: a par dos doze capelães que sufragarão a sua alma na capela (número significativo, como veremos), outros quatro deverão sufragar em prol de toda a família real: dois pelo rei D. Dinis, e outros dois por D. Isabel, infante D. Afonso e filhos deste. O perfeccionismo posto nestes sufrágios vai ainda mais longe. Bartolomeu Joanes pormenoriza um cuidado ciclo de missas para o rei e família régia: um capelão rezará em honra da Santíssima Trindade, outro de Santa Maria, outro de São Dinis, «por cujo nome o meu Senhor, El-Rei, é chamado», o último pela Santa Vera Cruz. Não existe dúvida sobre a estreita relação que o rico mercador mantinha com o rei, como no próprio testamento declara: «meu Senhor, El-Rei, que sempre [me] manteve e aos meus bens, e me defendeu em minha vida na sua mercê»<sup>183</sup>.

No entanto, para além da gratidão e das boas intenções, no gesto de associar a família real aos benefícios espirituais da sua capela reside um objectivo prático, referido logo de seguida: o de que estes príncipes possam zelar pela sua capela e hospital. Devemos encarar estas atitudes sob o signo da reciprocidade e, ainda, sublinhar que o que aqui se atribui ao rei é a obrigação de velar pelos «bens das almas», função que os vários reis irão progressivamente chamar a si, num processo que culmina na reforma das capelas, hospitais e albergarias levada a cabo por D. Manuel<sup>184</sup>. Por outro lado, não é menos significativo que nesta capela só se sufraguem a alma de Bartolomeu Joanes e as vidas da família real; o mercador reserva para outras fundações pias sufrágios mais «privados», os das almas dos seus progenitores, que deverão ser realizados na Igreja de São Mamede de Lisboa. Aqui não é propriamente fundada uma capela, mas antes se sustenta um capelão para missas diárias, e se doam valiosos paramentos com a importante condição de que o clérigo que os envergue, nas diversas ocasiões especificadas, reze por Bartolomeu Joanes e seus pais<sup>185</sup>.

Um segundo tema de análise reside nas próprias características do estabelecimento fundado. Refira-se, como preliminar, que Bartolomeu Joanes era riquíssimo em dois aspectos de natureza muito diversa, mas nem sempre dissociados ou antagónicos: dinheiro e ritualismo litúrgico. Ambos estão patentes no seu hospital, como veremos. Logo à partida, o mercador lisboeta revela dispor de uma impressionante liquidez financeira, pois ascende à astronómica quantia de cerca de 13 500 libras o montante para legados particulares, esmolos da mais variada ordem, pagamento do pessoal eclesiástico envolvido em todo o seu extenso percurso fúnebre e, ainda, remuneração dos testamenteiros. Para a manutenção da capela e hospital, por seu lado, Bartolomeu Joanes reserva outra elevadíssima quantia: 20 000 libras, que ele ou os seus testamenteiros deverão gastar na compra de bens cujo rendimento anual permita o pagamento de todos os encargos<sup>186</sup>. Estes, com efeito, eram de molde a necessitar de tais somas. Deixando de lado um generoso sustento de capelães, vejamos em pormenor o que é facultado aos pobres — sob o signo de princípios de reciprocidade claramente anunciados pelo próprio fundador: a anulação do pecado pela dádiva e a protecção de Deus e dos santos co-

mo recompensa da devoção dos homens («segundo a água mata o fogo, assim a esmola mata o pecado, confiando porém muito na misericórdia de Deus que me haverá mercê à alma e confiando muito na devoção que tenho ao Santo Apóstolo Bartolomeu») <sup>187</sup>.

Refira-se, desde logo, que está presente na instituição de Bartolomeu Joanes um conjunto de devoções característico de uma piedade popular, aligures entre o mágico e o religioso: as que aliam motivos centrais dos cultos mariano, cristológico e santoral, às mais diversas combinações de números, por sua vez também usadas na esfera profana como possuidoras de virtudes. Assim, o mercador lisboeta irá estatuir diversos encargos devocionais «quantificados»: entre outros, três pai-nossos em honra da Trindade, cinco em honra das chagas de Cristo, e duas vezes sete orações, uma delas «Glórias» (em honra de devoções que é impossível conhecer pelo mau estado do testamento) <sup>188</sup>. Mas a devoção numérica que verdadeiramente subjaz à assistência prestada centra-se no número doze, como aliás acontece noutras fundações (com variantes para o treze): sustentar treze pobres no hospital de João Afonso de Santarém; dar anualmente, pelo Natal, treze taças com moedas ao herdeiro do morgadio de D. Pedro de Meneses, em sinal do direito à herança <sup>189</sup>. Tem sido salientado que estas devoções se enquadram numa piedade cristocêntrica, com a reconstituição da Última Ceia e do grupo dos apóstolos. Bartolomeu Joanes, de facto, era devoto de um deles, o seu patrono onomástico, que refere expressamente. Poderá esta devoção aos apóstolos ter algo a ver com a vivência comunitária do mercador, que várias vezes menciona a sua pertença a uma espécie de «guilda» mercantil, que reveste também aspectos religiosos (alguns membros chegarão a enterrar-se na sua capela, como ele augura <sup>190</sup>)? O culto dos apóstolos está pouco estudado entre nós, assim como as invocações de confrarias; seria uma pista interessante a prosseguir <sup>191</sup>.

Por outro lado, estes conjuntos devocionais têm sem dúvida a ver com representações da pobreza — os apóstolos foram os primeiros representantes que Cristo deixou, e os pobres os seus perpétuos sinais; a cerimónia do lavar-pés invocava o momento em que o Messias cumpre este ritual com os seus discípulos, invertendo as hierarquias sociais em sinal do Reino dos Céus (João, 13: 1-20). Não por acaso, esta última desempenha uma importante função de harmonização das distinções hierárquicas, quer no seio da Igreja, quer da sociedade em geral, tornando-se um dos mais propagados rituais de penitência dos poderosos e exaltação dos humildes (desde a lavagem dos pés dos monges pelo abade — uma das mais antigas formas desta devoção, cedo integrada nas cerimónias pascais, na Quinta-Feira Santa — ou dos dos cônegos da catedral pelo bispo, até à mesma prática por grandes senhores do século, como entre nós faziam, por exemplo, a rainha Santa Isabel ou a infanta Joana) <sup>192</sup>.

As formas de que se reveste a devoção ao número doze são, como dissemos, elaboradas. O hospital deverá sustentar perpetuamente doze pobres, que recebem logo de entrada doze soldos para vestuário e terão na casa onde habitam doze leitos individuais. Em cada serão devem nela reunir-se, para rezar pela alma do fundador as orações acima referidas, e ainda doze pai-nossos em louvor dos doze apóstolos, para que, como diz Bartolomeu Joanes, «todos sejam rogadores a Deus por mim, que Se amerceie da minha alma, assim como Ele sabe que a mim cumpre». Poderá ainda ter algo a ver com esta ritualização a ordem de Bartolomeu Joanes de que, no hospital, os «seus» pobres «todos comam ensembra a uma tábua». Ligadas a ela estão, decerto, outras prescrições relativas à capela anexa: aí dispõe de doze capelães para sufrágio da sua alma, e no primeiro ano após a sua morte o cabido da sé recebe cento e vinte libras para rezar doze aniversários, distribuídos pelos meses do ano <sup>193</sup>. Retornando às observações iniciais sobre as devoções numéricas, este exemplo permite uma clara percepção de uma das suas vertentes «mágicas»: para além de todos os simbolismos religiosos que acima explorámos, existe ainda uma eficácia sacral que reside na repetição, na ligação numérica de variáveis dispersas. Na capela que D. Leonor de Meneses associa em 1452 ao morgadio de seu pai, já acima referido, verifica-se um mesmo padrão de manipulação da devoção, no caso as cinco chagas de Cristo: cinco pobres, antigos criados



*Agonia de Jesus no horto*, esmalte sobre cobre, França, séculos XIV-XV (Lisboa, Palácio Nacional da Ajuda).

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

da família, rezam por alma de cinco antepassados, nas cinco missas de chagas que ela instituiu, que deverão ser oficiadas por cinco frades do mosteiro fundado pelo bisavô<sup>194</sup>.

Terminemos com uma síntese geral das restantes características da assistência. É desde logo significativo que o tipo de pobre a auxiliar seja bem específico: «pobres bons e vergonhosos, daqueles que tiveram algo e caíram em pobreza»<sup>195</sup>. Estamos aqui bem longe dos «pobres e miseráveis» das instituições anteriores. Neste aspecto o fundador sabe bem que não podia ser para todos o seu hospital, tão rico, tão altamente direccionado, e com encargos pios que exigiriam dos pobres algum grau de instrução. Os felizes contemplados recebiam por ano, além do já mencionado, quarenta e cinco soldos para roupa, calçado e cuidados médicos («sangrias»), e dois soldos por dia para refeições. Habitam num local referido como «paço», termo que já vimos surgir no caso de Pêro Salgado e que se repetirá noutros hospitais adiante analisados. O seu emprego aponta para um edifício senão de luxo, pelo menos de boas condições<sup>196</sup>. Os pobres dispõem nele de um dormitório, com camas bem aparelhadas, e de um refeitório. Junto ao «paço», mas suficientemente longe para não causar «nojo», ficavam uma cozinha e uma «privada». Ao serviço dos pobres estavam um moço para compras e cozinhados, e uma moça

para lavagens e amassar o pão. Cada pobre tinha ainda direito a uma lâmpada que ardia de noite, «para que possam ver estes pobres»<sup>197</sup>.

Catorze anos depois da grande realização de Bartolomeu Joanes, Lisboa é dotada com um novo estabelecimento de monta: o hospital de D. Maria de Aboim (fundado em 1337). A análise do seu processo fundacional e dos próprios contornos da instituição permite-nos alcançar novas características destas fundações, bem como sublinhar continuidades. Em primeiro lugar, o facto de ser destinado apenas a mulheres faz entrar em cena um dos principais destinatários da caridade assistencial, sobre o qual recaíam preocupações algo diversas das que presidiam aos restantes tipos de pobres. No caso das mulheres — especialmente as «envergonhadas» ou «caídas em pobreza», como é aqui o caso — trata-se antes de mais de preservar um estatuto moral, de enquadrar um grupo cada vez mais no centro das preocupações das autoridades leigas e eclesiásticas, bem como de teólogos e moralistas, sem dúvida porque, no meio urbano, as mulheres se encontravam numa difícil e ambígua posição — por um lado, era-lhes mais fácil alcançar relativa autonomia do que na sociedade rural; por outro, rapidamente caíam em situações de degradação. Se bem que os cuidados com a assistência feminina não fossem exclusivos das mulheres, é importante frisar que muitos dos estabelecimentos dedicados a mulheres pertencem à iniciativa destas, sobretudo no seu estado de viúvas, quando podem dispor mais livremente dos bens<sup>198</sup>. A preocupação demonstrada por D. Maria de Aboim, ela própria uma dona viúva, em socorrer as suas congéneres, revela consciência do lugar privilegiado que detinha dentro do género feminino, bem como capacidade de acção — afinal as vertentes positivas da nova posição que a vida urbana confere às mulheres e que aqui surgem prontas a colmatar as negativas.

Alguns elementos, no entanto, sugerem linhas de continuidade com as fundações anteriores, que passamos brevemente a salientar. Em primeiro lugar, a análise da origem sociológica da fundadora insere-a de algum modo no grupo que temos vindo a analisar. D. Maria de Aboim era, com efeito, filha de D. João de Aboim, o mordomo-mor de Afonso III e valido de D. Dinis, a única figura que, no reinado do *Bolonhês*, se equipara a Estêvão Anes, tanto em termos de influência sobre o rei quanto em sucesso no alcance de fortuna pessoal<sup>199</sup>. Com efeito, D. João de Aboim, se bem que de origens sociais mais elevadas do que as do chanceler, faz parte do grupo de homens novos promovidos por Afonso III em função da lealdade pessoal e da capacidade de gestão política. Além disso, tal como Estêvão Anes, e por processos semelhantes, alcança uma riqueza e poder que nada no seu nascimento faziam prever. Recebe do rei e dos concelhos vastas doações de terras e direitos senhoriais sobre elas, sobretudo na região sul do país; complementa-as com inúmeras compras, em especial nas ricas regiões da Estremadura, e com as benesses derivadas de uma relação privilegiada com a Ordem dos Hospitalários; por fim, à hora da morte, procura também instalar um complexo religioso de monta numa das suas possessões mais importantes, onde constrói um monumento fúnebre, entregando tudo aos Hospitalários, que cedo enriquecerão o local com uma das mais simbólicas relíquias do Portugal medieval<sup>200</sup>.

E, se D. João de Aboim não funda um hospital, mas sim um grande mosteiro para a Ordem do Hospital, na sua vasta propriedade do Marmelar, tal tarefa é desempenhada pela sua filha D. Maria. Esta, movendo-se decerto em círculos aristocráticos elevados, pela posição do pai e pelos casamentos que contrai, revela no gesto fundacional sobretudo ser senhora de uma considerável fortuna, tal como os restantes fundadores analisados, e deter um semelhante à-vontade na sua gestão, só possível num grupo social habituado à convivência política com o poder e o dinheiro. Apenas assim, de facto, seria exequível a uma dona sozinha realizar um gesto da envergadura da fundação do seu hospital, de grandes dimensões, claras regras de funcionamento, e exigindo a gestão de um vasto património fundiário<sup>201</sup>.

Terminemos pela rápida caracterização do hospital-mercearia de D. Maria, cujas características mais marcantes, para além das relativas à sua fundadora acima referidas, são sem dúvida as dimensões e património. A fundação da-

ta de 1337 e é feita no testamento da senhora, juntamente com uma capela no Mosteiro de São Domingos e vários outros legados pios. Para ela destina o seu «paço» de Lisboa, situado às Portas de Santo Antão, que seria, sem dúvida, uma importante propriedade. Com efeito, descrições pouco posteriores mostram um conjunto de habitações, com «compartimentos térreos e sobradados em pisos diferentes, vários quintais, um deles com um poço, e uma torre, além de quatro boticas. Ao lado do Hospital, numas habitações pertencentes a este, morava o provedor»<sup>202</sup>. As boticas evidenciavam talvez da existência de boticários privativos. Neste vasto e bem provido espaço deveriam ser albergadas dez mulheres pobres, «de boa nomeada», que receberiam diferentes quantias diárias e anuais, para alimentação e vestuário. Embora não nos restem dados concretos, é possível, à semelhança de outros hospitais, que as residentes recebessem tratamentos médicos, e que existisse pessoal auxiliar. Sabemos ainda que D. Maria de Aboim tivera a preocupação de deixar ao hospital a sua «liteira», o que evidencia algum cuidado no modo de viver das socorridas. Estas, para serem admitidas, deveriam obedecer a determinadas regras de comportamento, basicamente relativas a uma vida irrepreensível, antes e depois da entrada no estabelecimento; deviam ainda cumprir o dever incontornável de todos os beneficiários da caridade dos ricos: rezar por D. Maria, na capela que ela instituía em São Domingos, e estar presente às missas e outras orações aí celebradas em sufrágio daquela e suas intenções<sup>203</sup>.

Concluiremos o presente texto pela breve análise de duas fundações a vários títulos muito próximas. Desde logo, as datas de fundação: em 1343 é criada a mercearia de Maria Esteves, e dois anos mais tarde o hospital para escolares pobres de mestre Pedro de Lisboa, também conhecido por mestre Pedro das Leis. Depois, as origens socioprofissionais: ambos pertenciam ao grupo dos funcionários régios lisboetas, sendo Maria Esteves viúva de Aires Martins, escrivão da puridade de D. Dinis, enquanto que mestre Pedro desempenhara o cargo de desembargador de D. Afonso IV. Poderiam mesmo conhecer-se ou ter contactos em círculos pessoais idênticos: Maria Esteves conta entre os seus testamentários mestre Gil das Leis, familiar de mestre Pedro, e um mestre «Pedro do Sem» — os dois primeiros pertenciam aliás a uma importante e bem relacionada família do funcionariado régio e camarário de Lisboa, com

Relicário com corrente, de prata, granadas e ametistas e moldura em vidro, podendo observar-se, no seu interior, algumas relíquias, século XV (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DDF/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.





ligações aos do Sem, também presentes e, entre outros, aos Regras, Carreiros, Alvernazes, Palhavãs, Almadas<sup>204</sup>. Por fim, tanto um como o outro revelam uma forte ligação a igrejas paroquiais, nas quais fundam as capelas associadas aos hospitais: São Lourenço de Lisboa para mestre Pedro, Santo André de Lisboa para Maria Esteves. Esta característica é muito importante pois, embora apenas estudos mais aprofundados o possam provar de forma definitiva, parece-nos ser certo que determinados círculos da burguesia lisboeta — precisamente aqueles a que pertenceriam os nossos dois fundadores — nunca abandonaram as suas igrejas paroquiais, não obstante alguma forte simpatia, nas diversas gerações, pelos conventos mendicantes da cidade<sup>205</sup>.

Apesar de algumas particularidades, portanto, o enquadramento social dos fundadores mantém-nos na linha dos estudados até aqui. O mesmo se passa com várias outras características. Em primeiro lugar, se os estabelecimentos fundados eram talvez menos ricos que os anteriores, em todo o caso possuíam dimensões apreciáveis: a mercearia de Maria Esteves deveria sustentar «sete mulheres pobres de boa fama e que ouueron algo de sseu e desqueceram del»<sup>206</sup>. As beneficiárias receberiam alojamento, com dormida em leitos bem preparados; dinheiro diário para a alimentação e uma ração semanal de trigo; panos, vestuário e calçado. A fundadora era aliás senhora de um vasto

*Jesus diante de Caifás*, esmalte sobre cobre, França, séculos XIV-XV (Lisboa, Palácio Nacional da Ajuda).

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

património imóvel, na valorizada zona de Lisboa e termo; o seu testamento demonstra além disso que, à hora da morte, dispunha de uma elevada liquidez financeira<sup>207</sup>. Quanto a mestre Pedro das Leis, a falta do seu testamento não permite saber grandes pormenores sobre a fundação; em todo o caso ela possuía o significativo ónus de manter três rapazes no Estudo Geral, durante sete anos, com todas as despesas de alimentação, vestuário e livros. Nas décadas seguintes, vários parentes deixam mais bens à capela para lhe aumentarem os encargos caritativos: um sobrinho, Lourenço Peres, acrescenta mais um estudante, que deverá ir até aos estudos universitários, e a alimentação de oito pobres; um consanguíneo, João das Leis, mais dois estudantes no Estudo Geral durante oito anos, com todos os encargos; uma última descendente, a já referida Maria Afonso, alimentação e abrigo para sete mulheres. Assim, num processo cumulativo familiar, chega-se a um leque assistencial muito variado e pesado, a ponto de os administradores do final do século xv terem de impedir de Roma drásticas reduções nos encargos caritativos<sup>208</sup>.

Para além da dimensão, sabemos que pelo menos na fundação de Maria Esteves e Aires Martins se mantém a fundamental característica da junção da memória e sufrágios pelos reis — D. Dinis e seus sucessores — com a dos fundadores. Assim, é estatuído que as pobres assistidas deverão deslocar-se diariamente à capela em Santo André de Lisboa, para rezar e participar nas cerimónias por alma dos instituidores, seus pais e seus filhos, e ainda de D. Dinis e seus sucessores, o bispo de Lisboa D. Domingos Jardo e outros benfeitores não especificados<sup>209</sup>. A falta do testamento de mestre Pedro das Leis não nos permite verificar se o mesmo se passava na sua capela.

*Mendicantes e redes de piedade feminina (1278-1336): três donas em busca de religiosidade própria e uma ordem que «descobre» a sua santa*

1278, COIMBRA. POR QUE MOTIVO D. Mor Dias, rica senhora da cidade que vivia há quase três décadas com as Donas de Santa Cruz, decide nesse ano deixá-las, para passar a habitar numas casas que então mandava construir junto à ponte, em comunidade com donas de Santa Clara? Possuímos escassos elementos de resposta a esta pergunta que, contudo, marca bem uma época na história da religiosidade feminina na Idade Média portuguesa. Com efeito, este gesto de Mor Dias inaugura um conflito que se arrastará cerca de quarenta anos, ao longo dos quais se jogam importantes batalhas pela afirmação do protagonismo feminino na escolha de modelos de religiosidade próprios, num complexo entrelace de «influências franciscanas», resistências das ordens tradicionais, devotas ricas e princesas piedosas.

Os problemas subjacentes não se esgotam porém com a vitória final do «sector mendicante», que de facto vê estabelecido definitivamente em Coimbra o Mosteiro de Santa Clara e Santa Isabel da Hungria, no ano de 1318. Se nessa data Mor Dias já há muito falecera (1302), está em plena actividade religiosa a grande alma de todo o processo, a rainha D. Isabel. Desde sempre que ela pautara a sua religiosidade por modelos da órbita franciscana, aí residindo sem dúvida a raiz da intervenção em Santa Clara. A partir de 1325, quando o estado de viuvez lhe permite a passagem para um profundo empenhamento devocional, desloca a sua residência para os paços junto ao mosteiro, e desenvolve em seu redor uma corte devota, muito ligada às práticas das Clarissas. É-nos possível alcançar vislumbres deste modo de vida, quer através da figura central da rainha, quer de uma outra dama, D. Vataça, também ela grande senhora secular de origens régias, que com D. Isabel passa a habitar — pois uma documentação generosa permite-nos conhecer, com invulgar pormenor, os seus hábitos devocionais e as suas práticas religiosas.

Porém, a história não termina ainda com o falecimento de D. Isabel de Aragão, em 1336. Tudo o que se vivera era suficientemente importante para que os Mendicantes não deixassem passar a oportunidade. Nesse mesmo ano (ou, quanto muito, no seguinte), eles irão canalizar o *élan* devocional surgido em torno da já Rainha Santa para, através da escrita hagiográfica e da promoção do culto, traçarem uma imagem própria da religiosidade de Isabel, que a um tempo a apropria à ordem, e a insere no modelo por esta criado para a santidade activa das grandes senhoras seculares.

De um gesto a outro — da decisão de Mor Dias em 1250 à escrita da cró-

nica hagiográfica da Rainha Santa, passando pela fase «alta» da vivência religiosa de Isabel e seu círculo feminino — traçam-se as linhas de um percurso sempre fascinante para o historiador da vivência religiosa. Com efeito, ele corresponde ao destino das opções individuais no seio de uma estrutura socioreligiosa holística e totalizante, como o era a cristandade medieval. Neste caso, estas opções interessam-nos tanto mais quanto partem de personagens leigas, embora por vezes bem perto da fronteira institucional. Mor Dias, Isabel e Vataça: todas elas procuraram, sem dúvida, uma religiosidade própria; veio encontrá-las a ordem franciscana, então numa fase dinâmica, visível tanto no expansionismo para o ramo feminino quanto na construção de propostas devocionais femininas. Para além de todos os enriquecimentos individuais, que nos escapam quase totalmente, deste encontro resultará nada menos do que uma santa, pois a figura central daquelas donas virá a ser erigida em modelo de santidade leiga feminina.

Nas linhas que se seguem, tentaremos analisar este percurso «tripartido»: a fundação de Santa Clara de Coimbra, a religiosidade de Isabel e Vataça, e a apropriação da figura da rainha pela hagiografia franciscana.

Existem já vários trabalhos sobre o percurso de Mor Dias, apesar de não se ter ainda avaliado toda a sua importância e aproveitado a apreciável riqueza documental sobre a principal questão da sua vida, a fundação de Santa Clara de Coimbra<sup>210</sup>. A partir deles, tentemos dar os traços gerais da personagem.

A origem sociofamiliar de Mor Dias explicará em boa parte a primeira opção religiosa que toma, vivendo com as donas de Santa Cruz. Os seus progenitores estão completamente integrados na aristocracia coimbrã que se revia na canónica regrante: ricos proprietários locais, detendo importantes cargos públicos na administração da cidade (o pai foi alcaide-mor) e do serviço régio (o mesmo foi sobrejuiz do rei e a mãe era neta do célebre chanceler Julião Pais). A única filha casada é-o no seio de uma família de estatuto social semelhante<sup>211</sup>. Em termos de opções religiosas, a família de Mor Dias mantém-se sem dúvida em círculos afins da sua posição social: apesar de se ter sepultado, com a mulher, na Sé de Coimbra — na provável sequência da tradição de uma família onde abundavam altos dignitários da sé — o pai aparece com frequência ligado a Santa Cruz; uma irmã da mãe era cónega regrante das Donas de São João; a irmã casada mandar-se-á sepultar, com o marido, no mosteiro crúzio, num «sumptuoso monumento fúnebre»; a irmã professa virá a ser abadessa da canónica de Santa Ana «além da Ponte»; duas sobrinhas, por fim, reflectindo a continuada ascensão social da família e as novas orientações religiosas da aristocracia feminina, irão entrar no mosteiro cisterciense de Celas de Coimbra, chegando a abadessas, cargo reservado, na prática, aos membros de famílias mais poderosas; por fim, seria também sua parente, por via materna, Domingas Peres, uma das companheiras de Mor Dias nas Cónegas de São João que saem com ela para o novo mosteiro<sup>212</sup>.

A primeira opção religiosa de Mor aparece-nos, portanto, indissociável de um complexo círculo de relações familiares, em particular femininas, onde as mulheres professam sem perderem o poder que as suas origens sociais e riqueza lhes conferia. A própria fundação do novo convento de clarissas não está isento destes mecanismos tradicionais, algo inconformes com uma vivência mais pura do espírito franciscano — Domingas Peres, a parente acima referida, fica como abadessa do novo mosteiro, à morte de Mor Dias, por expresso desejo desta, regressando depois à órbita regrante, em Celas da Ponte, em protesto pelas inovações reformistas causadas pela vinda de clarissas espanholas, trazidas pelos Frades Menores e pela rainha D. Isabel, com o objectivo de fomentar uma vida verdadeiramente religiosa, conforme ao espírito de Clara...

Neste enquadramento, o percurso pessoal de Mor Dias tem, no entanto, elementos surpreendentes. Sobre o ingresso nas Donas de São João pairam duas grandes questões, indissociáveis: os seus motivos e a natureza da sua profissão. Deixando os aspectos jurisdicionais aos autores acima referidos, vejamos alguns pontos que nos aclaram a decisão pessoal de Mor Dias. Quanto aos primeiros, a dona coimbrã declara posteriormente que tinha sobretudo

intenção de viver em segurança, e não professar definitivamente; os cronistas aventam a hipótese de que tenham sido parentes a sugerir esta fórmula, de modo a que a grande riqueza da senhora não passasse para o mosteiro. É certo que dentro da comunidade feminina de Santa Cruz existiam vários graus de comprometimento, que por acréscimo nem sempre estão claros para o historiador<sup>213</sup>; mas os documentos que comprovam a forma «aberta» do ingresso de Mor não são porém isentos de suspeita, em relação aos testemunhos dos Mendicantes<sup>214</sup>.

Seja como for, Mor Dias vive algumas décadas entre as Donas de São João, e é nesse período e local que contacta com as novas propostas religiosas. Segundo dados de F. Félix Lopes, os Franciscanos aparecem ao seu lado bem antes da ruptura, sendo Mor devota de vários santos da ordem: datará de antes de 1278 um testamento em que ela deixa esmola aos Frades Menores para comemoração da Páscoa, e dos significativos dias de São Francisco, Santo António e Santa Isabel. Assim, a opção de Mor Dias aparece como algo de pessoal, dissociado, antes de mais, da rainha D. Isabel, a cuja influência directa o estudo clássico de A. G. Ribeiro de Vasconcelos atribuía o motivo da decisão daquela, vendo a rainha como principal difusora da devoção à sua tia Santa Isabel da Hungria, recentemente canonizada (1235): para além das doações acima referidas, é certo que em 1283 (muito pouco tempo depois da vinda de Isabel de Aragão para Portugal) Mor Dias já pretendia colocar o novo mosteiro sob invocação de Santa Isabel<sup>215</sup>. De resto, mesmo vivendo entre as Donas de São João, seria impossível Mor Dias não participar em devoções que sabemos terem sido muito prezadas, na cidade que tanto celebrara acontecimentos a elas ligados: a vinda das relíquias dos Mártires de Marrocos e a canonização de Santo António.

Das devoções à decisão de fundar um mosteiro de clarissas e nele professar vai porém alguma distância; tentemos ir um pouco mais longe quanto às motivações de Mor Dias. Sendo impossível desenvolver uma análise exaustiva no quadro desta obra, não queremos porém deixar de formular algumas hipóteses. Em primeiro lugar, estudos recentes têm demonstrado que a piedade mendicante exerceu um especial fascínio sobre os sectores femininos da sociedade<sup>216</sup>. A este respeito, afastemos desde logo a formulação clássica da influência nefasta dos Mendicantes sobre as senhoras ricas, em boa parte oriunda das comprometidas perspectivas oitocentistas, que para além de anticlericais estavam eivadas de preconceitos sexistas: as mulheres dos séculos XIII a XV, sobretudo quando pertenciam a elevados estratos sociais, possuíam uma ampla e própria cultura devocional.

Preconceitos afins têm de resto impedido que se considere, em segundo lugar, uma importante concretização local deste enquadramento geral. O passo de Mor Dias pode ter uma base sociopessoal semelhante à de figuras como os ex-cónegos regulares Santo António e Frei Paio de Coimbra, ou o clérigo secular Frei Gil de Santarém, aos quais tudo a aproximava em termos de percurso social: insatisfação face às ordens religiosas tradicionais, sedução pelas correntes franciscana e dominicana<sup>217</sup>. Para as novas gerações — descendentes dos cavaleiros de Coimbra ou dos cidadãos da próspera Lisboa pós-Reconquista, que tinham sido filo-regrantes em função da modernidade das propostas cruzias — esta era uma evolução natural, em termos de respostas religiosas às suas inquietações.

É certo que as formas femininas de viver a religião depressa adquirem características sociológicas mais conservadoras: tem sido salientado que as fundações de clarissas são bem mais tardias que as do ramo masculino da ordem, e que quase sempre revestem formas elitistas, senão aristocráticas, de fundação e recrutamento<sup>218</sup>. A mitigação das regras é imposta pelos fundadores e aceite de bom grado pelas autoridades eclesiásticas, conhecedoras do perigo da pobreza radical nos dois sexos, mas em especial no feminino (casos, entre outros, do mosteiro de Vila do Conde, fundado em 1318 por D. Afonso Sanches — e, muito mais tarde, e apesar de toda a questão da observância, do Mosteiro da Conceição de Beja, que fora desejado pelos aristocráticos patronos como totalmente «observante»<sup>219</sup>). Santa Clara de Coimbra depressa se tornará um lo-

▷ Túmulo de Isabel de Aragão, atribuído a mestre Pêro, c. 1330 (Coimbra, Igreja de Santa Clara-a-Nova).

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



cal de eleição para damas nobres, também em consequência da presença da rainha D. Isabel<sup>220</sup>. É verdade, por fim, que Mor Dias não era uma reformista «pura»: vimos como ela planeia uma sucessão «familiar» dentro da casa que funda, e como a sucessora reage mal a uma «profissionalização» do mosteiro. No entanto, o empenho com que resiste a todas as tentativas de obstrução ao seu projecto, os recursos de que lança mão, a forma como planeia não só as novas casas, mas também formas de vida comunitária e assistencial, obrigam a que se considere esta dama como alguém muito diverso, seja de uma religiosa tradicional, seja de um mero joguete entre Franciscanos e Cónegos de Santa Cruz. Os conteúdos da sua religiosidade, que decerto contribuiriam para aclarar o seu perfil em toda esta questão, são-nos infelizmente mal conhecidos; mas talvez ajudem a chegar a eles alguns paralelos com as duas damas contemporâneas que de início referimos, e que também se encontram, de diversos modos, envolvidas nestes assuntos, ambientes e locais: a rainha D. Isabel e a sua dama e amiga Vataça Láscares.

Tanto para uma como para outra, as devoções pessoais e privadas ocupam um local central no conjunto dos hábitos piedosos. Tal é indiciado pela quantidade e variedade de objectos devocionais, imagens religiosas, alfaias sacras, livros de meditação e livros de liturgia referidos nos seus testamentos e em documentos de execução destes. Todos eles dizem respeito, de um modo ou de outro, a um espaço que assim se adivinha muito importante: a capela ou oratório privado. Nisto em tudo se aproximam das tendências gerais eu-

Relicário de Santa Isabel  
(Coimbra, Museu Nacional  
Machado de Castro).

FOTO: DDF/INSTITUTO  
PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ  
PESSOA.



ropeias dos séculos XIV e XV, tal como a historiografia recente as tem caracterizado: a piedade leiga, feminina em particular, caminha no sentido de um recolhimento interior, que se dota dos meios materiais propícios a uma melhor vivência do espiritual. Organizaremos portanto a nossa exposição em torno deste aspecto, tentando agregar a ele outros elementos válidos sobre a piedade e devoção senhorial feminina.

A rainha D. Isabel refere várias vezes a sua capela, nos dois testamentos que faz<sup>221</sup>. Em 1314, instituindo-a como legado ao mosteiro de Odivelas, menciona-a por junto, sem pormenores. São porém doados à mesma casa objectos sacros que podemos conjecturar terem pertencido àquele local de oração, ou pelo menos servirem às práticas devocionais da rainha: uma cruz de ouro e «reliquias». Estes dados, apesar de esparsos, testemunham que a oração privada de Isabel se faria num espaço rico, e que o recurso às reliquias, para intercessão, teria um papel significativo. Podemos completar esta visão com os dados do testamento de 1327, muito mais generoso em informações. Começamos pela «capela», agora legada a Santa Clara de Coimbra. Embora continue a ser referida de forma genérica, sabe-se que ela tem cruces de ouro e de prata, cálices, turíbulos, paramentos, «e todas as outras coisas que à capela pertencem», ficando-lhe ainda o que sobrasse, em prata ou móveis, após cumprido o testamento. Além disso, fazia parte dela uma «santa», que a rainha deixa também àquele mosteiro, com a condição de a emprestar às noivas que a pedissem, para cumprir um ritual de casamento que ela fazia com as donzelas da sua casa.

Sobre a capela em geral nada mais sabemos, além de que seria, portanto, rica e bem provida, indicando uma devoção vivida com alguma magnificência, apesar da austeridade franciscana de que nos falará posteriormente a lenda. A «santa», porém, é identificada por A. Nogueira Gonçalves com uma imagem de Nossa Senhora com o Menino, em prata, depositada no Museu Nacional Machado de Castro. Esta imagem, extremamente rica e de «tamanho fora do comum», é bem representativa de uma piedade afectiva, centrada na maternidade de Maria, que, tal como o Menino, ostenta um ar sereno e humanizado (o rito protector das noivas, em que era usada, tem claramente esta vertente). É de referir que não deixa porém de ostentar as marcas do poder do século que a mandara fazer, marcas que porventura seriam interpretadas como uma protecção celestial a este último: o cinto da túnica da Senhora ostenta brasões de Portugal e Aragão<sup>222</sup>. Esta ostentação da marca familiar — no caso, dinástica — era uma prática comum para os objectos devocionais da nobreza, que marcava para sempre, e aos olhos de todos, a benfeitoria do dador, ao mesmo tempo que sugeria uma especial atenção divina<sup>223</sup>. Podem retirar-se elementos afins da análise de uma outra peça do museu, também do tesouro da rainha, que talvez pertencesse à sua capela: a cruz processional em ágata e prata. A devoção cristocêntrica, agora a partir do martírio, está subjacente à representação de Cristo Crucificado, com a Mãe e São João, no verso da placa central; no reverso, uma representação do Cristo Juiz, que se enquadrava bem no ambiente de alto poder temporal a que pertencia, e que tentava conciliar majestade e despojamento, poder e austeridade. Tal como na peça anterior, estão gravados na cruz pequenos escudos de Portugal e Aragão<sup>224</sup>.

Para além da capela — ou fazendo parte dela, mas sendo desintegrados por D. Isabel, para legados vários — são mencionados vários objectos devocionais significativos. Assim, às infantas suas netas deixará uma *crux de ligno Domini*, uma coroa de ouro com reliquias encastoadas em jaspe, e uma cadeia de ouro com reliquias de São Bartolomeu, encastoadas em cristal. Este importante grupo de peças de ourivesaria, luxuosas e ricas, onde as reliquias eram expostas, vem bem na linha dos gostos nobiliárquicos por objectos de devoção magníficos<sup>225</sup>. Porém, apenas para o relicário do Santo Lenho é possível um maior conhecimento, pois só ele chegou aos nossos dias. Peça magnífica, em coral, prata e esmeraldas, integra-se perfeitamente neste conjunto em que os motivos religiosos mais humildes são exaltados com materiais e arte de luxo: a reliquia do Santo Lenho estava no centro de uma representação do Calvário, com o Crucificado, Nossa Senhora e São João<sup>226</sup>.

Por fim, não é referida no testamento uma última peça hoje guardada no referido museu, extremamente ilustrativa das características que temos vindo a referir: um bordão de peregrina jacobea, encimado por uma decoração de prata e ágata, e gravado com motivos compostelanos. Uma peça alusiva à humildade do peregrino, que teria sido dada à rainha pelo arcebispo de Compostela, «para parecer peregrina de Santiago», é completada com ricos materiais, em nada destoando da magnificência daqueles com que a rainha celebrava quotidianamente a sua «despojada» fe<sup>227</sup>.

Próximos no tempo, os documentos relativos a Vataça fazem-nos vislumbrar de modo ainda mais aproximado as formas e o ambiente desta religiosidade de corte feminina<sup>228</sup>. De facto, tanto os testamentos de 1323 e 1336, como o inventário desta última data, permitem-nos conhecer um rico tesouro de bens religiosos, incluindo vários livros. No primeiro daqueles, é apenas referido um objecto devocional: o relicário de ouro, que, tal como o de D. Isabel, continha o Santo Lenho. Esta relíquia surge, de facto, como o elemento central das mais ricas capelas privadas de leigos e eclesiásticos<sup>229</sup>. A par deste, um «livro do Génesis» que, significativamente, deixa à rainha D. Isabel, juntamente com o relicário de ouro. Além deste livro, Vataça tinha porém vários outros, na data da sua morte.

Deixemos de lado um importante conjunto de nove livros de temática profana, que revelam contudo vastos interesses culturais e jurídicos; interessam-nos mais aqui a literatura religiosa desta dona, só por si extremamente rica. No conjunto dos seus livros litúrgicos e de oração avultam, desde logo, três saltérios: um «francês de letra grande», um «com muitas figuras», um «pequeno» — alguns ricos, grandes e iluminados, destinados porventura ao culto público; um outro pequeno, talvez para oração pessoal. Depois, esse livro fundamental da devoção privada da Baixa Idade Média que foi o breviário. Por fim, o missal, também pertencente ao oratório privado, que assim vemos perfeitamente equipado para a celebração do culto. A par dos livros litúrgicos, Vataça possuía um conjunto de obras de meditação e devoção, comprovando uma vivência religiosa interiorizada e culta, muito para além da mera assistência cortesã aos ofícios: um «livro de lendas de santos» (que, a equiva-

Túmulo de D. Vataça  
(Coimbra, Sé).

FOTO: VARELA PÉCURTO/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE  
LEITORES.



rem as referências do testamento e inventário de 1336, seria feito em pergaminho e escrito em castelhano); uma «leenda», sem outras especificações além da língua (latim); uma *Leenda das confissões* (as *Confissões*, de Santo Agostinho?), ou um manual de confissão, para preparação do acto penitencial? — num caso ou noutro, de diferentes formas, apontam para uma vivência religiosa aprofundada). Além destes, por fim, os textos sacros — já referimos o *Livro dos actos dos apóstolos* (*Lenda dos apóstolos*), talvez na tão divulgada versão de Bernardo de Brihuega (seria também deste a «leenda dos santos» em castelhano, nesse caso os *Feitos e paixões dos santos mártires?*)<sup>230</sup>.

Para além dos livros, Vataça possuía uma série vasta de outros objectos devocionais avulsos. Imagens e quadros, desde logo: duas pinturas sobre pergaminho representando São João, três quadros de motivos não indicados (um dos quais um tríptico), majestades em materiais precisos, o crucifixo com a relíquia do Santo Lenho, um bom número de *agnus dei* (onze). Depois, um conjunto de alfaías sacras que fariam provavelmente parte da sua capela — caldeiras, caldeirão de água benta, cruces várias, frontais e panos de altar, relicários. Daquela sabemos ao certo, pelo testamento de 1336, que se destacam, no seu recheio, cálices, cruces, paramentos, frontais e panos, quadros de marfim e madeira, majestades e «empolas» de prata (para além dos livros litúrgicos referidos).

Como viviam Mor Dias, Isabel e Vataça nestes ambientes de cortesã e rica piedade, elas que protegem e seguem uma religiosidade despojada, na esteira desses Francisco e Clara que tanto veneram? É-nos muito difícil dizê-lo ao certo. O que nos resta é uma leitura, já muito enquadrada, do percurso de uma delas, a princesa. No entanto, é desde logo extremamente significativo que seja precisamente este um dos grandes temas subjacentes ao *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, dona Isabel*: o da conciliação entre a vida dos poderosos deste mundo — que, para a boa ordenação da sociedade, não pode acabar invariavelmente no despojamento total — com uma piedade interior austera e santificante, que os próprios leigos consideram e defendem como via única para a salvação da alma. De facto, muito mais que nos séculos precedentes, as elites leigas devotas e cultas preconizam um modelo de religiosidade que não passe só pelas propostas da Igreja institucional, antes tenha em conta os seus anseios e respostas. A tarefa de o enquadrar, de molde a não generalizar opções radicais — que foram feitas um pouco por toda a parte, em especial na área de Itália/Aragão/Sul de França —, é assim delicada, e exige uma subtilidade adicional. É um pouco de tudo isto que se joga no *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, dona Isabel, e dos seus boões feitos e milagres em sa vida e depoyos da morte*<sup>231</sup>.

Esta obra, que terá sido escrita pelo próprio confessor da rainha, o mendicante Frei Salvado Martins, chegou até nós apenas numa versão quincentista, sendo o título acima indicado uma reconstituição. No entanto, além de alguns acrescentos no fim do texto, o grosso da obra permanece fiel ao original e constitui portanto um rico material de trabalho<sup>232</sup>. Na impossibilidade de nos alongarmos sobre ele, apontaremos aqui algumas ideias, na linha da abordagem de início proposta.

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

Dada a grande receptividade do franciscanismo no seio das cortes reais e senhoriais da Europa do Sul, pôs-se muito cedo o problema da oposição entre a riqueza e pobreza, entre poder e despojamento e, com maior acuidade no caso das mulheres, entre o seguir a Deus ou cumprir a sua função social, mormente no jogo das alianças matrimoniais<sup>233</sup>. Nem sempre os Frades Menores souberam formular o «elogio da moderação» que alcançou consenso entre os seus congêneres pregadores<sup>234</sup>. Surgem assim opções radicais, como a de Dauphine e Elzéar de Sabran († 1360 e 1323), um casal da mais alta nobreza provençal, que opta pela castidade conjugal e, mais, tenta criar no seu castelo e terras uma espécie de sociedade pura, mandando banir pelos seus oficiais, os «sensuais e impúdicos» e os adúlteros renitentes<sup>235</sup>. As influências dos espirituais franciscanos são claras nesta atitude, que esteve longe de ser única: há vários outros casos semelhantes<sup>236</sup>, e o casal de aristocratas provençais teve uma vasta rede de apoiantes ou admiradores na França do Sul, Espanha mediterrânica e Itália, ao nível das famílias da alta nobreza, como demonstrou o inquérito para a canonização.

Facilmente se vê, porém, o perigo social da generalização desta atitude, que os franciscanos mais moderados tentam limitar. No jogo de influências que se desenhou no seio da própria ordem, tão dependente de apoios políticos, podiam ser decisivas as formulações alcançadas num problema que tocava de perto a própria função e objectivos do poder temporal. A corte de Aragão, de onde provinha Isabel, era uma bolsa de influência franciscana importante (Jaime de Aragão, avô da santa, patrocina uma primeira tentativa de canonização dos Mártires de Marrocos, como vimos), ligada ainda por laços matrimoniais às dinastias do Centro da Europa, onde houve pela mesma época um florescimento de santas e beatas entre as altas senhoras de corte<sup>237</sup>.

Assim, a mensagem que *vitae* como a de Santa Isabel da Hungria ou Isabel de Aragão fazem passar é a da «fidelidade à regra» através da dupla conduta. Não no sentido de duplicidade, mas no sentido de vida interior, de perfeição nos vários papéis sociais — rainha, esposa, mãe —, de vida devota orientada. Se existem condições para tal, a nobre senhora poderá então fazer mudanças radicais: é o caso da viuvez de Isabel de Aragão, que verdadeiramente inaugura a sua nova vida. Desde logo anunciada no privado cortesão: presente junto de D. Dinis nos últimos momentos deste, a rainha retira-se logo de seguida à sua câmara e veste o hábito de Santa Clara das mãos de uma freira da ordem. Mas também em público, no primeiro aniversário da morte, e de uma forma bem simbólica. Indo em secreta peregrinação a Santiago, entrega aí valiosas jóias e tecidos ricos, e o próprio símbolo daquilo a que renunciava: «a mais nobre coroa que ela avia com muitas pedras preciosas»<sup>238</sup>. As esmolas e os jejuns que fazia às escondidas de D. Dinis equiparam-se aos cuidados de Isabel de Hungria, que participava dos fastos jantares de corte mas tentava saber pelos criados se os alimentos que comia tinham sido obtidos justamente. Uma e outra vão fundando hospitais e mantendo pobres em vida dos maridos, por vezes sendo por eles censuradas, como a lenda lembra para Isabel de Aragão, através do «milagre das rosas». Mas é verdadeiramente depois da viuvez que, mais libertas da função política, podem disponibilizar os seus bens para a causa da pobreza. De resto, durante a vida do marido e depois da morte deste, Isabel de Aragão é a santa exemplar do ponto de vista político: pela via da moderação, evita várias vezes os confrontos armados entre os membros masculinos da sua família. Desde criança: o seu avô faz as pazes com o filho, pai de Isabel, enquanto tem à sua guarda a pequena infanta<sup>239</sup>.

A este elemento central agregaríamos apenas mais três ideias. Em primeiro lugar, a presença no meio deste grande quadro de conduta de outras pequenas lições, em especial sobre a piedade quotidiana das senhoras de corte. Os momentos devocionais de Isabel são cuidadosamente retratados: «ela em cada uu dia rezava as oras canonicas e as oras de Santa Maria e dos passados e fazia comemoração de muitos santos e santas e saia-se aa capela que ela consigo trazia, mui rica e mui bem apostada»<sup>240</sup>. Depois, uma atenção especial às mulheres, por parte desta santa feminina, demonstrada na esmola às pobres envergonhadas, no casamento das jovens, no ensinamento das donzelas. É es-

pecialmente interessante o facto de esta protecção se prolongar após o falecimento da rainha, pois tanto nos milagres imediatamente após a morte, como nos que refere o inquérito de canonização iniciado em 1576, a maioria das beneficiadas são mulheres<sup>241</sup>.

Por fim, a atenção dada aos aspectos dinásticos no conjunto desta obra merece alguma atenção. Tem sido objecto de debate historiográfico o papel dos carismas familiares e dinásticos na dimensão da santidade dos reis e rainhas. Dada a persistência, ao longo de todo o período medieval, da crença na transmissão dos carismas pelo sangue, e da posse destes pelas dinastias reinantes e aristocracias, os primeiros autores que investigaram a santidade régia tenderam a ver nela uma sobrevivência, cristianizada, das ideias carismáticas da realeza sagrada, de origem germânica ou do mundo antigo. Mais recentemente, insiste-se antes no carácter pessoal — e não de *função*, ou de *carisma* — dos homens e mulheres que, desempenhando cargos régios ou principescos, ascenderam à santidade. O que não implica, porém, que nas interpretações posteriores e, sobretudo, nos usos destas santidades, afinal eminentemente «políticas», não se tivesse tentado sobrepor ao esforço individual de perfeição a ideia de um dom herdado, transmitido pelo sangue<sup>242</sup>. Nas vidas de santos reis e rainhas influenciados pela espiritualidade mendicante, onde é tão clara a afirmação da vontade individual em seguir preceitos de santificação novos, podemos falar da presença de crenças mais arcaicas quanto à fonte dos seus poderes? Se sim, como se conciliam elas com as opções conscientes de vida

Capela do Espírito Santo  
(Sintra, Palácio da Pena).

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



que preconiza a religiosidade do tipo «moderno» que é a mendicante? Não podendo responder totalmente a este vasto problema, no âmbito deste trabalho, alinhemos uma síntese, restringindo-nos ao nosso estudo da rainha Santa Isabel.

Já referimos a função pacificadora de Isabel no seio da aristocracia guerreira da sua parentela; funciona nela como uma espécie de tutelar da paz linhagística, fundamental para o equilíbrio e manutenção do poder. A pertença de Isabel a uma vasta rede de príncipes e reis é várias vezes realçada na obra, duas das quais em reminiscência da própria senhora: no enterro do avô vira ela dois reis e três rainhas, e no fim da vida, no Mosteiro de Coimbra, orgulhava-se de ser a rainha que vira mais parentes, homens e mulheres, nas várias famílias reinantes<sup>243</sup>. Como já referimos, dentro da parentela régia de Isabel existiam várias santas rainhas e princesas, que por vezes funcionaram como modelos umas para as outras. É ainda ela quem trata das missas por sufrágio da filha Constança, com a qual mantém uma comunicação além da morte<sup>244</sup>. Por fim, os seus descendentes irão por vezes colocar-se sob o seu patrocínio directo em acontecimentos especialmente importantes para a família real. Referimo-nos ao casamento do infante D. Duarte na capela sepulcral da sua antepassada, junto ao próprio túmulo, e às palavras do infante D. Henrique, relatando a cerimónia, ao referir que a infanta noiva repousara algum tempo no paço da rainha Santa Isabel: «parecia que casava da casa da Rainha D. Isabel, e assim foi d'Aragom, e todos entendemos que pela santidade da dita Rainha D. Isabel foy esto feito tão bem, e honradamente da sua casa»<sup>245</sup>.

Também num outro ramo da família, que na geração seguinte se incompatibilizará cruelmente com este, se mantém a referência à antepassada santa: o condestável D. Pedro de Aragão, filho do conde D. Pedro, felicita-se por contar com Isabel entre os seus antepassados, porque é sem dúvida santa, apesar de ainda não canonizada pela Igreja. Bastante mais tarde, este investimento permanece, como comprova a preocupação de Rui de Pina em referir expressamente na *Crónica de D. Afonso IV* a fama de santidade e muitos milagres da mãe do rei biografado<sup>246</sup>. Atingirá uma expressão máxima, sem dúvida, na promoção da antepassada santa levada a cabo por D. Manuel, no contexto de várias outras manipulações do passado e da sacralidade do reino, que culmina com a beatificação de Isabel em 1513<sup>247</sup>.

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

## VIVÊNCIAS E DEBATES EM TEMPO DE AUTONOMIZAÇÃO DOS LEIGOS

A FUNDAÇÃO DE CAPELAS FÚNEBRES é talvez um dos mais distintivos aspectos da religiosidade dos leigos, em especial na Baixa Idade Média. Com efeito, se o seu número é já significativo no século XIII, nos dois seguintes dá-se uma verdadeira explosão desta expressão particular da intercessão fúnebre, que não deixará depois de figurar entre as mais procuradas formas de lembrança e sufrágio dos mortos, talvez até meados do XVIII. Escasseiam ainda os trabalhos sobre este assunto em Portugal<sup>248</sup>. No entanto, uma vasta série

*Salvação individual e o culto dos antepassados: a fundação de capelas de morgadio nos séculos XIV e XV*

de renovadores estudos no seio da historiografia medieval francesa, espanhola e, sobretudo, anglo-americana sustenta a formulação com que abrimos este capítulo, tornando impossível passar em claro o tema, em qualquer trabalho sobre a piedade e religiosidade leigas<sup>249</sup>. Nas linhas que se seguem, e dentro dos limites que aqui se impõem, tentaremos uma primeira abordagem deste tema, a partir de um riquíssimo material, muito característico da Península Ibérica e de Portugal em particular — as capelas de morgadio, durante os séculos XIV e XV.

Este tipo particular de capelas caracteriza-se, antes de mais, por uma estreita ligação à fundação vincular, preconizando-se assim o sufrágio religioso pelo fundador e da sua linhagem como algo indissociável dos bens de morgadio. Através do seu estudo podemos analisar muitos elementos sobre os conteúdos e as práticas da devoção leiga que são, por assim dizer, eclesiais, e comuns às restantes capelas; mas é-nos também possível ir mais longe e alcançar um aspecto que as distingue daquelas, pela importância que aqui adquire: os usos familiares e linhagísticos da religião. Ou melhor, as apropriações de que esta é objecto em função de um objectivo «religioso» no sentido antropológico do termo: consolidar essas unidades fundamentais da vivência dos leigos que eram a casa e a família — expressões determinadas da linhagem, estrutura «complexa» em termos de realidade simbólica, pois vinha dos antepassados, era representada pelas gerações presentes, e o seu capital destinava-se aos vindouros.

Assim, partimos do princípio fundamental de que a «casa» tinha, enquanto estrutura de comunidade, claras dimensões religiosas<sup>250</sup>: ensino dos fundamentos catequéticos, participação em associações de piedade e caridade, ligação à circunscrição paroquial (que era local), ou à regular (que era quase sempre linhagística), prática de devoções privadas (com espaços internos e mobiliário próprio para tal) e, por fim, a gestão do «culto» dos fundadores e dos familiares falecidos. Este não tem, de modo algum, características de um «culto» organizado, como por vezes o uso do termo pode incorrectamente sugerir. No entanto, a prática de sufrágios e lembranças litúrgicas várias tinha como base, e reforçava, uma crença na intercessão dos mortos da linhagem, como que uma especificação da intercessão geral dos santos, que se traduzia em honra e prestígio na terra, e em recompensa espiritual no Céu. Foi o esquecimento, ou a incompreensão, desta dimensão da linhagem que causou a indignação liberal perante morgadios e capelas — que pôde assim ser feita em nome de princípios religiosos «puros». Do mesmo modo, de resto, que a incompreensão de formas de auto-regulamentação do sistema social do Antigo Regime causou a rejeição de aspectos «sociais» do morgadio (os complexos mecanismos de exclusão/recolocação das linhas secundárias, num horizonte parental muito mais vasto que a família nuclear burguesa).

Os instituidores de morgadios tinham ao seu dispor uma vasta panóplia de mecanismos destinados a distinguir o herdeiro, colocando-o numa posição de supremacia real e simbólica, necessária à aceitação da sua chefia pelo resto da linhagem: uso de armas, de apelido, boa conduta moral e política, correcta gestão das propriedades e dos documentos familiares, ou mesmo, por vezes, determinadas características físicas e mentais<sup>251</sup>. A junção entre a administração do morgadio e o encargo das capelas fúnebres (ou seja, as almas dos antepassados) não é das menos importantes: antes, constitui um sinal bem real de que o herdeiro detinha uma relação privilegiada com os antepassados e com o património da linhagem. Deve sublinhar-se que a cláusula de conduta pessoal e familiar mais referida em todos os morgadios é precisamente aquela que confere ao herdeiro a gestão do culto dos mortos. Esta responsabilidade é, por si só, extremamente significativa da sua posição como representante actual dos antepassados. Ao mesmo tempo, podemos verificar como as cerimónias de recordação e propiciação funcionavam como elemento agregador da família, pois eram entendidas como um encargo do seu chefe; é também nítido o elo entre o património dos antepassados e a intercessão por sua alma.

A importância de cumprir as obrigações pias é sublinhada pelo facto de,



em geral, a sua transgressão conduzir à perda da propriedade; o administrador está, neste aspecto, sujeito à vigilância dos estabelecimentos eclesiásticos onde se realizam as cerimónias. Algumas instituições acrescentam às sanções reais a ameaça da pena de consciência, ou mesmo a maldição do instituidor. Estas precauções dos particulares são completadas pela legislação relativa aos castigos a aplicar aos administradores que não cumpriam o consignado.

Podemos compreender as formas de devoção e práticas religiosas subjacentes ao fenómeno das capelas familiares através do estudo de algumas fundações particularmente pormenorizadas. Vejamos, primeiro, algumas características de base, para depois analisarmos dois casos paradigmáticos.

As capelas eram quase sempre erguidas em torno do túmulo do instituidor, marcado com os sinais familiares — os mesmos que o morgado terá de usar obrigatoriamente e que estavam colocados na casa que é cabeça do morgadio. Assim sucede com Nuno Afonso de Sequeira, filho do célebre mestre de Avis e aio de D. João I, Fernão Roiz de Sequeira. Em 1436, ao instituir o seu morgadio, estipula o uso das armas «dos Sequeiras»; a correcta disposição destas, bem como a ascendência a que estavam ligadas, fora posta em escrito no testamento, redigido oito anos antes: «faça poer [o Convento do Carmo de Moura, onde fora edificada a capela] s sobre mjnha sepultura hũa quampaa e serom em ella postos meus sjnaes de sequeira e djguam as leteras em ella emtalhadas “aqui jaz nuno fernandez de sequeira filho do mestre d aujs dom fernam Roiz neto de dom pero bravo de sequeira”. E os meus sjnaaes som em huum escudo çinco ujeiras azulles postas em modo de qujnas E o quanpo do escudo d ouro»<sup>252</sup>. Esta indicação revela-nos o domínio de um vocabulário técnico por parte do instituidor, bem como testemunha o uso das cores nas pedras de armas tumulares, também elas um código, e factores adicionais de impacte público; não é por acaso que, numa outra instituição, se inclui entre as obrigações do herdeiro a de manter as pinturas do túmulo e capela.

Todos estes elementos reforçam a percepção, para um campo entre nós mal estudado, de que uma importante componente da cultura da nobreza seria o conhecimento da técnica heráldica, da onomástica, e das tradições linhagísticas; e que, entre os canais da transmissão destes saberes, se podiam incluir os documentos directos do antepassado, guardados nos arquivos familiares. Por vezes, este mesmo túmulo, ou a capela que o envolve, funciona como uma espécie de local de registo do brasão: nele estão colocadas, em local de destaque, as armas tal como devem ser usadas pelos sucessivos herdeiros. Gesto significativo, que marca a autoridade do instituidor morto, e reforça a ligação entre as honras a prestar à sua alma e o legítimo porte dos sinais familiares<sup>253</sup>.

Subsequentemente, os administradores ornaram os túmulos familiares de forma ainda mais grandiosa, como que sublinhando um condigno desempenho da representação familiar. É assim que a capela do morgadio do Esporão, situada na Sé de Évora, vai ser, no século XVI, objecto de grandes e dispendiosas obras, ordenadas por um administrador muito consciente da importância da gestão das práticas familiares. Refira-se ainda o emprego dos epitáfios, que por vezes se tornam textos narrativos da memória do fundador; juntamente com o símbolo familiar e a grandeza do monumento, formam um conjunto arquitectónico e um espaço sagrado onde são apresentados a todos o prestígio, a antiguidade e a história familiares.

O enterramento no mesmo local, por obrigatoriedade ou faculdade da instituição, é um fundamental factor de coesão, tanto para o presente, como para a relação com o passado. Nas famílias dos estratos superiores da nobreza, os locais de sepultura e o cumprimento das obrigações pias obedecem a estratégias de eleição de ordens e casas religiosas preferenciais (seja pelo seu prestígio, seja pelas ligações familiares; estes factores coincidem frequentemente). Surgem assim alguns verdadeiros panteões familiares, nos principais mosteiros dos locais ligados à família: por vezes terras próprias (Góis, Silveiras e Lemos: Góis, Oliveira do Conde e Trofa do Vouga), noutras casos em mosteiros familiares (a Graça de Santarém para os Meneses, São Marcos de Tentúgal para os Teles da Silva, Vila do Conde para os Albuquerque)<sup>254</sup>.

◁ Placa funerária de Rui de Sousa, finais do século XV (Évora, Casa Cadaval).

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

Não parece improvável, porém, que mesmo em estratos de menor importância social esteja presente a consciência da ligação com os antepassados através do local de sepultura. Alguns esparsos exemplos incitam a uma investigação aprofundada, que apuraria nomeadamente os sistemas de relações familiares. É assim que a mulher do administrador do morgadio da Póvoa, em 1373, se manda sepultar no túmulo de seu pai, mestre João das Leis, fundador do morgadio de São Lourenço, em Lisboa; em 1433, Lopo Roiz Fuseiro, morador em Évora, manda-se enterrar com o seu avô. Muito mais tarde, no primeiro quartel do séc. XVI, Isabel Roiz Bota, também de Évora, manda, na sua instituição de morgadio, que a enterrem «Junto da sepultura dos Arnalhos, onde Iaz meu marido»<sup>255</sup>.

Para as instituições religiosas onde estava edificada a sepultura ou capela, e que tinham a seu cargo a realização das cerimónias fúnebres, o fundador do morgadio funcionava como o iniciador de uma devoção. Este tipo de relação entre a Igreja, nas suas diferentes formas, e a família nobre, tem sido salientado por alguns autores. A « projecção religiosa » do grupo familiar é enquadrada institucionalmente, sem deixar, porém, de revestir as mesmas características de devoção particular. Do ponto de vista dos leigos, os rituais cristãos são utilizados em benefício da memória do antepassado, e dos sufrágios pela sua alma. Os exorbitantes números de missas estipuladas, bem como os pormenores do culto, obrigam a uma recordação quotidiana do fundador. Por vezes utiliza-se em proveito próprio a linguagem litúrgica: em certos casos ordena-se que as cerimónias comecem com a evocação do nome dos fundadores, antepassados e descendentes, noutros dão-se instruções precisas quanto ao desenrolar das cerimónias.

Podem ainda acontecer que os instituidores atribuam a si mesmos formas mitigadas de oficiamento cerimonial, como pensamos ser o caso do funcionário régio Gomes Borges em relação a algumas festas da vila de Torre de Moncorvo, onde se situava o seu vínculo. Com efeito, a capela anexa a este era ricamente dotada de objectos litúrgicos, referidos com propositada minúcia na documentação do morgadio (1470): «dous calzezes de prata com suas patanas, huum todo dourado e outro dourado em partes; tres vestimentas, huua de pano d'ouro de luca e as outras duas de panos pintados com suas aluas e manipollos e estollas e com todollos outros seus corregimentos compridamente; E mais huua cruz de prata toda dourada, de troços». Estes bens irão pertencer aos sucessivos herdeiros do morgadio, e serão administrados por eles. Nos dias das festas principais da Igreja de Santa Maria da vila (onde, sublinha o instituidor, se situa o jazigo familiar), as alfaias podiam ser emprestados para as cerimónias. Nem por isso, porém, deixam de estar a cargo do leigo que é administrador do morgadio<sup>256</sup>. Os ricos paramentos e objectos sagrados, sinais reconhecidos da fortuna dos morgados, são emprestados para as festas principais da santa padroeira da igreja a que estão ligados, mas não são entregues aos intermediários clericais. O uso familiar destes instrumentos litúrgicos, bem como a forma particular de estar presente nas festas da santa protectora, são dois indicativos de uma apropriação específica do religioso. Assim, respeitando embora as vias institucionais, desviam-se para um outro objectivo as finalidades do acto sagrado e parte do impacte da cerimónia pública.

Uma outra modalidade desta atitude consiste em se evocarem nas cerimónias religiosas prescritas os factos em que os membros da família adquiriram glória, ou em se evidenciarem relações prestigiosas. Dentro do primeiro caso, temos a imposição de Fernão Lopes Lobo, escudeiro de Évora que instituiu morgadio em 1422, que se reze uma missa na véspera do dia de Santa Maria de Agosto, cada ano, «porquanto em tall dia el Rey dom Iohão de portugual Venção e desbaratou el Rey de castela em o campo Na Batalha que se Fez em AllJubaRota em a qual Eu estie em hidade de dezassete ou dezoito anos e liurou-nos deos e a bem aaventurada santa maria do poderio e sogeição dos castelães». Terá de ser uma missa oficiada, na presença de toda a comunidade monástica, com toque de órgãos (caso haja quem os toque bem); durante o tempo da missa, arderão dois círios grandes, pagos pelas rendas do morgadio<sup>257</sup>.



Cruz processional de D. João das Regras, c. 1400 (Guimarães, Museu Alberto Sampaio).

FOTO: DDF/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

No segundo caso, que já vimos ser comum na fundação de hospitais estão as associações do bispo de Lamego, D. Giraldo, a D. Dinis (1319); de Fernão Gonçalves Cogominho a D. Afonso IV (1357); e de Nuno Martins da Silveira a D. Duarte e sua família, em 1431. Para além de zelar pelas almas dos instituidores, os herdeiros terão de sufragar as destes ilustres personagens; prolonga-se assim, através da linha familiar, uma relação de serviço que o fundador mantivera para com o monarca de seu tempo.

Pensamos que o conjunto de obrigações pias que revestiam a forma de auxílios caritativos deve ser interpretado no mesmo sentido de propiciação da alma dos fundadores. Com efeito, ao manter, mais ou menos constantemente, pobres ou doentes, o fundador obtinha em troca a intercessão dos mesmos pela sua alma; ao mesmo tempo, dava-se forma visível ao poder familiar, enquadrado em termos de sociabilidade assistencial. Gil Lourenço de Miranda, funcionário régio que institui um vínculo em 1430, em Guimarães, manda sustentar para sempre um «pobre familiar», a que cada herdeiro do morgadio terá de dar vestuário e alimentação. Anos depois, o escudeiro Martim Garcia de Oliveira ordena que o herdeiro do morgadio por ele instituído na Charneca, termo de Lisboa, tenha sempre, na casa que é cabeça de morgadio, uma cama de roupa para um pobre que apareça. As esmolas anuais ao hospital são objecto das preocupações de Gomes Borges, em 1470; adicionalmente, cada herdeiro do seu morgadio pagará, no dia de Páscoa, uma refeição com carne, pão e vinho a todos os pobres do hospital, seja qual for o seu número. Esta cerimónia, a realizar num dia central do calendário litúrgico e agrícola, teria decerto um impacte público suficiente para prolongar, através das gerações, uma ligação entre a família detentora do vínculo e o bem-estar social dos mais carenciados da população. Completava, na vertente caritativa, as expressões públicas do poder dos morgados que já referimos a propósito das procissões na vila, com Gomes Borges. A ligação com o hospital local é ainda consignada para toda a descendência, por um outro instituidor, Álvaro de Ornelas, que vincula bens no Funchal, no fim da centúria de Quatrocentos.

Um último aspecto a referir é a presença de uma ligação real e obrigatória entre a família — as pessoas concretas que a formam — e o acto sagrado. Os indícios que possuímos são escassos, mas pensamos ser válido apontá-los, como primeiras pistas para um inquérito que seria interessante prosseguir, no aprofundamento dos problemas das relações entre a ordem guerreira e a ordem sagrada. Na documentação, estes indícios são de dois tipos. Em primeiro lugar, a insistência de um dos instituidores para que os capelães que rezem as horas dos mortos na sua capela sejam do seu sangue (D. Giraldo, bispo de Lamego, em 1319)<sup>258</sup>. Esta atitude, que se poderia aclarar com o estudo das relações preferenciais que as famílias nobres cultivam em relação aos religiosos seus parentes, pode ser interpretada como uma espécie de benefício em favor de familiares entrados em religião. Mas parece-nos também poder mencionar aqui um elemento de mentalidade: a crença na ligação de sangue como meio de tornar mais eficaz a intercessão sagrada. É uma prática que vem do fundo dos séculos: a ligação entre os vivos e os mortos da mesma família, expressa na obrigação de os primeiros recordarem e sufragarem os segundos, para poderem beneficiar de uma protecção sobrenatural.

No mesmo sentido se devem interpretar as indicações de outros instituidores de que os herdeiros devam estar presentes às cerimónias litúrgicas em honra dos antepassados. Nem sempre são concordantes, mas obedecem a um mesmo princípio. Assim, Nuno Martins da Silveira (1431) recomenda que o morgado, ou o seu representante (ligado a ele por laços de família, carnis ou artificiais), esteja presente na missa semanal na capela da família. D. Maria de Vilhena (1483) estipula que as três missas por alma dos instituidores se digam no local onde o herdeiro do morgado estiver, à data das festas; são cerimónias particularmente importantes porque, tal como refere no seu testamento, «o preço destas tres Missas dos ditos Bees seja reservado, he eu o Reservo para Sempre pera nossas Almas em sinall de Direito, universais Senhores e Dominio dos ditos Bees»<sup>259</sup>.

A globalização de todos estes dados, no sentido de definir os parâmetros



do uso social da religião por estas famílias, poderá passar pelo estudo de alguns casos, melhor documentados, e que se podem considerar emblemáticos. As obrigações pias não devem ser desligadas das indicações fúnebres, nem das estruturas materiais que proporcionavam a realização dos actos públicos da morte (exposição do corpo, cortejos fúnebres, capelas familiares e suas formas de organização). Nos dois pequenos exemplos que passamos a analisar, é possível apreender algumas destas ligações. Desde logo, ressalta uma clara consciência da importância da preparação das cerimónias da morte e das moradas terrenas do defunto. Um e outro caso são, cada um ao seu modo, elaborados programas de transmissão de uma mensagem ao presente e ao futuro.

No primeiro caso, relativo ao morgadio dos Teles (Santarém), há um nítido investimento simbólico a partir do momento fúnebre. D. Maria de Villhena, a instituidora, já atribuíra ao vínculo, que fundara no ano de 1483, o sentido de memória visível de um morto, dando-lhe a forma de mensagem aos filhos sobre o seu defunto pai. O funeral, para o qual dá instruções nos seus testamento e codicilo de 1495 e 1502, é a conclusão desta caminhada para a morte, realizada desde anos antes — e é talvez por isso que se apresenta tão preparado, como algo que completa as últimas atitudes perante a família viva

Túmulo de Fernão Teles (Mosteiro de São Marcos de Tentúgal, Montemor-o-Velho).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

e a família morta<sup>260</sup>. O marido estava desde há muito sepultado no panteão da sua família paterna, no Mosteiro de São Marcos de Tentúgal; o túmulo aí construído era sumptuoso, e o epitáfio narrava, para todos, as virtudes do defunto. O enterro de D. Maria representa a reunião com o esposo. Pede, assim, que a levem até ao mosteiro, possivelmente desde Santarém, onde morava e faz o testamento. Não refere pormenores sobre esta viagem, mas talvez implicasse um cortejo, prática testemunhada em fontes coevas. Em Castela, a procissão fúnebre, ou simplesmente o enterro, era presidida pelo chefe de linhagem, o que lhe permitia mostrar publicamente que tomava posse dos símbolos familiares. Fossem quais fossem os pormenores, é importante referir a força do último mandamento dos progenitores, no relativo ao funeral: deixar o pai (neste caso a mãe) por enterrar significava, segundo tradições muito difundidas, condenar a sua alma à errância, e sujeitar-se às penas de filho ingrato.

No mosteiro, tinha lugar uma segunda cerimónia: a deslocação do corpo do defunto Fernão Teles, de uma cova no chão para o seu monumento funerário, e a colocação da sua esposa na referida cova. Com instruções precisas, D. Maria refere que a sepultura do marido deveria ser aberta por detrás, seguramente para não danificar o túmulo. Depois, proceder-se-ia a duas obrigações complementares, que marcavam a importância dos defuntos, e a entrada dos corpos na sua condigna morada. Em primeiro lugar, a entrega de todos os objectos e ornamentos da capela; este acto deveria ser feito, provavelmente, pelo filho mais velho, que era o testamenteiro. Em segundo lugar, a oferta de um bодо aos trinta pobres, numa prática que encontrava as suas raízes nos antigos banquetes fúnebres. Por fim, assinalava-se toda a data de uma maneira grandiosa: como refere D. Maria, dir-se-ão nesse dia «as mais Missas que se poderem dizer». Também no testamento, aliás, sumaria as missas que se deverão rezar por sua alma e do marido, embora não refira durante quanto tempo. D. Maria de Vilhena terá em seu sufrágio mil setecentas e cinquenta missas, obrigando a uma persistente recordação da fundadora, numa geografia significativa, e num tipo de mosteiros não menos ocasional: São Francisco de Alenquer, Xabregas, São Francisco de Leiria, Santa Maria das Virtudes, São Domingos de Benfca, Varatojo e São Domingos de Santarém.

No segundo caso estudado, a insistência desloca-se do momento fúnebre para uma espécie de transmissão perpétua das qualidades do morto, uma recordação que possa ser actualizada em cada geração. Com efeito, se não possuímos dados sobre o funeral de D. Pedro de Meneses, conhecemos no entanto o processo através do qual a sua filha Leonor, trinta anos mais tarde, impõe ao futuro a memória do pai, fazendo um uso particular das estruturas institucionais da vivência religiosa.

Antes de analisarmos em pormenor as características da capela, salientaremos apenas que, no próprio morgadio, D. Pedro fizera já vasto recurso a aspectos de distinção ritual e simbólica. A este facto não era decerto alheia a situação política do capitão de Ceuta que, representante da mais poderosa família da época fernandina, se viu obrigado a conquistar e consolidar uma situação social semelhante, após a ascensão ao trono da dinastia de Avis. Não menos significativo da força das tradições familiares é porém o facto de que D. Pedro, para alcançar este objectivo, não renega o seu passado — antes assenta nele, no prestígio antigo da linhagem, toda a recuperação de poder a que procede. Ao mesmo tempo, fundando um morgadio com um acento tão claro na memória da linhagem, vai fornecer o eixo em torno do qual os descendentes irão articular uma série de acções posteriores.

D. Pedro de Meneses só tivera filhas legítimas, dos três casamentos que contraíra. Para obviar ao desaparecimento da linha masculina que tal implicava, instituiu em 1431 um riquíssimo morgadio, no contrato de dote para a filha mais velha, consagrando a obrigação de transmitir, na linha primogénita dos descendentes desta, todo o vasto corpo de tradições de que era composto o capital simbólico da sua linhagem. Desde logo, o sucessor terá de usar o apelido de Meneses e o moto do capitão de Ceuta (na libré, para a qual são

consignadas determinadas cores); o instituidor e as almas daqueles de quem ele descende serão invocadas quotidianamente, num momento central da sociabilidade de corte (o almoço), através de uma oração. Por fim, terá de trazer sempre as armas da linhagem, que o conde expressamente faz desenhar e pintar no contrato de casamento, para que sejam usadas de um modo correcto. Estas armas, precisamente, evocam todos os antepassados do conde, malqueridos pelas circunstâncias políticas da época fernandina. Mais, são as próprias armas do pai, sem qualquer alteração, que D. Pedro continua a usar e impõe aos sucessores. De facto, ele é o representante activo e consciente de uma linhagem cujos contornos define, ao caracterizar o parente mais chegado que pode descender: da «linha direita de dom afonso tellez de meneses, padre do conde dom Joham afonso auoo dell dicto Senhor conde».

Por fim, consciente da importância da primazia do chefe de linhagem, D. Pedro de Meneses consigna uma espécie de ritual anual, em que o detentor dos bens dá ao futuro herdeiro um sinal de que a herança lhe pertencerá: «E ao que eses bees asy ficarem dara aa parte que depois os ouuer herdar de direito em cada hun ano por dia de natall çem dobras cruzadas em ouro ou em prata vjnte marcos de bastiaães dourados novos em treze taaças. Esto por conhecimento que a herança he sua, e depois lhe nom possa seer negada.» A época litúrgica escolhida, e os pormenores práticos do acto (a quantia, as moedas escolhidas, as treze taças), contribuiriam decerto para um enquadramento simbólico da relação entre o administrador e o herdeiro, como forma concreta de marcar a diferença de direitos, deveres, e expectativas. Por outro lado, esta cerimónia reforçaria, aos olhos de todos, a crença de que a posse real não reside num ou

Cofre-relicário de D. Luís Vaz da Cunha, c. 1457 (Guimarães, Museu Alberto Sampaio).

FOTO: DDF/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS / JOSÉ PESSOA.



noutro, mas no elo que os une e é anualmente figurado: a pertença ao tronco familiar. O momento da sucessão representava a entrada na posse dos símbolos familiares, e a entrada na linha ininterrupta dos antepassados.

A capela fundada pela sua filha D. Leonor não desmerece em nada da sabedoria simbólica e ritual do conde. Em termos de funções dentro da estrutura familiar, fora Leonor a encarregada de perpetuar e engrandecer a memória paterna, e de transmitir as tradições familiares. É interessante estudar um pouco mais de perto a distribuição de papéis dentro da família, e compreender que as funções assinaladas a Leonor seriam tão importantes como as dos restantes membros, colocados no exército e na Igreja, ou noutras famílias, pelo matrimónio. Como referimos acima, o conde D. Pedro de Meneses apenas tem filhas legítimas; o único filho, bastardo, sucede-lhe, a par do genro casado com a filha primogénita, no cargo militar. A primeira filha é herdeira da casa, através de um contrato de casamento onde, instituindo-se morgadio, se perpetua por linha feminina a direita sucessão do apelido, armas e património do conde. A outra filha legítima é casada numa casa nobre de relevo, os condes de Cascães, e as filhas ilegítimas com nobres de média importância, alguns dos quais subordinados militares do conde, em Ceuta.

Leonor, a secundogénita, fica solteira até muito tarde; o casamento que acaba por contrair é algo inesperado e dura pouco tempo, vindo ela a morrer, sem filhos. O noivo, filho do conde de Arraiolos, era muito mais novo que Leonor, e voltará a casar dentro de pouco tempo. O enlace foi talvez efeito de uma estratégia política que nos escapa; Leonor, aliás, no seu último testamento, refere-se mais ao sogro que ao marido, dizendo ter-lhe sido obediente no matrimónio que fizera com seu filho. A filha do conde D. Pedro tem assim o perfil do parente que, na extensão horizontal da linhagem, se encarrega de assegurar a transmissão das tradições familiares, a par do chefe da linhagem. Dá-se, nesta família, decerto pela dimensão do seu poder, como que uma divisão de capitais a transmitir: um, de primeiro impacte, mais concreto (armas, apelido, chefia, cargos oficiais, património), passa à filha mais velha; outro, de suporte deste (memória dos feitos dos antepassados, objectos, etc.), à filha solteira. Destinavam-se, de resto, a ser unificados depois da morte desta última: Leonor começa por nomear como primeiro administrador da sua capela e morgadio o primeiro filho da irmã mais velha.

Em torno da capela funerária de D. Pedro, a sua filha vai reunir os elementos que deseja transmitir como testemunhos da memória do pai. Em primeiro lugar, o próprio monumento, que é uma disposição espacial de feitos e símbolos, através do recurso a diferentes linguagens, nomeadamente a arquitectónica e a heráldica. Grande e luxuoso, é descrito com minúcia:

«Item mando que meus testamenteyros fação a meu Padre huma sepultura em meyo do arco da Capela grande de Santo Agostinho da parte que vay contra S. Johan & tirem a parede e fique todo em arco bem alto com hũa grilanda mui fermosa que seya quase soço [sic] aa sepultura & seya o moymento de labastro & dourado onde cumprir cercado de redor de huma grade de ferro & dourada ou prateada & esto seya asy ordenado que a sua pessoa & estado seya correspondente & contentem os frades daquello que for conuyhael por se esto comprir e neste lugar que eu ordeno. E poram suas armas todas & letreiro da boa memorea & da munta merçe que Deus lhe fez em boas andanças que lhe deu & como sempre venceo e nunca foi vencido sigundo todo compyrdamente & millhor poder ser em seu moymento onde elles vyrem que mais possa luzir & aparecer & suas bandeiras & armas e estendarte sobre o moymento esteem penduradas assy que todo esto ã tall guiza que Sua sepultura seya em aquele modo que seu estado & boa memórea requiere o qual moymento seya da peleya do cerquo d'Almina & desbarate que elle fez & grande façanha & seia a sepultura daquella grandeza & altura que seu honrado nome & requiere & o millhor que se possa fazer & do fundo do arco que ha de estar sobre o moymento que sera quase soço aa sepultura esteem pintadas as suas armas na metade & as dellRey & as de Sam Jorge & as de Santyago da outra & todas de fundo & meyo do arco com ouro & finas tintas.»

O administrador do monumento fúnebre é o receptor dos efeitos da gesta do seu antepassado. Como tal, está também encarregue dos objectos através dos quais ele realizou as façanhas: as bandeiras, armas e estandarte, pendurados sobre o túmulo; a espada e a relíquia da Cruz, a guardar pelo administrador. Detenhamo-nos um pouco sobre este aspecto.

Salienta-se antes de mais que estamos perante um exemplo claro de objectos familiares, transmitidos com intenções específicas. Os testemunhos deste tipo são escassos, e os estudos sobre as práticas subjacentes, também; parece-nos portanto importante algum pormenor. O espólio do conde funciona como o sinal dos feitos do antepassado, e património legítimo daquele que tem por cargo a sua alma. E não são objectos de pouco relevo. Um primeiro conjunto é constituído pelos suportes dos símbolos linhagísticos do conde e pelos instrumentos através dos quais marcava o desempenho de cargos públicos (bandeiras, armas e estandarte). Deve ser exposto na capela fúnebre, situada em plena igreja. Marcavam, com efeito, os critérios pelos quais, para o homem aí sepultado, e para a sua família, se pautava a supremacia.

Um segundo conjunto tem um carácter ainda mais arcaico. Os dois objectos pessoais do conde, a espada e a relíquia, são património do túmulo, e transmitem a memória do guerreiro, tanto quanto as cerimónias sacras. A recomendação de que devem andar sempre juntos conduz-nos mais fundo: uma eficácia mútua, um uso fetichizante da relíquia cristã. Trata-se de um exemplo concreto de apropriação, pelo grupo guerreiro e leigo, de elementos da religiosidade oficial, a utilizar de modo autónomo. A espada, em especial, era um objecto temido pelos teorizadores da supremacia eclesiástica, que a transformam num símbolo usado de modo contrário ao dos guerreiros: sinal da ordem celestial, só é legitimamente possuída pelos *bellatores* se lhes tiver sido entregue pelos *oratores*. A interiorização deste género de mensagens pelos guerreiros, segundo os estudos existentes, foi superficial e, mesmo, desdenhada. As espadas permaneciam como o símbolo de uma superioridade concreta, e pouco cristianizável. Encarnavam, sim, mensagens diversas, provenientes de um outro panteão de deuses: a força natural, a fecundidade, o domínio dos seres mágicos.

Um último grupo de funções agregadas à capela vem-nos testemunhar do uso mais directo da religiosidade oficial em proveito familiar: trata-se das missas por alma e do tipo de intercessores do sagrado. As primeiras revestem uma forma conhecida: a do número cinco, em honra das chagas de Cristo. Esta prática, enquadrada num culto muito difundido no período tardo-medieval (o das Cinco Chagas, integrado na meditação sobre o Cristo ou a Virgem dolorosos), não nos parece no entanto totalmente isenta de uma compreensão mágica da sua eficácia. Já antes contactámos com práticas semelhantes, na fundação de Bartolomeu Joanes. Tudo tem de ser feito num determinado número: cinco missas por alma de outros tantos antepassados, cinco antigos criados da família a rezarem nelas, cinco frades do mosteiro fundado pelo bisavô a oficiarem. Outros testemunhos da época atestam-nos a existência de formas específicas de recriação de práticas cristãs, em torno de elementos mágicos como o número, ou o nome. O esforço eclesiástico para reconduzir as crenças à pureza do «merecimento», ou da cerimónia em si (e não em função das vezes a que era assistida, ou do nome do clérigo que a oficiava, por exemplo), nem sempre foi bem sucedido. São numerosos na tradição popular os exemplos de orações e práticas condicionando a eficácia divina à repetição numérica dos atributos, ou dos favores pedidos.

Por último, não é menos significativo de uma apropriação familiar do religioso oficial o facto de os intercessores da capela estarem presentes em função da sua ligação à família. Quanto aos criados, em particular, específica Leonor de Meneses: «Deverão ser mantidos cinco pobres, à honra das cinco chagas, às quais correspondem também as cinco capelas que mando cantar, e aos pobres. Serão boas pessoas, que já tenham tido bens neste mundo, e viessem a cair em pobres. Serão de criação do conde, ou minha, ou de meus avós (por parte de meu pai ou mãe). Se não os houverem, não tomem outros, mas sim criados dos filhos de meu pai, e netos, e assim de toda esta li-

nhagem de meu pai descendente.» Um dos encargos do administrador da capela, aliás, será o de tomar conta destes antigos servidores, que estarão presentes nos diferentes ofícios sagrados, e que receberão em pagamento benefícios vários.

Toda esta paciente construção de uma memória, caracterizada por um uso específico de práticas religiosas correntes, será completada por outras iniciativas de Leonor e da família, em diferentes canais. No mosteiro vão enterrar-se, sucessivamente, outros membros da linhagem, acolhendo-se à sombra quer dos mais remotos fundadores, avós do conde D. Pedro, quer deste herói, cujo túmulo, destinado a funcionar como centro de um culto próprio, marcava aos olhos de todos o favor divino em que eram tidos os Meneses. A própria lápide funerária evocava os avós do conde, fundadores do convento (o conde de Barcelos D. João Afonso Telo e a condessa D. Guiomar), e os pais; nas cerimônias da capela, recordavam-se estes últimos (o conde de Viana e D. Maria Portocarreiro). Menos de nove anos mais tarde, a condessa de Atouguia, descendente da irmã do conde de Viana (ou seja, da única tia de D. Pedro de Meneses), manda construir na Graça de Santarém duas suntuosas sepulturas familiares: uma para a sua mãe, e outra para os seus avós, os fundadores do convento. Num e noutro se exalta a ascendência familiar, e no de João Afonso Telo e Guiomar Ferreira a carreira política do primeiro.

Assim, num período curto — menos de quarenta anos — e atravessando momentos cruciais para a definição dos quadros de poder nobre quatrocentista, a linhagem de D. Pedro congrega em torno de um dos seus membros todas as glórias e símbolos dos antepassados, numa orgulhosa proclamação de auto-suficiência. Peças de base do edifício, de que lançam mão vários membros da família, convergentes naquilo que desejam perpetuar, os morgadios fundados permitem a transmissão perpétua das tradições que eram uma das forças da linhagem, e as capelas a eles anexas constituem um sinal visível da ligação privilegiada destes senhores com o Além<sup>261</sup>.

*Entre a corte e o ermo:  
reformismo e radicalismo  
religiosos (fins do  
século XIV-século XV).*

NO FINAL DA CENTÚRIA DE TREZENTOS e durante todo o século seguinte, as sociedades do Ocidente medieval são atravessadas por um intenso debate sobre o que poderíamos chamar de «verdade», ou «gratuidade», da vivência religiosa. A afirmação dos leigos como entidade fundamental da Igreja tornara centrais temas como o peso da estrutura sobre a crença, a necessidade e as formas de mediação com o divino, o relacionamento da Igreja com a política. Por outro lado, num movimento de reforma que é muito novo porque parte «de baixo», mas não se fica por aí, foram inúmeros os religiosos e eclesiásticos que se colocaram ao lado dos fiéis e reclamaram abertamente contra a corrupção da Igreja, ensaiando formas novas de vida religiosa e intervenção pastoral. O debate concretizou-se em torno do recorrente tópico cristão da «reforma», essa nostalgia da «pureza primitiva» que tantas vezes assomara já à história do cristianismo. Simplesmente, agora talvez mais que nunca, atravessava uma sociedade inteira, dizia respeito a todos, e devia ser por todos resolvido, tanto leigos como estrutura eclesiástica.

Um reflexo, afinal, de mudanças muito mais globais? É como se, acalmados os ventos de guerras, pestes e fomes, a Cristandade, aliviada dos males físicos, tenha enfim conseguido tempo para tratar desse grande mal de consciência que pairava desde a acalmia do entusiasmo mendicante — ou, talvez melhor: desde a falência de muitas das propostas mais puras dos primórdios, esmagados pela institucionalização e pela dureza das realidades políticas. Olhando para o futuro, serão porventura as dores de parto de um mundo em mutação, onde o modelo holístico da Cristandade medievla não tem mais cabimento, e onde deixa de ser possível uma sociedade consolidada a partir do religioso. Michel de Certeau, num dos seus extraordinários textos, crê bem que a fractura com a modernidade passou por aqui: «Ao longo da Idade Média, e ainda no século XVI, é aceite que a moral e a religião têm uma mesma fonte: a referência ao Deus único organiza em conjunto uma revelação histórica e uma ordem do cosmos; faz das instituições cristãs a legibilidade de uma lei do mundo. A sociedade articula-se em termos de uma crença integrativa.

▷ *Calvário*, fresco tardo-medieval (Leiria, Igreja de São Francisco).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



Ao nível da prática que se explicita à superfície visível da sociedade [...], a vida privada, tal como a vida profissional, movem-se num quadro cristão: a religião envolve as condutas. Nos séculos xvii e xviii esta unidade abre fendas, depois afunda-se.»<sup>262</sup>

Antes da resposta violenta e autoritária do século das inquisições e das guerras de religião, os homens da centúria de Quatrocentos tentaram traçar um outro caminho. Entre o riquíssimo mas desacreditado passado das respostas tradicionais, e o futuro brilhante, embora dorido, das propostas modernas, o seu contributo foi grande: ser um tempo de múltiplas experimentações, que se sucederam a um ritmo muito rápido; ser uma época que soube rejeitar o que já não era aproveitável do antigo, e lançar sementes fundamentais para o novo. A angústia motivada pela consciência das dificuldades esteve talvez presente em muitas das soluções, que afinal se sucederam rapidamente pela sua pouca exequibilidade. A generosidade e entusiasmo das tentativas foram, porém, inegáveis.

Como palcos e actores maiores destas experiências, destacavam-se dois conjuntos de ambientes e pessoas, aparentemente opostos, mas de facto ligados por laços profundos: as cortes régias, principescas e senhoriais, por um lado e, por outro, os cristãos que seguiram uma opção religiosa radical (seja a solidão, seja a inserção em grupos muito restritos e austeros). Nas linhas que se seguem, tentaremos evocar uns e outros, bem como pôr em evidência o que os unia: por um lado, a pertença a uma elite sociocultural que buscava a reforma através de um empenhamento pessoal profundo e esclarecido, ainda que por vezes revestindo a forma do total despojamento; por outro, o esforço empenhado e crente de reforma interna, que ainda não aceita a divisão como solução, nem, sobretudo, consegue pensar a salvação fora do religioso. Começaremos por uma panorâmica geral do apoio das elites à reforma religiosa, para depois estudarmos em maior detalhe alguns percursos individuais.

O primeiro florescimento da observância em Portugal data de finais do século xiv e diz respeito à Ordem dos Frades Menores. Expande-se com uma rapidez extraordinária: em 1392, Frei Gonçalo Marinho e outros frades da província de Santiago entram em Portugal e fundam, num só ano, cinco eremitérios no Norte de Portugal (o primeiro junto a Viana do Castelo; os outros: Nossa Senhora da Ínsua, Mosteiró, São Paio do Monte e São Clemente das Penhas). Esta reforma continuará ao longo de todo o século xv, avultando as fundações de Santa Catarina da Carnota (1408), Santa Cristina de Tentúgal (1437) e São Bernardino de Atouguia (1451). Todos estes conventículos recebem protecções nobiliárquicas e régias, avultando a ligação da Casa de Bragança e de Vila Real à Ínsua, do infante D. Pedro, duque de Coimbra, e de D. Guiomar Coutinho a Santa Cristina, de D. João I, D. Duarte e sucessores à Carnota — para citarmos só alguns exemplos<sup>263</sup>.

Em torno de 1400 os dois grandes conventos franciscanos de Alenquer e Leiria aderem aos movimentos reformistas, com o apoio da monarquia e de vários patronos nobres, pertencentes a famílias que os continuarão a auxiliar nas décadas subsequentes. É o caso dos Ataíde, Castelo-Branco, Sousas Chichorro e Azevedo, para Alenquer; e dos senhores de Cantanhede, do Infante Santo, da infanta D. Isabel mulher do regente D. Pedro, entre numerosa outra nobreza local, para Leiria. São já observantes a maior parte dos conventos que se fundam de seguida, como sejam, para além dos eremitérios acima referidos, o de São Francisco de Orgens, junto a Viseu (1407) e o de São Francisco de Setúbal (1410) — um e outro contando com o impulso e apoio decisivos de várias famílias nobres e patronos ricos: o primeiro é fundado a partir da doação de Gonçalo Esteves, contador do rei, e em torno dele irão constelar as famílias dos Castro, Teixeira, Silva senhores de Orgens, Freire de Andrade da alcaidaria de Viseu, e Cabral de Belmonte; o segundo deve a sua origem à fortuna de Maria Anes Escolar, dona de Setúbal, que a herdara do pai, antigo vedor da Fazenda de D. Fernando. Um dos netos da fundadora, Vasco Queimado de Vila-Lobos, depois de uma vida aventureira, irá professar num convento da mais estrita observância, São Bernardino de Atouguia. Aí será companheiro de outro nobre, de elevada cepa, D. João de Ataíde, her-



deiro dos condes de Atouguia, cuja entrada para a vida conventual provoca grandes conflitos familiares, como veremos da análise do seu percurso na segunda parte deste texto.

Os reis e a família real não se ficam atrás da nobreza. Aos franciscanos da observância coube uma larga fatia nas protecções régias: desde D. João I que se privilegiavam os ramos reformistas da ordem; vamos encontrar mais tarde D. Duarte a fundar o Mosteiro das Virtudes e a patrocinar os pequenos oratórios do Norte e Centro do país, da Ínsua à Atouguia e à Carnota, referindo apenas os mais importantes. D. Afonso V e o seu filho mais não fazem que prosseguir nesta política, reforçada pela presença cada vez mais assídua de franciscanos observantes na corte, como confessores ou conselheiros<sup>264</sup>. Vários outros exemplos se poderiam aduzir, mas por limitações de espaço referiremos apenas que, a partir de meados do século, muitos dos favores aos Ob-

«O milagre da Eucaristia de Santo António», iluminura do *Breviário da Rainha D. Leonor*, c. 1500 (Nova Iorque, Pierpont Morgan Library).

FOTO: © PIERPONT MORGAN LIBRARY/ART RESOURCE, NY.



Fragmento da pedra fundacional do Convento de Jesus (Setúbal).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA.

servantes vão estar de algum modo ligados a D. Beatriz, duquesa de Viseu e Beja, seja directa, seja indirectamente. Assim, em 1475, ela intervirá na transferência do oratório recolecto de São Clemente das Penhas para local mais salubre, dando origem ao Real Convento da Conceição de Matosinhos; em 1479 constrói-se em zona mais próxima da povoação, e com o seu apoio, o Convento de São Francisco do Funchal; em 1489 fica pronto o Oratório de Santo António de Beja, erecto pela duquesa para os frades que dessem apoio ao Mosteiro da Conceição. No Sul do país, também D. Manuel e a sua irmã Dona Leonor ajudam a implantação da observância: o primeiro fundando em 1502 o Convento de Santo António de Serpa, com o apoio dos Melo locais (em especial de Henrique de Melo, seu guarda-mor, que era alcaide-mor da cidade), a segunda intervindo na obtenção para os Observantes do Convento de Santo António de Campo Maior, em 1514. Em Oliyença, o Convento de São Francisco fora fundado já em 1500 pelo conde D. Álvaro (filho do duque de Bragança D. Fernando) e pela sua mulher, também da linhagem dos Melo.

Por outro lado, a reforma das Clarissas — esta decididamente firmada no Sul do país — recebe um impulso notável a partir das senhoras da família real e Casa de Bragança, começando com a fundação da Conceição de Beja por D. Beatriz, em 1489, que em baixo analisaremos com mais detalhe. É o sucesso desta fundação que vai dar um impulso decisivo à reforma dos mosteiros femininos, pois dela sairão não só as fundadoras de vários conventos femininos da observância — Conceição do Funchal (1495), Chagas de Vila Viçosa (1535) e São João de Estremoz (1540) — mas também um precioso capital humano sem o qual os novos modelos religiosos não se poderiam impor: as reformadoras de antigos conventos claustrais (Santa Clara de Coimbra, de Vila do Conde, e da própria vila de Beja, e Ara Coeli, em Alcácer do Sal). Ao mesmo tempo, a acção da rainha D. Leonor e da duquesa de Bragança, sua irmã, dava um maior substrato ao movimento reformista, apoiando ou fundando os dois grandes mosteiros de Jesus de Setúbal (1489) e da Madre de Deus de Lisboa (1508) e, de novo mais a sul, da Assunção de Faro, em 1519<sup>265</sup>.

Assim, em especial desde meados do século xv, os focos portugueses da reforma das observâncias que varriam a Europa do Sul desenvolveram-se em torno de certas famílias da nobreza, e em zonas geográficas muito particulares: o Centro e, sobretudo, o Sul do País. Ordens novas, como os Cónegos de São João Evangelista (Lóios) ou os Jerónimos, vêm juntar-se aos ramos reformados de outras já existentes, entre os quais se destacam os que temos vindo a referir — franciscanos da observância e franciscanos da província da Piedade. Os dois primeiros beneficiam do apoio da corte régia de D. Duarte e D. Afonso V, num dos casos, e de D. Manuel, no segundo. No Sul, os Lóios são protegidos pelos Melo de Évora, e a sua Igreja de São João Evangelista (fundada em 1485) transformar-se-á no panteão daquela família. Recorde-se, ainda, que pertenciam a esta ordem tanto o mestre dos filhos do duque, padre Baptista, como, mais tarde, o confessor do justicado duque D. Fernando, seu apologista e celebrado cronista da ordem<sup>266</sup>. Os Jerónimos vão também contar com o apoio do alto clero e nobreza de Évora. O convento do Espinheiro torna-se local privilegiado de sepultura de várias famílias da região; a Pena, Berlengas, São Jerónimo do Mato e Belém são locais queridos de D. Manuel; D. Jaime de Bragança dá aos Hieronimitas o seu Convento de Santa Marinha da Costa, em Guimarães (1528)<sup>267</sup>. É menos claro o apoio da realeza e das elites às tentativas de renovação eremítica, sobretudo pela precariedade das formas desta; mas existiu sem dúvida, consubstanciado nas várias protecções régias à serra de Ossa e eremitérios associados, sobretudo aquando da actuação de Mem Gomes de Seabra, entre cerca de 1415 e 1481; ou no apoio da Casa de Bragança, sobretudo a partir do estabelecimento da sua corte em Vila Viçosa<sup>268</sup>.

Uma investigação aprofundada deste movimento terá de passar pelo estudo da lógica subjacente à variedade das iniciativas, que nos parece residir na própria relação entre os leigos e os religiosos que estes procuram «reformular» ou auxiliar na concretização dos movimentos de observância. Ao longo dos

quase 150 anos que vão das primeiras tentativas de reforma dos Recolectos até à rápida expansão no país de uma das últimas grandes reformas franciscanas, que foi particularmente austera, a dos Piedosos, aquela relação evoluiu de modo particular. Assim, desde inícios do século xv, pelo menos, que cada vez mais se exigia o cumprimento integral das regras religiosas, uma vida realmente pobre, e a promoção de devoções viradas para a interiorização da piedade. Numa época em que um crescente número de leigos desejava passar de simples espectador a participante, estas exigências assentavam na condição de que o acompanhamento religioso, em vida dos patronos, e a intercessão, às suas mortes, encontrassem uma garantia na autenticidade de vida dos religiosos. Explica-se deste modo o grande empenhamento dos leigos na reforma dos Mendicantes, os mais procurados directores espirituais e intercessores do final da Idade Média, que desejavam de resto manter essa posição, ameaçados que estavam pela concorrência de uma série de ordens novas ou renovadas, algumas das quais tinham nascido no seu interior e tinham ganho autonomia precisamente pela sedução que exerciam junto de certas camadas sociais.

Porém, o sucesso de movimentos como o dos capuchos da Piedade, décadas mais tarde, só se explica tendo em conta novos parâmetros de análise. Em primeiro lugar, é preciso não subestimar a extraordinária força que estes grupos de frades radicais assumiam junto de cortes principescas a um tempo luxuosas e determinadas a apoiar reformas que preconizavam um profundo despojamento. Depois, a sedução que as suas propostas de espiritualidade austera e profundamente conservadora exerciam sobre homens cosmopolitas como um dos seus principais apoiantes leigos, o duque D. Jaime, que mantinha uma corte de humanistas: os traços de profetismo do discurso que defendiam, os contornos de «santos vivos» e conselheiros que assumiam, seriam talvez um complemento do esclarecimento intelectual que por outras vias se alcançava. De facto, a moralização social que movimentos deste género sugeriam, passando por uma religiosidade radical e fundamentalista, surgia na esteira do esgotamento dos modelos trecentistas e quatrocentistas de empenho religioso dos leigos de cariz mais conciliatório (como já analisámos em pormenor para o caso da rainha D. Isabel). Estes preconizavam a fórmula do grande senhor leigo que recebia na sua corte os religiosos empenhados e reformistas, mas os apoiaria melhor se se mantivesse no mundo.

Movimentos subsequentes vêm substituí-la pela proposta de uma vida quase dupla — o cortesão vivendo em privado na maior austeridade, numa ascese guiada pelos frades que implicava grande participação nas vivências religiosas destes — ou, nalguns casos, o próprio abandono total do mundo como única forma de salvação. Os franciscanos recolectos do oratório da Ínsua, no rio Minho, por exemplo, funcionavam um pouco deste modo: D. Fernando, marquês de Vila Real († 1497), vinha por vezes servir os frades no refeitório, em exercício de penitência; ficava com frequência com eles, considerando-os seus conselheiros. O duque de Bragança D. Jaime, por seu lado, tinha por devoção acompanhá-los nas matinas, à meia-noite. Anos mais tarde, a duquesa de Bragança D. Joana (segunda mulher de D. Jaime) e a enteada, D. Isabel, foram grandes devotas do capucho Frei Francisco da Gatta, frade muito austero do convento de Borba, que consultavam em vida e cuja túnica solicitaram depois de morto, uma vez que desejavam ser com ela enterradas. A dimensão de conselheiro e profeta que este frade adquire em vida terá mesmo ultrapassado os serviços feitos à Casa de Bragança pois, por sugestão da sua consorte D. Isabel, filha de D. Manuel, o próprio Carlos V o manda consultar em 1535, a propósito da tomada de Tunes. O convento de Vila Viçosa tinha de resto albergado um outro grande santo, com um percurso algo semelhante ao que teria sido o de D. Jaime, não fora duque de Bragança: Frei João de Ataíde, o herdeiro do condado da Atouguia que se fizera frade franciscano da observância († 1507) — a quem já nos referimos e cujo percurso analisaremos na segunda parte deste texto<sup>269</sup>.

Sobre este panorama de fundo, recortam-se algumas trajetórias individuais, cujo estudo nos permite perceber melhor como se processavam na prática as relações entre os reformistas empenhados, mas que permaneciam no

século, e aqueles que faziam opções de vida mais radicais. Sintomaticamente, verifica-se que uma decisão deste tipo por parte de um membro da família foi quase sempre mal aceite, gerando conflituosidades várias e pondo em evidência alguns limites do entusiasmo reformista leigo. No entanto, ao longo do século xv e nas primeiras décadas do século xvi, foram-se desenvolvendo formas de conciliação, como o crescente prestígio dos «santos vivos», a importância política dos «conselheiros proféticos» e — numa época em que a pertença à corte se impunha cada vez mais como factor de ascensão social — o contraponto moralizante do elogio da renúncia ao mundo cortesão, hipócrita e vão (que, como se sabe, revestiu outras formas para além do abandono religioso).

Um estudo completo das formas radicais de vida religiosa é um programa ambicioso, pela multiplicidade de campos de pesquisa. A benefício de inventário, recordemos alguns dos mais importantes, para depois os tentarmos evocar a partir do estudo dos percursos individuais. Em primeiro lugar, seria necessário tratar dos vários movimentos eremíticos, desde aqueles que assumiram formas mais organizadas — entre os quais avulta a serra de Ossa — até aos inúmeros eremitérios que foram sendo incorporados tanto nas ordens religiosas mais antigas (em especial nas ordens terceiras mendicantes), como nas novas (Jerónimos e Lóios, tendo os segundos, em particular, traçado múltiplos laços com a vida eremítica e com os beatérios femininos). Estes últimos mereceriam também uma análise detalhada, pelo seu grande número, frequente resistência à incorporação, e modalidades desta, quando finalmente sucede; a título de exemplo, são muito interessantes os casos de Évora (onde pelo menos os três mais importantes vão dar origem a conventos femininos de Dominicanas e Agostinhas: as «Galvoas», as «pobres da Casa de D. Beatriz de Meneses», e as «beatas de D. Maria da Fonseca»), ou os antecedentes do Mosteiro de São Domingos de Aveiro. Estas duas linhas de análise têm sido estudadas ultimamente pela historiografia espanhola, fornecendo válidos paralelos para o caso português, com o qual existem grandes afinidades e mesmo prolongamentos de acções concretas<sup>270</sup>.

Não menos importante é a forma como a sociedade em geral, fora dos círculos reformistas, encarava estes movimentos de «beguinagem», designação genérica e muitas vezes pejorativa, que chega a ser aplicada aos Lóios e é quase sempre empregue nas queixas feitas nas cortes contra os «falsos Terceiros» e as beatas «sem regra conhecida». Por fim, um último inquérito a promover a esta multifacetada realidade incidiria sobre formas de comportamento tidas como «bizarras», que conduzem por vezes à loucura; se é uma das menos felizes facetas do movimento, não tem menor sentido, uma vez que nos permitirá compreender o envolver de todos estes movimentos: como se sabe, com o avançar do século xvi, a tendência é para a assimilação dos movimentos religiosos de franja que resistem à grande investida das ordens religiosas aprovadas, com a marginalidade dos errantes, pobres e loucos (cada vez menos «loucos de Deus», cada vez mais perigo social).

Ordenando cronologicamente os nossos estudos de caso, começaremos pela história de Gonçalo da Silveira, primogénito de Nuno Martins da Silveira, rico fidalgo de Évora que adquire grande importância política no reinado de D. Duarte e regência de D. Leonor<sup>271</sup>. Dos três percursos que estudaremos, este é o menos conhecido, o que não desfaz na sua importância; deter-nos-emos portanto nele com algum pormenor. Sendo o mais velho dos filhos do referido fidalgo, era a Gonçalo que se destinava a administração do morgadio e capela familiar. Estava a isso destinado desde a infância, e tudo o indicava como tal. Desde logo, o nome próprio com que fora baptizado era um nome de «responsabilidade linhagística» — o dos dois antepassados pelos quais, por via feminina, viera boa parte da fortuna familiar. Em 1431, data de instituição do vínculo em que é nomeado por herdeiro, andava pelos dezasseis anos; tudo indicava que se iria cumprir a vontade do pai, e que Gonçalo representaria os Silveira dentro dos parâmetros paternos. A vida deste futuro morgado, porém, veio a desenrolar-se de modo bastante diferente. Entre 1434 e 1442, data em que temos a certeza da sua morte, sucedem-se acontecimen-

tos em que o filho mais velho do fidalgo eborense se afasta de modo definitivo dos planos do pai, a ponto de provocar uma reacção violenta deste.

A partir de 1434, Gonçalo da Silveira leva a cabo uma breve mas fulgurante carreira como clérigo de ordens menores, estudante de Direito no Estudo Geral e alto funcionário régio, onde interveio sem dúvida a influência do pai. Nos cinco anos seguintes àquela data, acumula vários e valiosos benefícios e cargos: em 1435, o canonicato, prebenda e arcediaco da Sé de Évora; os canonicatos de Lisboa, Porto e Silves; e o estatuto de «familiar» de D. Duarte; em 1436, a tesouraria da Sé de Lisboa, por intercessão do rei junto da cúria romana; em 1437, o cargo de protonotário apostólico, e vários benefícios inerentes à sua condição de estudante universitário; em 1438, o cargo de secretário de D. Duarte e, depois da morte deste, o de escrivão do Conselho de Regência; em 1439, o cargo de secretário de D. Afonso V. Refira-se que o usufruto dos cargos eclesiásticos não implicava uma pertença permanente à Igreja, o que obrigaria à ordenação sacerdotal. Apenas uma minoria dos jovens que eram apresentados às matrículas para receber as primeiras ordens clericais tomava depois as ordens sacras. Neste caso, como noutros, não significava, portanto, que o usufrutuário dos benefícios deixasse de ser o herdeiro da linhagem. Temos aliás uma indicação de que por esta época manteve, talvez, actividades que se coadunavam com uma outra faceta dos jovens nobres do seu tempo, as guerreiras: combateu no palanque de Tânger, em Outubro de 1437. Mais tarde, terá uma intervenção fundamental no cerco militar do Crato, no contexto dos conflitos entre partidários da viúva de D. Duarte e do regente D. Pedro.

Para Gonçalo, porém, o apelo religioso não se coadunava com a detenção de cargos que levariam — caso optasse pela ordenação sacerdotal — a uma carreira de alto funcionário eclesiástico; e era ainda suficientemente forte para o fazer abdicar da chefia da linhagem e da herança paterna. Entre Junho de 1439, a última data em que é referido com os diferentes benefícios que enumerámos, e Abril do ano seguinte, Gonçalo dá um passo súbito, talvez inesperado, que põe o seu pai fora de si: abandonando tudo, ingressa com outros companheiros na Ordem dos Frades Menores, escolhendo o convento de Alenquer, conhecido pela sua austeridade. Nuno Martins da Silveira comporta-se como o senhor todo-poderoso que a sua carreira política demonstra ter sido, e como o pai autoritário de que testemunham as características da fundação do morgadio: com homens armados, assalta o convento, apanha o filho primogénito, tira-lhe o hábito à força e obriga-o a «envergar de novo as vestes do século». Ao todo, a aventura de Gonçalo dura apenas dez dias.

Entretanto, os acontecimentos políticos precipitam-se atingindo de modo violento a família dos Silveira, que é directamente atingida pela crise da regência. Após uma reclusão nos domínios familiares, terão talvez participado no levantamento militar que culmina no cerco do Crato e na posterior fuga da rainha para Castela: em Dezembro de 1441, data destes últimos acontecimentos, é Gonçalo da Silveira que encontramos a defender a fortaleza alentejana. Rui de Pina, a principal fonte para este acontecimento da vida de Gonçalo, nada refere sobre a sua carreira anterior, ou a fuga para o convento de Alenquer, e dá breves dados sobre o cerco, aliás contestados por outras fontes. Do resto da história, temos apenas a versão de um nobiliário familiar seiscentista: decidida a rendição pelo partido da rainha, os revoltosos tomam o caminho de Castela. Gonçalo, com o seu irmão Vasco, morre poucos meses depois, em Agosto de 1442, em Zamora, juntamente com alguns dos mais importantes partidários da rainha, talvez envenenados. É, por fim, enterrado num convento da Ordem de São Francisco.

Sabemos, porém, que a morte de Gonçalo, apesar de ter tido lugar em Castela, não se deu nas circunstâncias depois difundidas. Liberto da influência paterna, o filho primogénito de Nuno Martins entra definitivamente para a Ordem de São Francisco, perdendo os cargos eclesiásticos seculares que detinha, e acabando por morrer como frade franciscano. Em 1452, na mesma data em que se tem a confirmação definitiva da morte, o seu pai recebe resposta da Santa Sé para a súplica em que pedira perdão de, doze anos antes, ter invadido o convento de Alenquer e forçado o filho a despir o hábito.



O arrependimento, o desgosto talvez, tinham levado este orgulhoso senhor a dirigir-se, agora para obter perdão, à mesma cúria de que impetrara tantos benefícios para o filho. A gravidade do acto obrigou a que o caso fosse julgado pelo tribunal papal dos casos de consciência, a Sacra Penitenzieria Apostolica. A força destas circunstâncias permite talvez apreender algo, por pouco que seja, do trauma familiar e pessoal que os vestígios sugerem.

Uma última palavra, para Gonçalo. Deste doutor em decretos, alto funcionário da Igreja e da corte, deste guerreiro e depois franciscano, nenhum testemunho directo nos restou. Tentar discernir o que pensava, o que o conduziu a tomar decisões tão contrárias ao que se esperava dele, e a persistir nelas até às últimas consequências, é assim quase impossível. Apesar do contexto de reformismo religioso que acima referimos, a sua conduta parece excessiva, aos olhos dos seus familiares. Decide-se, além do mais, por uma ordem rival daquela que seu pai privilegia até à morte, os Dominicanos. No entanto, sabemos que não deu sozinho os passos decisivos: foi em companhia de outros, *seculum contemplantes*, que trocou a corte por São Francisco de Alenquer. A influência de correntes religiosas mais radicais jogaria aqui muito provavelmente o seu papel, talvez por duas vias. Em primeiro lugar, o Sul do país, em que se radicava a família, e que era palco, por estes anos, de uma grande renovação eremítica, especialmente na serra de Ossa. Depois, existiriam circunstâncias familiares, fortes a ponto de contradizer as outras, planeadas por seu pai. Gonçalo devia ter tido conhecimento directo, desde criança, de um outro caso de vocação religiosa radical no seio da sua família. Por volta do ano em que nasce, os pais recebem vastos bens por doação de um seu parente, também chamado Gonçalo da Silveira, que se intitula «poure de spiritu»; como o mesmo refere expressamente, Deus chamara-o para o seu serviço e para o servir em pobreza, não lhe cumprindo portanto estar ocupado em regimento de bens e negócios do mundo. Na instituição da capela, Nuno Martins fala também de «Gonçalo da silueira o proue»; e repete a referência, nestes termos, no testamento.

As opções radicais não foram apanágio masculino; entre as mulheres encontramos casos vários, alguns dos quais extremamente interessantes. Não podendo referir todos — avultariam, entre eles, o de uma Brites Leitoa (e seu marido, numa primeira fase) ou um outro, fundamental, de Beatriz da Silva —, estudaremos um dos mais marcantes de toda a centúria de Quatrocentos, tanto pela importância da personagem, como pela força da sua ruptura, e ainda a riqueza da informação possível: a entrada em religião da princesa «Santa» Joana<sup>272</sup>.

A principal fonte para a história da vocação da «Infanta Santa» é a crónica de Margarida Pinheiro, freira do Mosteiro de Jesus, que conviveu, serviu e profundamente admirou a princesa. O *Memorial da mujto excellente Princesa*<sup>273</sup> é, nestas circunstâncias, uma obra «empenhada» e, mais do que isso, um texto afectivo e reverencial. Tem, ainda, um enraizamento concreto em situações reais de conflito, de passado recente — não só os aspectos políticos, mas toda a opção religiosa da princesa; por fim, retrata uma espiritualidade feminina vivida de modo não isento de críticas, por parte da Igreja, apesar de, como aqui, quase sempre se confinar a claustros de mosteiros<sup>274</sup>. É além disso um texto tocado pela própria experiência de santidade que narra, que foi forte e arrojada a ponto de marcar uma das suas testemunhas de modo indelével, e reflectir-se na obra escrita, de modo a quase com ela se fundir. A própria afectividade e a força posta na transmissão das devoções e experiências vividas da infanta tornam novo este texto, um dos primeiros relatos, ainda que indirecto, de uma vivência mística de outro modo inacessível — e que é afinal a pedra de toque de todo o percurso «radical» de Joana.

Através do *Memorial*, a «Infanta Santa» surge-nos, antes de mais, como uma grande lutadora pela liberdade de prosseguir uma experiência religiosa pessoal, de cariz afectivo e místico, que não contemporizava com razões de Estado ou com vivências religiosas impostas: «a não vencida donzela e forte batalhadora de Cristo mais que mártir»<sup>275</sup>. Toda a espiritualidade pessoal que experimenta desde pequena desenvolve-se em torno de traços típicos, dos quais destacaremos três: i) seguimento pessoal da paixão de Cristo; ii) cons-

◁ Retrato da Infanta Santa Joana (Aveiro, Museu Municipal).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA.

ciência aguda do pecado e empenhamento existencial, físico, na redenção dos pecadores; iii) relação directa com Deus.

Assim, a infanta seguia passo a passo a liturgia da Paixão, identificando-se ao Cristo sofredor através de gestos físicos de flagelação e dor<sup>276</sup>; preparara-se para a morte recriando de diferentes formas a agonia de Cristo<sup>277</sup>; toda a vida contempla os passos, sinais e instrumentos da Paixão: coroa de espinhos, oração no horto, agonia. Chora abundantemente, cai no chão, e geme, repetindo as palavras de Cristo, quando ouve ou lê a Paixão, que tem representada no quarto no seu quadro preferido, centro do oratório privado<sup>278</sup>. Quando morre, é o próprio Céu que confirma esta ardente devoção da princesa: um seu capelão, longe do convento, conhece a sua morte através de uma impressionante visão — uma grande claridade, e no meio dela «uma muito grande, formosa e resplandecente coroa de espinhos; e assim a coroa como os espinhos eram todos robricados e cheios de um muito vermelho e fresco sangue e em cada ponta de cada um dos espinhos pendia uma muito grande e clara gota de sangue»<sup>279</sup>.

O pecado, próprio e alheio, era para a princesa um tema central, vivido de forma quase obsessiva. Inventava penitências especialmente dolorosas para o sacrifício pessoal, fonte de redenção; assentava num pequeno papel que trazia sempre consigo todos os pecados que cometia para depois se confessar e penitenciar; orava e pregava continuamente pela salvação dos pecadores, dizendo mesmo as irmãs que ela, *em vida*, salvara do pecado várias condiscípulas, pelas suas orações<sup>280</sup>.

Por fim, a infanta várias vezes recebe mensagens divinas directas, bem como se dirige a Cristo e Nossa Senhora e com eles conversa. Assim, é um «fremoso e splandecente mancebo» que lhe anuncia a morte do marido que D. João II lhe pretende impor, tendo ela caído em «leve sonho» no decurso da oração em que implorava desesperado socorro ao «seu amado sposo» (o que remete esta ocorrência para o campo da visão, e não do sonho em sono profundo)<sup>281</sup>. A cena da sua morte é atravessada por alocações directas a Deus, pedindo misericórdia e perdão: «falava com ele razoando-se como amigo e senhor que muito sempre amara e amava e desejava ver»; a Nossa Senhora e as outras imagens que estavam junto ao leito; e, sublinhemos o facto, ao Santíssimo Sacramento, quando o recebe<sup>282</sup>. Todo o texto é, por fim, percorrido pela convicção nos dotes proféticos da princesa, manifestação evidente da sua relação privilegiada com Deus.

O dom da profecia e a sabedoria da santidade, que na «Princesa Santa» já são tão acentuados, surgem também nas fontes com relação a outra figura que impressionou ambientes afins, algumas décadas mais tarde: Frei João de Ataíde, o herdeiro do condado de Atouguia que renunciou à herança e título para se «fazer frade da Observância». Do breve retrato que dele traça Garcia de Resende na *Crónica de D. João II* ressalta o seu carácter de excepção, numa corte recheada de hipócritas — carácter que o incitava à renúncia desse mundo, e à concomitante passagem a uma outra esfera de relacionamento com o rei: única pessoa capaz de o consolar no transe da morte do príncipe D. Afonso e seu conselheiro «santo». Até chegar a este ponto, porém, e tal como Gonçalo da Silveira e D. Joana, tivera de ultrapassar grandes obstáculos. Também ele sofrera a oposição de toda a família, tendo sido tirado violentamente pelos parentes do convento de Alenquer, para onde fugira. Note-se que esta oposição vem de uma família que tinha uma longa tradição de apoio aos Observantes: o Convento de São Francisco de Xabregas é fundado em 1455, em Lisboa, com o decisivo impulso de Dona Guimar, 1.ª condessa de Atouguia e avó de D. João († c. 1468), que contribuíra também extensivamente para o Oratório de São Bernardino de Atouguia.

Forçado a casar e a frequentar a corte, educou os filhos alertando-os contra os perigos do meio cortesão, e levou sempre uma vida austera, onde despontavam já os sinais da sua virtude: curou um paralítico na companhia de D. João II e restantes cortesãos, a todos procurando esconder o sucedido; em África foi miraculosamente ajudado nas lutas contra os mouros. Após a morte da mulher, renunciou no filho a sucessão ao título, e foi a Castela tomar o

▷ *Livro de Horas de D. Manuel*, prólogo iluminado por António de Holanda, c. 1517-1538 (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DDF/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ JOSÉ PESSOA.



hábito, para evitar novas oposições. Regressado ao reino por intervenção do rei, não deixou porém de viver nos mais pobres oratórios da estrita observância (Santo António da Castanheira, Santa Cristina da Carnota). O duque de Bragança D. Jaime era seu particular amigo, gostando de conversar com ele e de beneficiar da sua santidade. Foi a seu pedido que, de 1503 até à morte, em 1507, o frade viveu num outro eremitério: o da Piedade, em Vila Viçosa<sup>283</sup>.

Alguns traços da biografia de Frei João de Ataíde, aqui sumariamente tratada, permitem-nos referir problemas interessantes neste contexto e que cruzam o ambiente de corte com estas personagens que o recusam, mas que ela aos poucos vai reintegrando. Assim, tanto D. Joana como D. João de Ataíde se vêm a tornar referências morais e, depois, sobrenaturais de uma corte saturada de palacianismo. A renúncia ao poder terreno, do qual eram afinal herdeiros naturais, a partir da constatação de que ele é temporário e vão, é porventura a característica das suas «santidades» que os torna mais admirados. A força deste modelo revela-se noutras situações: momentos particularmente pungentes, reveladores da vaidade dos grandes do mundo, desencadeiam vocações de abandono. Já vimos como à morte de D. Afonso apenas D. João de Ataíde consola D. João II; a morte deste monarca é ocasião do ingresso nos franciscanos da Arrábida de um outro importante cortesão, Aires Teles de Meneses, até aí valente guerreiro, célebre na corte pelos seus dons de lutador, e afamado poeta<sup>284</sup>. A tendência agudiza-se a par e passo com a artificialização da corte, a ponto de no reinado de D. Manuel o abandono do mundo pelo ermo, como condição de salvação, se ter tornado num tema recorrente da cultura cortesã.

Entre os vários exemplos que poderiam aduzir-se, refiram-se dois particularmente claros. Em primeiro lugar, o poema em que Francisco Mendes de Vasconcelos, destacado cortesão manuelino, celebra a sua despedida da corte, para se juntar aos franciscanos da observância. Perpassam por toda a composição as ideias de arrependimento pela vida até aí levada, remissão, liberdade na entrega ao verdadeiro senhor e, por fim, desejo de uma morte santa. Damas, favores régios, riqueza: nada disto vale contra uma opção de vida religiosa, que seja porém simples e sem vaidade, «de limpa deuaçam e vontade»<sup>285</sup>. Não menos ilustrativo desta corrente é o poema de Cataldo Sículo, dirigido à rainha D. Leonor, viúva de D. João II, sobre a morte do filho desta, o príncipe D. Afonso. A composição adopta o género literário da *visão*, com o príncipe falecido a consolar a mãe, narrando-lhe a sua feliz vida no Além e fazendo numerosas reflexões sobre as ilusões da vida terrena. Data de 1506, poucos anos decorridos sobre uma outra famosa fuga para entrada em religião: a do duque de Bragança D. Jaime. Esta é, por feliz coincidência, um dos principais tópicos de reflexão do defunto príncipe. O duque de Bragança surge como

Sarcófago dos Santos Mártires de Marrocos (Coimbra, Museu Nacional Machado de Castro).

FOTO: DDF/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ARNALDO SOARES.



um homem cheio de virtude, que teve a coragem de tentar deixar em vida as pompas do mundo e as vãs glórias da sua alta condição terrena, para alcançar Jerusalém e uma vida de santidade<sup>286</sup>.

Refiramos por fim uma outra linha que atravessa estes percursos, se masculinos, e que se liga estreitamente à anterior. À medida que avança o século xv, é um traço de união quase inequívoco a pertença destes «radicais» ao grupo da nobreza tradicional e guerreira que se encontra ligada ao Norte de África. Já vimos que D. João de Ataíde combatera em África, sendo mais tarde os seus feitos lidos em chave miraculosa; uma outra figura fundamental em todos estes transes, de quem também seria oportuno traçar o percurso, João da Silva de Meneses, mais tarde Frei Amador, fora criado nos círculos da nobreza militar de Ceuta, e pretendia, ao deixar o mundo vão da corte, alcançar o sacrifício nas terras mouriscas... Uma esclarecedora via de análise seria a ligação entre os profetismos e reformismos que têm capacidade de sedução nestes meios, e a guerra de África enquanto «nova Reconquista» — ocupação mais digna do que a política cortesã. Do ponto de vista de modelo de espiritualidade, também aqui teve grande impacte a proposta de algumas ordens, em particular a franciscana: ao desencanto com uma sociedade cosmopolita mas contraditória, substituíam-se uma acção antiga e segura, a conversão dos infiéis. Os discípulos de Frei João de La Puebla tinham como terreno de eleição Granada ou Ceuta; aquele fundador dedica aos Mártires de Marrocos um dos conventos que erige, e pede mesmo a D. João II relíquias daqueles santos. E quem surge como intermediário na sacra transacção é Frei João da Póvoa, o famoso vigário-geral dos Observantes, na altura confessor do rei, e conselheiro espiritual de vários grandes senhores portugueses, entre eles os Bragança. É curioso que, desde muito cedo, as observâncias franciscanas encontram motivações e horizontes nesta conversão dos infiéis norte-africanos — no que seria uma actualização dos caminhos do fundador, uma nova partida?: fora ao oratório recolecto de Santa Catarina da Carnota que D. João I doara doze colunas de jasper trazidas da mesquita de Ceuta, para que pudessem santificá-las, incorporando-as num templo cristão<sup>287</sup>...

NOTAS

- <sup>1</sup> MATTOSO – *Ricos-homens*, p. 20-21; IDEM – *A nobreza medieval*, p. 139-145 e 258-259.
- <sup>2</sup> COSTA – *Mumadona*, p. 121.
- <sup>3</sup> Cf., por todos, *A nobreza medieval*.
- <sup>4</sup> FLICHE; MARTIN – *Histoire*, vol. 7.
- <sup>5</sup> Ed. em DC 76 e, com tradução livre e notas críticas, em CARDOSO – *Testamento*; cf. RAMOS – *O mosteiro*, vol. 1, p. 51-52.
- <sup>6</sup> CARDOSO – *Testamento*, p. 24 e p. 32.
- <sup>7</sup> DUVAL – *Auprès*; IDEM – «Loca sanctorum». JOUNEL – *Le culte*.
- <sup>8</sup> ROSENWEIN – *To be neighbour*, p. 202 ss.
- <sup>9</sup> CARDOSO – *Testamento*, p. 26 e p. 32; sobre a função social das maldições, cf. MATTOSO – *Sanctio*; LITTLE – *Benedictine*.
- <sup>10</sup> Cf. THOMPSON – *From «alms» e «Habendum»*.
- <sup>11</sup> CHRISTIAN JR. – *De los santos*, p. 50-60.
- <sup>12</sup> DAVID – *Études*, p. 201-202, CHIOVARO – *Les saints*, p. 37-53.
- <sup>13</sup> GARCIA RODRIGUEZ – *El culto*, p. 197; sobre as razões da influência oriental, cf. DAVID – *Étude*, p. 211-212.
- <sup>14</sup> GARCIA RODRIGUEZ – *El culto*, respectivamente p. 194, 185-187, 201, 212, 198, 217, 215, 181, 174-176, 174.
- <sup>15</sup> OLIVEIRA – *Lenda*, p. 155.
- <sup>16</sup> Sobre o culto, DAVID – *Études*, p. 218-219.
- <sup>17</sup> GARCIA RODRIGUEZ – *El culto*, p. 231-234 e 303.
- <sup>18</sup> IDEM – p. 224-225.
- <sup>19</sup> KRUS – *Tempo*, p. 112-117.
- <sup>20</sup> OLIVEIRA – *História*, p. 59.
- <sup>21</sup> Sobre estes cultos, DAVID – *Études*, p. 219-220.
- <sup>22</sup> KRUS – *Tempo*, p. 117-119.
- <sup>23</sup> Por exemplo DC 138, 152; para uma análise histórico-antropológico do papel das relíquias no culto dos santos, são fundamentais os trabalhos de GEARY – *Le vol*; IDEM – *Living*.
- <sup>24</sup> DC 61.
- <sup>25</sup> Cf. MATTOSO – *Le monachisme*, 233-234, para os mosteiros de infanções; o assunto foi recente e extensamente estudado em *Les mouvances*.
- <sup>26</sup> MATTOSO – *A nobreza medieval*, p. 201.
- <sup>27</sup> CONSOLINO – *Ascetismo*, p. 23-32.
- <sup>28</sup> PAPI – «*In castro*», p. 315-316; p. 305-309 para a evolução historiográfica.
- <sup>29</sup> MARQUES – *Evolução*, p. 92.
- <sup>30</sup> CABRE I PAIRET – «*Deodedicatae*».
- <sup>31</sup> MATTOSO – *A nobreza*, p. 373-388.
- <sup>32</sup> Entre outros, FANNING – *From «miles»*; BARBERO – *Un santo*; WOLLASCH – *Parenté*.
- <sup>33</sup> DALARUN – *La donna*.
- <sup>34</sup> Continua a ser referida como *deuota* do cenóbio em 960 e 964; MATTOSO – *A nobreza medieval*, p. 142.
- <sup>35</sup> MATTOSO – *Sobrevivência*, p. 14-15, 18, 20 e 23-24.
- <sup>36</sup> IDEM – S. Rosendo, p. 48.
- <sup>37</sup> ROSENWEIN – *Feudal*; IOGNA-PRAT – *La croix*; LITTLE – *Benedictine*.
- <sup>38</sup> SIGAL – *Un aspect*; PLATELLE – *Crime*, BOESCH-GAJANO – *Agiografia*.
- <sup>39</sup> Por exemplo Gonçalo Mendes, filho de Mumadona, em DC 99 e 138.
- <sup>40</sup> Para este último aspecto, MATTOSO – *Religião*, p. 527-29.
- <sup>41</sup> MATTOSO – *Religião*, p. 286-288.
- <sup>42</sup> Cf., por todos, DUBY – *Guerreiros*.
- <sup>43</sup> MATTOSO – *Religião*, p. 511-526.
- <sup>44</sup> DC 100; MATTOSO – *A nobreza medieval*, p. III; MARQUES – *Evolução*, p. 93.
- <sup>45</sup> PAZ MARIÑAS – *La mujer*, 367.
- <sup>46</sup> Sobre a biblioteca de Mumadona, cf., por todos, MATTOSO – *A cultura*, 380-384 e *Religião*, p. 528-529.
- <sup>47</sup> DC 99.
- <sup>48</sup> DC 138.
- <sup>49</sup> DC 81; FERNANDES – *Portugal*, p. 84.
- <sup>50</sup> DC 152; para a data FERNANDES – *Portugal*, p. 72.
- <sup>51</sup> MATTOSO – S. Rosendo, p. 49-50.
- <sup>52</sup> MATTOSO – *Religião*, p. 528.
- <sup>53</sup> MATTOSO – *Os moçárabes*, p. 34.
- <sup>54</sup> SARAIVA – *A épica*, p. 63-67.
- <sup>55</sup> PRADALIÉ – *Les faux*, p. 95.
- <sup>56</sup> «*David proles*», como se identifica no seu testamento, de 1087: DC 177. Sobre Sisnando e a Coimbra da sua época, cf. também as análises recentes de MARTINS – *O mosteiro*, p. 33-35, p. 49-62 e 63-65.
- <sup>57</sup> GARCIA GOMES; MENENDEZ PIDAL – *El conde*.
- <sup>58</sup> COSTA – *Sesnando*, p. 848.
- <sup>59</sup> *Loc. cit.* – p. 35.
- <sup>60</sup> MATTOSO – *Ricos-homens*, p. 182.
- <sup>61</sup> *Ibidem*, p. 22-23.
- <sup>61</sup> MATTOSO – *Ricos-homens*, p. 14 e p. 34; IDEM – *A nobreza*, p. 117.
- <sup>61</sup> MATTOSO – *Ricos-homens*, p. 14.

- <sup>64</sup> COSTA – Sesnando, p. 848.
- <sup>65</sup> MATTOSO – *Ricos-homens*, p. 52; GARCIA GOMEZ; MENENDEZ PIDAL – *El conde*; MACIAS – Resenha, p. 426.
- <sup>66</sup> GARCIA GOMEZ; MENENDEZ PIDAL – *El conde*, p. 37-38.
- <sup>67</sup> GARCIA GOMEZ; MENENDEZ PIDAL – *El conde*, p. 39-40; cf. ainda PRADALIÉ – *Les faux*, p. 90.
- <sup>68</sup> DAVID – *Étude*, p. 426-429.
- <sup>69</sup> Cf., para tudo, DAVID – *Étude*, p. 399-422.
- <sup>70</sup> DAVID – *Étude*, 427-428.
- <sup>71</sup> COSTA – Paterno.
- <sup>72</sup> PRADALIÉ, *Les faux*, p. 89-90.
- <sup>73</sup> As linhas que se seguem constituem tão-só uma tentativa de síntese dos trabalhos sobre o assunto, que o trataram exaustivamente: em especial PRADILIÉ – *Les faux*; cf. também MATTOSO – Os moçárabes, p. 26-27 e *Dois séculos*, p. 41-43. A intuição de Pradalié sobre a importância das alianças matrimoniais entre as famílias dirigentes de Coimbra e os nobres francos foi confirmada pelas investigações recentes de VENTURA; MATOS – Cavaleiros.
- <sup>74</sup> MATTOSO, *A nobreza medieval* – p. 205; IDEM. – *Ricos-homens*, p. 60 e 133.
- <sup>75</sup> MATTOSO – *Dois séculos*, p. 42.
- <sup>76</sup> Tradução nossa.
- <sup>77</sup> PRADILIÉ – *Les faux*, p. 95-96.
- <sup>78</sup> Para além da bibliografia e fontes citadas *infra*, este texto é largamente tributário dos trabalhos de José Mattoso. Sobre o contexto religioso e sociológico global, cf., deste autor, *Le monachisme*; *O monaquismo*, p. 55-72; *Cluny, crúzios*; *A nobreza medieval portuguesa – as correntes*.
- <sup>79</sup> In SOUSA – *Provas*, p. 120-122.
- <sup>80</sup> Sobre Santo Tirso e a família patronal, cf. MATTOSO – A família; O monaquismo beneditino; O mosteiro de Santo Tirso; *Le monachisme*, *passim*, esp. p. 64, 40-44.
- <sup>81</sup> Sobre os senhores da Maia: *Le monachisme*, p. 77-79; *Ricos-homens*, p. 50-54; *Identificação*. Vol. 1, p. 176-178; *A nobreza rural portuense*, p. 208-217; sobre os senhores de Ribadouro: *Le monachisme*, p. 73-76; *Ricos-homens*, p. 54-60; *Identificação*, vol. 1, p. 166-169; *A nobreza rural portuense*, p. 184-196.
- <sup>82</sup> Cf. KRUS – O tema.
- <sup>83</sup> WHITE – *Custom*.
- <sup>84</sup> Para uma descrição do conjunto de práticas, WHITE – *Custom*, p. 31-39.
- <sup>85</sup> Sobre Paço de Sousa, cf. MATTOSO – *Le monachisme*, *passim*, esp. p. 16-24, 64, 142, 323-327, 356-357; IDEM – *A nobreza rural portuense*, p. 168-170.
- <sup>86</sup> SOUSA; MONTEIRO – Livro, p. 271.
- <sup>87</sup> WHITE – *Custom*, p. 31.
- <sup>88</sup> MATTOSO – O monaquismo ibérico, p. 70.
- <sup>89</sup> MATTOSO – *Dois séculos*, p. 36.
- <sup>90</sup> Sobre Santa Cruz de Coimbra, do ponto de vista da história institucional, cf., por todos, MARTINS – O mosteiro; para o enquadramento religioso e sócio-cultural, MATTOSO – *A nobreza medieval*; Cluny, crúzios; *Ricos-homens* e VENTURA – Preâmbulo.
- <sup>91</sup> DUPRONT – *Du sacré*, p. 260-261, 380-386.
- <sup>92</sup> BATE – *L'Oeuvre*.
- <sup>93</sup> No sentido de CONGAR – Clercs et laïcs.
- <sup>94</sup> ROSA – As feridas, p. 122.
- <sup>95</sup> *Ibidem*, p. 94-100.
- <sup>96</sup> HEFFERNAN – *Sacred*; ROSA – Os modelos.
- <sup>97</sup> BOUREAU – *L'événement*.
- <sup>98</sup> MARTINS – O mosteiro.
- <sup>99</sup> Sobre a hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: MARTINS – O mosteiro, vol. 1, p. 229-239 e vol. 2, p. 686-689; IDEM, *Santa Cruz*, p. 39-41; NASCIMENTO – Hagiografia, Milagres, Vida de D. Telo, Vida de S. Teotónio, Santa Cruz; NASCIMENTO; GOMES – S. Vicente; ROSA – Os modelos e Hagiografia; MENDES – Crónica; FRIAS – *De signis*, vol. 1 e IDEM – Fontes; MATTOSO – *Le Portugal*; obras cit. alínea 2. Para as edições de fontes utilizadas, cf. bibliografia.
- <sup>100</sup> Sobre o *De Expugnacione Scalabis*: CINTRA – Crónica, vol. 1, p. CCCXCI-CCCXCV. PEREIRA – A conquista.
- <sup>101</sup> MARTINS – Um texto.
- <sup>102</sup> Sobre a produção analítica, MATTOSO – Cluny, crúzios, p. 114; *Identificação*, vol. 2, p. 80-81; *Anais*; MARTINS – Santa Cruz, p. III-II2; CRUZ – *Santa Cruz*; SILVÉRIO – *A imagem*.
- <sup>103</sup> *As três faces*, p. 31-32.
- <sup>104</sup> GOMES; NASCIMENTO – S. Vicente, p. 10-II, 24; NASCIMENTO – Milagres, p. 458.
- <sup>105</sup> *Vida de D. Telo*, p. 15.
- <sup>106</sup> NASCIMENTO – Santa Cruz.
- <sup>107</sup> *Vida de D. Telo*, p. 9-10.
- <sup>108</sup> Cf. sobre estes ROSA – As feridas, p. 115.
- <sup>109</sup> *Vida de D. Telo*, p. 13.
- <sup>110</sup> Cf. PLATELLE – Crime; SIGAL – Un aspect; WHITE – Proposing.
- <sup>111</sup> Vida de S. Teotónio, p. 33.
- <sup>112</sup> Vida de S. Teotónio, p. 13.
- <sup>113</sup> IDEM, p. II, 12, 30; POMAR – *D. Teresa*, p. 213.
- <sup>114</sup> NASCIMENTO – Vida de S. Teotónio, p. 22.
- <sup>115</sup> IDEM, p. 36-37.
- <sup>116</sup> IDEM, p. 35.
- <sup>117</sup> SILVÉRIO – A imagem.
- <sup>118</sup> MARTINS – Santa Cruz, p. 113.
- <sup>119</sup> DUBY – *As três ordens*, p. 223-230; sobre a cristianização dos guerreiros, BARBERO – *Santi*;

ROUSSET – L'ideal; DELARUELLE – Les saints; FLORI – Mort; para o espírito de cruzada entre nós, cf. ERDMANN – *A ideia e*, sobretudo, THOMAZ – Descobrimientos.

<sup>120</sup> Refira-se que a coexistência de imagens várias de Afonso Henriques só é obliterada em tempos tardios, e em função de necessidades de reforço da consciência nacional. Com efeito, até pelo menos Duarte Nunes de Leão, existe uma memória do rei nem sempre consentânea com a visão pio-heróica que prevaleceu depois da total afirmação do milagre de Ourique (sobre isto cf., para além de MATTOSO – *As três faces*, BUESCU – *O milagre* e, recentemente, os vários trabalhos reunidos no vol. 3 das Actas do 2.º Congresso Histórico de Guimarães («D. Afonso Henriques na história e na arte»).

<sup>121</sup> MATTOSO – *Ricos-homens*, p. 206-207.

<sup>122</sup> Cf., por tudo, IDEM – *As três faces*.

<sup>123</sup> PEREIRA – A conquista; ROSA – *O corpo*, p. 109-110, para os motivos folclóricos presentes no texto.

<sup>124</sup> BRANCO – A conquista.

<sup>125</sup> ROSA – *O corpo*.

<sup>126</sup> LOPES – Franciscanos; MATTOSO – O enquadramento; MOREIRA – Implantação; BAQUERO – O poder; MARQUES – Os franciscanos; GOMES – *O mosteiro*, p. 6.

<sup>127</sup> MATTOSO – O enquadramento, p. 339.

<sup>128</sup> ARIÉS – *L'homme*, p. 187-197.

<sup>129</sup> CHIFFOLEAU – Pour une économie; VINCENT – Y a-t-il une mathématique; VOGEL – Deux conséquences.

<sup>130</sup> BARBERO – *Un santo*, cap. 6.

<sup>131</sup> Cf. FRUGONI – *Francesco*, p. 321 ss.

<sup>132</sup> ROSA – *Dos mendicantes*.

<sup>133</sup> ROSA – D. Jaime, duque de Bragança.

<sup>134</sup> Cf., por tudo, as investigações mais recentes sobre os diversos mosteiros: para Sancha e Celas: MORUJÃO – *Um mosteiro*; Teresa e Lorvão: BORGES – *Arte e*, para o século XIV, SANTOS – *O domínio*; para Arouca e Mafalda: COELHO – *O mosteiro de Arouca*.

<sup>135</sup> BOUTON – Les Abesses, p. 192-194.

<sup>136</sup> COCHERIL – Les infantes, p. 46.

<sup>137</sup> BORGES – *Arte*, p. 172-173.

<sup>138</sup> COELHO; MARTINS – *O monaquismo*, p. 491-492.

<sup>139</sup> COELHO – *O mosteiro de Arouca*, p. 23-31.

<sup>140</sup> BORGES – *Arte*, p. 171, p. 175.

<sup>141</sup> MORUJÃO – *Um mosteiro*, p. 29-30.

<sup>142</sup> MATTOSO – O ideal, p. 319-320.

<sup>143</sup> Cf. BRÁSIO – O infante, p. 188-189.

<sup>144</sup> BORGES – *Arte*, p. 169-170.

<sup>145</sup> MORUJÃO – *Um mosteiro*, p. 18.

<sup>146</sup> ALMEIDA – *História*, vol. I, p. 139.

<sup>147</sup> COELHO – *O mosteiro*, p. 31.

<sup>148</sup> BRÁSIO – O infante, p. 232-237.

<sup>149</sup> NASCIMENTO – Lenda.

<sup>150</sup> Cf., por todos, THOMAZ – Descobrimientos, p. 106-107.

<sup>151</sup> TRATADO, p. 30.

<sup>152</sup> TRATADO, p. 30-52; BRÁSIO – O infante, p. 169-172; PESSOA – A cozedura.

<sup>153</sup> TRATADO, p. 79; MARTINS – *O mosteiro*, I, p. 395-396; BORGES – *Arte*, p. 222-223.

<sup>154</sup> KRUS – Celeiro.

<sup>155</sup> ROSA – *Dos mendicantes*; AUREL – Messianisme.

<sup>156</sup> BRÁSIO – O infante, p. 188-189 e 232-237.

<sup>157</sup> DIX MILLE, p. 487.

<sup>158</sup> BRÁSIO – O infante, p. 181-182 e 201-202.

<sup>159</sup> COELHO – *O mosteiro de Arouca*, p. 32-37 e 60-62.

<sup>160</sup> Estes objectos, de valor altíssimo, destinavam-se a evitar a peste. COELHO – *O mosteiro de Arouca*, p. 34; muito mais tarde, no final do século XV, a «santa duquesa» Constança de Noronha opera, com um pomo, destas estranhas curas, sob o patrocínio dos franciscanos de Guimarães: ROSA – *Dos mendicantes*.

<sup>161</sup> DIX MILLE, p. 94; JANIN – Blaise; COELHO – *O mosteiro de Arouca*, p. 36.

<sup>162</sup> Glossário em COELHO – *O mosteiro de Arouca*, p. 84.

<sup>163</sup> Sobre a importância dos livros de horas na religiosidade feminina da época, PAPI – Devozioni.

<sup>164</sup> Cf., por todos, BYNUM – *Jesus*; IDEM – «... And woman».

<sup>165</sup> ROISIN – *L'efflorescence*; IDEM – *L'hagiographie*.

<sup>166</sup> TAVARES – *Pobreza*, p. 127.

<sup>167</sup> TAVARES – *Pobreza*, p. 129; enquadramentos globais em: LOBRICHON – *La religion*, p. 104-107;

VINCENT – *La place*; SWANSON – *Religion*, p. 206-215; VAUCHEZ – *A espiritualidade*, p. 156-167.

<sup>168</sup> SÁ – *Quando*, p. 34-40.

<sup>169</sup> FLYNN – *Sacred*.

<sup>170</sup> Sobre o tratamento e formas de difusão destas ideias pela Igreja medieval, é fundamental a abordagem de BYNUM – *The resurrection*.

<sup>171</sup> Enquadramento histórico-antropológico inovador em: CAMPOREALE – *La morte*; COHN Jr. – *Death*; LITTLE – *Religious*; *La Conversion*; PANARELLI – *Il corpo*; ROSENTHAL – *The purchase*; sobre o papel das fundações na devoção da burguesia urbana: entre outros, THOMSON – *Piety*; SAUNIER – *Pour un*; DOBSON – *Citizens*; DINN – *Death*.

<sup>172</sup> Alguns dados em SILVA – *Contribuição*; CONDE – *Uma estratégia*; ROSA – *Pero Afonso*, p. 33-39.

<sup>173</sup> MATTOSO – *História*, vol. 3, p. 211, n. 97.

<sup>174</sup> NOGUEIRA – *O testamento*; VENTURA – *A nobreza*, vol. 2, p. 585-594.

## A RELIGIÃO NO SÉCULO: VIVÊNCIAS E DEVOÇÕES DOS LEIGOS

- <sup>175</sup> Monção, Santarém, Abrantes, Lisboa, Sintra, Montemor-o-Novo, Évora, Elvas e Beja; cf. sobre esta forma de *enriquecimento* do Chanceler, MATTOSO – *Identificação*, vol. I, – 441.
- <sup>176</sup> Lista completa de bens em VENTURA – *A nobreza*, vol. 2, p. 587-590.
- <sup>177</sup> Como vimos no cap. I, relativamente aos condes portugalenses; para o chanceler, MATTO-  
SO – *Identificação*, vol. I, p. 232; vol. 2, p. 41, 54, 109.
- <sup>178</sup> Para estes últimos TAVARES – *Pobreza*, p. 90, 129.
- <sup>179</sup> CIPOLLONE – *Il Portogallo*, p. 597 ss.
- <sup>180</sup> Local onde se situavam as melhores e mais caras casas da cidade: ROSA – *Pero Afonso*, p. 32.
- <sup>181</sup> Síntese a partir de COSTA – *Hospitais*, p. 277-278 e TAVARES – *Pobreza*, p. 95, 129.
- <sup>182</sup> Sobre ele: HERCULANO – *Túmulo*; NOGUEIRA – *Esparsos*, p. 85-88; CASTILHO – *Lisboa*,  
vol. 5, p. 28 e vol. 6, p. 104-120; TÁVORA – *A heráldica*; TAVARES – *Pobreza*, p. 95, p. 130; com  
precauções: LIMA – *Bartolomeu*.
- <sup>183</sup> Testamento, ed. em TÁVORA – *A heráldica*, p. 54.
- <sup>184</sup> ROSA – *O estado manuelino*.
- <sup>185</sup> CARDOSO – *Testamento*, p. 41.
- <sup>186</sup> CARDOSO – *Testamento*, p. 46.
- <sup>187</sup> CARDOSO – *Testamento*, p. 48.
- <sup>188</sup> Sobre estas devoções, cf. ROSA – *O morgadio*, p. 129-130; DUFFY – *The stripping*, p. 238-256;  
GONZÁLEZ NOVALIN – *Misas*; BOSSY – *Christian*; sobre os diversos números utilizados, CABROL –  
*Nombres*.
- <sup>189</sup> VILAR – *Rituais*, p. 170; ROSA – *O morgadio*, p. 104.
- <sup>190</sup> Alguns membros chegarão a enterrar-se na sua capela, como ela augura: CASTILHO – *Lis-  
boa*, vol. 5, p. 128; sobre o cenário «mercantil e burguês» da fundação de B. Joanes, cf. também  
TÁVORA – *A heráldica*, p. 8, p. 57.
- <sup>191</sup> Síntese sobre a evolução desta importante devoção em ZIMMERMAN – *Apôtres*.
- <sup>192</sup> CATTANEO – *Lavanda*; LECLERQ – *Lavement*, cols. 2004-2010; ed. NUNES – *Vida e milagres*,  
p. 42; SANTOS – *O mosteiro*, p. 40.
- <sup>193</sup> CARDOSO – *Testamento*, p. 45-49.
- <sup>194</sup> ROSA – *O morgadio*, p. 131-132; cf. *infra*, p. 491-492.
- <sup>195</sup> CARDOSO – *Testamento*, p. 49; sobre esta categoria de pobres: TAVARES – *A pobreza*,  
p. 44-60.
- <sup>196</sup> ROSA – *Pero Afonso*, p. 101.
- <sup>197</sup> CARDOSO – *Testamento*, p. 48-49.
- <sup>198</sup> Cf. além deste, o caso a seguir estudado de Maria Esteves e, entre outros, já no século XV,  
Maria Afonso em Lisboa, Constança Rodrigues no Funchal (COSTA – *Hospitais*, p. 265, p. 285).
- <sup>199</sup> Sobre ele cf., por último, VENTURA – *João*; IDEM – *A nobreza*, vol. 2, p. 565-572.
- <sup>200</sup> Sobre isto, cf. FREIRE – *Notícia histórica*, LVII-LIX; MENDEIROS – *O santo*; ESPANCA –  
*A comenda*; SOUSA – *Vencer*; IDEM – *O sangue*.
- <sup>201</sup> Para este, TAVARES – *Nótulas*, p. 392-393 e p. 396; ed. do testamento em FREIRE – *Notícia  
histórica*, p. 177-180.
- <sup>202</sup> TAVARES – *Nótulas*, p. 380.
- <sup>203</sup> Síntese a partir de TAVARES – *Nótulas*; IDEM – *Pobreza*, p. 47, 95-96, 132, 141.
- <sup>204</sup> Cf. ROSA – *Pero Afonso*, p. 30-31; e, em especial, GOMES – *A corte*, p. 134-142; carreiras de  
Pedro e Gil das Leis: HOMEM – *O desembargo*, p. 308, p. 375-376.
- <sup>205</sup> ROSA – *Da paróquia*; sobre importância perene da circunscrição paroquial, ver – *L'enca-  
drement*, I-IV; BASSET – *Death*; BURGESS – *A fond thing*; WRIGHT – *For the increase*.
- <sup>206</sup> P. 738 da ed. do testamento em PEREIRA – *As obras*, p. 738-754.
- <sup>207</sup> CARDOSO – *Testamento*, p. 742-747.
- <sup>208</sup> Para tudo, COSTA – *Hospitais*, p. 264-265.
- <sup>209</sup> PEREIRA – *As obras*, p. 723.
- <sup>210</sup> Ponto da situação e sinopse biblio-documental em SOUSA; MONTEIRO – *Notas*; complementar  
com o importante estudo aí não referido de LOPES – *Fundação*, e os trabalhos posteriores de MAR-  
TINS – *O mosteiro*, vol. I, p. 445-460 e MOREIRA – *Breve*; biografias familiares também em VENTURA –  
*A nobreza*, vol. 2, p. 654-657; sobre os cavaleiros de Coimbra e Santa Cruz, cf. *supra*, p. 444 ss.
- <sup>211</sup> VENTURA – *A nobreza*, vol. 2, p. 633-638.
- <sup>212</sup> MARTINS – *O mosteiro*, vol. I, p. 453-454; LOPES – *Fundação*, p. 189.
- <sup>213</sup> MARTINS – *O mosteiro*, p. 457-452.
- <sup>214</sup> LOPES – *Fundação*, p. 186.
- <sup>215</sup> LOPES – *Fundação*, p. 174, 185; 173.
- <sup>216</sup> MICHAUD – *Liaisons*; VAUCHEZ – *L'accession*, p. 862-869; IDEM – *Sainte Claire*.
- <sup>217</sup> ROSA – *Dos mendicantes*.
- <sup>218</sup> MATTOSO – *O enquadramento*, p. 344; MARQUES – *Os franciscanos*, p. 158-161; MAR-  
QUES – *Evolução*, p. 96-97; enquadramento internacional: BARONE – *Società*, p. 85.
- <sup>219</sup> MARTINS – *O ciclo*, p. 154-155; ROSA – *A fundação*.
- <sup>220</sup> NUNES – *Vida*, p. 48; NUÑOZ FERNANDEZ – *Mujer*, p. 53.
- <sup>221</sup> Ed. em VASCONCELOS – *Evolução*, vol. 2, p. 3-18.
- <sup>222</sup> GONÇALVES – *O tesouro*, p. 9-13.
- <sup>223</sup> ROSA – *O morgadio*, p. 113-115, 194; CORBET – *L'autel*; MARTINDALE – *Patrons*; GASTON –  
*Liturgy*.
- <sup>224</sup> GONÇALVES – *O tesouro*, p. 18-19.
- <sup>225</sup> VAN OS – *The art*; SILVA – *A Igreja*.
- <sup>226</sup> GONÇALVES – *O tesouro*, p. 16-17.
- <sup>227</sup> GONÇALVES – *O tesouro*, p. 24-25.
- <sup>228</sup> Doc. publicada e já analisada sob vários ângulos, nomeadamente as identificações de  
obras, que seguimos na generalidade, em COELHO/VENTURA – *Vataça*; IDEM – *Os bens*.

- <sup>229</sup> FROLOW - *La relique*; IDEM - *Les reliquaires*.
- <sup>230</sup> Sobre estas obras e bib. das ed., CEPEDA - *Bibliografia*, p. 51-58.
- <sup>231</sup> NUNES - *Vidas*.
- <sup>232</sup> Estudos principais: VASCONCELOS - *A evolução*; MUNOZ FERNANDEZ - *Mujer*; IDEM - Santa Isabel; FOLZ - *Les saintes*; MACHADO - «Livro».
- <sup>233</sup> VAUCHEZ - *Réligion*, p. 19-56; IDEM - *Influences*.
- <sup>234</sup> BARBERO - *Un santo*, p. 285.
- <sup>235</sup> VAUCHEZ - *Les laïcs*, p. 212.
- <sup>236</sup> VAUCHEZ - *Les laïcs*, p. 203-209.
- <sup>237</sup> Quadro geneal. em KILANICZAY - *The uses*, p. 100; CARVALHO - *Conquistar*, p. 71-72.
- <sup>238</sup> NUNES - *Vida*, p. 52.
- <sup>239</sup> NUNES - *Vida*, p. 18-19; FOLZ - *Les saintes*, p. 147-149.
- <sup>240</sup> NUNES - *Vida*, p. 41; MUNOZ FERNANDEZ - Santa Isabel, p. 1132-1136.
- <sup>241</sup> MUNOZ FERNANDEZ - Santa Isabel, p. 1142-1143.
- <sup>242</sup> Pontos da situação em CORBET - *Les saints*; LAUWERS - *Sainteté*; KLANICZAY - *Sainteté*.
- <sup>243</sup> NUNES - *Vida*, p. 20, 64-66.
- <sup>244</sup> NUNES - *Vida*, p. 26-28.
- <sup>245</sup> VASCONCELOS - *Evolução*, vol. 1, p. 273-274.
- <sup>246</sup> Biografado para os dois casos, FONSECA - *A morte*, p. 524.
- <sup>247</sup> ROSA - *As feridas*, p. 121; IDEM - *A abertura*.
- <sup>248</sup> Para além das monografias, de carácter local e raramente problematizantes, destacam-se apenas SILVA - *Contribuição*; BEIRANTE - *Capelas*; IDEM - *As «heranças das almas»*; SOUSA - *Legados*.
- <sup>249</sup> Entre os mais importantes: ROSENTHAL - *The purchase*; BURGESS - *Stategies*; IDEM - *For the increase*; KREIDER - *English*; WOOD LEICH - *Perpetual*; DOBSON - *Citizens*; CUHN - *The cult*; RICHARDS - *Chapels*; YARZA-LUACES - *La capilla*; PARAVY - *Dela chrétienne*; PRO RUIZ - *Las capellanías*; EHLINGER - *The liturgical*; SANCHÉZ SAUS - *Aspectos*; FINCH - *According*; MARTINDALE - *Patrons*; STAUB - *Eucharistic*.
- <sup>250</sup> MERTES - *The household*; KLAISH-ZUBER - *La maison*; HUGHES - *Familial*; SWAIN - *Faith*; WEBB - *Woman*.
- <sup>251</sup> Sobre isto cf. síntese em ROSA - *O morgadio*, p. 102-131.
- <sup>252</sup> IDEM, p. 114.
- <sup>253</sup> IDEM, p. 113-144.
- <sup>254</sup> IDEM, p. 112.
- <sup>255</sup> IDEM, p. 117.
- <sup>256</sup> IDEM, p. 118.
- <sup>257</sup> IDEM, p. 119-144.
- <sup>258</sup> IDEM, p. 120.
- <sup>259</sup> IDEM, p. 121.
- <sup>260</sup> Para o estudo de caso que se segue, cf. IDEM, p. 122-124.
- <sup>261</sup> IDEM, p. 124-131.
- <sup>262</sup> Du systême, p. 449.
- <sup>263</sup> MOREIRA - *O Franciscanismo*, p. 20-22; ALMEIDA - *História*, vol. 1, p. 331-333; CARVALHO - «*Nobres*»; IDEM - *A Igreja*.
- <sup>264</sup> MENDONÇA - *Franciscanismo*; MARQUES - *Franciscano*; a tendência era a mesma noutros reinos europeus: CASTRO - *Confesores*; LOPES - *Confesores*; LA SELLE - *Le service des âmes*; MI-NOIS - *Le confesseur*.
- <sup>265</sup> ROSA - *A fundação*; sobre o papel de D. Leonor na reforma das Clarissas, cf. ainda SOUSA - *A rainha D. Leonor*; IDEM - *A rainha D. Leonor e a introdução*.
- <sup>266</sup> Paulo de Portalegre, sobrinho do primeiro; cf. sobre ele SOBRAL - *Um autor*; ROSA - *O duque D. Jaime*; sobre o seu tio: SANTA MARIA - *O Ceo*, vol. 2, p. 715-736.
- <sup>267</sup> ROSA - *O duque D. Jaime*; sobre a expansão da ordem: SANTOS - *Os Jerónimos*; e especialmente CARVALHO - *Nas origens*.
- <sup>268</sup> ROSA - *O duque D. Jaime*; sobre a terra de Ossa: MATTOSO - *Mendo*; IDEM - *Eremiti*; MARTINS - *De como*; BEIRANTE - *Eremitérios*.
- <sup>269</sup> ROSA - *O duque D. Jaime*.
- <sup>270</sup> MUIRAS ANDRADES - *Formas*; IDEM - *BEATAS*; SANCHEZ HERRERO - *Beguinas*; BOTINA MONTEIRO - *Las beguinas*; GRAÑA CID - *Una tentativa*; MUÑOZ FERNANDEZ - *Beatas*.
- <sup>271</sup> Sobre este caso cf. ROSA - *O morgadio*, p. 148-161.
- <sup>272</sup> Sobre este caso cf. ROSA - *Dos mendicantes*.
- <sup>273</sup> SANTOS - *O mosteiro*, vol. 2/2; cf. MARTINS - *Prosa*, p. 295-298; BRANCO - *Vida da Infanta*, p. 176-177; BRANCO - *Crónica*, p. 660-661.
- <sup>274</sup> VAUCHEZ - *Les laïcs*, p. 245-249, 265-275.
- <sup>275</sup> *Memorial*, in SANTOS, vol. 2/2, p. 264.
- <sup>276</sup> IDEM, p. 244, 269, 276, 286.
- <sup>277</sup> IDEM, p. 275, 280, 286-287.
- <sup>278</sup> IDEM, p. 244.
- <sup>279</sup> IDEM, p. 295.
- <sup>280</sup> IDEM, p. 259, 268, 271, 284, 255-256.
- <sup>281</sup> IDEM, p. 264.
- <sup>282</sup> IDEM, p. 277, 284-285, 280.
- <sup>283</sup> Sobre este caso, cf. investigação em curso de ROSA - *La religiosité*.
- <sup>284</sup> BRAGA - *Poetas*, p. 312-313.
- <sup>285</sup> *Cancioneiro Geral*, ed. ROCHA, vol. 4, p. 140-149.
- <sup>286</sup> ROSA - *O duque D. Jaime*.
- <sup>287</sup> ROSA - *O duque D. Jaime*, p. 327-328.

## BIBLIOGRAFIA

### SIGLAS:

- BAC – Biblioteca de Autores Cristianos  
 CCL – *Corpus Cristianorum. Series Latina.*  
 CSEL – *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.*  
 IAC – Instituto de Alta Cultura  
 INIC – Instituto Nacional de Investigação Científica  
 MGH AA – *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi.*  
 MGHLeg – *Monumenta Germaniae Historica. Leges.*  
 PG – *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca.*  
 PL – *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina.*  
 PLS – *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Supplementum.*  
 PMH – *Portugaliae Monumenta Historica.*

### FONTES IMPRESSAS:

- AD TRASIMUNDUM regem vandalorum. In *PL.* 65, 1892, col. 223-304.  
 AFONSO X – *Primeyra Partida.* Édition et étude. Publicação de José de Azevedo Ferreira. Braga: INIC, 1980.  
 — *Foro Real.* Edição e estudo linguístico de José de Azevedo Ferreira. Lisboa: INIC, 1986.  
 AGOSTINHO DE HIPONA – Epistula 36. In *CSEL.* 34:1, 1895, p. 31-62.  
*Ajbar Machmua (Colección de tradiciones): Crónica anónima del siglo XI.* Dada a luz por 1.<sup>a</sup> vez, traducida y anotada, ed. e trad. por Lafuente y Alcántara. Madrid, 1868.  
 ALDHELMUS – Poema de Aris Beatae Mariae et duodecim apostolis dedicatis. In *PL.* 89, [s.d.], col. 291-293.  
 AL-MAQQARI – *Ahbâr Majmû'a.* Tradução de Emílio de Lafuente y Alcántara. Madrid, 1984.  
 — *Apêndice II de Ahbâr Majimi'a.* Tradução de Emílio de Lafuente y Alcántara. Madrid, 1984.  
 ÁLVARES, João, fr. – *Obras.* Cartas e traduções de Adelino de Almeida Calado. Coimbra: Univ., 1959, vol. 2.  
 ANNALES D. Alfonsi Portugallensium Regis. Ed. Monica Blocker-Walter – *Alfons I. von Portugal.* Studien zu Geschite uns Sage des Begrunders der portugiesischen Unanbangigkeit. Zurich: Fretz und Wasmuth, 1966.  
 ANNALES laurbanenses. In *PMH: Scriptorum.* Lisboa, 1956.  
 ANNALES portucalenses veteres. In DAVID, Pierre, ed. – *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle.* Paris; Lisboa, 1947, p. 291-312.  
 ANTÓNIO DE LISBOA, s. – *Obras completas: sermões dominicais e festivos.* Intr., trad. e notas de Henrique Pinto Rema. Porto: Lello & Irmão, 1987. 2 vol.  
 APRÍNGIO DE BEJA, ver VEGA, A. C., ed.  
 ARRAIS, Amador, fr. – *Dialogos.* Coimbra: Antonio de Maris, 1589.  
 ATANÁSIO – Epistula ad Dracontium. 4. In *PG.* 25, [s.d.], col. 523-534.  
 — Epistula ad Epictetum. In *PG.* 26, [s.d.], col. 1050-1070.  
 AZEVEDO, Pedro de – Benzedores e feiticeiros do tempo de D. Manuel. *Revista Lusitana.* 3 (1894-1895) 329-347.  
 — Superstições portuguesas no século xv. *Revista Lusitana.* 4 (1895-1896) 197-215.  
 BEATO DE LIÉBANA – *OBRAS completas.* Ed. bilingue preparada por Joaquin Echegaray; Alberto del Campo; Leslie G. Freeman. Madrid: BAC, 1995.  
 BEDA – Martyrologium. In QUENTIN, H., ed. – *Acta Sanctorum.* Bruxelles, 1940, vol. 2.  
 BENTO DE NÚRSIA, s. – *Regra de S. Bento.* Santo Tirso: Mosteiro de Singeverga, 1992.  
*BULÁRIO Português: Inocência III (1198-1216).* Publ. de Avelino de Jesus da Costa; Maria Alegria F. Marques. Coimbra: INIC, 1989.  
*CABIDO da Sé: Sumários de Lousada: Apontamentos dos Brandões: Livro dos Bens Próprios dos Reis e Rainhas.* Lisboa: Câmara Municipal, 1954.  
 CANIVEZ, Joseph-Marie – *Statuta Capitolorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab Anno 1116 ad Annum 1786.* [S.l.: s.n.], 1935, vol. 3.  
*CANTIGAS d'escamho e mal dizer.* Edição de M. Rodrigues Lapa. [S.l.]: Ed. Galaxica, 1965, p. 203-205.  
 CARDOSO, Mário – *Testamento de Mumadona.* Guimarães: Sociedade Martins Sarmento, 1975.  
*CARTULAIRE (Le) Baio-Ferrado du Monastère de Grijó (XI-XIII siècles).* Int. e notas de Robert Durand. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian; Centro Cultural Português, 1971.  
 CELANOVA, Ordoño de – *Vida y Milagros de San Rosendo.* Ed. de M. C. Díaz y Díaz; M. V. Pardo Gómez; D. Vilarinho Pintos; José Carro Otero. La Coruña: Fund. Barrie, 1990.  
*CENSUAL do cabido da Sé do Porto.* Edição de João Grave. Porto, 1924.  
 CHANCELARIA de D. Afonso V, liv. v, fl. 6 v. In *Arquivo Histórico Português.* Vol. 3, p. 430.  
*CHARTULARIUM Universitatis Portugalensis.* Dir. A. Moreira de Sá. Lisboa: IAC; INIC, 1966-1983. 9 vol.

## BIBLIOGRAFIA

- CHRONICA Albeldense. *Boletín de la Academia de la Historia*. Ed. de Gómez-Moreno. Madrid. 78 (1952).
- CHRONICA Albeldense. Ed. de Gómez Moreno. In *LAS PRIMERAS CRONICAS DE LA RECONQUISTA*. Madrid: BAC, 1952.
- CIPRIANO DE CARTAGO – Epistula 67. In *CCL*. 3C, 1996, p. 446-462.
- CIRILO DE ALEXANDRIA – Catecheses 17. In *PG*. 33, [s.d.], col. 965-1014.
- CODERA, F. – *Biblioteca Arabico-Hispana*. Madrid, 1883-1895, vol. 3.
- CONCILIUM Arelatense. In *CCL*. 148, 1963, p. 3-24.
- CONCILIUM Constantinopolitanum I. In ALBERIGO, J. [et. al.], ed. – *Conciliorum œumenicorum, decreta*. Bologna, 1973, p. 21-35.
- CONCILIUM Nicaenum I. In ALBERIGO, J. [et. al.], ed. – *Conciliorum œumenicorum, decreta*. Bologna, 1973, p. 1-19.
- CONQUISTA de Lisboa aos mouros em 1147: Carta de um cruzado inglês. Lisboa: Livros Horizonte, 1989.
- CONSTITUIÇÕES do arcebispado de Lisboa, decretadas por D. João Esteves de Azambuja (1402-1414). *Revista Archeologica*. 1 (1887).
- CONTINUATIO Byzantina-Arabica [de 741]. In *CORPUS Scriptorum Muzarabiconum*. *CORPUS Scriptorum Muzarabiconum*. Ed. Juan Gil. Madrid: Instituto Antonio Nebrija, 1973.
- CORTES portuguesas: Reinado de D. Afonso IV (1325-1357). Lisboa: INIC, 1982.
- CORTES portuguesas: Reinado de D. Fernando I (1367-1383). Lisboa: INIC, 1990.
- CORTES portuguesas: Reinado de D. Pedro I (1357-1367). Lisboa: INIC, 1986.
- COSTA, António Domingues de Sousa – Liber dispensationum. Sumula super decimis ecclesiasticis. Redacções do canonista João de Deus. *Revista Portuguesa de História*. 13 (1971) 269-297.
- COSTUMES e foros da Guarda. In *PMH: Leges*.
- CRÓNICA de Cinco Reis de Portugal. Ed. de Artur Magalhães de Basto. Porto, 1945.
- CRONICA del Moro Rasi. Ed. Diogo Catalán e María Soledad de Andres. Madrid: ed. Gredos, 1975.
- CRÓNICA dos Frades Menores (1209-1285). Ed. de J. Joaquim Nunes. Coimbra, 1918, vol. 2.
- CRÓNICA dos Sete Primeiros Reis de Portugal. Ed. Carlos da Silva Tarouca. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1952-1954, vol. 1.
- CRÓNICA Geral de Espanha de 1344. Ed. L. F. Lindley Cintra. Lisboa: INCM, 1951-1954. 2 vol.
- CRÓNICA Mozárabe de 754. Ed. José Eduardo López Pereira. Saragoça, 1980.
- CRONICAS Asturianas. Ed. J. Gil Fernández; J. L. Moralejo; J. I. Ruíz de La Pena. Oviedo, 1985, p. 228-239.
- DAMÁSIO, Manuel de S. Caetano, fr. – *Thebaida Portuguesa: compêndio histórico da Congregação dos Monges Pobres de Jesus Cristo da Serra de Ossa chamada depois de S. Paulo I Eremita em Portugal*. Lisboa, 1793.
- DE EXPUGNATIONE Scalabis. Trad. Albino de Faria. In BRANDÃO, António, fr. – *Crónica de D. Afonso Henriques*. Ed. A. Magalhães de Basto. Porto: Livr. Civilização Ed., 1945, p. 341-345.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. – *Códices Visigóticos en la Monarquía Leonesa*. León: Centro de Estudios «San Isidoro», 1993.
- *Index scriptorum latinorum mediæ aevii hispanorum*. Madrid, 1959.
- DOCUMENTOS da chancelaria de D. Sancho I. Ed. de Rui de Azevedo; Avelino de Jesus da Costa; Marcelino Pereira. Coimbra: Univ. de Coimbra, 1979.
- DOCUMENTOS históricos da cidade de Évora. Ed. de Gabriel Pereira. Évora, 1885-1891. 3 vol.
- DOCUMENTOS medievais portugueses: documentos régios. Ed. de Rui de Azevedo. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1958-1961, vol. 1.
- DOCUMENTOS referentes a las relaciones con Portugal durante el reinado de los Reyes Catolicos. Ed. de Antonio de la Torre; Luis Suarez Fernandez. Valladolid, 1958, vol. 2.
- DUARTE, Dom – *Leal Conselheiro*. Paris, 1842; Ed. de Joseph Piel. Lisboa: Bertrand, 1942.
- ELEMENTOS para a história do município de Lisboa. Edição de Eduardo Freire de Oliveira. 2.ª ed. Lisboa, 1932, vol. 1/1.
- ERDMANN, Carl – *Papsturkunden in Portugal*. Berlin, 1927; Berlin, 1940.
- ESPERANÇA, Manuel da, fr. – *História Seraphica da ordem dos frades menores de S. Francisco na provincia de Portugal*. Lisboa, 1656, vol. 1.
- ESTRABÃO – Geographia. In GARCÍA Y BELLIDO, A., ed. – *España y los españoles hace dos mil años según la «Geografía» de Strabon*. Madrid, 1978.
- EULÓGIO DE CÓRDOBA – Memoriale Sanctorum, n.º 21. In *CORPUS Scriptorum Muzarabiconum*.
- EUSÉBIO DE CESAREIA – *Historia ecclesiastica*. Ed. G. Bardy. Madrid, 1958.
- FAUSTINO E MARCELINO – De confessione uerae fide et ostentatione sacrae communionis (Libellus precum). In *CCL*. 69, 1967, p. 361-391.
- FEBÁDIO DE AGEN – Liber contra arianos. In *PL*. 20, 1845, col. 13-30.
- FONTAINE, J., ed., *ver VIE de saint Martin*.
- FONTES Franciscanas. Braga: Ed. Franciscana, 1994-1996. 2 vol.
- FORAES de Vila Viçosa. Coord. e notas de Manuel Inácio Pestana. Vila Viçosa: Câmara Municipal, 1993.
- FOROS da Guarda. In *LIVROS inéditos de História Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1925, vol. 5.
- FOROS de Beja. In *LIVROS inéditos de História Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1925, vol. 5.
- FOROS de Santarém. In *LIVROS inéditos de História Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1925, vol. 4.
- FREIRE, José Galdes – *Commonitiones Sanctorum Patrum*. Coimbra, 1974.
- *A versão latina por Pascásio de Dume dos «Apothegmata Patrum»*. Coimbra, 1971.
- FRUTUOSO DE BRAGA – Regula. In CAMPOS, J.; ROCA, I., ed. – *Santos Padres Españoles*. Madrid, 1971, vol. 2, p. 129-162.

## BIBLIOGRAFIA

- GAIFFIER, B. de, ed. – Le Breviarum apostolorum. *Analecta Bollandiana*. 81 (1963) 89-116.
- GAVETAS (As) da Torre do Tombo. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1960-1975. II vol.
- GÓIS, Damião de – *Chronica do Felicissimo Rei D. Emanuel*. Coimbra; Lisboa: Francisco Correa, 1566.
- HILÁRIO DE POITIERS – Collectanea antiariana parisina. In CSEL. 65, 1916, p. 155-156.
- Liber de Synodis. In PL. 10, 1845, col. 479-546.
- HÜBNER, A., ed. – *Inscriptiones Hispaniae Christianae*. Berlin, 1871.
- *Inscriptiones Hispaniae Christianarum Supplementum*. Berlin, 1900.
- IDÁCIO – Chronicon. In TRANOY, A., ed. – *Hidace: «Chronique», introduction, texte critique*. Paris, 1974.
- INDICULUM Foundationis Monasterii S. Vincentii I. Trad. Albino de Faria. In BRANDÃO, António, fr. – *Crónica de D. Afonso Henriques*. Ed. A. Magalhães Basto. Porto: Livr. Civilização Ed., 1945, p. 346-352.
- INVENTÁRIO de compras do Real Mosteiro de S. Vicente de Fora (cartulário do séc. XIII). Publ. de Maria Teresa Barbosa Acabado. *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*. Coimbra. 14 (1969). Separata.
- INVENTÁRIO dos Códices Alcobacenses. Lisboa: BNL, 1978, vol. 6.
- IRENEU – Aduersus haereses. I. In PG. 7, [s.d.], col. 550-660.
- ISIDORO DE SEVILHA – De ecclesiasticis officiis. In PL. 83, col. 737-826.
- *De Viris Illustribus*. Ed. C. Codoñer Merino. Salamanca, 1964.
- *Etimologias*. Ed. J. Oroz Reta; M. A. Marcos Casquero. Madrid: BAC, 1993.
- JERÓNIMO – Commentariorum in Isaiam Prophetam, 2. In PL. 24, 1845, col. 57-92.
- Epistula 75. In CSEL. 55/2, 1912, p. 32-33.
- JESUS MARIA JOSÉ, Pedro, fr. – *Chronica da santa e real provincia da Imaculada Conceição e Portugal, da mais estreita observância do serafim chagado S. Francisco*. Lisboa, 1754.
- JOÃO CRISÓSTOMO – Epistula ad haebraeos. Praef. In PG. 63, 1982, col. II.
- JOÃO DE BICLARA – Chronicon. In CAMPOS, J., ed. – *Juan de Biclara, o bispo de Gerona, su vida y su obra*. Madrid, 1960.
- LEÃO I – Ad Turibium Asturiensem episcopum de priscillianistarum erroribus. In PL. 54, 1881, col. 693-695.
- LEGILDO – De Habitu Clericorum, n.º 1. In CORPUS Scriptorum Muzarabiconum.
- LIBER (Le) ordinum. In FÉROTIN, M., ed. – *Le «Liber Ordinum» en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne*. Roma, 1996.
- LIBER Fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae. Ed. crítica de Avelino de Jesus da Costa. Braga: Junta Distrital, 1965-1990. 3 vol.
- LICIANO DE CARTAGENA. Epistulae. In MADDOZ, J., éd. – *Liciano de Cartagena y sus cartas (edición crítica y estudio histórico)*. Madrid, 1948.
- LIVRO de Leis e posturas. Ed. de Nuno Espinosa Gomes da Silva; Maria Teresa Campos Rodrigues. Lisboa: Univ. de Lisboa-Faculdade de Direito, 1971.
- LIVRO dos bispos da Sé de Coimbra escrito no século XVI pelo cônego Pedro Álvares Nogueira. Leitura e publ. de António Gomes da Rocha Madahil. Coimbra, 1942.
- LIVRO preto da Sé de Coimbra. Coimbra: Arquivo da Univ., 1977-1979. 3 vol. [Publ. do vol. 1 de A. Rocha Madahil; dos vol. 2 e 3 de Avelino de Jesus da Costa; Leontina Ventura; Maria Teresa Nobre Veloso].
- LIVRO Santo de Santa Cruz. Transcrição e introdução de Leontina Ventura e Ana Santiago Faria. Coimbra: INIC, 1990.
- LIVRO Vermelho de D. Afonso V. In COLLECÇÃO de Livros inéditos de Historia Portuguesa. Lisboa, 1793, vol. 3.
- LOPES, Fernão – *Crónica de dom João I de boa memória*. Lisboa: INCM, 1963-1968.
- LULL, Ramón – *El Liber predicationis contra judeos*. Edição de J. Millás Vallicrosa. Madrid; Barcelona, 1957.
- MARTINHO DE BRAGA – *Instrução pastoral sobre superstições populares: De correctione rusticorum*. Ed. Aires de Nascimento. Lisboa: Edições Cosmos, 1997.
- *Opera omnia*. Ed. C. W. Barlow. New Haven, 1950.
- MÁRTIRES, Timóteo dos, fr. – *Crónica de Santa Cruz*. Coimbra, 1938. 2 vol.
- MARTYROLOGIUM romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum. Bruxelles: Bollandistes, 1940.
- MARWÂN, Abu – *Al Muktabas: Um texto árabe do século X relativo à nova fundação de Évora e aos movimentos muladí e berbere no Ocidente andaluz*. Trad. por Abel Sidarus. Évora, 1994.
- MESTRE ESTEVÃO – Translatio et miracula sancti Vicentii. In PMH: Scriptores.
- MISSAL (O) de Mateus: Manuscrito 1000 da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga. Introdução, leitura e notas de Joaquim O. Bragança. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.
- MONARQUIA Lusitana. Introdução de A. da Silva Rego. Edição fac-similada. Lisboa: INCM, 1973-1988. 8 vol.
- MONUMENTA Henricina. Col. por A. J. Dias Dimis. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1964, vol. 6, p. 117-120, doc. 52.
- MONUMENTA Portugalie Vaticanae. Vol. 2: *Súplias dos pontificados de Clemente VII, Bento XIII e Bonifácio IX*. Ed. António Domingues de Sousa Costa. Porto: Livr. Ed. Franciscana, 1970.
- NASCIMENTO, Aires Augusto do, ed., ver SÃO JOÃO, Baltazar de.
- OLIVER, Bernardo – *El tratado «Contra Caecitatem Iudeorum» de fray Bernardo Oliver*. Edição de Francisco Cantera Burgos. Madrid; Barcelona, 1965.
- ORDENAÇÃOENS do Senhor Rey D. Afonso V. Ed. fac-similada com notas textológicas de Eduardo Borges Nunes. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1984. 5 vol.
- ORDENAÇÕES del-rei D. Duarte. Edição de Martim de Albuquerque e Eduardo Borges Nunes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

## BIBLIOGRAFIA

- ORDENAÇÕES Manuelinas. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1797. Rep. «Fac-simile»: Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. 5 vol.
- OSÓRIO, Jerónimo – *De Rebus Emmanuelis Lusitaniae invictissimi virtute et Auspicio Gestis Libri Dodecim*. Lisboa, 1571.
- PAIS, Álvaro – *Colírio da fé contra as heresias*. Lisboa: IAC, 1956, vol. 2.  
— *Speculum Regum*. Ed. Miguel Pinto de Meneses. Lisboa, 1955, vol. 1.
- PASIONARIO hispánico (siglos VII-IX). Ed. de Fábrega Grau. Madrid; Barcelona, 1953-1995. 2 vol.
- PAULO ÁLVARO DE CÓRDOBA — *Indilicus Luminosus*, n.º 5. In *CORPUS Scriptorum Muzarabiorum*.  
— Epistula 4. In *CORPUS Scriptorum Muzarabiorum*.
- PAULO ORÓSIO – *Communitorium de errore priscillianistarum et origenistarum*. In *PL* 31, [s.d.], col. 1211-1216.  
— *Historiarum aduersus paganos*. In IDEM – *História contra os pagãos (Esboço duma história da antiguidade oriental e clássica)*. Introdução de Lúcio Craveiro da Silva. Braga: Universidade do Minho, 1986, p. 5-17.  
— *Liber apologeticus, contra Pelagium, de arbitrii libertate*. In *PL* 31, [s.d.], col. 1173-1211.
- PEREIRA, Gabriel – *Documentos históricos da cidade de Évora*. Évora, 1885-1891, vol. 1.
- PEREIRA, Isaías da Rosa – *Visitações da Igreja de S. Miguel de Torres Vedras (1462-1524)*. *Lusitania Sacra* 7 (1995) 181-252.
- PORTUGALLAE Monumenta Historica: *Diplomata et Chartae*. Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa, 1867 [-1873]. 3 vol.
- PORTUGALLAE Monumenta Historica: *Leges et Consuetudines*. Ed. de Alexandre Herculano. Lisboa, 1859-1868. 2 vol.
- PORTUGALLAE Monumenta Historica: *Scriptores*. Lisboa: Academia das Ciências, 1856.
- POTÂMIO – *De Lazaro (Le «De Lazaro» de Potamius)*. *The Journal of Theological Studies* 19 (1918) 289-304.  
— *Epistula de substantia Patris et Fillii et Spiritus sancti*. In *PLS* 1, 1958, col. 202-216.
- PRÓSPERO DE AQUITÂNIA – *Chronica*. In *MGH AA* 9, 1961, p. 341-485.
- REGULA Communis. In CAMPOS, J.; ROCA, I., ed. – *Santos Padres Españoles*. Madrid, 1971, vol. 2, p. 172-208.
- RESENDE, André de – *História da antiguidade da cidade de Évora*. In *OBRAS portuguesas*. Lisboa, Sá da Costa, 1963.
- RESENDE, Garcia de – *Cancioneiro Geral*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1910, vol. 1.
- RIBEIRO, João Pedro – *Dissertações Chronologicas e Criticas*. Lisboa, 1857, vol. 2.  
— *Extracto de huma Memoria sobre a Tolerância dos Judeus e Mouros em Portugal*. Lisboa, 1821.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Cláudio – *Fuentes para el estudio de las divisiones eclesiásticas visigodas*. Santiago, 1930.
- SANTA MARIA, Francisco de, fr. – *O Ceo aberto na Terra: historia das sagradas congregações dos conegos seculares de S. Jorge em Alga de Venesa & de S. João Evangelista em Portugal (...)*. Lisboa: Off. de Manoel Lopes Ferreyra, 1697.
- SANTA MARIA, Nicolau, fr. – *Chronica da Ordem dos Conegos regrantes do Patriarcha Santo Agostinho*. Lisboa: Oficina João da Costa, 1668.
- SÃO BOAVENTURA, Fortunato de, fr., – *Historia Chronologica e Critica da Real Abbadia de Alcobaca*. Lisboa, 1827.
- SÃO JOÃO, Baltazar de – *Vita Beati Aegidii Sanctarenensis*. Trad. de Aires Nascimento a partir da hagiografia de Baltazar de São João. Lisboa: INIC, 1990.
- SERMO arrianorum. In *PL* 42, 1886, col. 677-708.
- SERMO fastidiosi arriani. In *PL* 65, 1892, col. 375-377.
- SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*. In *CSEL* 1, 1866, p. 1-105.
- SYNODI Sardicensis. In *CSEL* 65, 1916, p. 131-139.
- SYNODICON Hispanum. Vol. 2: *Portugal*. Ed. de Antonio García y García; Francisco Cantelar Rodriguez; Avelino de Jesus da Costa; Isaías da Rosa Pereira; Antonio Gutierrez Rodriguez. Madrid: BAC, 1982.
- TERTULIANO – *Aduersus Iudaeos*. In *CCL* 2, 1954, p. 1337-1396.
- TRACTATUS (de Würzburg). In *CSEL* 18, 1889, p. 1-106.
- TRATADO (El), ver OLIVER, Bernardo.
- TRATADO de Confissom. Edição de José de Pina Martins. Lisboa: INCM, 1973.
- VALÉRIO DE BIERZO – *De genere monachorum*. In *PL* 87, 1863, col. 437-439.  
— *De ordo*. In *PL* 87, 1863, col. 439-447.
- VEGA, A. C., ed. – *Apringii Pacensis Episcopi: Tractatus in Apocalypsin*. Escorial, 1941.
- VIDA de D. Telo. Trad. quatrocentista de Mestre Álvaro da Mota; ed. de Fernando Peixoto da Fonseca – *Vida de D. Telo e notícia da fundação do Mosteiro de S. Cruz de Coimbra*. Guimarães: [s.n.], 1984.
- VIDA de S. Teotónio. Pref., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Ed. da Igreja de Santa Cruz, 1987.
- VIE de saint Martin. Ed. de J. Fontaine. Paris, 1967-1969. 3 vol.
- VIGÍLIO – *Epistula ad Profuturum Bracarensem*. In ALMEIDA, Fortunato de, ed. – *História da Igreja em Portugal*. Porto; Lisboa, 1971, vol. 4, p. 49-53.
- VITA Martini Sauriensis. Ed. e tradução inéditas de A. A. Nascimento (no prelo).
- VITA Sancti Fructuosi. In DÍAZ Y DÍAZ, M. C., ed. – *La vida de San Fructuoso de Braga (estudio y edición crítica)*. Braga, 1974.
- VITA Sancti Theotoni. In *PM: Scriptores*. Lisboa, 1956.
- VITAE sanctorum patrum emeritensium. Ed. A. Maya Sánchez. In *CCL* 116, 1992.
- VIVES, J., ed. – *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Barcelona, 1971.  
— *La vita Torquati et comitum*. *Analecta Sacra Tarraconensia* 20 (1947) 227-230.

## BIBLIOGRAFIA

VIVES, J.; MARÍN MARTÍNEZ, T.; MARTÍNEZ DÍEZ, G., ed. — *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Barcelona; Madrid, 1963.  
 ZEUMER, K., ed. — *Leges visigothorum*. In *MGHLeg.* 1, 1849.

## ESTUDOS:

- ALARCÃO, Jorge de — *O domínio romano em Portugal*. Lisboa: Publ. Europa-América, 1988.  
 — Identificação das cidades da Lusitania portuguesa e dos seus territórios. In *LES VILLES de la Lusitanie Romaine*. Paris, 1990, p. 21-34.  
 — Sobre a romanização do Alentejo e do Algarve. *Arqueologia*. II (1985) 103-110.  
 — Tombo do prior D. Afonso Esteves do mosteiro de Grijó. *Revista Portuguesa de História*. II:1 (1964) 115-143.  
 ALARCÃO, Jorge de; ÉTIENNE, R.; MAYET, F. — *Les villas romaines de São Cucufate (Beja, Portugal)*. Paris, 1990, vol. 1.  
 ALBERTINI, E. — *Les divisions administratives de l'Espagne romaine*. Paris, 1923.  
 ALBUQUERQUE, Luís de — *Introdução à História dos Descobrimentos Portugueses*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1989.  
 ALDEA, Q. — Património eclesiástico. In *DICCIONARIO de Historia Eclesiástica de España*. Madrid, 1973, vol. 3, p. 1888-1940.  
 ALMEIDA, Fortunato de — *História da Igreja em Portugal*. 2.<sup>a</sup> ed. Edição preparada e dirigida por Damião Peres. Porto: Portucalense Ed., 1967-1971. 4 vol.  
 ALONSO ÁVILA, A. — El impacto visigodo en la actual provincia de Avila. In *LOS VISIGODOS: Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo*. Murcia, 1986, vol. 3, p. 197-207.  
 ALONSO ÁVILA, A.; SAGREDO SAN EUSTAQUIO, L.; ORTIZ DE ZARET, S. C. — *Hispania Visigoda: Bibliografía sistemática y síntese histórica*. Valladolid, 1985.  
 ALONSO CAMPOS, J. I. — Sunna, Masona y Nepopis: Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo. In *LOS VISIGODOS: Historia y civilización: Antigüedad y cristianismo*. Murcia, 1986, vol. 3, p. 151-157.  
 ALONSO, Carlos — Agostinhos. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 1 (no prelo).  
 AMADO, Teresa — *Fernão Lopes, contador de História: Sobre a Crónica de D. João I*. Lisboa: Estampa, 1991.  
 AMARAL, Luís Carlos — O património fundiário da Sé de Braga entre 1071 e 1108. In *CONGRESSO INTERNACIONAL: IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA — Actas*. Braga, 1990, vol. 1, p. 513-550.  
 — *São Salvador de Grijó na segunda metade do século XIV: Estudo de gestão agrária*. Lisboa: Cosmos, 1994.  
 ANDRADE, António Alberto Banha de [et al.] — Assistência social caritativa: Introdução — I. A Assistência na Idade Média. In *DICIONÁRIO de História da Igreja em Portugal*. Dirigido por A. Banha de Andrade. Lisboa, 1980, vol. 1, p. 631-661.  
 ANDRADE, Maria Filomena — *O mosteiro de Chelas: Uma comunidade feminina na Baixa Idade Média: património e gestão*. Cascais: Patrimonia, 1996.  
 ANTUNES, José — *A cultura erudita portuguesa nos séculos XIII e XIV (juristas e teólogos)*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1995.  
 — A teologia. In *HISTÓRIA da Universidade em Portugal: (1290-1536)*. Coimbra: 1997, vol 1/1, p. 237-270.  
 ANTUNES, José; OLIVEIRA, António Resende de; MONTEIRO, João Gouveia — Conflitos políticos no reino de Portugal entre a Reconquista e a Expansão: estado da questão. *Revista de História das Ideias*. Coimbra. 6 (1984) 25-160.  
 ARAÚJO, Ana Cristina — Morte. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, vol. 3 (no prelo).  
 ARAÚJO, Luís Manuel de — Os muçulmanos no Ocidente peninsular. In *HISTÓRIA de Portugal*. Dir. de José Hermano Saraiva. Lisboa: Publ. Alfa, 1983, vol. 1.  
 ARCE, J. — Mérida tardorromana (284-409 d. C.). In *HOMENAJE a José María Sáenz de Buruaga*. Badajoz, 1982, p. 209-226.  
 ARIÉ, Rachel — *Espanña Musulmana (siglos VIII-XV)*. In *HISTÓRIA de España*. Dir. de Tuñon de Lara. Barcelona: Ed. Labor, 1983, vol. 3.  
 ARIÉS, Philippe — *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1977.  
 ASÍN PALACIOS, Miguel — Un aspecto inexplorado de los orígenes de la Teología Escolástica. In *MM*, vol. 2.  
 — *La escatología musulmana en la Divina Comédia seguida de la historia y critica de una polemica*. Madrid; Granada, 1943.  
 AUBRUN, Michel — *La Paroisse en France des origines au XV<sup>e</sup> siècle*. Paris: Picard, 1986.  
 AUREL, Martin — Messianisme royale de la couronne d'Aragon. *Annales E. S. C.* 52:1 (1997) 119-155.  
 AVRIL, Joseph — Église, paroisse, encadrement diocésain aux XIII<sup>e</sup> siècle, d'après les conciles et status synodaux. *Cahiers de Fanjeaux: La paroisse en Languedoc*. Toulouse. 25 (1990) 23-49.  
 — *Le gouvernement des évêques et la vie religieuse dans le diocèse d'Angers (1148-1240)*. Paris: Ed. du Cerf, 1985. 2 vol.  
 — La participation du chapitre cathédral au gouvernement du diocèse. *Cahiers de Fanjeaux: Le monde des Chanoines (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)*. Toulouse. 24 (1989) 41-63.

## BIBLIOGRAFIA

- AYALA, Jorge M. – El Arte Mudéjar, un arte de convivencia tipicamente español. *Mediaevalia: Textos e Estudos*. 5-6 (1994) 108-118.
- AZEVEDO, Carlos A. Moreira – Bibliografia para a história da Igreja em Portugal. *Humanística e Teologia*. 2 (1981) 91-112, 203-238; 3 (1982) 99-115, 195-232; 5 (1984) 109-113, 235-278; 6 (1985) 230-248, 337-387; 8 (1987) 217-258, 335-388; 10 (1989) 235-256, 369-402. [Abrange publicações de 1961 a 1984].
- AZEVEDO, J. Lúcio de – Organização económica. In *HISTÓRIA de Portugal*. Barcelos, 1929.
- AZEVEDO, Luís Gonzaga de – *História de Portugal*. Edição anotada por D. M. Gomes dos Santos. Lisboa, 1942, vol. 5.
- AZEVEDO, Maria Antonieta Soares de – Beneplácito régio. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. por Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1989, vol. 1, p. 328-329.
- AZEVEDO, Pedro de – Do Areeiro à Mouraria, topographia historica de Lisboa. *O Archeologo Portugues*. 5 (1899-1900) 212-224, 257-279.
- AZEVEDO, Pedro de; BAIÃO, António – *O Arquivo da Torre do Tombo: Sua história, corpos que o compõem e organização*. 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa: ANTT; Livros Horizonte, 1989.
- AZEVEDO, Rui de – *Documentos falsos de Santa Cruz de Coimbra (séculos XII e XIII)*. Lisboa, 1935.
- As origens da ordem de Évora ou de Avis. *História*. Lisboa. 1:4 (1932) 233-241.
- BABUT, E.-Ch. – *Priscillien et le priscillianisme*. Paris, 1909.
- BAQUERO MORENO, Humberto – *Ver MORENO, Humberto Baquero*.
- BACKMUND, N. – Les origines de l'ordre de Prémontré au Portugal. *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*. 22 (1959) 416-441.
- BAPTISTA, Júlio César – Limites da diocese de Évora. *A Cidade de Évora*. 29:55 (1972) 239-275. Separata.
- Portugal e o Cisma do Ocidente. *Lusitania Sacra*, 1 (1956) 65-203.
- Restauração da diocese de Évora. *A Cidade de Évora*. 32:58 (1975) 83-144. Separata.
- *S. Manços: Evolução biográfica*. Évora, 1980-1981.
- BARBERO, Abílio; VIGIL, Marcelo – *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona: Ariel, 1974.
- BARBERO, Alessandro – Santi laici e guerrieri: La trasformazione di un modello nell'agiografia altomedievale. In BARONE, Giulia [et al.], dir. – *Modelli di santità e modelli di compartimento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, p. 125-140.
- *Un santo in famiglia: Vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991.
- BARBOSA, João Morais – O «De Statu et Planctu Ecclesiae»: *Estudo crítico*. Lisboa, 1982.
- As relações entre a Igreja e o Estado no «De Planctu Ecclesiae» de Álvaro Pais. *Arquivos do Centro Cultural Português*. 7 (1973) 387-397. Separata.
- BARBOSA, Jorge – A música na liturgia bracarense nos séculos XII e XIII. *Modus: Revista do Instituto Gregoriano de Lisboa*. 3 (1989-1992) 81-271.
- BARBOSA, Pedro Gomes – *Povoamento e estrutura agrícola na Estremadura Central: séc. XII a 1325*. Lisboa, 1992.
- BARKAI, Ron – *Cristianos y musulmanes en la España medieval*. Madrid: Rialp, 1984.
- Diálogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas ibéricas. In *DIÁLOGO filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Iberica*. Louvain: Brepols, 1994, p. 11-12.
- BARLOW, C. W., ed. – *Martini Episcopi Bracarensis: Opera omnia*. New Haven, 1950.
- BARONE, Giulia – Società e religiosità femminile (750-1450). In SCARAFFIA, L.; ZARRI, G., ed. – *Donne e fede: Santità e vita religiosa in Italia*. Roma; Bari: Laterza, 1994, p. 61-113.
- BARONE, Giulia [et al.] – *Modelli di santità e modelli di comportamento: Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, p. 125-140.
- BARRACLOUGH, Geoffrey – The Making of a Bishop in the Middle Ages: the Part of the Pope in Law and Fact. *Catholic Historical Review*. Washington. 19 (1933-1934) 275-319.
- BARREIRA, João – *Arte portuguesa: as artes decorativas*. Lisboa: Ed. Excelsior, [s.d.], vol. 1.
- BARRIOS GARCÍA, Angel – Repoblación de la zona meridional del Duero: Fases de ocupación, procedencias y distribución espacial de los grupos repobladores. *Studia historica*. 3 (1985) 33-82.
- BARROCA, Mário Jorge – Contributo para o estudo das epígrafes medievais portuguesas do Museu Nacional Machado de Castro (séc. XI-XV). *Portugália*. 16 (1995) 111-201.
- BARROS, Ana Andrea de Abreu Soeiro – *A aquisição e gestão de bens pelo cabido da Sé de Braga na primeira metade da centúria de Trezentos (1300-1350)*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade do Minho. Braga, 1999.
- BARROS, Henrique da Gama – *História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV*. 2.<sup>a</sup> edição. Lisboa: Sá da Costa, 1945-1954. 11 vol.
- Judeus e mouros em Portugal em tempos passados. *Revista Lusitana*. 34 (1936) 165-265; 35 (1937) 161-238.
- BARROS, Maria Filomena Lopes de – *A comuna muçulmana de Lisboa: sécs. XIV-XV*. Lisboa: Hugin, 1998.
- As comunas muçulmanas em Portugal (subsídios para o seu estudo). *Revista da Faculdade de Letras: História*. Porto. 7 (1990) 85-100.
- BARTHES, Henri – Les abbayes de Prémontré en Languedoc: Fontcaude. *Cahiers de Fanjeaux: Le Monde des chanoines (XI-XIV<sup>e</sup> s.)*. Toulouse. 24 (1989) 209-236.
- BASSET, Stephen, ed. – *Death in Towns: Urban Responses to the Dying and the Dead, 100-1600*. Leicester; New York: Leicester U. P., 1992.
- BASTO, Artur de Magalhães – Memórias soltas e inventários do Oratório de S. Clemente das Penhas e do Mosteiro de N. Senhora da Conceição de Matozinhos dos séculos XIV e XV. *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*. 3:1 (1940). Separata.

## BIBLIOGRAFIA

- BASTOS, Maria do Rosário Costa – *Santa Maria da Oliveira: Um domínio monástico no Entre Douro e Minho em finais da Idade Média*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1993.
- BATE, Alan K. – *L'oeuvre de Map*. In MAP, Walter – *Contes pour les gens de cour*. Trad. e apres. Alan K. Bate. Louvain: Brepols, 1993.
- BEQUET, Jean – Chanoines réguliers et éremitisme clérical. In *VIE Canoniale en France aux X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles*. London: Variorum Reprints, 1985, p. 361-370.
- L'évolution des chapitres cathédraux: régularisations et sécularisations. *Cahiers de Fanjeux: Le monde des Chanoines (X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)*. Toulouse. 24 (1989) 19-40.
- La réforme des chapitres cathédraux en France au XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. In *VIE CANONIALE en France aux X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles*. London: Variorum Reprints, 1985, p. 31-41.
- BEIRANTE, Maria Ângela da Rocha – Capelas de Évora. *A Cidade de Évora*. 65-66 (1982-1983) 21-50.
- *Confrarias medievais portuguesas*. Lisboa, 1990.
- Eremitérios da Pobre Vida do Alentejo dos séculos XIV-XV. In *JORNADAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL: 1383-1385 E A CRISE GERAL DOS SÉCULOS XIV/XV – Actas*. Lisboa: História & Crítica, 1985, p. 257-266.
- Eremitismo. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Círculo de Leitores, 2000 (no prelo).
- *Évora na Idade Média*. Lisboa: FCG; JNICT, 1995.
- As «heranças das almas» na diocese de Évora no início do século XVI. In *CONGRESSO DE HISTÓRIA NO IV CENTENÁRIO DO SEMINÁRIO DE ÉVORA – Actas*. Évora: Instituto Superior de Teologia; Seminário Maior de Évora, 1994, vol. 1, p. 105-117.
- Para a história da morte em Portugal (séc. XII-XIV). In *ESTUDOS de História de Portugal: Homenagem a A. H. de Oliveira Marques*. Lisboa: Ed. Estampa, 1982, vol. 1, p. 357-383.
- A propriedade e a economia: Portugal das invasões germânicas à «Reconquista». In *NOVA História de Portugal*. Dir. Joel Serrão; A. H. de Oliveira Marques. Lisboa: Ed. Presença, 1993, vol. 2, p. 290-317.
- BENASSAR, B.; BONNASSIE, P. – *Histoire des Espagnols*. Paris: A. Colin, 1985, vol. 1.
- BERNEJO BARREIRA, J. C. – *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*. Madrid, 1986, vol. 2.
- BETHENCOURT, FRANCISCO – *O imaginário da magia: feiticeiras, saluadores e nigromantes no século XVI*. Lisboa, 1987.
- BIARNE, Jacques – L'essor du monachisme occidental (430-610). In MAYEUR, J. M.; PIETRI, Ch. E. L.; VAUCHEZ, A.; VENARD, M. – *Histoire du christianisme*. Paris: Desclée, 1995, vol. 2, p. 917-958
- BISHKO, C. J. – The Date and Nature of the Spanish Consensoria Monachorum. *American Journal of Philology*. 69 (1948) 392-402.
- Pactual Monasticism in the Repopulation of Castille. In *SPANISH and Portuguese Monastic History, 600-1300*. London: Variorum Reprints, 1984, p. 513-531.
- The Pactual Tradition in Hispanic Monasticism. In *SPANISH and Portuguese Monastic History, 600-1300*. London: Variorum Reprints, 1984.
- BLÁSQUEZ MARTÍNEZ, J. M. – *Círculos y temas de la historia de España: la romanización*. Madrid, 1990.
- *Nuevos estudios sobre la romanización*. Madrid, 1989.
- *Religiones en la España Antigua*. Madrid: Ed. Cátedra, 1991.
- *Religiones primitivas de Hispania: I. Fuentes literarias y epigráficas*. Madrid, 1962.
- BOESCH-GAJANO, Sophia, ed. – *Agiografia altomedievale*. Bologna: Il Mulino, 1976.
- BOISARD, Marcel A. – *L'Humanisme de l'Islam*. Paris: Albin Michel, 1979.
- BOISELLIER, Stéphane – *La vie rurale entre Tage et Guadiana de l'Islam à la reconquête (X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*. Dissertação de doutoramento apresentada à Universidade de Nantes. Nantes, 1996.
- BOLOGNE, Jean Claude – *Da chama à fogueira: magia e superstição na Idade Média*. Lisboa: D. Quixote, 1998.
- BOLTON, Brenda – *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Ed. 70, 1983.
- BORGES, Nelson Correia – *Arte monástica em Lorvão: sombras e realidades*. Vol. 1: *Das origens a 1737*. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, dact., 1992.
- BOSSY, John – Christian Life in the Later Middle Ages: Prayers. *Transactions of the Royal Historical Society*. 6 (1991) 137-148.
- BOTÃO, Maria de Fátima – *Poder e influência de uma igreja medieval: A Colegiada de Santa Maria da Alcáçova de Santarém*. Cascais: Patrimonia, 1998.
- BOTINA MONTERO, Elena [et al.] – Las beguinas: sabiduría y autoridad femenina. In GRAÑA CID, María del Mar, ed. – *Las sabias mujeres: educación, saber y autoria (ss. III-XVII)*. Madrid: Ass. Cultural Al-Mudayna, 1994, vol. 1, p. 283-293.
- BOULARAND, E. – *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*. Paris, 1972.
- BOUREAU, Alain – *L'événement sans fin: Récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- Pour un discours de la méthode religieuse médiévale. In *COLLOQUE TENU À LA CASA VELÁZQUEZ (1986): LA LÉGENDE. ANTHROPOLOGIE, HISTOIRE ET LITTÉRATURE – Actes*. Madrid, 1989, p. 29-54.
- BOUTON, Jean de la Croix – Les abesses cisterciennes: Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours. In *COLLOQUE (DEUXIÈME) INTERNATIONAL DU CERCOR – Actes*. St. Étienne: Publ. de l'Université de St. Étienne, 1994, p. 187-196.
- BRAGA, Isabel Maria Mendes Drumond – *Mouriscos e cristãos no Portugal quinhentista*. Lisboa: Hugin, 1999.
- Os mouriscos perante a Inquisição de Évora. *Eborensia*. 13-14 (1994) 45-76.

## BIBLIOGRAFIA

- BRAGA, Paulo Drummond – *Setúbal medieval*. Setúbal: Cãm. Municipal, 1998.
- BRAGANÇA, Joaquim Oliveira – A adoração da Cruz na espiritualidade do Ocidente: «Ordines» inéditos da França meridional. *Didaskalia*. 5 (1975) 255-281.
- A bênção do peregrino nos códices portugueses. *Didaskalia*. 4 (1974) 223-228.
- Cântico gradual de Nossa Senhora. *Didaskalia*. 10 (1980) 361-380.
- Devocionário de Santa Maria de Bouro: Lisboa, B. N. Cod. Alc. 85. *Didaskalia*. 8 (1978) 9387-398.
- Influência religiosa da França no Portugal medievo. *Didaskalia*. 9 (1979) p. 133-156.
- «Memorial dos pecados» de Garcia de Resende. *Didaskalia*. 9 (1979) 209-236.
- O missal votivo de Santa Cruz. *Didaskalia*. 1 (1971) 363-366.
- As missas medievais de Santo Agostinho. *Didaskalia*. 19 (1989) 115-125.
- Ordo ad visitandum infirmum do Pontifical de Braga do séc. XIII. *Didaskalia*. 11 (1981) 221-238.
- Pontifical de Braga do século XII. *Didaskalia*. 7 (1977) 309-398.
- O «Sacramental» de Clemente Sánchez de Vercial e o seu comentário ao Pai-Nosso. *Didaskalia*. 8 (1978) 157-174.
- Vestígios de milenarismo em Alcobaça?. *Didaskalia*. 1 (1971) 173-176.
- BRANCO, Maria João Violante – A conquista de Lisboa revisitada: estratégias de ocupação do espaço político, físico e simbólico. In CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES – *Actas*. Guimarães: Câmara Municipal; Universidade do Minho, [s.d.], vol. 2, p. 119-137.
- Crónica da fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro. In *DICIONÁRIO de Literatura Medieval Portuguesa*. Org. e coord. Giulia Lanciani; Giuseppe Tavani. Lisboa: Caminho, 1993, p. 660-661.
- Reis, bispos e cabidos: a diocese de Lisboa durante o primeiro século da Restauração. *Lusitania Sacra*. 10 (1998) 55-94.
- St. Martin of Braga, the Sueves and Gallaccia. In FERREIRO, Alberto, ed. – *The Visigoths Studies in Culture & Society*. Leiden: Boston-Köln, 1999.
- Vida da Infanta Santa Joana. In *DICIONÁRIO de Literatura Medieval Portuguesa*. Org. e coord. Giulia Lanciani; Giuseppe Tavani. Lisboa: Caminho, 1993, p. 660-661.
- *Ver também* SILVA, Maria João Violante Branco Marques da.
- BRANDÃO, Maria Angelina de Castro Mendes Pinho – *D. Jorge da Costa na arquidiocese de Braga (1486-1501)*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1996.
- BRÁSIO, António – O infante D. Pedro, senhor de Maiorca. *Anais: Academia Portuguesa da História*. 9 (1959) 161-240.
- BROWN, P. – *Le culte des saints: Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris: Cerf, 1984. [Tradução do inglês].
- BRUNDAGE, James A. – *Medieval Canon Law*. London: Longman, 1995.
- BRUNETI, Almir de Campos – *A lenda do Graal no contexto heterodoxo do pensamento português*. Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural, 1974.
- BUESCU, Ana Isabel – *O milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano: Uma polémica oitocentista*. Lisboa: INIC, 1987.
- BULL, Marcus – *Knightly Piety and the Lay Response to the First Crusade: The Limousin and Gascony, c. 970-c. 1130*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- BURCKHARDT, Jacob – *A civilização da Renascença italiana*. Lisboa: Presença, [s.d.].
- BURGESS, Clive – «A Fond Thing Vainly Invented»: an Essay on Purgatory and Pious Motives in Late Medieval England. In WRIGHT, S. J., ed. – *Parish, Church and People: Local Studies in Lay Religion, 1350-1750*. London: Hutchinson, 1988, p. 56-84.
- For the Increase of Divine Service: Chantries in the Parish in Late Medieval Bristol. *Journal of Ecclesiastical History*. 36:1 (1985) 46-65.
- Strategies for Eternity: Perpetual Chantries in Late Medieval Bristol. In HARPER-BILL, C., ed. – *Religious Belief and Ecclesiastical Careers in Late Medieval England*. Woodbridge: The Boydell Press, 1991, p. 197-238.
- BYNUM, Caroline W. – «...And Woman his Humanity...»: Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages. In BYNUM, Caroline W. – *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992.
- *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: U. of California Press, 1982.
- *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia U. P., 1995.
- CABRE I PAIRET, M. – «Deodicatae» y «deovotae»: La regulacion de la religiosidad femenina en los condados catalanes, siglos IX-XI. In MUÑOZ FERNANDEZ, A. – *Las mujeres en el cristianismo medieval: Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*. Madrid: Al-Mudayna, 1989, p. 169-182.
- CABROL, F. – Nombres. In *DICIONNAIRE d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris: Letouzey et Ané, 1936, vol. 12, col. 1465-1469.
- CAEIRO, Francisco da Gama – As escolas capitulares no primeiro século da nacionalidade portuguesa. *Arquivos de História da Cultura Portuguesa*. Lisboa. 1:2 (1966). Separata.
- Fontes portuguesas da formação cultural do santo. *Itinerarium*. 27 (1981) 110-111, 136-164.
- Heresias e pregação em Portugal no século XIV – a acção dos Dominicanos. In ENCONTRO (III) SOBRE HISTÓRIA DOMINICANA – *Actas*. Porto, 1989, vol. 2, p. 299-308.
- El Lulismo medieval portugués como ejemplo de diálogo filosófico-religioso. In *DIÁLOGO filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Iberica*. Louvain: Brepols, 1994, p. 461-475.
- A organização do ensino em Portugal no período anterior à fundação da universidade. *Arquivos de História da Cultura Portuguesa*. Lisboa. 1:2 (1966). Separata. 2:3 (1968).
- Os primórdios dos Frades Pregadores em Portugal: Enquadramento histórico-cultural. *Arquivo Histórico Dominicano*. Lisboa. 3:1 (1984) 161-173.

## BIBLIOGRAFIA

- *Santo António de Lisboa*. Lisboa, 1967-1969. 2 vol.
- *Sobre heresias medievais: em torno dos «Decretos» de Suevo Gomes*. Coimbra, 1983.
- CAMPOREALE, S. — La morte, la proprietà e il problema della salvezza: Testamenti e ultime volontà a Sienna dal 1200 al 1800. *Il Rosario: Memorie Dominicane*. 22 (1991) 381-404.
- CARVALHO, Cristina Maria Peixoto de — *O património do cabido da Sé de Braga nos finais do século XIV*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade do Minho. Braga, 1999.
- CARVALHO, Elisa Maria Domingues da Costa — *A morte do alto clero bracarense (séculos XII a XV)*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade do Minho. Braga, 1999.
- CARVALHO, Joaquim de — *Desenvolvimento da filosofia em Portugal na Idade Média*. In IDEM — *Obras completas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978.
- CARVALHO, José Adriano Freitas de — Conquistar e profetizar em Portugal dos fins do século XIV aos meados do século XVI: Introdução a um projecto. *Revista de História*. II (1991) 65-93.
- A Igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV: Anseios e limites. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA — *El tratado de Tordesillas y su época*. Madrid: Sociedad V Centenario del Tratado de Tordesillas; CNCDP, 1995, vol. 2, p. 635-660.
- Nas origens dos Jerónimos na Península Ibérica: do franciscanismo à Ordem de S. Jerónimo — o itinerário de Fr. Vasco de Portugal. *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas*. Porto. I (1984) 11-131.
- «Nobres letteras... Ferosos volumes»: *Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV: Os traços de união das reformas peninsulares*. Porto: Cadernos da Via Spiritus, 1995.
- CARVALHO, Mário Santiago de — Em torno da situação de Santo António no pensamento filosófico-teológico. *Itinerarium*. 41:152 (1995) 161-194.
- A temática da fidelidade no Collyrium de Álvaro Pais: Juridificação e relação. *Revista da Faculdade de Letras: Série de Filosofia*. Porto. 5-6 (1988-1989). Separata.
- CASCIARO, J. M. — *El diálogo teológico de Santo Tomas con musulmanes y judíos: El tema de la profecía y revelación*. Madrid, 1969.
- CASTILHO, Júlio de — *Lisboa antiga: Bairros orientais*. 2.<sup>a</sup> edição. Lisboa: Câmara Municipal, 1936, vol. 5, 6.
- CASTRO, Júlia Isabel Coelho Campos Alves de — *O Mosteiro de S. Domingos de Donas de Vila Nova de Gaia 1345-1513*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1993.
- CASTRO PÉREZ, Ladislao — Testimonios de San Torcuato en el Obispado de Orense. In CICLO (I.<sup>o</sup>) DE CONFERÊNCIAS S. ROSENDO E O SÉC. X — *Actas*. Santo Tirso, 1994, p. 45-90.
- CASTRO, Manuel de — Confesores franciscanos en la corte de los Reyes Católicos. *Archivo Ibero-Americano*. 34 (1974) 55-126.
- CATTANEO, Enrico — Lavanda dei piedi. In *ENCICLOPEDIA Cattolica*. Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia e per il libro cattolico, 1951, vol. 7, col. 967-968.
- CAVADINI, John Christophe — *The Last Christology of the West: Adoptionism in Spain and in Gaul, AD 785-817*. UMI: Ann Arbor, 1988.
- CELANOVA, Ordoño de — *Vida y Milagros de San Rosendo*. Ed. de M. C. Díaz y Díaz; M.<sup>a</sup> V. Pardo Gómez; D. Vilariño Pintos; José Carro Otero. La Coruña: Fund. Barrie, 1990.
- CEPEDA, Isabel Vilares — *Bibliografia da prosa medieval em língua portuguesa*. Lisboa: IBNL, 1995.
- CERQUEIRA, José Salgueiro — *A exploração económica das propriedades do cabido da Sé de Braga nos finais da Idade Média (1465-1515)*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade do Minho. Braga, 1998.
- CERTEAU, Michel de — Du système religieux à l'éthique des Lumières (17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles): la formalité des pratiques. In CONVEGNO STUDI DI STORIA SOCIALE E RELIGIOSA: LA SOCIETÀ RELIGIOSA NELL'ETÀ MODERNA — *Atti*. Capaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972. Napoli: Guida Ed., 1973, p. 447-508.
- CHADWICK, H. — *Prisciliano de Avila*. Madrid, 1978. [Tradução do inglês].
- CHAMPEAUX, Jacqueline — *La religion romaine*. Paris: Le Livre de Poche, 1998.
- CHANTIERS Médiévaux. Paris: Zodiaque; Desclée de Brouwer, 1995.
- CHÂTILLON, Jean — *La spiritualité de l'ordre canonial (VIII-XIII<sup>e</sup> siècle): Le mouvement canonial au Moyen Age: Réforme de l'église, spiritualité et culture*. Paris, 1992, p. 132-140.
- CHAVES, Luís — Costumes e tradições vigentes no séc. VI e na actualidade. S. Martinho de Dume: «De correctione rusticorum». *Bracara Augusta*. 8:3-4 (1957) 243-278.
- CHEJNE, Anmar G. — *Historia de España Musulmana*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1980.
- CHENEY, C. R. — *English Synodalia of the Thirteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- CHEVALIER, R. — Cité et territoire: Solutions romaines aux problèmes de l'organisation de l'espace: Problématique 1848-1973. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. 2:1 (1974) 726-766.
- CHIFFOLEAU, Jacques — L'institution ecclésiastique dans la crise de la fin du Moyen Age, quelques réflexions. In *RECHERCHES sur l'économie ecclésiastique à la fin du Moyen Age autour des collégiales de Savoie*. Annecy: Académie Salésienne, 1991, p. 215-231.
- Pour une économie de l'institution ecclésiastique à la fin du Moyen Age. L'institution ecclésiastique à la fin du Moyen Age. *Mélanges de l'École française de Rome: Moyen Âge-Temps modernes*. 96 (1984) 247-279. Separata.
- CHIOVARO, Francesco — Les saints dans l'histoire du Christianisme. In CHIOVARO, Francesco [et al.], dir. — *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*. Paris: Hachette, 1986, vol. 1, p. 11-103.
- CHRISTIAN JR., W. A. — De los santos a Maria: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días. In LISÓN TOLOSANA, C., dir. — *Temas de antropología española*. Madrid: Akal Ed., 1976, p. 49-106.
- CINTRA, L. F. Lindley — *Estudos de dialectologia portuguesa*. Lisboa: Sá de Costa, 1983.
- CIPOLLONE, Giulio — Il Portogallo punto strategico dell'opera di riscatto dei Trinitari (XIII-

## BIBLIOGRAFIA

- xv). In CONGRESSO INTERNACIONAL BARTOLOMEU DIAS E A SUA ÉPOCA – *Actas*. Porto: Univ. Porto; CNCDP, 1989, vol. 5, p. 589-603.
- COCHERIL, Maur – Calatrava y las Ordenes militares portuguesas. *Cistercium*. 10:59 (1958) 331-339.
- Les infantes Teresa, Sancha, Mafalda et l'ordre de Cîteaux au Portugal. *Revista Portuguesa de História*. Coimbra. 16:1 (1978) 39-49. Separata.
- Les ordres militaires cisterciens au Portugal. *Bulletin des Études Portugaises*. 28/29 (1967-68) 11-71.
- *Routier des Abbayes Cisterciennes du Portugal*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian; Centro Cultural Português, 1978.
- COELHO, António Borges – *Portugal na Espanha árabe*. Lisboa: Seara Nova, 1973; Lisboa: Editorial Caminho, 1989.
- COELHO, Maria Helena da Cruz – O arcebispo D. Gonçalo Pereira: um querer, um agir. In CONGRESSO INTERNACIONAL: IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa; Cabido Metropolitano e Primacial, 1990, vol. 2:1, p. 389-463.
- *Arouca: Uma terra, um mosteiro, uma santa*. Arouca: Câmara Municipal, 1989.
- *O Baixo Mondego nos finais da Idade Média*. Coimbra, 1983. 2 vol.
- Cofradías, Gremios, Solidaridades en la Europa Medieval. In SEMANA (XIX) DE ESTUDIOS MEDIEVALES: ESTELLA'92 – *Actas*. Estella: Gov. de Navarra, 1993, p. 149-183.
- *Homens, espaços e poderes: séculos XI-XVI*. Vol. 1: *Notas do viver social*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.
- *O mosteiro de Arouca no século X ao século XIII*. Coimbra: Centro de História da Universidade, 1977. 2.<sup>a</sup> ed. Arouca, 1988.
- Os mosteiros medievais num tempo de hospedar e de caridade. *Codex Aquilarensis: Cua-demos de Investigación del Monasterio de Santa Maria La Real*. 6 (1982) 9-35. Separata.
- Património eclesiástico. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 3 (no prelo).
- Santo Antonino de Barbudo: Um protagonista monástico da região bracarense em tempos medievos. In IDEM – *Homens, espaços e poderes: séculos XI-XVI*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990, vol. 2, p. 7-29.
- O senhorio crúzio do Alvorge na centúria de Trezentos. In IDEM – *Homens, espaços e poderes: séculos XI-XVI*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990, vol. 2, p. 31-92.
- COELHO, Maria Helena da Cruz; MARTINS, Rui Cunha – O monaquismo feminino cisterciense e a nobreza medieval portuguesa (séculos XIII-XIV). *Theologica*. 28 (1993) 481-506.
- COELHO, Maria Helena da Cruz; MATOS, José da Cunha – O convento velho de S. Domingos de Coimbra (contributos para a sua história). In ENCONTRO (2.º) SOBRE HISTÓRIA DOMINICANA – *Actas*. Porto, 1986, vol. 2, p. 41-53. Colecção Arquivo Histórico Dominicano Português, vol. 3/2, 1986.
- COELHO, Maria Helena da Cruz; VENTURA, Leontina – Os bens de Vataça: visibilidade de uma existência. *Revista de História das Ideias*. 9 (1987). Separata.
- Vataça – uma dona na vida e na morte. In JORNADAS (2.<sup>as</sup>) LUSO-ESPAÑHOLAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL – *Actas*. Porto: INIC, 1987, vol. 1, p. 159-193.
- COHN JR., Samuel – *The Cult of Remembrance and the Black Death: Six Renaissance Cities in Central Italy*. London; Baltimore: The Johns Hopkins U. P., 1992.
- *Death and Property in Siena, 1205-1500: Strategies for the after Life*. Baltimore; London: The Johns Hopkins U. P., 1988.
- COLLINS, R. – ¿Dónde estaban los arrianos en el año 589? In *CONCILIO III de Toledo: XIV Centenario 589-1989*. Toledo, 1991, p. 211-222.
- COLOMBAS, G. M. – El concepto de monje y vida monastica hasta fines del s. v. *Studia Monastica*. 1:2 (1959) 257-342.
- COLOMER, E. – La Controversia islamo-judeo-cristiana en la obra apologética de Ramon Martí. In *DIÁLOGO filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Iberica*. Louvain: Brepols, 1994.
- CONDE, Manuel Silvio Alves – Uma estratégia de passagem para o Além: o testamento de Beatriz Fernandes. Calça Perra (Tomar, 1462). In *PRIMEIRAS Jornadas de História Moderna*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 1986. Separata.
- Sobre o património da colegiada de Santa Maria de Alcáçova de Santarém: Das origens ao final do século XV. In *HORIZONTES do Portugal medieval: estudos históricos*. Cascais: Patrimonia, 1999, p. 163-219.
- *Tomar medieval: O espaço e os homens*. Cascais: Patrimonia, 1996.
- CONGAR, Yves – Clercs et laïcs du point de vue de la culture au Moyen Âge: «laicus» = «sans lettres». In *STUDIA medievalia et mariologica P. Carolo Baliá*. Roma: Ed. Antonianum, 1971, p. 309-332.
- CONGRESSO INTERNACIONAL PENSAMENTO E TESTEMUNHO: VIII CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE SANTO ANTÓNIO – *Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa; Família Franciscana Portuguesa, 1996. 2 vol.
- CONSOLINO, Franca E. – Ascetismo e monachesimo femminile in Italia dalle origini all'età longobarda (IV-VIII secolo). In SCARAFFIA, L.; ZARRI, G., ed. – *Donne e fede: Santità e vita religiosa in Italia*. Roma; Bari: Laterza, 1994, p. 3-41.
- CONVERSIONE (LA) alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV: atti del XXVII convegno storico internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1991.
- CORBET, P. – L'autel portatif de la comtesse Gertrude de Brunswick (v. 1040): Tradition royale de Bourgogne et conscience aristocratique dans l'Empire des Saliens. *Cahiers de Civilisation Médiévale*. 34:2 (1991) 97-120.
- *Les saints ottoniens: Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*. Sigmarigen: Thorbecke, 1986.

## BIBLIOGRAFIA

- CORBIN, Solange – *Essai sur la Musique religieuse portugaise au Moyen Age (1100-1385)*. Paris: Les Belles Lettres, 1952.
- COSTA, Adelaide Pereira Millán da – O espaço dos vivos e o espaço dos mortos nas cidade da Baixa Idade Média. In *O REINO dos mortos na Idade Média peninsular*. Organizado por José Matto-so. Lisboa: João Sá da Costa, 1996, p. 177-186.
- COSTA, António Domingues de Sousa – Aproximação da espiritualidade de Sta. Beatriz da Silva e seu irmão Beato Amadeu com os Frades do Santo Evangelho e Capuchos, evangeliza-dores da América, África e Índia. In CONGRESSO INTERNACIONAL BARTOLOMEU DIAS E A SUA ÉPOCA – *Actas*. Porto: CNCDP, 1989, vol. 5, p. 159-341.
- À volta da edição do «Apparatus in Concilium Quartum Lateranense» de Mestre Vicente Hispano. *Antonianum*. 56 (1981) 815-831. Separata.
- *Bispos de Lamego e de Viseu no século XV (revisão crítica dos autores)*. Vol. 1: 1394-1463. Braga: Ed. Franciscana, 1986.
- Colegiadas. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. por Joel Serrão. Porto: Figueiri-nhas, 1989, vol. 2, p. 99-100.
- Concílio provincial de Compostela realizado em 1292, com a participação de bispos por-tugueses e a data do efectuado ao tempo do arcebispo D. João Arias (no ambiente das concordatas de el-rei D. Dinis). *Itinerarium* Braga. 33:129 (1987) 393-470.
- Cónegos Regrantes de Santo Agostinho. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. por Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1989, vol. 2, p. 149-151.
- As concordatas portuguesas. *Itinerarium*. Braga. 12:51 (1966) 24-46.
- D. Frei Telo, arcebispo-primaz e as concordatas de D. Dinis. In CONGRESSO INTERNACIONAL: IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga: Universidade Católica Por-tuguesa, 1990, vol. 2, p. 283-316.
- D. Gomes, reformador da abadia de Florença e as tentativas de reforma dos mosteiros portugueses no século XV. *Studia Monastica*. 5 (1963). Separata.
- Deão. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. por Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1989, vol. 2, p. 269-270.
- Dominicanos. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. por Joel Serrão. Porto: Figueiri-nhas, 1989, vol. 2, p. 334-335.
- *Doutrina penitencial do canonista João de Deus*. Braga, 1956.
- *Estudos sobre Álvaro Pais*. Lisboa, 1966.
- Hospitais e albergarias na documentação pontifícia da segunda metade do século XV. In *A POBREZA e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*. Lisboa: IAC, 1973, vol. 1, p. 259-327.
- *Mestre Silvestre e mestre Vicente, juristas da contenda entre D. Afonso II e suas irmãs*. Braga: Editorial Franciscana, 1963.
- *Um mestre português em Bologna no século XIII: João de Deus: Vida e obras*. Braga, 1957.
- *Theologia et Ius Canonicum Iuxta Canonistam Alvarum Pelagii*. In *CONVENTUS INTER-NATIONALIS CANONISTARUM – Acta*. Roma, 1970.
- COSTA, Avelino de Jesus – Apríngio de Beja. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. por Joel Serrão. Porto: Iniciativas Editoriais, 1984, vol. 1, p. 1650.
- *A biblioteca do cabido da Sé de Braga nos fins do século XV, e o seu tesouro em 1589*. Lisboa: Aca-demia das Ciências, 1984.
- A biblioteca e o tesouro da Sé de Braga nos séculos XV a XVIII. *Theologica*. 18 (1983) 107-270. Separata: Braga, 1985.
- *A biblioteca e o tesouro da Sé de Coimbra nos séculos XI a XVI*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1983.
- *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*. Braga, 1959. 2 vol.
- O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga. In CONGRESSO INTERNACIONAL: IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga, 1990, vol. 1, p. 379-434 [obra ci-tada como O bispo D. Pedro (1990)].
- Cabido. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. por Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1989, vol. 1, p. 409-412.
- *Calendários portugueses medievais (estudo e texto)*. Dissertação policopiada. Coimbra: Faculda-de de Letras, 1950.
- D. João Peculiar co-fundador do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, bispo do Porto e arcebispo de Braga. In *SANTA CRUZ de Coimbra do século XI ao século XIX: Estudos no IX Centenário de S. Teotónio*. Coimbra, 1984, p. 59-83.
- *Dedicação da Sé de Braga. 28 de Agosto de 1089: Resposta a Bernard F. Reilly*. Braga: Cabido Metropolitano e Primacial Bracarense, 1991.
- *Estudos de cronologia, diplomática, paleografia e histórico-linguísticos*. Porto: Sociedade Portu-guesa de Estudos Medievais, 1992.
- Mumadona Dias. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. por Joel Serrão. Porto: Inicia-tivas Editoriais, 1968, vol. 3, p. 121-122.
- *A Ordem de Cluny em Portugal*. Braga, 1948.
- Ordem de Santo Agostinho. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. por Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1989, vol. 1, p. 59-60.
- Paterno. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. por Joel Serrão. Porto: Iniciativas Edi-toriais, 1968, vol. 3, p. 316.
- Porcionário. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. por Joel Serrão. Porto: Iniciativas Editoriais, 1984, vol. 5, p. 122.
- Santa Iria e Santarém: Revisão de um problema hagiográfico e toponímico. *Revista Portu-guesa de História*. 14 (1974). Separata.
- *A Santíssima Eucaristia nas constituições diocesanas portuguesas desde 1240 a 1954*. Braga, 1989.

## BIBLIOGRAFIA

- Sesnando. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. por Joel Serrão. Porto: Iniciativas Editoriais, 1968, vol. 3, p. 848-849.
- A Virgem Maria Padroeira de Portugal na Idade Média. *Lusitania Sacra*. 2 (1957) 7-49.
- COSTA, J. C. da; SILVA, J. M. da — Bibliografia patristica lusitana. In CONGRESSO INTERNACIONAL: IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA — *Actas*. Braga, 1990, vol. 1, p. 167-220.
- COSTA, Manuel Gonçalves da — *História do bispado e cidade de Lamego*. Vol. 1: *Idade Média (A mitra e o município)*. Lamego, 1977. Vol. 2: *Idade Média (Paróquias e conventos)*. Lamego, 1979.
- COSTA, Mário Júlio de Almeida — *Origem da enfiteuse no direito português*. Coimbra: Coimbra Ed., 1957.
- *Raízes do censo consignativo*. Coimbra: Atlântida, 1961.
- COSTA, Paula Maria de Carvalho Pinto — *A Ordem Militar de S. João do Hospital em Portugal, dos finais da Idade Média à modernidade*. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1998. 2 vol.
- *A Ordem Militar do Hospital em Portugal (séculos XII-XIV)*. Dissertação de mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1993.
- COUTO, João; GONÇALVES, António Manuel — *A ourivesaria em Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte, 1960.
- CRUZ, António — Os bispos senhores da cidade. Vol. 2: De D. Pedro Salvadores a D. Vasco Martins. In *HISTÓRIA da cidade do Porto*. Direcção de A. Cruz e Damião Peres. Porto: Portucalense editora, 1962, vol. 1, p. 184-248.
- D. Teotónio, prior de Santa Cruz o primeiro cruzado e o primeiro santo de Portugal. In *SANTA CRUZ de Coimbra do século XI ao século XIX: Estudos no IX Centenário de S. Teotónio*. Coimbra, 1984.
- *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*. Porto: Ed. Autor, 1964.
- CRUZ, Guilherme Braga da — *O direito de troncalidade e o regime jurídico do património português*. Coimbra, 1941, vol. 1.
- CUNHA, Maria Cristina de Almeida — A comenda de Oriz da Ordem de Avis. *Bracara Augustina*. Braga. 40 (1989). Separata.
- A Ordem de Avis e a monarquia portuguesa até ao final do reinado de D. Dinis. *Revista da Faculdade de Letras do Porto*. Porto. 12 (1995) 113-123.
- *A Ordem Militar de Avis (das origens a 1329)*. Dissertação de mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1989.
- CUNHA, Maria Cristina de Almeida; PIMENTA, Maria Cristina — A casa do infante D. Henrique: organização social e distribuição regional. In *JORNADAS sobre Portugal Medieval*. Leiria, 1983, p. 397-468.
- A comenda de Albufeira da Ordem de Avis: breve abordagem. In *JORNADAS (I) DE HISTÓRIA DO ALGARVE E ANDALUZIA — Actas*. Loulé: Câmara Municipal, 1987, p. 307-349.
- CUNHA, Mário Raul de Sousa — *A Ordem Militar de Santiago (das origens a 1327)*. Dissertação de mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1991.
- CUNHA, Rodrigo da — *História eclesiástica dos arcebispos de Braga: Braga, 1634*. Reprodução fac-similada com nota de apresentação de José Marques. Braga, 1989, vol. 1.
- CUSTÓDIO, Jorge — Religiosidade medieval e conflitos religiosos na urbe ducentista. In *S. FREI GIL de Santarém e a sua época: catálogo da exposição*. Santarém: Câmara Municipal, 1997, p. 71-85.
- DALARUN, Jacques — La donna vista dai chierici. In KLAPISCH-ZUBER, C., dir. — *Storia delle donne: Il Medioevo*. Roma; Bari: Laterza, 1990, p. 25-55.
- DAVID, Pierre — *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècles*. Lisboa; Paris: Portugália Editora; Les Belles Lettres, 1947.
- Français du Midi dans les évêchés portugais (1279-1390). *Bulletin des études portugaises*. 9 (1943) 26-70.
- La métropole ecclésiastique de Galice du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècles: Braga post-visigoda. *Revista Portuguesa de História*. 4 (1949) 211-251.
- Regula Sancti Augustini: A Propos d'une fausse charte de fondation du Chapitre de Coimbra. *Revista Portuguesa de História*. 3 (1947) 27-39.
- DE LA TORRE, Juan María — El Carisma Cisterciense y bernardiano. In BERNARDO DE CLARVAL — *Obras completas*. Vol. 1: *Introducción general y Tratados (1.<sup>o</sup>)*. Madrid: BAC, 1993, p. 3-72.
- DELARUELLE, E. — Les saints militaires de la région de Toulouse. In IDEM — *L'idée de croisade au Moyen Âge*. Torino: La Bottega d'Erasmus, 1980.
- DELPECH, F. — La légende: réflexions sur un colloque et notes pour une histoire élargie de la légende. In *LA LEGENDE: ANTHROPOLOGIE, HISTOIRE ET LITTÉRATURE: COLLOQUE TENU À LA CASA VELÁZQUEZ*, 1986 — *Actes*. Madrid, 1989, p. 291-305.
- DEREINE, Charles — Chanoines, des origines au XIII<sup>e</sup> siècle. In *DICTIONNAIRE d'Histoire et de Géographie Éclesiastiques*. Paris, 1953, vol. 12, p. 354-404.
- Les origines de Prémontrè. *Revue de Histoire ecclésiastique*. 42 (1974) 352-360.
- DIALOGO Filosófico-Religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Peninsula Iberica*. Louvain: Brepols, 1994.
- DIAS, Geraldo Coelho — Os Beneditinos e as vicissitudes do Mosteiro de S. Bento da Vitória. In *CICLO DE CONFERÊNCIAS — Actas*. Porto: Arquivo Distrital do Porto, 1997, p. 25-40.
- Introdução. In *O MOSTEIRO de S. Bento da Vitória: 400 anos*. Porto, 1997.
- DIAS, J. S. Silva — *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.
- DIAS, Pedro — *O Gótico: História da Arte em Portugal*. Lisboa: Publ. Alfa, 1986, vol. 4.
- DIAZ ESTEBAN, Fernando — Lápidas judías en Portugal. In *ESTUDOS Orientais*. Vol. 2: *O legado cultural de judeus e mouros*. Lisboa: UNL; Instituto Oriental, 1991, p. 207-215.

## BIBLIOGRAFIA

- DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de la Cruz – Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda. In *LOS VISIGODOS: Historia y civilización: Antigüedad y cristianismo*. Múrcia, 1986, vol. 3, p. 189-195.
- *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Ed. Univ. Salamanca, 1987.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. – *Códices Visigóticos en la Monarquía Leonesa*. León: Centro de Estudios «San Isidoro», 1993, p. 167, 193.
- En torno de los orígenes del cristianismo hispánico. In *LAS RAÍZES de España*. Madrid, 1967, p. 423-443.
- El eremitismo en la España visigótica. *Revista Portuguesa de História*. 6 (1955) 217-237.
- L'expansion du christianisme et les tensions épiscopales dans la Péninsule ibérique. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. 6 (1983) 84-94.
- *Index scriptorum latinorum medii aevii hispanorum*. Madrid, 1959.
- Las orígenes cristianas de la Península vistos por algunos textos del siglo VII. *Cuadernos Estudios Gallegos*. 28 (1973) 277-284.
- DINN, Robert – Death and Rebirth in Late Medieval Bury St. Edmonds. In BASSET, Stephen, ed. – *Death in Towns: Urban Responses to the Dying and the Dead, 1000-1600*. Leicester; New York: Leicester U. P., 1992, p. 151-169.
- DIX MILLE saints: *Dictionnaire hagiographique*. Benedictinos de Ramsgate, red. Louvain: Brepols, 1991.
- DOBSON, R. Barrie – Citizens and Chantries in Late Medieval York. In ABULAFIA, D. [et al.], ed. – *Church and City: Essays in Honour of Christopher Brooke*. Cambridge: CUP, 1992, p. 311-332.
- The Residentiary Canons of York in the xv<sup>th</sup> Century. *Journal of Ecclesiastical History*. Cambridge. 30 (1979) 145-174.
- DOMINGUES, José D. Garcia – *Aspectos da cultura luso-árabe*. Lisboa, 1968.
- *História luso-árabe*. Lisboa, 1945.
- DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. – Potamio de Lisboa: Su ortodoxia y doctrina sobre la consustancialidad del Hijo. *La Ciudad de Dios*. 172 (1959) 237-258.
- DOZY, Robert – *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)*. Ediction de Lévi-Provençal. Leyde, 1932. 3 vol.
- DUARTE, Luís Miguel de Oliveira – Um burgo medieval que muda de senhor: Episódios da vida do Porto medieval. *Ler História*. 5 (1985) 3-29.
- Casa de oração ou covil de ladrões (nota sobre o direito de asilo em Portugal durante a Idade Média). In CONGRESSO INTERNACIONAL: IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa; Cabido Metropolitano e Primacial, 1991, vol. 2, p. 617-645.
- *Justiça e criminalidade no Portugal medieval (1459-1481)*. Lisboa: FCG; FCT, 1999.
- DUBY, Georges – *O ano mil*. Lisboa: Ed. 70, 1986.
- *Le chevalier, la femme et le prêtre: Le mariage dans la France médiévale*. Paris: Hachette, 1981.
- *Guerreiros e camponeses: os primórdios do crescimento económico europeu do século VII ao século XII*. Lisboa: Estampa, 1980.
- *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1982.
- DUFFY, Eamon – *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400-1580*. New Haven; London: Yale U. P., 1992.
- DUPRONT, Alphonse – *Du sacré: Croisades et pèlerinages: Images et langages*. Paris: Gallimard, 1987.
- DURÃES, Margarida; RODRIGUES, Ana Maria – Família, Igreja e Estado: a salvação da alma e o conflito de interesses entre os poderes. In JORNADAS (I.<sup>as</sup>) SOBRE AS FORMAS DE ORGANIZAÇÃO E EXERCÍCIO DOS PODERES NA EUROPA DO SUL, SÉCS. XIII a XVIII – *Arqueologia do Estado*. Lisboa: História & Crítica, 1988, vol. 2, p. 817-836.
- DURAND, Robert – *Les Campagnes portugaises entre Douro et Tage au XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- DUVAL, Yvette – *Auprès des saints corps et âmes: L'inhumation «ad sanctos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Études Augustiniennes, 1988.
- *«Loca sanctorum Africae»: Le culte des martyrs en Afrique du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*. Roma: École française de Rome, 1982.
- DUVERNOY, Jean – *L'Histoire des Cathares*. Toulouse: Privat, 1989.
- *La Religion des Cathares*. Toulouse: Privat, 1989.
- EDWARDS, Kathleen – *The English Secular Cathedrals in the Middle Ages*. Manchester: Manchester University Press, 1967.
- EGRY, Anne de – *O Apocalipse do Lorvão e a sua relação com as ilustrações medievais do Apocalipse*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.
- EHLINGER, L. D. – The Liturgical Functions of Michelangelo's Medici Chapel. *Mitteilungen des kunsthistorischen Institutes in Florenz*. 22 (1978) 287-304.
- EKELUND, Robert B. [et al.] – *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- ENCADREMENT (L') religieux des fidèles au Moyen âge. In CONGRES (109) NATIONAL DES SOCIÉTÉS SAVANTES – *Actes*. Paris: CTHS, 1985.
- ENCARNAÇÃO, José d' – A religião. In SERRÃO, J.; MARQUES, A. H. de O., dir. – *Nova História de Portugal*. Lisboa: Presença, 1990, vol. 1, p. 442-461.
- ERDMANN, Carl – *A ideia de cruzada em Portugal*. Coimbra: Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1940.
- *O papado e Portugal no primeiro século da história portuguesa*. Coimbra, 1935. Separata do Boletim do Instituto Alemão.
- *Papsturkunden in Portugal*. Berlin, 1927; Berlin, 1940.

## BIBLIOGRAFIA

- ERLANDE-BRANDEBURG, Alain – *La Cathédrale*. Paris: Fayard, 1989.
- ESCRIBANO PAÑO, M. V. – Cristianización y liderazgo en la Lusitania tardía. In *REUNIONES (IV) de Arqueología (Paleo) Cristiana Hispánica*. Barcelona, 1995, p. 267-275.
- *Iglesia y Estado en el certamen pricilianista causa eclesiae y iudicium publicum*. Saragoça, 1988.
- Sobre la pretendida condena nominal dictada por el concilio de Caesaraugusta del año 380. In *CONCILIO (I) Caesaraugustano (MDC aniversario)*. Saragoça, 1981, p. 123-133.
- ESPANCA, Túlio – A comenda de Vera Cruz do Marmelar. *A Cidade de Évora*. 57 (1974) 146-158.
- ESPÍRITO SANTO, Arnaldo M. do – *A recepção de Cassiano e das Vitae Patrum: Um estudo literário de Braga no século VI*. Tese inédita de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 1993.
- ESQUIEU, Yves – *Autour de nos Cathédrales: Quartiers Canoniaux du Sillon Rhodanien et du Littoral Méditerranéen*. Paris: CNRS Ed., 1992.
- *Quartier Cathédral: Une cité dans la Ville*. Paris: Desclée de Brouwer, 1994.
- ÉTIENNE, R. – *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique, d'Auguste à Dioclétien*. Paris: Ed. de Boccard, 1974.
- Le culte impérial, vecteur de la hiérarchisation urbaine. In *LES VILLES de la Lusitanie Romaine*. Paris, 1990, p. 215-231.
- Mérida capitale du vicariat des Espagnes. In *HOMMAGE a Sáenz de Buruaga*. Badajoz, 1982, p. 201-207.
- FABIÃO, Carlos – O passado proto-histórico e romano. In *MATTOSO, J., dir. – História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, vol. 1, p. 77-283.
- FÁBREGA GRAU, A., ed. – *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*. Madrid; Barcelona, 1953, 1995. 2 vol.
- FACI, J. – Estructuras sociales y propiedad eclesiástica en los siglos XII y XIII. In *HISTORIA de la Iglesia en España*. Dir. por Ricardo García-Villoslada. Madrid: La Editorial Católica, 1982, vol. 2/2, p. 63-78.
- FANNING, S. – From «miles» to «episcopus»: the Influence of the Family on the Career of Vulgrinus of Vandôme (c. 1000-1065). *Medieval Prosopography*. 4 (1983) 125-137.
- FARO, Jorge – *Receitas e despesas da Fazenda Real de 1384 a 1481*. Lisboa: INE, 1965.
- FATAS, G. – Caesaraugusta christiana. In *CONCILIO (I) Caesaraugustano (MDC aniversario)*. Saragoça, 1981, p. 135-160.
- FAVREAU, Robert – La résidence dans les chapitres du diocèse de Poitiers au Moyen Age. In *CRISES et réformes dans l'Eglise de la réforme grégorienne à la préréforme*. Paris: Ed. CTHS, 1990, p. 39-54.
- FEIGE, Peter – La primacia de Toledo y la libertad de las demás metrópolis de España: El exemplo de Braga. In *LA INTRODUCCION del Cister en España y Portugal*. Burgos: La Olmeda, 1991, p. 61-132.
- FERNANDES, A. de Almeida – *A acção dos cistercienses de Tarouca (as granjas nos séculos XII e XIII)*. Guimarães, 1974.
- *Portugal no período vimaranense (868-1128)*. Guimarães: [s.n.], 1972.
- FERNÁNDEZ ALONSO, J. – *La cura pastoral en la España romana visigoda*. Roma, 1955.
- Sobre la autobiografía de San Valerio y su ascetismo. *Hispania Sacra*. 2 (1949) 259-284.
- FERNÁNDEZ CATÓN, J. M. – *Manifestaciones ascéticas en la Iglesia hispano-romana del siglo IV*. León, 1962.
- *San Mancio, culto, legenda y reliquias: Ensayo de crítica hagiográfica*. León, 1983.
- FERNÁNDEZ CONDE, J. – Centralismo administrativo y fiscalismo de Aviñón: Sus incidencias en la iglesia española. In *HISTORIA de la Iglesia en España*. Dirigida por Ricardo García-Villoslada. Madrid: La Editorial Católica, 1982, vol. 2/2, p. 393-404.
- Crisis administrativa y económica de la Iglesia peninsular. *Ibidem*, p. 40-47.
- La incidencia de la crisis del siglo XIV en las estructuras y en la vida de la Iglesia. In *Ibidem*, p. 426-442.
- FERNÁNDEZ CORRALES, J. M. – El territorio de Augusta Emerita y los límites entre la Bética y Lusitania. In *CONGRESO (XIX) Nacional de Arqueología*. Saragoça, 1989, vol. 1, p. 889-898.
- FERREIRA, José Augusto – *Fastos episcopais da igreja primacial de Braga (século III-século XX)*. Braga: Ed. da Mitra Bracarense, 1928-1930. 4 vol.
- FERREIRA, José de Azevedo, ver AFONSO X.
- FERREIRA, Manuel Pedro – As origens do gradual de Braga. *Didaskalia*. 25 (1995) 57-96.
- FERREIRA, Manuela Barros – Vestígios do romance moçárábico em Portugal. *Arqueologia Medieval*. 1 (1992) 217-228.
- FERREIRA, Maria da Conceição Falcão – Breves notas sobre feiteiras e feitiços no Portugal de Quatrocentos. *Água Mole*. Braga. 3 (1989). Separata.
- *Uma rua de elite na Guimarães medieval 1376-1520*. Guimarães, 1987.
- Os testamentos de Pedro Afonso, cônego de Guimarães: um querer de vontades diversas (1494-1498). In *CARLOS Alberto Ferreira de Almeida: In Memoriam*. Porto, 1999, vol. 1, p. 315-323.
- FERREIRA, Maria Celeste Brandão – *Os bens, direitos e rendimentos do cabido da Sé de Braga nos finais da Idade Média*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade do Minho. Braga, 2000.
- FERREIRO, A. – The Missionary Labors of St. Martin of Braga in 6th Century Galicia. *Studia Monastica*. 23:1 (1981) II-26.
- *The Visigoths in Gaul and Spain A. D. 418-711: A Bibliography*. New York, 1988.
- FERRO, Maria José Pimenta – *Os judeus em Portugal no século XIV*. Lisboa: IAC, 1970; 2.ª ed. Lisboa: Guimarães, 1979.
- *Ver também TAVARES, Maria José Pimenta Ferro*.

## BIBLIOGRAFIA

- FÉVRIER, Paul Albert – Martyre et sainteté. In *LES FONCTIONS des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*. Roma, 1991, p. 51-80.
- Veilleurs – Religiosité traditionnelle et christianisation jusqu'au milieu du VII<sup>e</sup> s. In LE GOFF, Jacques; RÉMOND, René, dir. – *Histoire de la France Religieuse*. 1988, vol. 1, p. 39-167.
- FINCH, Jonathan – According to the Quality and the Degree of the Person Deceased: Funeral Monuments and the Construction of Social Identities, 1400-1750. *Scottish Archaeological Review*. 8 (1991) 105-114.
- FLETCHER, R. A. – *The Episcopate in the Kingdom of Leon in the XII<sup>th</sup> Century*. Oxford, 1978.
- FLICHE, A.; FOREVILLE, R.; ROUSSET, J. – *Du premier concile du Latran à l'avènement d'Innocent III (1123-1198)*. In *HISTOIRE de l'Église*. Dir. de A. Fliche; V. Martin. Paris, 1946, vol. 9.
- FLOREZ MANJARÍN, F. – Compludo: primer monasterio de S. Fructuoso. *Bracara Augusta*. 22 (1969) 3-10.
- FLORI, Jean – Mort et martyre des guerriers vers 1100: L'exemple de la première croisade. *Cahiers de civilisation médiévale*. 34:2 (1991) 121-140.
- FLYNN, Maureen – *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700*. Ithaca; New York: Cornell U. P., 1989.
- FOLZ, Robert – *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident (VI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1992.
- FONSECA, Luís Adão da – *O condestável D. Pedro de Portugal*. Lisboa: INIC, 1982.
- A morte como tema de propaganda política na historiografia e na poesia portuguesa do século XV. *Biblos*. 59 (1993) 507-538.
- FONTAINE, J. – Fin et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisigotique. In *LA SCUOLA nell'Occidente latino dell'alto medioevo*. Spoleto, 1972, p. 145-202.
- Panorama espiritual del occidente peninsular en los siglos IV y V: por una nueva problemática del priscilianismo. In *PRIMERA Reunión Gallega de Estudios Clásicos*. Santiago de Compostela, 1981, p. 185-209.
- FOREVILLE, Raymonde – *Latran I, II, III et Latran IV*. Paris: L'Orante, 1965.
- FOURNÉE, Jean – Le renouveau canonial en Normandie au XII<sup>e</sup> siècle. In *CRISES et Réformes dans l'Église de la Réforme Grégorienne à la Préréforme*. Paris: Éd. CTHS, 1991, p. 27-38.
- FOURQUIN, Guy – *Les Soulèvements populaires au Moyen Age*. Paris, 1969.
- FRANCISCO MARTÍN, J. – *Conquista y romanización de Lusitania*. Salamanca, 1989.
- FREIRE, Anselmo Braamcamp – Notícia histórica. In AZEVEDO, Pedro, ed. – *Livro dos bens de D. João de Portel*. Lisboa: Arquivo Histórico Português, 1906-1910.
- FRIAS, Agostinho F. – *De signis pulsandis: leitura hermenêutica de Santo António de Lisboa e Frei Paio de Coimbra*. Dissertação de mestrado em Filosofia Medieval. Porto: dact., 1994. 2 vol.
- Fontes de cultura portuguesa na Vita Theotonii. In CONGRESSO (2.<sup>o</sup>) HISTÓRICO DE GUIMARÃES – *Actas*. Guimarães: Câm. Mun.; Univ. do Minho, [s.d.], vol. 4, p. 142-149.
- *Lettura Ermeneutica dei «Sermones» di Sant'Antonio di Padova: Introduzione alle radici culturali del pensiero antoniano*. Padova: Centro Studi Antoniani, 1995.
- FROLOW, A. – *Les reliquaires de la Vraie Croix*. Paris, 1965. Archives de l'Orient Chrétien; 8.
- *La relique de la Vraie Croix: Recherches sur le développement d'un culte*. Paris, 1961. Archives de l'Orient Chrétien; 7.
- FRUGONI, Chiara – *Francesco e l'invenzione delle stimate: una storia per parole e per immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Torino: Einaudi, 1993.
- GANSHOF, F. L. – Note sur l'élection des évêques dans l'Empire romain au IV<sup>e</sup> et pendant la première moitié du V<sup>e</sup> siècle. *Revue internationale des droits de l'antiquité*. 4 (1950) 467-495.
- GARCIA, João Carlos – Alfajar de Pena: Reconquista e repovoamento no Andévalo do século XIII. In *JORNADAS (III) LUSO-ESPAÑHOLAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL – Actas*. Porto: INIC, 1989. Separata.
- *O espaço medieval da Reconquista no Sudoeste da Península Ibérica*. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos, 1986.
- GARCIA, José Manuel – *Religiões antigas de Portugal: Aditamentos e observações às Religiões da Lusitânia de J. Leite de Vasconcelos*. Lisboa: INCM, 1991.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. – La época medieval. In *HISTORIA de España*. Dir. Miguel Artola. 2.<sup>a</sup> ed. Madrid, 1988, vol. 2.
- Organización social del espacio. Propuestas de reflexión y análisis histórico de sus unidades en la España medieval. *Studia Historica*. 5 (1988) 197-236.
- *La sociedad rural en la España*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1988.
- GARCÍA DE VALDEAVELLANO, Luis – *Historia de España*. Vol. 1: *De los orígenes a la baja Edad Media*. 2.<sup>a</sup> ed. Madrid: Revista Occidente, 1955. 2 vol.
- La cuota de libre disposición en el derecho hereditario de León y Castilla en la Alta Edad Media (Notas y Documentos). *Anuario de Historia del Derecho Español*. 9 (1932) 129-172.
- GARCÍA GALLO, Afonso – El concilio de Coyanza: Contribución al estudio del derecho canónico en la Alta Edad Media. *Anuario de Historia del Derecho Español*. Madrid. 20 (1950) 275-633.
- GARCÍA GÓMEZ, E.; MENÉNDEZ PIDAL, R. – El conde mozárabe Sisnando Davidiz y la política de Alfonso VI con las taifas. *Al-Andaluz*. 12 (1947) 27-41.
- GARCÍA MORENO, L. A. – La conjuntura política del III Concilio de Toledo: Una historia larga y tortuosa. In *CONCILIO (III) de Toledo: XIV Centenario 589-1989*. Toledo, 1991, p. 271-296.
- Élités y Iglesia Hispánicas en la transición del Imperio romano al reino visigodo. In *LA CONVERSIÓN de Roma: Cristianismo y paganismo*. Madrid, 1991, p. 223-258.
- *Historia de España*. Madrid, 1989.
- Iglesia y cristianización en Portugal en la Antigüedad (siglos III-V). In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA: MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS – *Actas*. Braga, 1993, vol. 1, p. 227-245.
- *Los judíos de la España Antigua*. Madrid: RIALP, 1993.

## BIBLIOGRAFIA

- *Prosopografía del Reino Visigodo de Toledo*. Salamanca, 1974.
- GARCÍA RODRIGUÉZ, Carmen — *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid: CSIC, 1966.
- GARCÍA-VILLOSLADA, R., dir. — *Historia de la Iglesia en España: La Iglesia en la España Romana y Visigoda (siglos I-VIII)*. Madrid, 1979, vol. 1.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. — El culto a Mithra en la Península ibérica. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. 122 (1948) 283-297.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio — *Estudios sobre la canonística portuguesa medieval*. Madrid, 1976.
- O «Libro de las Confesiones» de Martim Pérez. *Itinerarium*. 31:84 (1974) 137-151.
- GASPAR, Roberto — *Cristianismo/Islamismo*. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1991.
- GASTON, Robert — Liturgy and Patronage in San Lorenzo, Florence, 1350-1650. In KENT, F. W., SIMON, Patricia, ed. — *Patronage, Art and Society in Renaissance Italy*. Camberra; Oxford: Humanities Research Center; Clarendon Press, 1987, p. III-133.
- GAUDEMET, Jean — De l'élection à la nomination des évêques. In *ÉGLISE et société en Occident au Moyen Âge*. London: Variorum Reprints, 1984, p. 23-30.
- *L'Église dans l'empire romain (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*. Paris, 1958.
- *Les élections dans l'Église latine des origines au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1979.
- Les institutions ecclésiastiques en France du milieu du XI<sup>e</sup> au début du XIV<sup>e</sup> siècle. In *HISTOIRE des Institutions Françaises*. Vol. 3: *Institutions ecclésiastiques*. Paris: PUF, 1962.
- La participation de la communauté au choix de ses pasteurs dans l'Église latine: Esquisse historique. In *LA SOCIÉTÉ ecclésiastique dans l'Occident médiévale*. London: Variorum Reprints, 1980, p. 308-326.
- GEARY, P. J. — *Living with the Dead in the Middle Ages*. Ithaca; London: Cornell U. P., 1994.
- *Le vol des reliques au Moyen Âge: Furta Sacra*. Paris: Aubier, 1990.
- GENICOT, Léopold — *Une Source mal connue de revenus paroissiaux: Les Rentes Obituaires: L'exemple de Frizet*. Louvain-la-Neuve, 1980.
- GEREMEK, Bronislaw — Hérésies médiévales et déracinement social. In *HORIZONS Marins, Itinéraires Spirituels (V<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles): Hommage au Professeur Michel Mollat*. Paris, 1987, vol. 1, p. 82-111.
- GIGANTE, José António Martins — *Instituições do direito canónico*. 3.<sup>a</sup> ed. Braga, 1954, vol. 2.
- GODDING, R. — *Le prêtre dans la Gaule mérovingienne*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade de Louvain. Louvain-la-Neuve, 1996. 2 vol.
- GODOY FERNÁNDEZ, C. — Baptisterios hispánicos (siglos IV al VIII): Arqueología y liturgia. In CONGRÈS (XI) INTERNATIONAL D'ARCHEOLOGIE CHRETIENNE — *Actes*. Roma, 1989, vol. 1, p. 607-635.
- GODOY, C.; VILLELA, J. — De la «fides gothica» a la ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigótica. In *LOS VISIGODOS: Historia y civilización: Antigüedad y Cristianismo*. Murcia, 1986, vol. 3, p. 117-144.
- GOGLIN, Jean-Louis — *Les misérables dans l'Occident médiéval*. Paris: Seuil, 1976.
- GOMES, J. Pinharanda — *História da diocese da Guarda*. Braga, 1981.
- *História da filosofia portuguesa*. Vol. 2: *A patrologia lusitana*. Porto: Lello & Irmão, 1983.
- GOMES, Rita C. — *A corte dos reis de Portugal no final da Idade Média*. Lisboa: Difel, 1995.
- GOMES, Saul António — *Cónegos Regrantes de Santo Agostinho*. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2 (no prelo).
- O Convento de S. Francisco de Leiria na Idade Média. *Itinerarium*. 40 (1994). Separata.
- Ética e poder: Em torno do Mosteiro da Batalha. In ENCONTRO (III) SOBRE HISTÓRIA DOMINICANA — *Actas*. Porto, 1989, p. 309-320.
- Grupos étnico-religiosos e estrangeiros. In *NOVA História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão; A. H. de Oliveira Marques. Vol. 3 — *Portugal em definição de fronteiras*. Dir. de Maria Helena da Cruz Coelho; Armando L. de Carvalho Homem. Lisboa: Presença, 1996, p. 309-371.
- Há 500 anos, em S. Francisco de Leiria. *Cadernos ESAP*. Porto. 2:3 (1997) 132-141.
- O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no século XV. Coimbra: Instituto de História de Arte da Faculdade de Letras de Coimbra, 1990.
- A mouraria de Leiria: Problemas sobre a presença moura no centro do país. In *O LEGADO cultural de judeus e mouros*. Lisboa: Instituto Oriental, 1991.
- Notas e documentos sobre as confrarias portuguesas entre o fim da Idade Média e o século XVII: o protagonismo dominicano de St.<sup>a</sup> Maria da Vitória. *Lusitania Sacra*. 7 (1995) 89-150.
- Notícia sobre os frescos de S. Francisco de Leiria. *Lusitania Sacra*. 8 (1997) 573-598.
- As ordens mendicantes na Coimbra medieval: Notas e documentos. *Lusitania Sacra*. 10 (1998) 149-216.
- Organização paroquial e jurisdição eclesiástica no priorado de Leiria dos séculos XII a XV. *Lusitania Sacra*. 4 (1992) 163-310.
- Os panteões régios portugueses nos séculos XII e XIII. In CONGRESSO (2.<sup>o</sup>) HISTÓRICO DE GUIMARÃES — *Actas*. Guimarães: Câm. Mun.; Univ. do Minho, 1996, vol. 4.
- Perspectivas sobre os mestrais das obras da Batalha no século XV. In *VÉSPERAS Batalhinas: Estudos de História e Arte*. Leiria: Ed. Magno, 1997, p. 133-166.
- Premonstratenses. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 3 (no prelo).
- Relações entre Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobça ao longo da Idade Média: Aspectos globais e particulares. In CENTENÁRIO (IX) DO NASCIMENTO DE S. BERNARDO: ENCONTROS DE ALCOBAÇA E SIMPÓSIO DE LISBOA — *Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa; Câmara Municipal de Alcobça, 1991. Separata.
- A solidariedade eclesial na promoção de escolares pobres a estudos universitários: o exemplo coimbrão nos séculos XIV e XV. Universidade(s): história, memória, perspectivas. In CONGRESSO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE — *Actas*. Coimbra: Universidade, 1991, vol. 4, 195-234.

## BIBLIOGRAFIA

- *Visitações a mosteiros cistercienses em Portugal: séculos XV e XVI*. Lisboa: IPPAR, 1998.
- GOMES, Saul António; NASCIMENTO, Aires A. — S. Vicente de Fora e seus milagres medievais. Lisboa: Ed. Didaskalia, 1988.
- GÓMEZ-MORENO, Manuel — Arte árabe hasta los almohades: Arte mozárabe. Madrid, 1951. *Ars Hispaniae*; 3.
- *Iglesias mozárabes*. Granada: Patronato de la Alhambra, 1975.
- Las Primeras Crónicas de la Reconquista. *Boletim de la Academia de la História*. Madrid. 100 (1952) 604.
- GONÇALVES, António Nogueira — *Estudos de ourivesaria*. Porto, 1984.
- *O tesouro de D. Isabel de Aragão, rainha de Portugal*. Coimbra: IPPC; MNMC, 1983.
- GONÇALVES, Iria — *O património do Mosteiro de Alcobaça nos séculos XIV e XV*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1989.
- GONÇALVES, Iria; BOTÃO, Fátima — As confrarias medievais da região de Alcanena. *Boletim do Centro de Estudos Históricos e Etnológicos*. Ferreira do Zêzere. 4 (1989).
- GONZÁLEZ, Teodoro — La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe. In *HISTORIA de la Iglesia en España*. Dir. por Ricardo García-Villoslada. Madrid: La Editorial Católica, 1979, vol. 1, p. 401-747.
- GONZÁLEZ BLANCO, A. — El canon 7 del concilio de Zaragoza (380) y sus implicaciones sociales. In *CONCILIO (I) Caesaraugustano (MDC aniversario)*. Saragoça, 1981, p. 237-253.
- El decreto de Gundemaro y la historia del siglo VII. In *LOS VISIGODOS: Historia y civilización*. Múrcia, 1986, vol. 3, p. 159-169.
- GONZÁLEZ NOVALIN, José G. — Misas superticiosas y misas votivas en la piedad popular del tiempo de la Reforma. In *MISCELANEA José Zunzenegui*. Vitória: Ed. Eset; Seminário Diocesano, 1975, vol. 2, p. 1-40.
- GONZÁLEZ PALENCIA, A. — *Historia de la literatura árabe-española*. Barcelona; Buenos Aires, 1928.
- GORGES, J.-G. — *Les «villae» hispano-romaines: Inventaire et problématique archéologique*. Paris, 1979.
- GRABMANN, Martin — *Historia de la Teología Católica*. Trad. cast. de P. David Gutiérrez. Madrid, 1940.
- GRAÑA CID, M. del Mar — Una tentativa frustrada de autonomía religiosa feminina: las terciarias franciscanas en Andalucía (siglos XV-XVI). In *ENCUENTRO (2.º) INTERDISCIPLINAR DE ESTUDIOS DE LA MUJER EN ANDALUCÍA: LAS MUJERES EN ANDALUCÍA — Actas*. Coord. M. Teresa Lopez Beltrán. Málaga: Servicio de Public. de la Diputación Provincial, 1993, vol. 2, p. 163-188.
- GRIFFE, Mgr. — Étude sur le canon II du premier concile de Saragosse. In *CONCILIO (I) Caesaraugustano (MDC aniversario)*. Saragoça, 1981, p. 161-175.
- GRYSON, R. — Les élections épiscopales en Occident au IV<sup>e</sup> siècle. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. 75 (1980) 257-283.
- *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*. Gembloux, 1970.
- GUERREIRO, Manuel Viegas — Mouros. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão. Porto: Livr. Figueirinhas, 1971, vol. 4.
- GURT y ESPARRAGUERA, J. M.; RIPOLL LÓPEZ, G.; GODOY FERNÁNDEZ, C. — Topografía de la Antigüedad tardía hispánica: Reflexions para una propuesta de trabajo. *Antiquité Tardive*. 2 (1994) 161-180.
- GUSMÃO, Artur Nobre de — *Românico-português do Noroeste: alguns motivos geométricos na escultura decorativa*. 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Vega, 1992.
- GUYON, J.; BOISSAVIT-CAMUS, B.; SOULHAC, V. — Topographie chrétienne des agglomérations. In *VILLES et agglomérations urbaines antiques du sud-ouest de la Gaule: Histoire et archéologie: Sixième supplément à l'Aquitaine*. Bordeaux, 1990, p. 391-404.
- GUZZET, Cherubino M. — *Cristo e Allah: Convergenze tra Cristianesimo e Islàm nella fedde e nella vita*. Leumann (Torino): Editrice Elle di Ci, 1983.
- GY, Pierre-Marie — *La Liturgie dans l'Histoire*. Paris: Cerf, 1990.
- La liturgie des chanoines réguliers de Saint-Ruf. *Cahiers de Fanjeaux: Le monde des chanoines*. 24 (1989) 181-191.
- HA-COHEN, Yosef — *El valle del Llanto ('Emeq ha-Bakha)*. Barcelona: Riopiedras ed., 1989.
- HEERS, Jacques — *La ville médiévale*. Paris, 1994.
- HEFELE, Charles-Joseph — *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Paris, 1913, vol. 5/2.
- HEFFERNAN, Thomas J. — *Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages*. New York; Oxford: Oxford Univ. Press, 1988.
- HEINZELMANN, M. — *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsgeschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert: soziale, prosopographische und bildungsgeschichte Aspekte*. Munique, 1976.
- Prosopographie et recherche de continuité historique: l'exemple des IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles. *Mélanges de l'École Française de Rome: Moyen-âge-Temps Modernes*. Roma. 100/1 (1988) 227-239.
- HELENO, Manuel — *Os escravos em Portugal*. Lisboa, 1933.
- HERCULANO, Alexandre — *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Bertrand, 1975, vol. 1.
- *História de Portugal: Desde o começo da monarquia até o fim do reinado de Afonso III*. Prefácio e notas críticas de José Mattoso. Amadora: Livraria Bertrand, 1980; 1981. 4 vol.
- Tímulo de Bartolomeu Johanes. *O Panorama*. 9 (1852) 41-42.
- HILGARTH, J. N. — La conversion de los Visigodos: Notas críticas. *Anacleto Sacra Terraconensia*. 34 (1961) 21-46.
- HILTON, Rodney — *Bond Men Made Free: Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1994*. London, 1973.

## BIBLIOGRAFIA

- HISTÓRIA da Universidade em Portugal*. Vol. I: (1290-1536). Coimbra: Universidade de Coimbra; Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- HOMEM, Armando Luís de Carvalho – Conselho real ou conselheiros do rei? A propósito dos privados de D. João I. In IDEM – *Portugal nos finais da Idade Média: Estado, instituições, sociedade política*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990, p. 220-278.
- Da vedoria da Fazenda ao bispado do Porto – A carreira de D. João Afonso Aranha. In IDEM – *Portugal nos finais da Idade Média: Estado, instituições, sociedade política*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990, p. 214-220.
- *O Desembargo Régio (1320-1433)*. Porto: INIC, 1990.
- Dionisius et Alfonsus, Dei gratia reges et communis utilitatis gratia legiferi. *Revista da Faculdade de Letras: História*. Porto. II (1994). Separata.
- Prosopographie et histoire de l'état: La bureaucratie des rois portugais aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles: recherches faites, recherches à faire. In *L'ÉTAT MODERNE et les élites, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles: Apports et limites de la méthode prosopographique*. Paris, 1996. Separata.
- HOURLIER, Jacques – L'âge classique (1140-1378): Les religieux. In *HISTOIRE du Droit et des institutions de l'église en Occident*. Paris: Ed. Cujas.
- HUGHES, Jonathan – Familial Religion. In IDEM – *Patrons and Visionaries: Religion and Secular Life in Late Medieval Yorkshire*. Woodbridge: The Boydell Press, 1988, p. 10-35.
- HUICI MIRANDA, Ambrosio – Los Almohades en Portugal y las campañas de Ya'qub al Mansûr en 1190 y 1191. *Anais da Academia Portuguesa da História*. 5 (1954) 9-51.
- *Las Crónicas latinas de la Reconquista: Estudios prácticos de latín medieval*. Valencia, 1913. 2 vol.
- IOGNA-PRAT, D. – La croix, le moine et l'empereur: dévotion à la croix et théologie politique à Cluny, autour de l'an mil. In SOT, Michel, coord. – *Haut Moyen-Âge. Culture, éducation et société*. Études offertes à Pierre Riché. La Garenne-Colombes: Erasmé; Publidix, 1990, p. 449-475.
- IZBICKI, Thomas – The problem of Canonical Portion in the later Middle Ages: the Application of «Super Cathedram». In *PROCEEDINGS of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law*. Vaticano, 1988, vol. 8, p. 459-473.
- JAEGER, W. – *Cristianismo primitivo e «Paideia» grega*. Lisboa, 1991.
- JANIN, R. – Blaise (saint), évêque de Sebaste. In *DICTIONNAIRE d'Histoire et de Géographie Écclésiastiques*. Paris: Letouzey et Ané, 1937, vol. 9, col. 69.
- JAVIERRE MUR – *La Orden de Calatrava en Portugal*. Boletín de la Real Academia de Historia. 130 (1952) 323-376.
- JIMENEZ DUQUE, Baldomero – *La espiritualidad romano-visigoda y mozárabe*. Madrid, 1977.
- JOMIER, Jacques – *Pour connaître l'Islam*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988.
- JORGE, Ana Maria C. M. – *L'épiscopat de Lusitanie pendant l'Antiquité Tardive (III<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles)*. Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Louvain. Louvain, 1998.
- JORGE, Virgolino Ferreira – Captage, adduction, distribution et évacuation de l'eau dans l'abbaye cistercienne d'Alcobaça (Estremadura, Portugal). In *L'HYDRAULIQUE monastique*. Dir. Léon Pressouyre; Paul Benoit. Grane, 1996, p. 221-233.
- JORGE, Virgolino Ferreira; MASCARENHAS, José Manuel – Le système hydraulique de l'abbaye cistercienne d'Almoster (Ribatejo, Portugal). In *L'HYDRAULIQUE monastique*. Dir. Léon Pressouyre; Paul Benoit. Grane, 1996, p. 235-245.
- JOUNEL, Pierre – *Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au XI<sup>e</sup> siècle*. Roma: École française de Rome, 1977.
- JOVER ZAMORA, J. M., dir. – *Historia de España: España romana*. Madrid, 1982, vol. 2.
- JUDAISM on Trial: Jewish-Christian disputations in the Middle Ages. Ed. Hyan Maccoby. London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1996.
- KING, P. D. — *Derecho y sociedad en el Reino Visigodo*. Madrid: Alianza Universidad, 1981.
- KLANICZAY, Gabor – Sainteté royale et sainteté dynastique au Moyen Âge: Traditions, métamorphoses et discontinuités. *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*. 3 (1989) 35-47.
- *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*. Cambridge: CUP, 1990.
- KLAPISH-ZUBER, Christiane – *La maison et le nom: Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*. Paris: EHESS, 1990.
- KNOWLES, M. D.; OBOLENSKY, D. – *Le Moyen Age*. In *LA NOUVELLE Histoire de l'Église*. Vol. 2. Paris: Ed. Du Seuil, 1986.
- KREIDER, Alan – *English Chantries: The Road to Dissolution*. Cambridge (Ma.): Harvard U. P., 1979.
- KRUS, Luís – Celeiro e relíquias: o culto quatrocentista dos Mártires de Marrocos e a devoção dos Nus. *Estudos Contemporâneos*. 6 (1984) 21-42. In IDEM – *Passado, memória e poder na sociedade medievá*. Redondo: Patrimonia, 1994, p. 149-169.
- O tema das origens da nobreza portugalense no relato fundacional da linhagem dos senhores da Maia (finais do século XIII). In *A MEMÓRIA da nação*. Org. F. Bethencourt; D. R. Curto. Lisboa: Livr. Sá da Costa Ed., 1989, p. 71-79.
- Tempo de Godos e tempo de mouros: as memórias da Reconquista. In IDEM – *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa: Estudos*. Redondo: Patrimonia, 1994.
- LA SELLE, Xavier de – *Le service des âmes à la Cour*. Paris: École des Chartes; Champion, 1995.
- LAUWERS, Michel – Sainteté royale et sainteté féminine dans l'Occident médiéval: A propos de deux ouvrages récentes. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. 83:1 (1988) 58-69.
- LAVAJO, Joaquim Chorão – Álvaro Pais, um teórico da Reconquista cristã e do diálogo islamo-cristão. *Eborensia*. 14-15 (1995). Separata.
- A controvérsia judeo-cristã de 1263 em Barcelona, no contexto do diálogo religioso medieval. *Eborensia*. 13-14 (1994). Separata.

## BIBLIOGRAFIA

- *Cristianismo e islamismo na Península Ibérica: Raimundo Martí, um precursor do diálogo religioso*. Universidade de Évora, 1988. 2 vol. Tese de doutoramento.
- A Crónica do Mouro Rasis e a historiografia portuguesa medieval. In *O LEGADO cultural de judeus e mouros*. Lisboa: Instituto Oriental, 1991. Separata.
- Maria e o islamismo. *Broteria*. 129 (1989) 309-329. Separata.
- A Reconquista hispânica: fé, pátria ou sobrevivência? In *ENCONTRO (2.º) DE HISTÓRIA REGIONAL E LOCAL DE PORTALEGRE – Actas*. Lisboa: Associação de Professores de História, 1996. Separata.
- LE GOFF, Jacques – Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation des ordres mendiants. Programme. Questionnaire pour une enquête. *Annales E. S. C.* 23: 2 (1968) 335-352.
- *A civilização do Ocidente medieval*. Lisboa: Ed. Estampa, 1983, vol. 1.
- *Os intelectuais na Idade Média*. Lisboa: Gradiva, 1983.
- *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Ed. Estampa, 1995.
- Ordres mendiants et urbanisation dans la France Médiévale. *Annales E. S. C.* 25: 4 (1970) 924-946.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel – *Montaillou: cátaros e católicos numa aldeia francesa*. Lisboa: Ed. 70, 1987.
- LEAH, E. – *L'unité de l'homme et autres essais*. Paris, 1980.
- LEBRIGAND, Yvette – Origines et première diffusion de l'Ordre de Saint-Ruf: Le monde des chanoines. *Cahiers de Fanjeaux*. 24 (1989) 167-180.
- LECLERQ, H. – Lavement (lavage liturgique de la tête, des mains, des pieds). In *DICTIONNAIRE d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Paris: Letouzey et Ané, 1929, vol. 8, col. 2002-2010.
- Ordinations irrégulières. In *DICTIONNAIRE d'archéologie chrétienne et liturgie*. Paris: Letouzey et Ané, 1936, vol. 12, col. 2391-2401.
- LECLERQ, Jean – La spiritualité des chanoines réguliers. In *LA VITA commune del clero nei secoli XI e XII: Atti de la Settimana di Studio*. Milano, 1959, vol. 1, p. 117-135.
- LEEF, Gordon – Hérésie savante et hérésie populaire dans le Bas Moyen Age. In *HÉRÉSIES et Sociétés dans l'Europe Pré-Industrielle*. Paris, 1968.
- LEGUAY, Jean-Pierre – O «Portugal» germânico. In *NOVA História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão; A. H. de Oliveira Marques. Lisboa: Editorial Presença, 1993, vol. 2, p. 11-115.
- LEITE, António – Beneplicito régio. In *DICIONÁRIO da História da Igreja em Portugal*. Lisboa, 1983, vol. 2, p. 418-423.
- LEJARZA, Fidel de – Origenes de la descalcez franciscana. *Archivo Ibero-Americano*. 22 (1962) 15-131.
- LEKAI, Louis J. – *Los cistercienses: Ideales y realidad*. Barcelona, 1987.
- LEMARIGNIER, Jean-François – Les institutions ecclésiastiques en France du milieu du x<sup>e</sup> au milieu du xii<sup>e</sup> siècle. In *HISTOIRE des Institutions Françaises*. Paris: PUF, 1962, vol. 3.
- LENCART, Joana – *O costumeiro de Pombal: Uma comunidade beneditina no século XIII*. Lisboa: Estampa, 1997.
- LEPELLEY, C. – *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*. Vol. 1: *La permanence d'une civilisation municipale*. Paris, 1979.
- LESNE, E. – Les origines de la prébende. *Revue historique de droit français et étranger*. Paris. 8 (1929) 242-290.
- LEVI-PROVENÇAL, E. – *La civilisation arabe en Espagne, vue générale*. Paris, 1961. Tradução: *La civilisation arabe en España*. Madrid: Espasa-Calpe, S. A., 1977.
- *L'Espagne musulmane au x siècle: Institutions et vie sociale*. Paris, 1932.
- *Historia de España: España Musulmana (711-1031)*. Madrid, 1957, vol. 4-5.
- LEYSER, Karl – *The Gregorian Revolution and Beyond*. London, 1994.
- LIMA, Henrique L. – Bartolomeu Joanes e o seu tempo (achegas para um estudo histórico-genealógico). *Olisipo*. 43-48 (1948-1949) vv.
- LIMA, Maria Justiniana Pinheiro Maciel – *O cabido de Braga no tempo de D. Dinis (1278-1325)*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade do Minho. Braga, 1998.
- LINAJE CONDE, A. – La condición social y el régimen laboral en el monacato visigodo. *Ligazas*. 2 (1970) 5-19.
- La constante misionera en el monacato portugués, desde San Martín de Braga. In *CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA MISSIONAÇÃO: MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS – Actas*. Braga, 1993, vol. 1, p. 207-220.
- En torno de la *Regula Monachorum* y su relación con otras reglas monásticas. *Bracara Augusta*. 21 (1967) 123-163.
- *Los orígenes del monacato beneditino en la Península Ibérica*. León, 1973, vol. 1.
- LIRA, Sérgio – *O Mosteiro de S. Simão da Junqueira (dos primórdios a 1300)*. Dissertação de mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1993. 2 vol.
- LITTLE, Lester K. – *Benedictine Maledictions: Liturgical Cursing in Romanesque France*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1993.
- *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. London: Paul Elek, 1978. (Trad. espanhola: *Pobreza voluntária y economía de beneficio en la Europa Medieval*. Madrid: Taurus, 1980.)
- LOBÃO, M. A. e Sousa de – *Tractado Practico Compendiario dos Censos*. Lisboa, 1815.
- LOBRICHON, Guy – *La religion des laïcs en Occident (x<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècles)*. Paris: Hachette, 1994.
- LOMAX, Derek W. – *La Reconquista*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.
- LOPES, David – O domínio árabe. In *HISTÓRIA de Portugal*. Dir. de Damião Peres. Barcelos, 1928, vol. 1, p. 391-431.
- *Nomes árabes de terras portuguesas*. Dir. de José Pedro Machado. Lisboa: Sociedade da Língua Portuguesa; Círculo David Lopes, 1968.

## BIBLIOGRAFIA

- *Toponímia árabe em Portugal*. Paris, 1902.
- LOPES, Fernando Félix — *Colecânea de estudos de história e literatura*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1997, vol. 2: *A Ordem Franciscana na história e cultura portuguesa*.
- Franciscanos de Portugal antes de formarem província independente: Ministros provinciais a que obedeciam. *Archivo Ibero-Americano*. 45 (1985) 349-450.
- Franciscanos. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. por Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1989, vol. 3, p. 71-73.
- Fundação do Mosteiro de Santa Clara de Coimbra: Problema de direito medieval. *Colecânea de Estudos*. 4:2 (1953) 166-192.
- LOPEZ, Atanasio — Confesores de la familia real de Castilla. *Archivo Ibero-Americano*. 31 (1929) 6-75.
- LUCAS, Maria Clara de Almeida — *Hagiografia medieval portuguesa*. Lisboa: ICLP, 1984.
- MACEDO, Francisco Pato de — Manifestações artísticas. In *NOVA História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão; A. H. de Oliveira Marques. Vol. 3 — *Portugal em definição de fronteiras*. Dir. de Maria Helena da Cruz Coelho; Armando L. de Carvalho Homem. Lisboa: Presença, 1996, p. 692-745.
- MACHADO, Ana Maria Lima — Livro que fala da boa vida que fez a rainha de Portugal, D. Isabel. In *DICIONÁRIO da literatura medieval galega e portuguesa*. Coord. de G. Tavani; G. Lanciani. Lisboa: Caminho, 1993, p. 417-418.
- *Vicente Hispano: Aspectos biográficos e doutrinários*. Lisboa, 1965.
- MACHADO, José Pedro — *Influência árabe no vocabulário português*. Lisboa, 1961.
- MACÍAS, Santiago — *Mértola islâmica: Estudo histórico-arqueológico do Bairro da Alcáçova (séculos XII-XIII)*. Mértola: Campo Arqueológico de Mértola, 1996.
- Resenha dos factos políticos. In *HISTÓRIA de Portugal*. Dir. de José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1992, vol. 1, p. 417-432.
- MACIEL, M. Justino Pinheiro — O «De correctione rusticorum» de S. Martinho de Dume. *Bracara Augusta*. 34/78 (1980) 483-561.
- São Martinho de Dume e a cristianização do futuro território português: Fé, cultura e arquitectura. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA MISSIONAÇÃO PORTUGUESA: MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS — *Actas*. Braga, 1993, vol. 1, p. 247-255.
- Texto sobre as credices. In ENCONTRO (III) SOBRE HISTÓRIA DOMINICANA — *Actas*. Porto, 1989, vol. II, p. 309-320.
- MACIEL, M. Justino Pinheiro; MACIEL, Tarcísio Pinheiro — A propósito de uma nova ara a Endovélico. *Gaya*. 4 (1986) 9-11.
- MACIEL, M. Justino; MACIEL, T. Daniel — Fragmento de ara a Endovélico, de Juromenha (conventos pacensis). *Ficheiro Epigráfico*. 15 (1985) 64.
- MADAHIL, António Gomes da Rocha — *O privilégio do isento de Santa Cruz de Coimbra*. Coimbra, 1940.
- MADOZ, J. — Arrianismo y priscilianismo en Galicia. *Bracara Augusta*. 8 (1957) 68-87.
- MAILLO SALGADO, Felipe — *Vocabulário básico de Historia del Islam*. Madrid: Akal, 1987.
- MAISONNEUVE, H. — Métropole, Métropolitain. In *CATHOLICISME*. Paris, 1982, vol. 9, col. 72-73.
- MAÑARICUA, A. E. de — El nombramiento de los obispos en la España visigótica y musulmana. *Scriptorium Victoriense*. 13 (1966) 87-114.
- MANSILLA, Demétrio — Antiguas divisiones político-administrativas de España. *Burgense*. 30 (1989) 433-475.
- Formacion de la provincia bracarense después de la invasion arabe. *Hispania Sacra*. 14 (1961) 5-25.
- Inocêncio III y los reinos hispanos. *Anthologica Annua*. Roma. 2 (1954) 9-49.
- MANTEUFFEL, Tadeusz — *Naissance d'une Hérésie, les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Age*. Paris; La Haye: Mouton, 1970.
- MARIANI, Ugo — Eremitani di Sant'Agostino. In *ENCICLOPEDIA Cattolica*. Vol. 5, 485-486.
- MARQUES, A. H. de Oliveira — Desamortização, Leis de. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. por Joel Serrão. Porto: Iniciativas Editoriais, 1975, vol. 2, p. 287-288.
- Inquirições. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. por Joel Serrão. Porto: Iniciativas Editoriais, 1975, vol. 3, p. 328-330.
- *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Presença, 1987.
- *A sociedade medieval portuguesa*. 5.<sup>a</sup> edição. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1987.
- MARQUES, João Francisco — Franciscanos e dominicanos confesores dos reis portugueses das duas primeiras dinastias. In *ESPIRITUALIDADE e corte em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1993, p.53-60.
- MARQUES, José — A propósito dos recomendados de D. Luís da Guerra (1434). *Bracara Augusta*. 31 (1977) 3-46.
- *A arquidiocese de Braga no século XV*. Lisboa: INCM, 1988.
- Os corpos académicos e os servidores. In *HISTÓRIA da Universidade em Portugal*. Coimbra: Univ. Coimbra; Fundação C. Gulbenkian, 1997, vol. 1, p. 69-127.
- D. Afonso IV e as jurisdições senhoriais — In *JORNADAS (III) LUSO-ESPAÑHOLAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL* — *Actas*. Porto: INIC, 1990, vol. 1, p. 1527-1566.
- Os Franciscanos no Norte de Portugal nos finais da Idade Média. *Boletim do Arquivo Distrital do Porto*. 1 (1982) 153-189. Separata.
- Inventários paroquiais. *Diário do Minho*. (II de Setembro de 1990) 5, 3.
- O monacato bracarense em fase de mudança. In CONGRESSO INTERNACIONAL: IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA — *Actas*. Braga, 1990, vol. 1.
- O mosteiro de Guimarães. *Boletim de Trabalhos Históricos*. Guimarães. (1990). Separata.
- Relações entre a Igreja e o Estado em Portugal no século XV. *Revista da Faculdade de Letras*. Porto. II (1994) 137-171.

## BIBLIOGRAFIA

- Santa Maria da Oliveira, centro nacional de peregrinações. In *SANTUÁRIO DE N.ª SR.ª DA PENHA: SIMPÓSIO MARIOLÓGICO – Actas*. Braga, 1994, p. 65-89.
- O senhorio de Braga no século xv. *Bracara Augusta*. Braga, 1997. Separata.
- MARQUES, Maria Alegria Fernandes – Alguns aspectos do padroado nas igrejas e mosteiros da diocese de Braga. In *CONGRESSO INTERNACIONAL: IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga – Actas*. Braga, 1990, vol. 2, p. 359-87.
- Bens de dois mosteiros cistercienses no séc. xv: Santa Maria de Seiça e Santa Maria de Bouro. In *AMAR, sentir e viver a História: Estudos de homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*. Lisboa, 1995, vol. 2, p. 897-928.
- O clero – homens de oração e acção. In *NOVA História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão; A. H. de Oliveira Marques. Vol. 3 – *Portugal em definição de fronteiras*. Dir. de Maria Helena da Cruz Coelho; Armando L. de Carvalho Homem. Lisboa: Presença, 1996, p. 225-241.
- *Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal*. Lisboa: Colibri; Faculdade de Letras de Coimbra, 1998.
- Evolução do monaquismo feminino até ao século XIII, na região de Entre Douro e Tejo: Notas para uma investigação. In *A MULHER na sociedade portuguesa: Visão histórica e perspectivas actuais*. Coimbra: IEHS; FLUC, 1986, vol. 2, p. 89-114; In *IDEM – Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal*. Lisboa: Colibri, 1998, p. 9-28.
- Inocência II e a passagem do mosteiro de Lorvão para a Ordem de Cister. In *IDEM – Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal*. Lisboa: Colibri, 1998, p. 75-125.
- A introdução da Ordem de Cister em Portugal. In *IDEM – Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal*. Lisboa: Colibri, 1998, p. 29-73.
- *O papado e Portugal no tempo de Afonso III (1245-1279)*. Tese de doutoramento em História Medieval apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, 1990.
- As primeiras freiras de Lorvão. In *IDEM – Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal*. Lisboa: Colibri, 1998, p. 127-180.
- A restauração das dioceses de Entre Douro e Tejo e o litígio Braga-Compostela. In *CONGRESSO (2.º) HISTÓRICO DE GUIMARÃES – Actas*. Guimarães: Câm. Mun.; Univ. do Minho, [s.d.], vol. 5.
- A viabilização de um reino. In *NOVA História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão; A. H. de Oliveira Marques. Vol. 3 – *Portugal em definição de fronteiras*. Dir. de Maria Helena da Cruz Coelho; Armando L. de Carvalho Homem. Lisboa: Presença, 1996, p. 23-37.
- MARQUES, Maria Inez Gonçalves – *A colegiada de S. Martinho de Sintra nos séculos XIV e XV: Património e gestão*. Dissertação de mestrado apresentada à FCSH da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 1996.
- MARREIROS, Maria Rosa Ferreira – Os coutos do Mosteiro de São João de Tarouca na Idade Média: Sua organização administrativa e judicial. *Bracara Augusta*. 42 (1991-1992) 321-343.
- Economia: Época medieval. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 1 (no prelo).
- O património do mosteiro cisterciense de S. João de Tarouca nos séculos XII e XIII. In *CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE O CISTER EN GALICIA E PORTUGAL – Actas*. Orense, 1992, vol. 1, p. 496-551.
- Poder sobre a terra – Suporte socioeconómico dos grupos sociais. In *NOVA História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão; A. H. de Oliveira Marques. Vol. 3 – *Portugal em definição de fronteiras*. Dir. de Maria Helena da Cruz Coelho; Armando L. de Carvalho Homem. Lisboa: Presença, 1996, p. 185-205.
- O senhorio da Ordem do Hospital em Amarante (sécs. XIII-XIV): sua organização administrativa e judicial. *Estudos Medievais*. 5/6 (1984/1985) 3-38.
- Senhorios. In *NOVA História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão; A. H. de Oliveira Marques. Vol. 3 – *Portugal em definição de fronteiras*. Dir. de Maria Helena da Cruz Coelho; Armando L. de Carvalho Homem. Lisboa: Presença, 1996, p. 584-602.
- MARTIN, Victor, dir. – *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*. Paris: Bloud & Gay, 1934, vol. 7.
- MARTINDALE, Andrew – Patrons and Minders: the Intrusion of the Secular into Sacred Spaces in the Late Middle Ages. In *THE CHURCH and the Arts*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- MARTÍNEZ DIEZ, Gonzalo – *El Patrimonio Eclesiástico en la España Visigoda*. Comillas: Universidad Pontificia, 1959.
- MARTINS, Armando Alberto – *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, séculos XII-XV: História e instituição*. Dissertação de doutoramento em História Medieval apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 1996. 2 vol.
- *Santa Cruz de Coimbra nos séculos XII e XIII: Aspectos de cultura e forma de mentalidade a partir dos seus manuscritos*. Provas de aptidão científica e capacidade pedagógica em História Medieval de Portugal. Lisboa, 1989.
- Um texto não diplomático no Livro de D. João Teotónio, cartulário de Santa Cruz de Coimbra (séc. XII). In *AMAR, sentir e viver a História: Estudos de homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*. Lisboa, 1995, vol. 1, p. 211-236.
- MARTINS, Alcina Manuela de Oliveira – *O Mosteiro de S. Salvador de Lorvão na Idade Média: o percurso de uma comunidade feminina*. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1999. 2 vol.
- Os votos de Santiago. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 3 (no prelo).
- *Os votos de Santiago no Norte de Portugal (sécs. XII-XV)*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1993.
- MARTINS, Armando – *O mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, séculos XII-XV: História e instituição*.

## BIBLIOGRAFIA

- Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 1996. 2 vol.
- MARTINS, Fernando – *A Colegiada de Santa Cruz do Castelo e a capela de D. Isabel de Sousa*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1996.
- MARTINS, Mário – As acusações contra Tomás Escoto e a sua interpretação. In IDEM – *Estudos de literatura medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1956, p. 285-306.
- *Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa*. Lisboa, 1975.
  - *A Bíblia na literatura medieval portuguesa*. Lisboa: ICP, 1979.
  - O ciclo franciscano da nossa espiritualidade medieval. *Biblos*. 27 (1957) 141-247.
  - *Correntes da filosofia religiosa em Braga (séculos IV-VII)*. Porto: Tavares Martins, 1950.
  - De como eram os eremitas da serra de Ossa. *Brotéria*. 129 (1989) 403-410.
  - *Estudos de cultura medieval*. Vol. 1: Braga: Verbo, 1969. Vol. 2: Lisboa: Brotéria, 1985.
  - *Estudos de literatura medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1956.
  - Frei Álvaro Pais e o poeta Afonso Geraldês. In IDEM – *Estudos de cultura medieval*. Braga, 1956, vol. 2, p. 70-76.
  - Frei João Monge de Alcobaca e controversista. In IDEM – *Estudos de literatura medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1956, p. 317-326.
  - *Guia Geral das Horas del-rei D. Duarte*. 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa, 1982.
  - *Introdução histórica à vivência do tempo e da morte*. Braga: Livraria Cruz, 1969, vol. 1, p. 75-92.
  - O «Livro das Confissões» de Martim Pérez (séc. XIV). In IDEM – *Estudos de literatura medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1956, p. 81-92.
  - O «Livro dos Milagres de Santo António». In IDEM – *Estudos de cultura medieval*. Lisboa: Verbo, 1969, vol. 1, p. 217-227.
  - O monacato de S. Frutuoso de Braga. *Biblos*. 26 (1950) 315-412.
  - O penitencial de Martim Perez em medievo-português. *Lusitania Sacra*. 2 (1957) 55-110.
  - *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*. Lisboa, 1954. 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Brotéria, 1957.
  - A polémica religiosa nalguns códices de Alcobaca. In IDEM – *Estudos de literatura medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1956, p. 307-316.
  - Prosa feminina: Margarida Pinheiro, dominicana. In *ALEGORIAS, símbolos e exemplos morais na literatura medieval portuguesa*. 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Brotéria, 1980, p. 295-298.
  - O sermão de Frei Paio de Coimbra do Cód. Alc. 5/ CXXX. *Didaskalia*. 3 (1973) 337-361.
  - Um capítulo de mística e um emparedado em Fernão Lopes. In IDEM – *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1956, p. 467-476.
  - A vida económica dos monges de S. Frutuoso. *Brotéria*. 44:4 (1947) 391-400.
  - *Vida e obra de frei João Claro (c. 1520): Doctor parisiensis e professor universitário*. Coimbra: Universidade, 1956.
- MARTINS, Rui Cunha – O espaço paroquial da diocese de Braga na Alta Idade Média (séc. VI-XI): Um estado da questão. In CONGRESSO INTERNACIONAL: IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA. Braga, 1990, vol. 1, p. 283-294.
- *Património, parentesco e poder: O mosteiro de Semide do século XII ao século XV*. Lisboa: Escher, 1992.
- MATA, Joel Silva Ferreira – *A comunidade feminina da Ordem de Santiago: A comenda de Santos na Idade Média*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1991.
- *A comunidade feminina da Ordem de Santiago: a comenda de Santos nos finais do século XV e no século XVI: Um estudo religioso, económico e social*. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1999. 2 vol.
- MATTOSO, José – *L'abbaye de Pendorada des origines à 1160*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1962.
- Aculturação religiosa na Idade Média. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*. 30 (1990) 83-93.
  - A cultura monástica em Portugal (975-1200). In IDEM – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982, p. 355-393.
  - Anais. In *DICIONÁRIO da literatura medieval galega e portuguesa*. Coordenação de G. Tavani; G. Lanciani. Lisboa: Caminho, 1993, p. 50-51.
  - Breve interpretação do fenómeno priscilianista. In *HISTÓRIA de Portugal*. Dir. de José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, vol. 1, p. 290-292.
  - Cluny. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1989, vol. 2, p. 81-82.
  - Cluny, Crúzios e Cistercienses na formação de Portugal. In IDEM – *Portugal medieval: Novas interpretações*. Lisboa: INCM, 1984, p. 101-122.
  - D. Afonso II, o Gordo. In *HISTÓRIA de Portugal*. Lisboa: Publicações Alfa, 1986, vol. 1, p. 531-551.
  - D. Sancho I, o Povoador. In *HISTÓRIA de Portugal*. Lisboa: Publicações Alfa, 1986, vol. 1, p. 507-531.
  - D. Sancho II, o Capelo. In *HISTÓRIA de Portugal*. Lisboa: Publicações Alfa, 1986, vol. 1, p. 553-572.
  - A difusão do cristianismo na Hispânia. In *HISTÓRIA de Portugal*. Dir. de José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, vol. 1, p. 283-287.
  - Dois séculos de vicissitudes políticas. In *HISTÓRIA de Portugal*. Dir. José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1992, vol. 2, p. 23-163.
  - O enquadramento social e económico das primeiras fundações franciscanas. In IDEM – *Portugal medieval: Novas interpretações*. Lisboa: INCM, 1984, p. 329-346.

## BIBLIOGRAFIA

- A época sueva e visigótica. In *HISTÓRIA de Portugal*. Dir. de José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, vol. 1, p. 302-359.
- Eremitas portugueses do século XII. In IDEM – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982, p. 103-146.
- Eremiti paolini portoghesi. In *DIZIONARIO degli istituti de perfezione*. Roma: Ed. Paoline, 1976, vol. 3, 1195-1199.
- A família da Maia no século XIII. In IDEM – *Portugal medieval: Novas interpretações*. Lisboa: INCM, 1984, p. 331-342.
- As famílias condais, portucalenses dos séculos X e XI. In *A nobreza medieval portuguesa. A família e o poder*. Lisboa: Estampa, 1982, p. 101-157.
- A formação da nacionalidade no espaço ibérico (1096-1325). In *HISTÓRIA de Portugal*. Dir. de José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, vol. 2.
- A formação de Portugal e a Península Ibérica nos séculos XII e XIII. In IDEM – *Fragments de uma composição medieval*. Lisboa: Ed. Estampa, 1987, p. 49-72.
- A história das paróquias em Portugal. In IDEM – *Portugal medieval: Novas interpretações*. Lisboa: INCM, 1984, p. 37-56.
- O ideal de pobreza e as ordens monásticas em Portugal durante os séculos XI-XIII. In IDEM – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982, p. 281-323.
- *Identificação de um país: Ensaio sobre as origens de Portugal (1096-1325)*. Lisboa: Estampa, 1985, vol. 1; 2.<sup>a</sup> edição. Lisboa: Estampa, 1986, vol. 2.
- Os moçárabes. *Revista Lusitana*. 6 (1985); In IDEM – *Fragments de uma composição medieval*. Lisboa: Estampa, 1987, p. 19-34.
- *Le monachisme ibérique et Cluny: Les monastères du Diocèse de Porto de l'an mille à 1200*. Louvain: Publ. de l'Université de Louvain, 1968.
- O monaquismo beneditino português no princípio do século XIII. In IDEM – *Portugal medieval: Novas interpretações*. Lisboa, INCM, 1984, p. 389-408.
- O monaquismo ibérico e Cluny. In IDEM – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982, p. 55-72.
- *O monaquismo tradicional em Portugal no século XII*. In *LA INTRODUCCION del Cister en España y Portugal*. [S.l.]: La Olmeda, 1991, p. 43-60.
- A monarquia feudal. In *HISTÓRIA de Portugal*. Dir. de José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996, vol. 1.
- O mosteiro de Santo Tirso e a cultura medieval portuguesa. In IDEM – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982, p. 481-510.
- *A nobreza medieval portuguesa: A família e o poder*. 2.<sup>a</sup> edição. Lisboa: Estampa, 1987.
- A nobreza medieval portuguesa – as correntes monásticas dos séculos XI e XII. In IDEM – *Portugal medieval: Novas interpretações*. Lisboa: INCM, 1984, p. 197-223.
- A nobreza rural portuense nos séculos XI e XII. In IDEM – *Portugal medieval: Novas interpretações*. Lisboa: INCM, 1984, p. 161-253.
- A nova face de Afonso Henriques. In CONGRESSO (2.<sup>o</sup>) HISTÓRICO DE GUIMARÃES – *Actas*. Guimarães: Câm. Mun.; Univ. do Minho, [s.d.], vol. 1, p. 35-55.
- Notas críticas a Alexandre Herculano. In HERCULANO, Alexandre – *História de Portugal*. Lisboa: Bertrand, 1980, vol. 3.
- Le Portugal de 950 à 1550. In G. PHIPPART, dir. – *Hagiographies*. Turnhout: Brepols, 1996, vol. 2, p. 83-102.
- Portugal no reino asturiano-leonês. In *HISTÓRIA de Portugal*. Dir. de José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1992, vol. 1, p. 439-565.
- O pranto fúnebre na poesia trovadoresca galego-portuguesa. In *O REINO dos mortos na Idade Média peninsular*. Organizado por José Mattoso. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1996, p. 201-215.
- Raízes da missão portuguesa. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA MISSIONAÇÃO PORTUGUESA: MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS – *Actas*. Braga, 1993, vol. 1, p. 67-80.
- *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982.
- Religião e cultura. In *HISTÓRIA de Portugal*. Dir. por José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1992, vol. 1, 509-529.
- *Ricos-homens, infanções e cavaleiros: A nobreza medieval portuguesa nos séculos XI e XII*. 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- S. Martinho de Dume e as correntes monásticas da sua época. In IDEM – *Portugal medieval: Novas interpretações*. Lisboa: INCM, 1992, p. 77-86.
- S. Rosendo e as correntes monásticas da sua época. In IDEM – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982, p. 29-54.
- Sanctio (875-1200). In IDEM – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982, p. 394-440.
- Senhorias monásticas do Norte de Portugal nos séculos XI a XIII. In IDEM – *A nobreza medieval portuguesa: A família e o poder*. Lisboa, 1981, p. 269-278.
- Sobrevivência do monaquismo frutuosiense em Portugal durante a Reconquista. In IDEM – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982 p. 11-27.
- As três faces de Afonso Henriques. *Penélope*. 8 (1992) 25-42.
- MATTOSO, José; HERCULANO, Alexandre – Mendo Gomes de Seabra. In *DIZIONARIO degli istituti de perfezione*. Roma: Ed. Paoline, 1976, vol. 5, p. 1212-1213.
- MATTOSO, José; KRUS, Luís; ANDRADE, Amélia – *O castelo e a feira: A terra de Santa Maria nos séculos XI a XIII*. Lisboa, 1989.
- MAURÍCIO, Maria Fernanda – *Entre Douro e Tâmega e as inquirições afonsinas e dionisinas*. Lisboa: Ed. Colibri, 1997.

## BIBLIOGRAFIA

- MELO, Arnaldo Rui Azevedo de Sousa – *O couro de Santo Tirso (1432-1516): Espaço e economia*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1995. 2 vol.
- MENDEIROS, José F. – O santo lenho da Sé de Évora. *A Cidade de Évora*. 10:33-34 (1953) 259-298. Separata.
- MENDES, Joaquim – Crónica da tomada de Lisboa aos mouros e da fundação do Mosteiro de S. Vicente. In *DICIONÁRIO da literatura medieval galega e portuguesa*. Coord. de G. Tavani; G. Lanciani. Lisboa: Caminho, 1993, p. 177-179.
- MENDONÇA, Manuela – Franciscanismo dos monarcas no século xv. In *SEMINÁRIO (I-II): O FRANCISCANISMO EM PORTUGAL – Actas*. Lisboa: Fundação Oriente, 1996, p. 139-152.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. – *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid; Santander, 1956, vol. 1.
- MENENDEZ PIDAL, Ramón – *La España del Cid*. Buenos Aires, 1943. 4.ª edição. Madrid: Espasa-Calpe, 1947. 2 vol.
- *España, eslabón entre la cristiandad y el islam*. Madrid: Espasa-Calpe, 1968.
- MERÊA, Paulo – Doações «post-obitum» e doações «reservato usufructu». In *IDEM – Estudos de Direito Hispânico Medieval*. Coimbra, 1952, vol. 1, p. 193-198.
- Sobre a chamada «reserva hereditária». In *IDEM – Estudos de Direito Hispânico Medieval*. Coimbra, 1953, vol. 2, p. 75-81.
- Sobre as origens da terça. In *IDEM – Estudos de Direito Hispânico Medieval*. Coimbra, 1952, vol. 1, p. 55-74.
- MERLO, Grado Giovanni – Proprietà ecclesiastiche e potenza delle chiese vescovile nel secolo XII. In *STORIA dell'Italia Religiosa*. Roma; Bari: Editori Laterza, 1993, vol. 1, p. 293-309.
- MERTES, R. G. K. A. – The Household as Religious Community. In *ROSENTHAL, Joel T.; RICHMOND, Colin, ed. – People, Politics and Community in the Fifteenth Century*. Gloucester; New York: A. Sutton; St. Martin's Press, 1987, p. 123-139.
- MESLIN, M. – *Les Ariens d'Occident 335-430*. Paris, 1967.
- Persistances païennes en Galice vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle. In *HOMMAGES à Marcel Renard*. Bruxelles: Latomus, 1969, vol. 2, p. 512-524.
- MICHAUD, Francine – Liaisons particulières? Franciscains et testatrices à Marseille (1248-1320). *Annales du Midi: Revue de la France méridionale*. 104:197 (1992) 7-18.
- MINOIS, Georges – *Le confesseur du Roi: Les directeurs de conscience sous la monarchie française*. Paris: Fayard, 1988.
- MIRANDA, Maria Adelaide – *A iluminura de Santa Cruz no tempo de Santo António*. Lisboa: Ed. Inapa, 1996.
- *A inicial iluminada românica dos manuscritos alcobacenses*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 1985.
- MITRE, Emilio; GRANDA, Cristina – *Las Grandes Herejías de la Europa Cristiana (380-1520)*. Madrid: Ed. Istmo, 1983.
- MIURA ANDRADES, Jose María – Beatas y beaterios andaluces en la Baja Edad Media: Su vinculación con la Orden de Predicadores. In *CABRERA, Emilia, coord. – Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)*. Córdoba: Diputación Provincial, 1988, p. 527-535.
- Breve história das Clarissas em Portugal. In *CONGRESSO (II) INTERNACIONAL: SALAMANCA, 20-25 SEPTIEMBRE 1993: LAS CLARISAS EN ESPAÑA Y PORTUGAL – Actas*. Madrid: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 1994, vol. 1, p. 211-231.
- Formas de vida religiosa feminina na Andalucía medieval: Emparedadas y beatas. In *MUÑOZ, Angela; GRAÑA CID, Maria del Mar, ed. – Religiosidad feminina: expectativas y realidades, ss. VIII-XVIII*. Madrid: Ass. Cultural Al-Mudayna, 1991, p. 139-164.
- MOLLAT, Michel; WOLFF, Philippe – *Ongles bleus, Jacques et Ciompi: Les Révolutions Populaires en Europe aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*. Paris, 1970.
- MONCADA, Luís Cabral de – *A reserva hereditária no direito peninsular e português*. Coimbra, 1921, vol. 2.
- MONTEIRO, João Gouveia – *Fernão Lopes: Texto e contexto*. Coimbra: Minerva, 1988.
- MONTEIRO, Maria Teresa; SOUSA, J. J. Rigaud de – Notas sobre o pleito entre D. Mór Dias, fundadora do Convento de Santa Clara de Coimbra e os cônegos do Mosteiro de Santa Cruz (Coimbra). *Estudos Medievais*. Porto. 1 (1981) 81-93.
- MOORMAN, John – *A History of Franciscan Order*. New York; Oxford: University Press, 1968.
- MORARD, F. – *Monachos, moine. Histoire du terme grec jusqu'au 11<sup>e</sup> siècle: Influences bibliques et gnostiques*. Friburg, 1974.
- MOREIRA, António Montes – Breve história das Clarissas em Portugal. In *CONGRESSO (II) INTERNACIONAL: LAS CLARISAS EN ESPAÑA Y PORTUGAL*. Salamanca, 20-25 Septiembre 1993 – *Actas*. Madrid: Asociación Hispanica de Estudios Franciscanos, 1994, vol. 1, p. 211-231.
- Implantação e desenvolvimento da Ordem franciscana em Portugal, séculos XIII-XVII. In *O FRANCISCANISMO EM PORTUGAL – Actas*. Lisboa: Fundação Oriente, 1996, p. 13-28.
- *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*. Louvain, 1969.
- Le retour de Potamius de Lisbonne à l'orthodoxie nicéenne. *Didaskalia*. 5 (1975) 303-354.
- MOREIRA, Domingos A. – Freguesias da diocese do Porto. *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*. 34 (1971) 19-149, 336-417; 35 (1972) 141-237. [Separata: Porto, 1973-1974. 2 vol.] *B. C. C. M. Porto*. 2 (1984) 7-86; 3-4 (1985-1986) 61-157; 5-6 (1987-1988) 7-53; 7-8 (1989-1990) 7-117.
- MOREIRA, M. A. F. – A cristianização do conventus bracaraugustano (sécs. IV-VI). *Caminiiana*. 5 (1981) 31-88.
- MORENO, Humberto Baquero – O assalto à Judiaria Grande de Lisboa em Dezembro de 1449. *Revista de Ciências do Homem*. 3 (1970). Separata.
- A feitiçaria em Portugal no século xv. *Anais da Academia Portuguesa de História*. 29 (1984) 19-41.

## BIBLIOGRAFIA

- Injúrias e blasfêmias proferidas pelo homem medieval português na sua vida de relação social. In IDEM — *Tensões sociais em Portugal na Idade Média*. [S.l.]: Athena, [s.d.], p. 89-106.
- O poder real e o franciscanismo no Portugal medieval. In SEMINÁRIO (I-II): O FRANCISCANISMO EM PORTUGAL — *Actas*. Lisboa: Fundação Oriente, 1996, p. 87-96.
- A protecção régia aos frades no Convento de S. Francisco do Porto no século xv. *Boletim do Arquivo Distrital do Porto*. 1 (1982) 5-9.
- MORRIS, Colin — *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*. Oxford: Clarendon, 1991.
- MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa — Geraldo Peres, cónego da Sé de Coimbra no século xiv. *Revista Portuguesa de História*. 31:1 (1996).
- *Um mosteiro cisterciense feminino: Santa Maria de Celas — séculos XIII a XV*. Dissertação de mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1991. Coimbra, 1996.
- MOUVANCES (LES) LAÏQUES DES ORDRES RELIGIEUX: COLLOQUE (3<sup>e</sup>) INTERNATIONAL DU CERCOR. Tournus, 17-20 juin 1992 — *Actes*. St. Étienne: Publ. de l'Univ. de St. Étienne, 1996.
- MUCHEMBLED, Robert — *La Sorcière au Village (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup>)*. Paris: Julliard; Gallimard, 1979.
- MUNÓZ FERNÁNDEZ, Ángela — *Beatas y santas neocastellanas: Ambivalencia de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVI)*. Madrid: Comunidad de Madrid; Dirección General de la Mujer, 1994.
- *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*. Madrid: Al-Mudayna, 1988.
- Santa Isabel Reina de Portugal: una infanta aragonesa paradigma de religiosidad y comportamiento femenino en el Portugal bajomedieval. In JORNADAS (II) LUSO-ESPAÑOLAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL — *Actas*. Porto: INIC, 1989, vol. 3, p. 1127-1143.
- NASCIMENTO, Aires Augusto do — *Os códices alcobacenses da Biblioteca Nacional de Lisboa e seu significado cultural*. Lisboa, 1979.
- Diferenças e continuidade na encadernação alcobacense; sua importância para a história do scriptorium de Alcobaça. *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*. (1983) 136-157.
- Em busca de códices alcobacenses perdidos. *Didaskalia*. 9 (1979) 279-288.
- A experiência do livro no primitivo meio alcobacense. In IX CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE S. BERNARDO: ENCONTROS DE ALCOBAÇA E SIMPÓSIO DE LISBOA — *Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa; Câmara Municipal de Alcobaça, 1991, p. 121-146.
- Hagiografia, Lenda e Livro dos milagres dos Mártires de Marrocos, Milagres, Vida de D. Telo, Vida de S. Teotónio. In DICIONÁRIO da literatura medieval galega e portuguesa. Lisboa: Caminho, 1993, p. 307-310, 388-389, 458-59, 661-663, 669-671.
- O livro de teologia: génese de uma estrutura e estruturação de uma ciência. *Didaskalia*. 25 (1995).
- Livros e claustro no século XIII em Portugal: o inventário da livraria de S. Vicente de Fora, em Lisboa. *Didaskalia*. 15 (1985) 229-242.
- Livro e leituras em ambiente alcobacense. In CENTENÁRIO (IX) DO NASCIMENTO DE S. BERNARDO: ENCONTROS DE ALCOBAÇA E SIMPÓSIO DE LISBOA — *Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa; Câmara Municipal de Alcobaça, 1991, p. 147-165.
- Um «Mariale» alcobacense. *Didaskalia*. 9 (1979) 339-412.
- Santa Cruz de Coimbra: as motivações de uma fundação regular. In CONGRESSO (2.º) HISTÓRICO DE GUIMARÃES — *Actas*. Guimarães: Câmara Municipal; Universidade do Minho, 1996, vol. 4, p. 116-127. 7 vol.
- Le scriptorium d'Alcobaça: identité et corrélations. *Lusitania Sacra*. 4 (1992) 149-162.
- NASCIMENTO, Aires Augusto do; GOMES, Saul — *S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais*. Lisboa: Didaskalia, 1988.
- NATIVIDADE, Joaquim Vieira — As granjas do Mosteiro de Alcobaça. *Boletim da Junta de Província da Estremadura*. 5 (1944) 35-60.
- NELLI, René — *Os cátaros*. Lisboa: Ed. 70, 1980.
- NETANYAHU, Benzion — *Los Marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*. Junta de Castilla Y León, 1994.
- NETO, Joaquim Maria — *O leste do território bracarense*. [S.l.], 1975.
- NIETO SORIA, J. M. — *Iglesia y poder real en Castilla: El episcopado (1250-1350)*. Madrid: Univ. Complutense, 1988.
- NOGUEIRA, Alexandra Maria Monteiro — *A formação e defesa do património do cabido da Sé de Braga nos finais da Idade Média (1351-1500)*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade do Minho. Braga, 1999.
- NOGUEIRA, Bernardo Sá — O testamento de Estevão Anes, chanceler de el-Rei D. Afonso III. *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*. (1987) 79-91.
- *Ver também* SÁ-NOGUEIRA, Bernardo.
- NOGUEIRA, José A. — *Esparsos: Arqueologia, etnografia, bibliografia e história*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1934.
- OLIVEIRA, Miguel de — *História eclesiástica de Portugal*. 4.<sup>a</sup> ed. Lisboa: União Gráfica, 1968.
- *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964.
- A milícia de Évora e a Ordem de Calatrava. *Lusitania Sacra*. 1 (1956) 51-64.
- *As paróquias rurais portuguesas: Sua origem e formação*. Lisboa: União Gráfica, 1950.
- OLIVER, Antonio — La herejía en los reinos hispánicos. In *HISTORIA de la Iglesia en España*. Dir. por Ricardo García-Villoslada. Madrid: La Editorial Católica, 1982, vol. 2, p. 78-111.
- La inquisición medieval. In *HISTORIA de la Iglesia en España*. Dir. por Ricardo García-Villoslada. Madrid: La Editorial Católica, 1982, vol. 2, p. 111-116.
- OLIVER, Bernardo — *El tratado «Contra Caecitatem Iudeorum»*. Edição de Francisco Cantera Burgos. Madrid; Barcelona, 1965.

## BIBLIOGRAFIA

- ORLANDIS, José – Abades y concilios en la Hispania visigoda. In *LOS VISIGODOS: Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo*. Murcia, 1986, vol. 3, p. 221-233.
- El arrianismo visigodo tardío. *Cuadernos de Historia de España*. 65-56 (1981) 5-20.
- Los concilios en el reino visigodo católico. In *HISTORIA de los Concilios de la España Romana y Visigoda*. Dir. de José Orlandis; Domingo Ramos-Lissón. Pamplona: Ediciones Universidad de Granada, 1986, p. 161-507.
- La disciplina eclesiástica española sobre la vida eremítica. *Ius Canonicum*. 4:1 (1964) 147-163.
- El elemento germánico en la Iglesia española del siglo VII. *Anuario de Estudios Medievales*. 3 (1966) 27-64.
- *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía. Estudios varios*. Saragoça, 1984.
- *Historia de España: Época visigoda (409-711)*. Madrid, 1987.
- Los monasterios dúplices españoles en la Alta Edad Média. *Anuario de Historia del Derecho Español*. 30 (1960) 51-88.
- Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Média. *Anuario de Historia del Derecho Español*. Madrid. 25 (1956) 5-46; In *ESTUDIOS sobre la instituciones monásticas medievales*. Pamplona, 1971, p. 125-164.
- Le Royaume wisigothique et son unité religieuse. In *L'EUROPE héritière de l'Espagne wisigothique*. Madrid, 1992, p. 9-16.
- El trabajo en el monacato visigodo. In *LA IGLESIA en la España Visigótica y Medieval*. Pamplona, 1976, p. 237-256.
- ORLANDIS, J.; RAMOS-LISSON, D. – *Historia de los concilios de la España Romana y Visigoda*. Pamplona: Ed. Univ. Granada, 1986.
- OROZ-RETA, J. – Saint Augustin et saint Fructueux: parallèles doctrinaux de leurs règles monastiques. *Studia Patristica*. 10:1 (1970) 407-412.
- PACHECO, Maria Cândida Monteiro – *Santo António de Lisboa: Da ciência da escritura ao Livro da Natureza*. Lisboa: INCM, 1997.
- PACIOS LOPEZ, Antonio – *La disputa de Tortosa*. Madrid; Barcelona, 1957, vol. 1.
- PALLAZINI, Pietro – Anacoreta. In *ENCICLOPEDIA Cattolica*. Città del Vaticano, 1947, vol. 1, p. 1127-1129.
- PANARELLI, F. – *Il corpo e l'anima: Vita quotidiana e atteggiamenti mentali tra Medioevo ed Età Moderna*. Torino: SEI, 1996.
- PAPI, A. Benvenuti – Devozioni private e guida di coscienze femminile nella Firenze del Due-Trecento. *Ricerche Storiche*. 3 (1988) 565-606.
- «In castro poenitentiae»: Santità e società femminile nell'Italia medievale. Roma: Herder, 1990.
- Una santa vedova. In IDEM – «In Castro Poenitentiae»: Santità e società femminile nell'Italia medievale. Roma: Herder, 1990, p. 59-98.
- PARAVY, Pierrette – *De la chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné: évêques, fidèles et déviants (v. 1340-v. 1530)*. Roma: École française de Rome, 1993.
- PARISSE, Michel – Dans le cloître et hors du cloître: Les renouvellements de la vie régulière (v. 1050-v. 1120). In *HISTOIRE du Christianisme*. Direction de J. M. Mayeur; A. Vauchez; M. Vennard. Paris: Desclée; A. Fayard, 1993, vol. 5, p. 141-175.
- *Les nonnes au Moyen Age*. [S.l.]: Christine Bonneton ed., 1983.
- PASTOR DE TOGNERI, Reyna – *Del Islam al Cristianismo: En las Fronteras de dos formaciones económico-sociales*. 2.ª ed. Barcelona: Ed. Península, 1985.
- PAZ MARIÑAS, L. – La mujer y la práctica religiosa: el ejemplo de la condessa Ilduara (ca. 880-ca. 960). In MUÑOZ FERNANDEZ, A. – *Las mujeres en el cristianismo medieval: Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*. Madrid: Al-Mudayna, 1989, p. 363-371.
- PEREIRA, Armando de S. – A conquista de Santarém na tradição historiográfica portuguesa. In CONGRESSO (2.º) HISTÓRICO DE GUIMARÃES – *Actas*. Guimarães: Câmara Municipal; Universidade do Minho, [s.d.], vol. 5, p. 297-323.
- PEREIRA, Isaiás da Rosa – Dos livros e dos seus nomes: Bibliotecas litúrgicas medievais. *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*. Coimbra. 17 (1971-1973) 139-148.
- Livros de direito na Idade Média. *Lusitania Sacra*. 7 (1964-1966); 8 (1970).
- As obras de misericórdia na Idade Média: as mercearias de Maria Esteves. In *A POBREZA e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*. Lisboa: IAC, 1973, vol. 2, p. 717-759.
- A «Pecia» em manuscritos universitários: Estudo de três códices alcobacenses dos séculos XIII e XIV. *Anais*. Lisboa. 22 (1973). Separata.
- Um processo inquisitorial antes de haver Inquisição. In *ANAIIS da Academia Portuguesa de História*. 27 (1982) 193-277.
- Visitações da Igreja de S. Miguel de Torres Vedras (1462-1524). *Lusitania Sacra*. 7 (1995) 181-252.
- PEREIRA, Maria Teresa Lopes – *Alcácer do Sal na Idade Média*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 1998.
- PÉREZ CASTRO, Frederico, ed. – *El manuscrito apologético de Alfonso de Zamora*. Tradução e estudo. Madrid; Barcelona: Instituto Arias Montano, 1950.
- PÉREZ DE URBEL, J. – *Los monjes españoles en la Edad Media*. Madrid, 1945, vol. 1.
- PESSOA, Alberto – A cozedura dos ossos dos Santos Mártires de Marrocos, trazidos para o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. In *COIMBRA. Colectânea de estudos organizados pelo «Instituto» de Coimbra e dedicada à memória do seu consócio honorário Dr. Augusto Mendes Simões de Castro*. Coimbra: O Instituto, 1943, p. 195-200.
- PETERS, Edward – *The Shadow king: Rex Inutilis in Medieval Law and Literature, 751-1327*. New Haven; London: Yale University Press, 1970.

## BIBLIOGRAFIA

- PICARD, Christophe – *Histoire du Portugal et de l'Espagne Occidentale à l'époque musulmane (début VIII<sup>e</sup> milieu-XIII<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Libr. Orientaliste Paul Geuthner S. A.
- PIEL, Joseph M. – O monacato de S. Frutuoso de Braga. *Biblos*. 26 (1954) 315-412.
- PIETRI, C. – Les abbés de basilique. *Revue d'Histoire de l'Église de France*. 69 (1983) 5-28.
- PIMENTA, Maria Cristina Gomes – A ordem militar de Avis (durante o mestrado de D. Fernão Rodrigues de Sequeira). In IDEM – *As ordens militares no reinado de D. João I*. Porto, 1997, p. 129-242. *Militarium Ordinum Analecta*; 1.  
— Ver também PINTO, Maria Cristina M. Gomes Pimenta Aguiar.
- PINA, Isabel Castro – Ritos e imaginário da morte em testamentos do século XIV e XV. In O REINO dos mortos na Idade Média peninsular. Organizado por José Mattoso. Lisboa: João Sá da Costa, 1996, p. 125-164.
- PINTO, Maria Cristina M. Gomes Pimenta Aguiar – *A Ordem Militar de Avis (durante o mestrado de D. Fernão Rodrigues de Sequeira)*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1989.  
— *As ordens de Avis e Santiago na Baixa Idade Média: o governo de D. Jorge*. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1999. 2 vol.
- PIZARRO, José Augusto de Sotto Mayor – *Linhagens medievais portuguesas: Genealogias e estratégias (1279-1325)*. Dissertação de doutoramento em História; policopiada. Porto, 1997. 3 vol.
- PLATELLE, Henri – Crime et châtement à Marchiennes: Études sur la conception et le fonctionnement de la justice d'après les «Miracles de Sainte Rictrude» (XII<sup>e</sup> s.). *Sacris Erudiri*. 24 (1980) 155-202.
- POMAR, Rosa – D. Teresa, mulher e governante do século XII. In CONGRESSO (2.<sup>o</sup>) HISTÓRICO DE GUIMARÃES – *Actas*. Guimarães: Câmara Municipal; Universidade do Minho, [s.d.], vol. 5, p. 205-221.
- PONTES, J. M. Cruz – *Estudo para uma edição crítica do Livro da Corte Enperial*. Coimbra, 1957.
- POWELL, James, Dir. – *Innocent III: Vicar of Christ or Lord of the World?*. Washington, 1994.
- PRADALIÉ, G. – Les faux de la cathédrale et la crise à Coimbra au début du XII<sup>e</sup> siècle. *Mélanges de la Casa Velásquez*. Paris. 10 (1974) 77-98.
- PRINZ, F. – Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jh. *Historische Zeitschrift*. 217 (1974) 1-35.
- PRO RUIZ, Juan – Las capellanías: Familia, iglesia y propiedad en el Antiguo Régimen. *Hispania Sacra*. 41 (1989) 585-602.
- RAMOS, Cláudia Maria Novais Toriz da Silva – *O mosteiro e colegiada de Guimarães (ca. 950-1250)*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1991.
- RAMOS-LISSÓN, Domingo – Los concilios hispanicos antes de la conversion de Recaredo. In *HISTORIA de Los Concilios de la España Romana y Visigoda*. Dir. de José Orlandis e Domingo Ramos-Lissón. Pamplona: Ediciones Universidad de Granada, 1986, p. 21-159.  
— Estudio sobre el canon v del I concilio Caesaraugusta (380). In *CONCILIO (I) Caesaraugustano (MDC aniversario)*. Saragoça, 1981, p. 207-224.
- RAPP, Francis – *L'église et la vie religieuse en Occident a la fin du Moyen Age*. Paris: PUF, 1971.
- RAU, Virginia – *Sesmarias medievais portuguesas*. 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Presença, 1982.
- RAU, Virginia; GONÇALVES, Iria – As ordens militares e a tributação régia em Portugal. *Do Tempo e da História*. 4 (1971) 119-123.
- REAL, Manuel Luís – O projecto da Catedral de Braga, nos finais do século XI, e as origens do românico português. In CONGRESSO INTERNACIONAL: IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga, 1990, vol. 1, p. 435-489.
- REBELO, Luís de Sousa – *A concepção do poder em Fernão Lopes*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.
- REEVES, Marjorie – *Joachim of Fiore & the Prophetic Future: A medieval study in historical thinking*. Revised edition. London: Sutton Publishers, 1999.
- REINO (O) dos mortos na Idade Média peninsular. Dir. José Mattoso. Lisboa: João Sá da Costa, 1996.
- RIBEIRO, João Carlos Taveira – *A instituição capitular bracarense no século XIV (1325-1374)*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade do Minho. Braga, 1998.  
— A vida de um cônego no século XIV. In CONGRESSO (2.<sup>o</sup>) HISTÓRICO DE GUIMARÃES – *Actas*. Guimarães, 1997, vol. 6, p. 75-91.
- RIBEIRO, Orlando – *A formação de Portugal*. Lisboa: ICALP, 1987.
- RICHARDS, Marie – Chapels and Chantries in Late Medieval and Early Modern Besançon: the Record Book of Jean Ferreux, Chaplain. *Journal of Medieval History*. 20 (1994) 121-132.
- RICHÉ, P. – L'éducation à l'époque wisigothique: les «institutionum disciplinae». *Antiquité Tardive*. 3 (1971) 171-180.  
— *Éducation et culture dans l'occident barbare, VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1973.
- RIVERA RÉCIO, Juan Francisco – *El adopcionismo en España – siglo VIII: Historia y doctrina*. Toledo, 1980.  
— La Iglesia mozarabe. In *HISTORIA de la Iglesia en España*. Dir. de Ricardo García-Villoslada. Madrid: BAC, 1982, vol. 2, p. 21-60.  
— La supresión del rito mozarabe y la introducción del romano. In *HISTORIA de la Iglesia en España*. Dir. de Ricardo García-Villoslada. Madrid: BAC, 1982, vol. 2.
- ROBLIN, M. – Fontaines sacrées et nécropoles antiques, deux sites fréquents d'églises paroissiales rurales dans les sept anciens diocèses de l'Oise. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. 62 (1976) 235-251.
- ROCHA, Pedro Romano – *L'Office Divin au Moyen Age dans l'Église de Braga: Originalité et Dépendances d'une Liturgie Particulière au Moyen Age*. Paris: Fund. Calouste Gulbenkian, 1980.  
— Le rayonnement de l'Ordre de Saint-Ruf dans la Péninsule Ibérique, d'après sa liturgie: Le monde des chanoines (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles). *Cahiers de Fanjeaux*. 24 (1989) 193-208.

## BIBLIOGRAFIA

- RODRIGUES, Ana Maria S. A. – Colegiadas. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 1 (no prelo).
- As colegiadas de Torres Vedras nos séculos XIV e XV. *Didaskalia*. 15 (1985) 369-434; In *IDEM – Espaços, gente e sociedade no Oeste: Estudos sobre Torres Vedras medieval*. Cascais: Patrimonia, 1996, p. 195-274.
- Desamortização (Leis de). In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 1 (no prelo).
- O domínio rural e urbano da colegiada de S. Pedro de Torres Vedras no final do século XV. In *IDEM Espaços, gente e sociedade no Oeste: Estudos sobre Torres Vedras medieval*. Cascais: Patrimonia, 1996, p. 135-159.
- A formação e exploração do domínio da colegiada de S. Pedro de Torres Vedras (fim do século XIII–fim do século XV). In *Ibidem*, p. 101-134.
- O património das donas de Santos no termo de Torres Vedras durante a Idade Média. In *Ibidem*, p. 177-192.
- Os prazos do cabido da Sé de Braga nos séculos XIV e XV. In *CONGRESSO INTERNACIONAL: CENTENÁRIO IX DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – Actas*. Braga, 1990, vol. 2/1, p. 463-483.
- *Torres Vedras: A vila e o termo nos finais da Idade Média*. Lisboa: FCG; JNICT, 1995.
- RODRIGUES, Cristina [et al.] – O Entre Cávado e Minho, cenário de expansão senhorial no século XIII. *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*. 2 (1978) 399-440.
- RODRIGUES, Jorge – O mundo românico (séculos XI-XIII). In *HISTÓRIA da Arte Portuguesa*. Dir. Paulo Pereira. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, vol. 1, p. 183-330.
- RODRIGUES, Teresa de Jesus – *O Entre Minho e Lima de 1381 a 1514 (antecedentes e evolução da comarca eclesiástica de Valença do Minho)*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1997.
- RODRÍGUEZ CASIMIRO, T. – *La Galicia romane*. La Coruña, 1982.
- RODRIGUEZ MOLINA, José – *El obispado de Baeza-Jaén (siglos XIII-XIV): Organización y economía diocesanas*. Jaén, 1986.
- RODRÍGUEZ, F. – Concilio I de Zaragoza: Texto crítico. In *CONCILIO (I) Caesaraugustano (MDC aniversario)*. Saragoça, 1981, p. 9-25.
- ROISIN, Simone – L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIII<sup>e</sup> siècle. *Revue d'histoire ecclésiastique*. 39 (1943) 342-378.
- ROISIN, Simone – *L'hagiographie cistercienne dans le Diocèse de Liège au XIII<sup>e</sup> siècle*. Louvain, 1947.
- ROSA, Maria de Lurdes – A abertura do túmulo de Afonso Henriques. In *CURTO, Diogo Ramada, dir. – O tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: Difel, 1998, p. 347-351.
- D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça. In *CURTO, Diogo Ramada, dir. – O tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: Difel, 1998, p. 319-332.
- *Da paróquia ao mosteiro: fundação de capelas por letrados e funcionários lisboetas (sécs. XIII-XV)*. (A publicar na revista *Lusitania Sacra*. 13).
- *Dos mendicantes aos místicos: os percursos da santidade individual*. (A publicar na revista *Lusitania Sacra*. 13).
- O Estado manuelino: a reforma de capelas, hospitais, albergarias e confrarias. In *CURTO, Diogo Ramada, dir. – O tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: Difel, 1998, p. 205-210.
- As feridas do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos: caminhos da mitificação de Afonso Henriques na Baixa Idade Média. In *CONGRESSO (2.º) HISTÓRICO DE GUIMARÃES – Actas*. Guimarães: Câmara Municipal; Universidade do Minho, [s.d.], vol. 3, p. 83-123.
- A fundação do Mosteiro da Conceição de Beja pela duquesa D. Beatriz. In *CURTO, Diogo Ramada, dir. – O tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: Difel, 1998, p. 265-270.
- *Hagiografia e santidade*. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2 (no prelo).
- *Modelos de santidade (sécs. VI-XII)*. (A publicar na revista *Lusitania Sacra*. 13).
- *O morgadio em Portugal, séculos XIV-XV: Modelos e práticas de comportamento linhagístico*. Lisboa: Estampa, 1995.
- *Pero Afonso Mealha: Os bens e a gestão de riqueza de um proprietário leigo do século XIV*. Redondo: Patrimonia, 1995.
- ROSÁRIO, António do, fr. – Letrados dominicanos em Portugal nos séculos XIII-XV. *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*. 7 (1979) 509-511. Separata.
- Primórdios dominicanos em Portugal: Notas para o estudo da excelsa figura portuguesa de D. Fr. Sueiro Gomes, O. P. (1217-1233). In *CONGRESSO HISTÓRICO DE PORTUGAL MEDIEVO – Actas: Bracara Augusta*. 20 (1965) 205-249.
- ROSENTHAL, Joel – *The Purchase of Paradise: Gift giving Among the Aristocracy, 1307-1485*. London; Toronto: Routledge & Kegan Paul; Univ. of Toronto, 1972.
- ROSENWEIN, Barbara – Feudal war and monastic peace: cluniac liturgy as ritual aggression. *Viator*. 2 (1971) 129-157.
- *To be Neighbour of St. Peter: The Social Meaning of Cluny's Property (909-1049)*. Ithaca; London: Cornell U. P., 1989.
- ROUSSET, P. – L'idéal chevaleresque dans deux «vitaes» clunisiennes. In *ÉTUDES de civilisation médiévale (IX<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles): Mélanges E.-R. Labande*. Poitiers: Univ. de Poitiers; Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 1974, p. 623-633.
- RUCQUOI, Adeline – La réforme monastique en Castille au XV<sup>e</sup> siècle: une affaire sociale. In *DUBOIS, Henri, dir. [et al.] – Horizons marins, itinéraires spirituels (V<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles): Hommage au Professeur Michel Mollat*. Paris, 1987, vol. 1, p. 239-253.
- S. FR. GIL de Santarém e a sua época: exposição. [Catálogo]. Santarém: Câmara Municipal, 1997.
- SÁ, A. Moreira de – O Porto e a cultura nacional nos séculos XII e XIII. *Arquivos de História da Cultura Portuguesa*. Lisboa. 2:2 (1968).

## BIBLIOGRAFIA

- Primórdios da cultura portuguesa. *Arquivos de História da Cultura Portuguesa*. Lisboa. 1:1 (1966); 2:1 (1968).
- SÁ, Isabel dos Guimarães — *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800*. Lisboa: CNCDP, 1997.
- SAEZ, E. — Los ascendientes de S. Rosendo: Notas para el estudio de la monarquía astur-leonesa durante los siglos IX y X. *Hispania*. Madrid. 8 (1948) 3-75.
- SAITTA, B. — La conversione di Recaredo: necessità politiche, convinzione personale? In *EL CONCILIO III de Toledo. XIV centenario 509-1089*. Toledo, 1991, p. 375-384.
- SAMPAIO, A. — As villas do Norte de Portugal. In MAGALHÃES, L. de, ed. — *Estudos históricos e económicos*. Porto, 1923, vol. 1, p. 3-254.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Cláudio — *Despoblación y repoblación del valle del Duero*. Buenos Aires: Instituto de Historia de España, 1966.
- *España, un enigma histórico*. Buenos Aires, 1952.
- SÁNCHEZ HERRERO, José — Beguinas y Tercera Orden Regular de San Francisco en Castilla. *Historia: Instituciones: Documentos*. 19 (1992) 433-447.
- SÁNCHEZ MARTINEZ, Manuel — Al-Andaluz (711-1031). In *HISTORIA de España*. Vol. 3: *La Alta Edad Media*. Madrid: Historia 16, 1980.
- Apogeo y crisis del estado cordobés. In *HISTORIA de Andalucía*. Madrid, 1980, vol. 1.
- SÁNCHEZ SALOR, E. — *Jerarquías eclesíasticas y monacales en época visigótica*. Salamanca, 1976.
- SÁNCHEZ SAUS, Rafael — Aspectos de la religiosidad urbana bajomedieval: las fundaciones funerarias de la aristocracia sevillana. In COLOQUIO (VI) INTERNACIONAL DE HISTORIA MEDIEVAL DE ANDALUCÍA. LAS CIUDADES ANDALUZAS, SIGLOS XIII-XVI — *Actas*. Ed. José López de Coca Castañer; Angel Galán Sanchez. Málaga: Universidade de Málaga, 1991, p. 299-311.
- SANCHIS, Pierre — *Amalal, festa de um povo*. Lisboa: D. Quixote, 1983.
- SÁ-NOGUEIRA, Bernardo de — A constituição do senhorio fronteiriço de Marvão, Portalegre e Arronches em 1271: Antecedentes regionais e significado político. *A Cidade: Revista Cultural de Portalegre*. 6 (1991) 19-45.
- Geografia eclesíastica: Época Medieval. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2 (no prelo).
- Igreja e Estado: Época Medieval. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2 (no prelo).
- A organização do padroado régio durante o reinado de D. Dinis: listas das apresentações. In *ARQUEOLOGIA do Estado: I.<sup>as</sup> Jornadas sobre formas de organização e exercício dos poderes na Europa do Sul, séculos XII a XIV*. Lisboa, 1988, vol. 1, p. 421-445.
- O testamento de Estêvão Eanes, chanceler d'el-rei D. Afonso III. *Revista da Faculdade de Letras*. Lisboa. 8 (1987) 79-91.
- SANTA Cruz de Coimbra do século XII ao século XX: estudos. Coimbra, 1984.
- SANTANO MORENO, Bernardo — The Fifteenth-Century Portuguese and Castilian Translations of John Gower, Confessio Amantis. *Manuscripta*. 39 (1991) 23-34.
- SANTOS, Cândido dos — *Os Jerónimos em Portugal: das origens aos fins do século XVII*. Porto: INIC, 1980.
- SANTOS, Domingos M. Gomes dos — *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*. Lisboa: Diamang, 1963; 1967. 2 vol.
- SANTOS, Maria José Azevedo — *Contributo do Liber Fidei para o estudo de alguns aspectos das relações eclesíasticas entre Braga e Galiza nos séculos XI-XIII*. Coimbra, 1986.
- D. Pedro e o «poder da escrita» na Sé de Braga. In CONGRESSO INTERNACIONAL: IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA — *Actas*. Braga: Universidade Católica; Cabido Metropolitaniano, 1990, vol. 1, p. 565-574.
- *Da visigótica à carolina — A escrita em Portugal de 882 a 1172 (aspectos técnicos e culturais)*. Lisboa: JNICT; Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- A evolução da língua e da escrita. In *NOVA História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão; A. H. de Oliveira Marques. Vol. 3 — *Portugal em definição de fronteiras*. Dir. de Maria Helena da Cruz Coelho; Armando L. de Carvalho Homem. Lisboa: Presença, 1996, p. 604-634.
- O «ornamento literário» em documentos medievais: o preâmbulo ou arenga (773[?]-1123). *Biblos*. 58 (1992) 307-334.
- Remarques sur les conditions de conservation des actes et des livres au Portugal (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). *Scriptorium. Revue Internationale des Études Relatives aux Manuscrits*. Bruxelles. 50:2 (1996) 397-406.
- *Vida e morte de um mosteiro cisterciense: S. Paulo de Almaziva: séculos XIII-XVI*. Lisboa: Colibri, 1998.
- SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva — *O domínio de Santa Maria de Lorvão no século XIV: Gestão feminina de um património fundiário*. Dissertação de mestrado em História Medieval apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 1997.
- SANZ SANCHO, Iluminado — *La Iglesia y el obispado de Cordoba en la baja Edad Media (1236-1426)*. Madrid: Ed. de la Univ. Complutense, 1989. 2 vol.
- SÃO BOAVENTURA, Fortunato — *Coleção de inéditos portugueses dos M.<sup>o</sup> 30, 1240: séculos XIV e XV*. Reprodução fac-similada da edição existente na Biblioteca Pública Municipal do Porto, com um estudo introdutório por José Marques. Porto, 1988 [1.<sup>a</sup> ed., Coimbra, 1829], vol. 1, p. 17 ss.
- SARAIVA, António José — *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1988.
- *A épica medieval portuguesa*. 2.<sup>a</sup> edição. Lisboa: ICALP, 1991.
- SAUMAGE, Ch. — *Saint Cyprien de Cartage*. Paris, 1975.
- SAUNIER, Annie — Pour une étude des chapelles hospitalières à Paris, du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle: L'encadrement religieux des fidèles au Moyen âge. In CONGRES (109<sup>e</sup>) NATIONAL DES SOCIETES SAVANTES — *Actes*. Paris: CTHS, 1985, p. 645-661.

## BIBLIOGRAFIA

- SAYERS, Jane – *Innocent III: Leader of Europe, 1198-1216*. London: Longman, 1994.
- SCHACK, Adolfo F. de – *Poesia y Arte de los Arabes en España y Sicilia*. Sevilla, 1881, vol. 2.
- SCHAEFERDIEK, K. – *Die Kirche in Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche*. Berlin, 1967.
- SCHEIBELREITER – *Der Bischof in merowingischen Zeit*. Viena; Colónia, 1983.
- SCHMITT, Jean-Claude – Les «superstitions». In *HISTOIRE de la France Religieuse*. Direction de Jacques Le Goff et Roger Rémond. Paris: Seuil, 1988, vol. 1, p. 417-551.
- SERNA GONZÁLEZ, Clemente de la – El Monasterio Medieval como Centro de Espiritualidad y Cultura Teológica. *CODEX Aquilarensis: Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa Maria la Real*. 3 (1989).
- SERRA, Pedro Cunha – *Contribuição topo-antropo-nímica para o estudo do povoamento do Noroeste peninsular*. Lisboa, 1967.
- A influência árabe na Península Ibérica: Aspectos da sua dimensão e profundidade. In *ISLÃO e arabismo na Península Ibérica*. Évora, 1986, p. 97-112.
- SIDARUS, A. – Le *Livre da Corte* Enperial entre l'apologétique lullienne et l'expansion catalane au XIV<sup>e</sup> siècle. In *DIÁLOGO filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*. Tournhout: Brepols, 1994, p. 131-172.
- SIGAL, Pierre – Un aspect du culte des saints: Le châtiment divin aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles d'après la littérature hagiographique du midi de la France. In *LA RELIGION populaire en Languedoc*. Toulouse: Privat, 1976, p. 39-59.
- SILLIÈRES, P. – Voies romaines et limites des provinces. In *LES VILLES de la Lusitanie Romaine*. Paris, 1990, p. 73-88.
- SILVA, Augusto Vieira da – *As freguesias de Lisboa (estudo histórico)*. Lisboa, 1943.
- SILVA, Carlos Manuel C. Guardado da – *S. Vicente de Fora no período da sua formação (séculos XII-XIII)*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 1997.
- SILVA, Isabel Luísa Morgado de Sousa e – A Ordem de Cristo durante o mestrado de D. Lopo Dias de Sousa (1373?-1417). In *AS ORDENS Militares no reinado de D. João I*. Porto, 1997, p. 5-126. *Militarium Ordinum Analecta*; 1.
- *A Ordem de Cristo (1417-1521)*. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1998. 3 vol.
- SILVA, Isabel Luísa Morgado de Sousa e; PIMENTA, Maria Cristina Gomes – Castro Marim: Uma comenda da Ordem de Cristo. *Cadernos Históricos*. 3 (1992) 62-93.
- SILVA, Lúcio Craveiro da – Introdução. In PAULO ORÓSIO – *História contra os pagãos (Esboço duma história da antiguidade oriental e clássica)*. Braga: Universidade do Minho, 1986, p. 5-17.
- SILVA, Manuela Santos – Contribuição para o estudo das oligarquias urbanas medievais: a instituição de capelas funerárias em Óbidos na Baixa Idade Média. In *A CIDADE: Jornadas Inter e pluridisciplinares*. Lisboa, 1993, vol. 2, p. 113-127.
- Ensaio para uma monografia das colegiadas de Óbidos. *Clio: Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*. 3 (1998) 7-24.
- A formação de um património eclesiástico: o da Igreja de Santa Maria de Óbidos. In *A REGIÃO de Óbidos na época medieval – Estudos*. [S.l.], 1994, p. 183-198.
- SILVA, Maria João Violante Branco Marques da – *Aveiro medieval*. Aveiro, 1991.
- Norma e desvio: comportamentos e atitudes face ao sagrado na diocese bracarense (séculos VI-XVI). In CONGRESSO INTERNACIONAL: IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1990, vol. 2, n.º 2, p. 119-146.
- Portugal no reino de León: Etapas de uma relação (866-1179). In *EL REINO de León en la Alta edad Media. La Monarquía (1109-1230)*. León: Centro de Estudios y Investigación San Isidoro, 1993, vol. 4, p. 533-625.
- SILVA, Nuno Vassalo e – A Igreja como tesouro. In *HISTÓRIA da Arte Portuguesa*. Dir. Paulo Pereira. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, vol. 1, p. 457-471.
- SILVEIRA, Joaquim da – Toponímia portuguesa: Esboços. *Revista Lusitana*. 35 (1935) 50-139.
- SILVÉRIO, Carla A. S. de Brito – A imagem da realidade na analítica medieval portuguesa dos séculos XI e XII. In CONGRESSO (2.º) HISTÓRICO DE GUIMARÃES – *Actas*. Guimarães: Câmara Municipal; Universidade do Minho, [s.d.], vol. 3, p. 33-41.
- SIMONET, F. J. – *Historia de los mozárabes de España*. Madrid: Ed. Turner, 1983. 4 vol.
- SIMONETTI, M. – Arianesimo latino. *Studi Medievali*. 8 (1967) 689-720.
- La crise ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna. In *COLLOQUIO italo-spagnolo sul tema: Hispania romana*. Roma, 1974, p. 127-147.
- SOARES, Torquato Sousa – Confirmações. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão. Porto: Iniciativas Editoriais, 1975, vol. 2, p. 153.
- *Reflexões sobre a origem e a formação de Portugal*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1962.
- SOBRAL, Cristina – Um autor ignorado e a recepção da hagiografia no século XV. In *A GÊNESE do texto medieval*. Lisboa: Cosmos, 1997, p. 156-165.
- SOTO RÁBANOS, José María – La ignorancia del pueblo cristiano llano, un obstáculo para el diálogo interreligioso. In *DIÁLOGO filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Iberica*. Louvain: Brepols, 1994, p. 99-114.
- SOTOMAYOR Y MURO, Manuel – La Iglesia en la España romana. In *HISTORIA de la Iglesia en España*. Dir. R. García Villoslada. Madrid: La Editorial Católica, 1979, vol. 1, p. 7-400.
- SOUSA, António Caetano de Sousa, ed. – *Provas da história genealógica da Casa Real portuguesa*. 2.ª edição. Coimbra: Atlântida Ed., 1953, vol. 3.
- SOUSA, Armindo de – 1325-1480. In *HISTÓRIA de Portugal*. Dir. José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, vol. 2.
- Beneditinos e mendicantes em Portugal nos finais da Idade Média (uma questão de prestígio). In *CICLO DE CONFERÊNCIAS – Actas*. Porto, 1997, p. 153-172.

## BIBLIOGRAFIA

- *Conflitos entre o bispo e a câmara do Porto nos meados do século xv*. Porto, 1983.
- O mosteiro de Santo Tirso no século x. *Estudos Medievais*. 1 (1981) 95-156.
- Sousa, Bernardo Vasconcelos e — *Os Pimentéis: Percursos de uma linhagem da nobreza medieval portuguesa (séculos XIII-XIV)*. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 1995.
- *A propriedade das albergarias de Évora em finais da Idade Média*. Lisboa, 1990.
- O sangue, a cruz e a coroa: a memória do Salado em Portugal. *Penélope: Fazer e Desfazer a História*. 1 (1988) 55-94; 2 (1989) 27-48.
- Vencer ou morrer: A Batalha do Salado (1340). In BETTENCOURT, FRANCISCO; CURTO, D. Ramada, eds. — *A memória da nação*. Lisboa: Sá da Costa, 1989, p. 505-514.
- Sousa, Bernardo Vasconcelos e; SILVA, Fernando Vieira da; MONTEIRO, Nuno — O «Livro das despesas do prior» do cabido da Sé de Évora (1340-1341). *Revista de História Económica e Social*. 9 (1982) 91-143.
- Sousa, Cristina Maria Pina; GOMES, Saul — *Intimidade e encanto: O mosteiro cisterciense de St.ª Maria de Cós (Alcobaça)*. Leiria: Magno; IPPAR, 1998.
- Sousa, Ivo Carneiro — Legados pios do Convento de S. Francisco do Porto: As fundações de missas nos séculos xv e xvi. *Boletim do Arquivo Distrital do Porto*. 1 (1982) 59-119.
- A rainha D. Leonor e a experiência espiritual das clarissas coletinas do Mosteiro da Madre de Deus de Lisboa: 1509-1525. *Via Spiritus*. 1 (1994) 23-53.
- A rainha D. Leonor e a introdução da reforma coletina da Ordem de Santa Clara em Portugal. In CONGRESSO (II) INTERNACIONAL: LAS CLARISAS EN ESPAÑA Y PORTUGAL. Salamanca, 20-25 Septiembre 1993 — *Actas*. Madrid: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 1994, vol. 2:2, p. 1033-1070.
- Sousa, J. J. Rigaud de; MONTEIRO, Maria Teresa, ed. — Livro dos testamentos do mosteiro de Paço de Sousa. *Bracara Augusta*. 24 (1970) 138-283.
- Notas sobre o pleito entre D. Mór Dias, fundadora do Convento de Santa Clara, de Coimbra, e os Cónegos de Santa Cruz (Coimbra). *Estudos Medievais*. 1 (1981) 81-93.
- Sousa, João de, fr. — *Vestígios da língua árabe em Portugal*. [S.l.]: Edições A. Farinha de Carvalho, 1981.
- Sousa, João Silva de — *A casa senhorial do infante D. Henrique*. Lisboa, 1991.
- Sousa, Luís de, fr. — *História de S. Domingos*. Porto: Lello e Irmão, 1977.
- SOUTHERN, R. W. — *A Igreja medieval*. Lisboa: Ulisseia, [s.d.].
- STAUB, M. — Eucharistie et bien commun: l'économie d'une nouvelle pratique fondatrice à l'exemple des paroisses de Nuremberg dans la seconde moitié du xv<sup>e</sup> siècle: sécularisation ou religion civique?. In VAUCHEZ, A., dir. — *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*. Roma: École française de Rome, 1995, p. 445-470.
- STOCKMEIER, P. — L'élection de l'évêque par le clergé et le peuple dans l'Église ancienne. *Concilium*. 157 (1980) 13-21.
- STROHEKER, K. F. — Spanien im Spätromischen Reich (284-475). *Archivo Español de Arqueología*. 45/47 (1972-1974) 587-605.
- SWAIN, Elisabeth — Faith in the Family: the Practice of Religion by the Gonzaga. *Journal of Family History*. 8 (1983) 177-189.
- SWANSON, Donald — *Religion and Devotion in Europe, c. 1215-c. 1515*. Cambridge: CUP, 1995.
- SWANSON, R. N. — *Church and Society in Late Medieval England*. Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1989.
- TAROUCA, Carlos da Silva — As origens da Ordem dos Cavaleiros de Évora (Avis) segundo as cartas do Arquivo do Cabido da Sé de Évora. *A Cidade de Évora*. 5 (1947) 25-39.
- TAVARES, Maria José Pimenta Ferro — Assistência: Época Medieval. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 1 (no prelo).
- Conflitos sociais em Portugal no século xiv. In *JORNADAS «1383-1385 e A CRISE GERAL DOS SÉCULOS XIV e XV» — Actas*. Lisboa: História e Crítica, 1985, p. 311-321.
- Heterodoxia. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2 (no prelo).
- *Judaísmo e Inquisição: Estudos*. Lisboa: Presença, 1987.
- *Os judeus em Portugal no século xv*. Lisboa: UNL, 1982. Vol. 1; Lisboa: INIC, 1985, vol. 2.
- *Los Judíos en Portugal*. Madrid: Mapfre, 1992 (CDrom, Mapfre, 1997).
- Nótulas para o estudo da assistência hospitalar aos pobres, em Lisboa: os hospitais de D. Maria de Aboim e do conde D. Pedro. In *A POBREZA e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*. Lisboa: IAC, 1973, vol. 1, p. 371-400.
- *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Ed. Presença, 1989.
- A vigairia de Tomar nos finais do século xv. *Do Tempo e da História*. 4 (1971) 139-151.
- TÁVORA, Luís de Lancastre e — A heráldica medieval na Sé de Lisboa. *Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa*. 88/1 (1982) 143-200. Separata.
- TAZI, Abdelhadi — Abū ʿAbd-Allāh al-Yāburī, un cheick marocain du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle. In *ISLÃO e arabismo na Península Ibérica*. Évora, 1986.
- TEIXEIRA, Carla Maria de Sousa Amorim — *Moralidade e costumes na sociedade de além-Douro: 1433-1521 (a partir das legitimações)*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1996.
- TEIXEIRA, Sónia Maria de Sousa Amorim — *A vida privada entre Douro e Tejo: estudo das legitimações (1433-1521)*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 1996.
- TELLES, Inocêncio Galvão — *Apontamentos para a história do direito das sucessões português*. Lisboa, 1963.
- TERÉS, Elias — *Materiales para el estudio de la toponímia hispanoárabe: Nómima fluvial*. Madrid: CSIC, 1986, vol. 1.

## BIBLIOGRAFIA

- THOMAZ, Luís Filipe – Descobrimentos e evangelização: Da Cruzada à missão pacífica. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA: MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS – *Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa; CNCDP; Fundação Evangelização e Culturas, 1993, vol. 1, p. 81-129.
- THOMPSON, Benjamin – From «Alms» to «Spiritual Services»: the Function and Status of Monastic Property in Medieval England. In LOADES, J., ed. – *Monastic Studies II: The Continuity of Tradition*. Bangor; Gwynedd: Headstart History, 1991, p. 227-261.
- «Habendum» et «tenendum»: Lay and Ecclesiastical Attitudes to the Property of the Church. In HARPER-BILL, C., ed. – *Religious Belief and Ecclesiastical Careers in Late Medieval England*. Woodbridge: The Boydell Press, 1991, p. 197-238.
- THOMPSON, E. A. – Two Notes on St. Fructuosus of Braga. *Hermathena*. 90 (1957) 54-55.
- THOMSON, J. A. F. – Piety and Charity in Late Medieval London. *Journal of Ecclesiastical History*. 16:2 (1965) 178-195.
- TO BE Neighbour of St. Peter: *The Social Meaning of Cluny's Property (909-1049)*. Ithaca; London: Cornell U. P., 1989.
- TORQUEBIEU – Chapitres des Chanoines. In *DICTIONNAIRE du Droit Canonique*. Direction de R. Naz. Paris, 1937, vol. 3, p. 530-595.
- TORRES, Cláudio – O Garb-Al-Andaluz. In *HISTÓRIA de Portugal*. Dir. de José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1992, vol. 1.
- TORRES, Rui d'Abreu – Dizimos eclesiásticos. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão. Porto: Iniciativas Editoriais, 1975, vol. 2, p. 328-329.
- TOVAR, A.; BLÁZQUEZ, José María – *Historia de la Hispania Romana*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- TRANOY, A. – *La Galice romaine: Recherches sur le nord-ouest de la Péninsule ibérique dans l'Antiquité*. Paris, 1981.
- TRINDADE, Maria José Lagos – A propriedade das ordens militares nas inquirições de 1220. In *IDEM Estudos de História Medieval*. Lisboa, 1981, p. 129-143.
- Universidade(s): história, memória, perspectivas. In CONGRESSO «HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE» NO 7.º CENTENÁRIO DA SUA FUNDAÇÃO – *Actas*. Coimbra, 1991. 5 vol.
- VAN OS, Henk – *The Art of Devotion in the Late Middle Ages in Europe, 1300-1500*. London: Merrel Holberton, 1994.
- VARANDAS, José Manuel – *Monacato feminino e domínio rural: O património do Mosteiro de Santa Maria de Almoester no século XIV*. Provas de aptidão pedagógica e capacidade científica apresentadas à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 1994.
- VASCONCELOS, A. Garcia Ribeiro de – *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão, esposa do Rei Lavrador D. Dinis de Portugal (a Rainha Santa)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1894. 2 vol.
- VASCONCELOS, José Leite de – *Antroponímia portuguesa*. Lisboa, 1928.
- *Religiões da Lusitânia*. Lisboa: INCM, 1989 [1931], vol. 3.
- VASCONCELOS, José Leite de; GUERREIRO, Manuel Viegas – *Etnografia portuguesa: Tentame de sistematização*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1958, vol. 4.
- VASCONCELOS, Miguel Ribeiro de – Notícia histórica do Mosteiro da Vacariça doado à Sé de Coimbra em 1094 e da Série cronológica dos bispos da cidade desde 1064 em que foi tomada aos Mouros. *Memórias da Academia Real das Ciências*. 1 (1856).
- VAUCHEZ, André – L'accession des laïcs à la vie religieuse. In *HISTOIRE du Christianisme des origines à nos jours*. Dir. Jean-Marie Mayeur [et al.]. Paris: Desclée, 1993, vol. 5, p. 845-876.
- Influences franciscaines et réseaux aristocratiques dans le Val de la Loire: autour de la bienheureuse Jeanne-Marie de Maillé (1331-1414). In *IDEM*, ed. – *Mouvements franciscains et société française, XI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*. Paris: Beauchesne, 1984, p. 95-105.
- *Les laïcs au Moyen Âge: Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Cerf, 1987.
- *Religion et société dans l'Occident médiéval*. Torino: La Botega d'Erasmus, 1980.
- S. Domingos, o mal-amado. In *MONGES e religiosos na Idade Média*. Dir. de Jacques Berlioz. Lisboa: Terramar, 1996, p. 263-270.
- S. Francisco de Assis. In *Ibidem*, p. 243-262.
- Sainte Claire et les mouvements religieux féminins de son temps. In *COLLOQUE INTERNATIONAL ORGANISÉ A L'OCCASION DU VIII<sup>e</sup> CENTENAIRE DE LA NAISSANCE DE SAINTE CLAIRE: SAINTE CLAIRE ET SA POSTERITE*. – *Actes*. Dir. Jacqueline Gréal [et al.]. Nantes: Comité du VIII<sup>e</sup> Centenaire de Ste. Claire, 1995, p. 13-28.
- *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma: École Française de Rome, 1988, p. 329-334.
- *La spiritualité du Moyen Âge occidental (VIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*. Paris, 1975. Tradução portuguesa – *A espiritualidade da Idade Média ocidental*. Lisboa: Estampa, 1995.
- VÁZQUEZ DE PRAGA, L. – Los obispos de Lugo-Braga en los siglos VIII y IX. In *ESTUDIOS dedicados a Menéndez Pidal*. Madrid, 1975, vol. 7:1, p. 459-475.
- VEGA, A. C. – La venida de San Pablo a España y los Varones Apostólicos. *Hispania Sacra*. 33-34 (1964) 7-78.
- VELADO GRAÑA, B. – La carta sinodal de san Cipriano y otros 36 obispos africanos a las comunidades cristianas de Astorga-Leon y Merida. In *CONGRESSO INTERNACIONAL ASTORGA ROMANA – Actas*. Astorga, 1986, vol. 1, p. 289-295.
- VELOSO, Maria Teresa Nobre – *D. Afonso II: relações de Portugal com a Santa Sé durante o seu reinado*. Dissertação do doutoramento em História, policopiada. Coimbra, 1988. 2 vol.
- As primeiras medidas na senda do centralismo. In *NOVA História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão; A. H. de Oliveira Marques. Vol. 3 – *Portugal em definição de fronteiras*. Dir. de Maria Helena da Cruz Coelho; Armando L. de Carvalho Homem. Lisboa: Presença, 1996, p. 89-123.
- VELOSO, Maria Teresa Nobre; MARQUES, Maria Alegria Fernandes – O domínio da Sé de

## BIBLIOGRAFIA

Braga em terras de Chaves na Idade Média: O contributo do *Liber Fidei*. *Theologica*. 28:2 (1993) 353-374. Separata.

VENTURA, Leontina – Afonso III e o desenvolvimento da autoridade régia. In *NOVA História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão; A. H. de Oliveira Marques. Vol. 3 – *Portugal em definição de fronteiras*. Dir. de Maria Helena da Cruz Coelho; Armando L. de Carvalho Homem. Lisboa: Presença, 1996, p. 123-144.

— A crise de meados do século XIII. In *Ibidem*, p. 104-123.

— João Peres de Aboim: da terra da Nóbrega à corte de Afonso III. *Revista de História Económica e Social*. 18 (1986) 57-73.

— *A nobreza de corte de Afonso III*. Dissertação de doutoramento em História Medieval apresentada à Fac. Letras da Univ. de Coimbra. Coimbra, 1992. 2 vol.

— Preâmbulo. In *LIVRO Santo de Santa Cruz*. Coimbra: INIC, 1990, p. 9-44.

VENTURA, Leontina; MATOS, João Cunha – Cavaleiros da Estremadura (Coimbra, Viseu e Seia) ao tempo de D. Afonso Henriques: A política portuguesa e as suas relações exteriores. In CONGRESSO (2.º) HISTÓRICO DE GUIMARÃES – *Actas*. Guimarães: Câmara Municipal; Universidade do Minho, 1997, vol. 2, p. 95-107.

VENTURA, Margarida Garcês – O Algarve nos primórdios da Expansão: Um sermão milenarista em Lagos (12.VIII.1415). *Revista da Faculdade de Letras*. 8 (1987) 73-78.

— Heresias e dissidências: regalismo e anti-regalismo no século XV. *Lusitania Sacra*. 10 (1998) 303-333.

— *Igreja e poder no séc. XV: Dinastia de Avis e liberdades eclesiásticas (1383-1450)*. Lisboa: Colibri, 1997.

— *O Messias de Lisboa: um estudo de mitologia política (1385-1415)*. Lisboa: Ed. Cosmos, 1992.

VIANA, Mário – Notas sobre a organização paroquial e a toponímia de Portalegre em 1304. *A Cidade: Revista Cultural de Portalegre*. 6 (1991) 67-74.

VICAIRE, M. H. – Dominique, Saint. In *DICTIONNAIRE d'Histoire et de Géographie Éclesiastiques*. Paris, 1960, vol. 14, p. 592-608.

VICENTE, António Maria Balcão – *Santa Maria de Aguiar: Um mosteiro de fronteira: património rural e paisagem agrícola: séculos XII-XIV*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 1996.

VILAR, Hermínia Vasconcelos – Cónegos Rerantes de Santo Antão. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal* Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2 (no prelo).

— *As dimensões do poder: a diocese de Évora na Idade Média (1165-1423)*. Évora: Universidade de Évora, 1998; Lisboa: Estampa, 1999.

— Notas para o estudo do clero eborense no século XIV: as súplicas a Roma. In CONGRESSO DE HISTÓRIA: IV CENTENÁRIO DO SEMINÁRIO DE ÉVORA – *Actas*. Évora, 1994, vol. 2, p. 17-26.

— Rituais da morte em testamentos dos séculos XIV e XV (Coimbra e Santarém). In *O REINO dos mortos na Idade Média peninsular*. Organização de José Mattoso. Lisboa: João Sá da Costa, 1996, p. 165-176.

— *A vivência da morte no Portugal medievo: A Estremadura portuguesa (1300 a 1500)*. Redondo: Patrimónia, 1995.

VINCENT, Catherine – La place des laïcs dans l'Église médiévale. *Historiens et Géographes*. 341 (1993) 255-271.

— Y a-t-il une mathématique du salut dans les diocèses du Nord de la France à la veille de la Réforme? *Revue d'Histoire de l'Église de France*. 77:198 (1991) 137-149.

VITERBO, Francisco Marques de Sousa – Ocorrências da vida mourisca. *Archivo Historico Portuguez*. 5 (1907).

VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de – *Elucidário das palavras, termos e frases, que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*. Ed. Crítica por Mário Fiuzza. Porto: Liv. Civilização, 1962, vol. 2.

VIVES, J. – Las actas de los Varones apostolicos. In *MISCELLANEA liturgica in honorem L. C. Mohlberg*. Roma, 1948, vol. 1, p. 33-43.

— La inscripción del puente de Mérida de la época visigótica. *Revista de estudios Extremeños*. 13 (1939) 1-7.

*VOCABULISTA in Arabico*. Ed. Schiaparelli. Florença, 1871.

VOGEL, Cyrille – Deux conséquences de l'eschatologie grégorienne: la multiplication des messes privées et les moines-prêtres. In *GRÉGOIRE le Grand: Colloque international organisé par le CNRS*. Dir. J. Fontaine [et al.]. Paris: CNRS, 1986, p. 267-276.

VOOGHT, Paul de – *L'hérésie de Jean Huss*. 2<sup>e</sup> édition. Louvain, 1975. 2 vol.

WEBB, Diana M. – Women and Home: the Domestic Setting of Late Medieval Spirituality. In SHEILS, W. J.; WOOD, Diana, ed. – *Women in the Church*. Oxford: Basil Blackwell, 1990, p. 159-173.

WHITE, Stephen – *Custom, Kinship and Gift to the Saints: The «Laudatio Parentum» in Western France, 1050-1150*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, 1988.

— Inheritances and Legal Arguments in Western France, 1050-1150. *Traditio*. 43 (1987) 55-103.

— Proposing the Ordeal and Avoiding it: Strategy and Power in Western French Litigation, 1050-1110. In BISSON, Thomas N., ed. – *Cultures of Power: Lordship, Status and Process in Twelfth-century Europe*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1995, p. 89-123.

WILLIMAN, Daniel – *Bibliothèques Ecclésiastiques au temps de la Papauté d'Avignon*. Vol. 1: *Inventaires de bibliothèques et mentions de livres dans les Archives du Vatican (1287-1420) – Répertoire*. Vol. 2: *Inventaires de prélats et de clercs non français – Édition*. Paris: CNRS, 1980.

WOLLASCH, J. – Parenté noble et monachisme reformateur: Observations sur les «conversions» à la vie monastique aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. *Revue Historique*. 264 (1980) 3-24.

WOOD-LEIGH, K. – *Perpetual Chantries in Britain*. Cambridge: CUP, 1965.

WORKMAN, H. B. – *John Wyclif, a Study of the English Medieval Church*. Oxford, 1966. 2 vol.

## BIBLIOGRAFIA

- WRIGHT, S. J., ed. — For the Increase of Divine Service: Chantries in the Parish in Late Medieval Bristol. *Journal of Ecclesiastical History*. 36:1 (1985) 46-65.
- *Parish, Church and People: Local Studies in Lay Religion, 1350-1750*. London: Hutchinson, 1988, p. 56-84.
- Strategies for Eternity: Perpetual Chantries in Late Medieval Bristol. In HARPER-BILL, C., ed. — *Religious Belief and Ecclesiastical Careers in Late Medieval England*. Woodbridge: The Boydell Press, 1991, p. 197-238.
- YARZA-LUACES, Joaquín — La capilla funeraria hispana en torno a 1400. In NUÑEZ, M.; PORTELA, E., coord. — *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*. Santiago de Compostela: Universidad, 1988, p. 67-92.
- ZEUMER, K. — *Historia de la legislación visigoda*. Barcelona, 1944.
- ZIMMERMAN, B. — Apôtres (origines du culte des saints). In *DICTIONNAIRE d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris: Letouzey et Ané, 1924, vol. 1/2, col. 2631-2635.



