Hagiografia, arte e cultura no Outono da Idade Média

Hagiography, art and culture in the Autumn of the Middle Ages

Saul António Gomes[1]
Universidade de Coimbra

Resumo

Neste artigo, o autor propõe-se analisar uma das faces da composição da memória espiritual do ocidente medieval e dos seus reflexos no espaço luso-ibérico. As vidas exemplares de mártires e de santos, como dos mistérios da vida e paixão de Cristo ou marianos, encontraram na manifestação artística um dos seus territórios de eleição da reflexão de mestres e teólogos daqueles séculos. A obra de arte religiosa medieval, em catedrais ou em mosteiros e igrejas paroquiais, pré-românica, românica, gótica ou já renascentista, arquitetónica, escultórica ou pictórica, em templos construídos ou em iluminuras de códices manuscritos, é, ela sempre, um texto cultural que espelha o(s) sentido(s) complexo(s)da Fé do homem medieval e da sua tentativa de compreensão de Deus e da história.

Palavras-chave: Idade Média; Portugal; Arte; Hagiografia; Santidade, Devoção.

Abstract

In this article, the author considers itself to analyze one of the faces of the composition of the spiritual memory of the medieval Western world and its consequences in the Portuguese space. The exemplary lives of martyrs and saints, as of the mysteries of the life and passion of Christ or those of the Virgin Mary, had found in the artistic manifestation one of its mains territories of the teological knowledge of masters and theologians at those times. The medieval religious work of art, in cathedrals or parochial churches and monasteries, roman, gothic or early renaissance styles, architectural, sculpture or pictorial already, in constructed temples or in the leaves painted of codices manuscripts, is, always, a cultural text that expresses the felts of the medieval man's Faith and its attempt to understanding the misteries of God and of history.

Keywords: Middle Ages; Portugal; Art; Hagyography; Holliness; Devotion.

● **Enviado em: 30/03/2014**
● **Aprovado em: 07/07/2014**

[1] Doutor em História pela Univeridade de Coimbra. Professor na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (Instituto de Paleografia e Diplomática). Membro do Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra. E-mail: sagcs@fl.uc.pt

Apesar de aparentemente distintos, os conceitos que intitulam este texto, hagiografia, arte e cultura no entardecer dos tempos medievais apresentam elementos programáticos unificadores que entroncam coerentemente na herança da civilização medieval. Efetivamente uma hagiografia encerra, enquanto texto com um propósito laudatório da exemplaridade das biografias da santidade, uma composição alegórica que apela ao sentido ascensional de elevação próprio da espiritualidade dos crentes. Nesse sentido, a composição do texto hagiográfico corresponde a uma narrativa devidamente planificada e ordenada, com o objetivo de elevar a mente do crente para as imaterialidades metafísicas ou divinas.

Não é esse o sentido que orientava também, nesses longos séculos posicionados entre a Antiguidade e o Renascimento, os construtores dos santuários de peregrinação e das catedrais góticas? Um sentido de eternidade, assim como a alma do justo e do santo alcança essa união com Deus, numa realidade celestial outra infinda e sem tempo, assim a arte e a cultura surgem como criações ao serviço de uma espiritualidade que conduza a alma a essa eternidade. Por outro lado, arte e mundo religioso – mundo osmótico em que se encontra tanto o pensamento teológico como a simples experiencia não indagativa da Fé - são dois campos que a historiografia, e não apenas a medievalista, não se cansa de interpretar e compreender. A arte medieval acolhe a alegoria do sagrado, serve-lhe como tabernáculo memorial, nas suas múltiplas formas e dinâmicas funções arquitetónicas, escultóricas e pictóricas, entre outras, tornando-se um enunciado eloquente de mensagens com linguagens próprias que a exegese contemporânea historiográfica procura esclarecer, (re)conhecer e enaltecer[2].

Grandes medievalistas como Georges Duby e Jacques Le Goff socorreram-se do mundo artístico medievo para edificarem as suas "catedrais" historiográficas. As pedras do templo tornam-se fontes ou pedras de autenticidade do discurso do historiador. Dialogante com esses autores é a obra fecunda de Hilário Franco Júnior, referindo-me aqui aos seus *Ensaios de Mitologia Medieval*, reunidos em obras maiores da historiografia lusófona como são os livros *Os três dedos de Adão* e *A Eva Barbada*, nas quais a gramática medieval do religioso é desmontado para se encontrar a sua chama vital, o mito como primeiro texto enunciativo e matriz genética e profética da escatologia do sagrado[3]. Um problema, aliás, este da sociedade medieval e das suas noções escatológicas do céu e da terra que tem encontrado na

[2] CARRUTHERS, Mary, Machina memorialis. *Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*. Paris: Editions Gallimard, 1998; HECK, Christinas (Ed.), *L'allegorie dans l'art du Moyen Âge. Formes et fonctions. Héritages, créations, mutations*. Turnhout: Brepols, 2011.

[3] JÚNIOR, Hilário Franco, *Os três dedos de Adão. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: USP, 2010; Idem, *A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: USP, 2010.

historiografia medievalista sul-americana uma escala de tratamento francamente motivadora[4].

A hagiografia de composição medieva é, todavia, um texto largo e fecundo para investigações interdisciplinares. Um texto de fronteiras aparentemente conhecidas, e talvez por isso desvalorizadas pela historiografia mais oficial que olha com suspeição para a aparente pequenez de tais pedras do edifício historiográfico, mas que se torna necessário recolocar nas suas fronteiras reais, que são as do desconhecido, do que ainda ignoramos e que necessitamos de conhecer mais.

Saúdo, por isso, a atualidade da temática deste trabalho e elogio, ainda, os estudos renovadores que os nossos colegas medievalistas brasileiros (merecendo referência particular os projetos de investigação liderados por Andréia Cristina Lopes Frazão[5], a partir da UFRJ, pelos resultados científicos produzidos em torno da hagiografia e do fenómeno da santidade na Idade Média ocidental) têm vindo a desenvolver para, derrubando as muralhas do que se julgava fechado e adquirido ou se tinha mesmo por menor senão inútil, demonstrarem que o sabido é, em História como em todas as ciências humanas, mais aquilo que se ignora do que o que parecia definitivo nas suas fronteiras fechadas.

Uma igreja, porque *domus Dei* e *locus terribilis*, onde tocam os pés da escada pela qual descem e ascendem os anjos do Senhor, como a liturgia católica recorda na ocasião da dedicação de cada nova igreja e da consagração dos seus altares, é um espaço reservado à oração e à liturgia que é como que uma gramática autêntica da celebração pura do divino. A liturgia propicia aos fiéis o acesso aos sacramentos.

Com planta basilical ou em cruz latina, a igreja medieval é um lugar em que se associam a memória espiritual do Cristianismo com a história dos fiéis que a edificaram, enquanto expressão do seu sentimento religioso, e que a utilizaram, gerações após gerações, enquanto espaço de adoração e de celebração. Construído o templo para louvor de Deus, dava-se lugar aos rituais de dedicação da igreja e da consagração dos altares. Ritos fora e dentro do novo monumento tornavam-no lugar sagrado e microcosmos do mundo criado. Às suas portas e nas suas capelas, nos seus altares e batistérios, nos lugares de passagem ou nos lugares de paragem para celebração, os fiéis podiam exprimir e alimentar a sua fé, serem acolhidos ou

4 Cf. GUIANCE, Ariel (Ed.), *Entre el Cielo y la Tierra. Escatalogía y sociedad en el mundo medieval*. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2009.

5 SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da (Org.). *Hagiografia e História. Reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: Comunicação Editora, 2010; Idem, *Reflexões sobre a Hagiografia Ibérica Medieval. Um estudo comparado do Liber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo*. Niterói/RJ: Universidade Federal Fluminense, 2008.

expulsos pela excomunhão ou pelo levantamento da mesma, assim como serem recebidos em matrimónio, batizar os seus filhos, seguir as orações complexas latinas dos sacerdotes e dos ministros celebrantes, posto que impercetíveis para a maioria da assistência, atentar nas vidas dos santos como exemplos de fidelidade a Deus e de expressão de santidade.

E uma igreja medieva é um espaço privilegiado da cenografia artística do sagrado, testemunhada nas alfaias litúrgicas, nos paramentos e nas vestes dos celebrantes, nas imagens em pintura ou em mosaico, esculpidas ou tecidas em cortinas e tapetes, expostas em relicários ou sobre altares, nos retábulos e nas paredes da igreja, nos capitéis e nas pilastras das naves e nos vitrais, preservadas nas arcas com o tesouro da igreja, em livros ricamente iluminados e encadernados com tábuas de prata e ouro. Imagens comuns ou imagens de devoção excecional pela atribuição que lhes era feita de intermediarem milagres e graças.

Igrejas que são livros simbólicos e abertos do catecismo cristão. Émile Mâle, na sua obra clássica, *L'Art Religieux du XIIIe Siècle en France*, na qual procura estabelecer a "genealogia " da viagem dos tipos iconográficos medievos, recorre à expressão "mirroir", espelho, para concatenar as relações entre imagem artística e as categorias culturais do Medievo. A imagem é cultivada, pelos artistas medievos, como espelho da natureza, espelho da ciência, espelho moral, espelho da história do Antigo Testamento, dos Evangelhos canónicos e dos textos apócrifos.[6]

O conhecido Abade Suger (1081-1151) levou a cabo, entre os anos de 1137 e 1144, nos arredores de Paris, uma profunda reforma arquitetónica da Abadia de Saint Denis. Suger era conselheiro do rei Luís VI e foi um dos construtores ideológicos da monarquia dos capetíngios. Em Saint Denis, templo tumular do santo patrono, tinham sido sagrados os reis carolíngios Pepino, o Breve, e Carlos Magno, seu filho; era ainda panteão de Carlos Martel, de Pepino e de Carlos, o Calvo. Suger valorizou essa herança capetíngia, âncora da França pleno-medieva, estabelecendo um programa de reconstrução arquitetónica da Abadia que deveria torná-la num verdadeiro centro de peregrinação espiritual e política da França do Século XII. Convocou numerosos pedreiros, canteiros, escultores e outros artífices e, com os recursos e tesouros que a Abadia tinha ganho dos seus benfeitores e fiéis que a ela acorriam em multidões, deu forma a um novo templo, amplo, povoado de altares esplendorosos, de

6 MÂLE, Émile, *L'Art Religieux du XIIIe Siècle en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Age et sur ses sources d'inspirations*. Paris: Armand Colin, 1922 e 1948.

relicários e de alfaias litúrgicas preciosos, com janelas amplíssimas deixando penetrar o interior do templo de luminosidade e de brilho.[7]

Bem sabemos que num templo da tradição artística ocidental, românico ou gótico ou já renascentista, se considerarmos algumas cidades itálicas do *Trecento* e do *Quattrocento* (esse tempo de Dante e de Petrarca a que se juntará numa geração um pouco mais tardia Boccacio), observam-se, pelas imagens artísticas, esculpidas ou pintadas, as marcas inconsúteis da vivência cristã desses séculos. Imagens que encenam a teatralidade dramática da Liturgia, especialmente a pascal e a natalícia, o nascimento, a infância, a vida e a morte e ressurreição de Cristo, os mártires e santos, especialmente Santa Maria, que muscularam a história do Cristianismo, o ciclo terrífico do Apocalipse e dos infernos.

A evolução do pensamento teológico ocidental, na sua caminhada para a unicidade mas também no reconhecimento da sua inefável diversidade, espelha-se nas manifestações artísticas. A questão do mistério ca Imaculada Conceição dividiu os teólogos da *Ecclesia catholica* entre defensores e críticos. S. Bernardo de Claraval (+1153) defendia que a santificação de Maria se processou depois do seu nascimento, mas não na sua conceção paternal por Joaquim e Ana, no que foi seguido e reforçado pelos dominicanos Alberto Magno e Tomás de Aquino. Do outro lado, a tradição franciscana, encabeçada por Duns Escoto (+1308),o "Arauto da Imaculada Conceção", argumentando visão oposta. Em 1476, o papa Sisto IV aprovou a festa canónica desse título, estendida a toda a Igreja, por S. Pio V, em 1568, e, finalmente, declarada dogma, por Pio IX, em 1854, pelo decreto *Ineffabilis Deus*.

Os artistas europeus medievais, sobretudo, dividiram-se também nas representações que envolviam os mistérios gozosos da Vigem maria, como sejam o da Anunciação ou o da sua Coroação, ora representando Maria humilde *ancilla Dei*, genuflexionada ou inclinada diante dos anjos e arautos de Deus, ora preferindo a versão oposta, compondo as representações estéticas de forma a que a Virgem, não maculada sequer na sua conceção, porque livre de pecado original, *regina Coeli*, surja acima dos arautos angélicos ou a par, em majestade, do próprio Cristo que a coroa na glória eterna.

Imagens, também, integradas nos ciclos unificadores protagonizados pelas grandes peregrinações (Compostela, Tours, Roma e Jerusalém), pelos movimentos monásticos, pelas políticas de centralização do poder pontifício, pela história profana de cada reino ou diocese e pela composição de martirológios, *vitae patruum sanctorum*, legendários (como a Legenda Dourada, de Jacopo de Voragine) e de flores sanctorum que tanto sucesso obtiveram,

[7] AAVV, *A Nova História da Arte de Janson. A Tradição Ocidental*. 9ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009, p. 399 - 400.

circulando maioritariamente em línguas vernaculares, no outono da Idade Média e que permaneceriam títulos de sucesso editorial já depois da invenção da impressão tipográfica por Gutenberg. Imagens, enfim, que representam a memória espiritual de cada diocese ou de cada mosteiro, elas mesmas um texto hagiológico e catequético de interpretação, reconheçamos, nem sempre imediata para o fiel comum.

Os santos recebem, em cada igreja, uma liturgia comemorativa adequada e específica. Entendamo-nos: santos são todos aqueles que lograram o reconhecimento da santidade. Na verdade, a Igreja estabeleceu desde cedo uma hierarquia sagrada que enuncia, para o ciclo evangélico, depois de Cristo e de Santa Maria, os anjos e arcanjos, os apóstolos, os mártires e as virgens, os confessores, os santos do monaquismo, os santos papas e os santos bispos, e, finalmente, os novos santos. Do Velho Testamento recebiam popularidade os profetas e os reis de Israel.

O ciclo do *Temporale* apropria-se do tempo cósmico, do ciclo solar, definindo as festas móveis em função da Páscoa, enquanto o *Sanctorale* reserva a cada santo práticas litúrgicas próprias de acordo com uma hierarquia de valores, distintos de acordo com as tradições de cada lugar, e que fazem de cada santo um caso. Santos cujas iconografias no-los apresentam geralmente em oração, no exercício da missão evangélica ou de santificação ou, ainda, como participante da liturgia.

O texto hagiográfico encerra, também ele, um programa construtivo da salvação da alma do cristão, traduzido na planificação de uma conduta de vida guiada pelo exemplo moral e pela apropriação de virtudes, numa verdadeira arquitetura espiritual. Por seu lado, também uma catedral medieval se reveste de uma semelhante dimensão salvífica. Narrativa hagiográfica e narrativa arquitetónica em pedra, em escultura, em pintura, em vitral, eis dois mundos paralelos na via da salvação do fiel, sendo ambos composições de um ideal humano consagrado ao amor a Deus e ao desejo da salvação da alma tão próprios do *homo religiosus* medieval.

No texto hagiográfico, como por exemplo nos martirológios e nos legendários com vidas ou exemplos de santos, como nas compilações de milagres, recolheu-se, por norma, um espectro de exemplos muito diversificado na geografia e na cronologia da seleção levada a cabo pelos compiladores primitivos. A Idade Média foi um período muito rico em matéria de

produção hagiológia, como escreveu José Mattoso, "produtos isolados de uma corrente vasta e fluida onde não se podem encontrar facilmente autores e dependências literárias".[8]

A compilação das vidas exemplares entre cristãos foi praticada desde cedo pelos cristãos. No livro evangélico dos Atos dos Apóstolos encontramos testemunhos primitivos relevantes. Os chamados padres do deserto, eremitas ou celibatários, homens ou mulheres, posto que estas em menor número, todavia, tornar-se-iam nos modelos mais divulgados de exemplaridade moral e de santidade. As recolhas das vidas desses santos padres circularam entre comunidades monásticas no Oriente e canonizou-se, no ocidente cristão em obras maiores como a das Colações (*Collationes patrum in scetica eremo*), de S. João Cassiano, nas quais o autor procura historiar tanto a vida exemplar no caminho da santidade quanto a sabedoria da humildade que eleva o cristão ao desejo último, depois da purificação e de contemplação da verdade, da união com o Criador.[9]

Gregório Magno, Diálogos (593) a vida e os milagres dos padres santos da península itálica, sobremodo de S. Bento de Núrsia. Na Península Ibérica teve importância a compilação organizada pelo monge visigodo Valério de Bierzo, nos finais do Século VII, intitulada *Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium*, base da informação hagiográfica dos santos mártires originários da antiga província de Mérida.

O gosto dos santos foi, como permanece, uma realidade muito enraizada na cultura religiosa hispânica. A *Hispania* deu à Igreja um elevado conjunto de mártires, partilhando, todavia, os substratos dominantes dos martirológios itálicos e orientais. Nos séculos VIII a XII, de domínio muçulmano e de génese da guerra de Reconquista, surgiram alguns novos mártires, entre eles algumas crianças, de que o caso de S. Paio se tornará um dos exemplos mais significativos. Outros registos de santos e mártires, bastante desconhecidos, aliás, persistem nos obituários e necrológios dos mosteiros e das catedrais ibéricas, mormente portugueses, aguardando estudos pertinentes. Por outro lado, as Ordens Religiosas que se vão fixando na Península, como beneditinos, cistercienses e de cónegos regrantes agostinianos, sem esquecer as mais jovens ordens mendicantes, transpuseram também, para este espaço, os seus calendários litúrgicos, martirológios, legendários e demais literatura adequada.

Desse gosto hispânico pelos santos dão testemunho as coletâneas de milagres, especialmente marianos, como as Cantigas de Santa Maria, ordenadas no *scriptorium* de

8 MATTOSO, José, *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982, p. 544: IDEM. Santos portugueses de origem desconhecida. *Poderes Invisíveis. O Imaginário Medieval*. Lisboa: Temas e Debates, 2013, p. 269-288.

9 SANTO, Arnaldo Espírito. João Cassiano e a Regra de S. Bento. *Humanitas* (Coimbra), v. L, pp. 299-310, 1998.

Afonso X, o Sábio, nas quais a poesia, a música e a arte da iluminação se uniram para produzir um dos mais belos legados do património cultural ocidental.

Franciscanos e dominicanos, sobremodo, propalaram esses modelos de novos santos. Novos santos que, embora recebendo o reconhecimento da canonização apenas de Roma - canonização essa, frequentes vezes, bem tardia...- tendem a identificar-se com os reinos de onde eram naturais ou onde faleceram. Atentemos que esta leitura não é uma retroprojeção do presente no passado. O fecho da Idade Média trouxe consigo os padroeiros das nações (S. Jorge, por exemplo, foi oficialmente declarado patrono da Inglaterra em 1415), como Joana de Arc o será da França ou, Santo António (de Pádua e/oud e Lisboa) e o Condestável D. Nuno Álvares Pereira[10] se tornarão progressivamente em modelos de santidade essencialmente lusitana. Esse foi o tempo, também, do nascimento dos anjos custódios das nações. E se os santos, nos altares da Igreja, gozavam de culto universal, também há que sublinhar que os reinos se apropriaram politicamente de antigos mártires e novos santos reescrevendo-lhes a história e a geografia dos milagres.

A sociedade medieval procurou intensamente a ordem e o sentido da perfeição da criação divina. O declínio do Império Romano levou ao triunfo dos reinos construídos pelos senhores das etnias da barbárie, cedo, aliás, romanizados e cristianizados, enquanto a uma geografia política de reinos ou futuros estados, espartilhando a unidade política do antigo império, se sucederia um espaço transnacional e em expansão chamado Cristandade e, mais tarde, de Europa.

Por volta de finais do primeiro milénio cristão, o homem medievo volta-se para o passado romano nele procurando a inspiração para novas unidades como que imperiais. Lembremos, neste ponto, a ação de Carlos Magno, que se fez coroar imperador na noite de Natal do ano 800 e que estabeleceu no seu *imperium*, necessitado de pilares congregadores e unificadores, a escrita romana e o latim como língua de administração. Como devemos atentar, também e nos tempos sucessivos, na afirmação de redes transnacionais, sobretudo eclesiais, expressas na aparição da poderosa congregação cluniacense, na afirmação, a partir do século IX sobretudo, as rotas de peregrinação jacobeias, a ela igualmente associáveis, na composição de uma interpretação securizante dos mistérios do Apocalipse, composta pelo monge Beato de Liébana, na reforma gregoriana da Igreja do Ocidente, unificadora de modelos litúrgicos e de expressões da Fé católica, no despoletar, desde logo na Península

[10] NASCIMENTO, Aires A., *Nuno de Santa Maria. Fragmentos de memória persistente. Estudos*. Lisboa: Associação Regina Mundi, 2010.

Ibérica, dos movimentos cruzadísticos de reconquista dos espaços outrora cristãos e, então, sujeitos ao poder islâmico.

Por outro lado, deveremos reconhecer que foi nos séculos XI e XII que nasceram as primeiras universidades, palavra rica, apelando justamente à ideia de *universitas*, de totalidade, consolidando-se a génese de novos reinos cristãos, reconduzindo-se à unidade romana os movimentos cristãos heterodoxos e contestatários ao mesmo tempo que emergiam novos ordens religiosas assentes em modelos institucionais e normativos centralizados como aconteceu, para além do já mencionado caso de Cluny, com cistercienses, premonstratenses e, sobremodo, nos novos tempos, com as ordens mendicantes especialmente franciscanos, dominicanos, carmelitas e eremitas de Santo Agostinho, entre outras.

E foi igualmente nesses séculos que a Europa viu emergir, no seu seio, um movimento artístico afeito aos antigos modelos construtivos romanos, o qual viria a ser batizado, no reconhecimento desse elo identificador, como estilo românico. O poder então alcançado pela *Ecclesia* levou-a a recuperar instrumentos modeladores da sociedade, mormente jurídicos, à semelhança aliás dos que outrora Justiniano e Teodósio haviam compilado para Roma, surgindo, com o apoio dos mestres universitários, toda uma produção de códigos legais que encontraram no *Decretum* de Graciano e nas Decretais de Gregório IX, e seus códices aditados pouco depois, os instrumentos mais adequados ao seu projeto de sociedade.

Falamos de uma Idade Média, note-se, que procurou a conciliar-se com a origem da criação, ordenada e perfeita; uma Idade Média que prosseguia uma ideia ordem universal, de modelo cristão uno, posto que não monódico, e a valorizou como ideal espiritual mas também de sobrevivência social. Um desejo de ordem tão extremo que acabaria por radicalizar as fronteiras religiosas, morais e sociais entre incluídos e excluídos, entre canónicos e heterodoxos, entre os que comungavam e os excomungados, entre fiéis e infiéis, entre cristãos e os outros, hereges, judeus, muçulmanos, gentios.[11] Conhece-se bastante bem o processo histórico de violência e de perseguições sanguinárias que este desejo dominante de inclusão, de uniformidade, de ordem acabou por assumir, vingando a justificação agostiniana do *compellere intrare* e o "fogo purificador" das inquisições.

Pertencem a essa Idade Média códigos normativos nascidos para uma longa duração, como as regras monásticas de Santo Agostinho e de S. Bento, ainda atuantes mais de mil e quinhentos anos depois das suas elaborações, como é no sémen dos intelectuais desses séculos, em particular dos padres da Igreja, pontificando entre todos Santo Agostinho, que

[11] IOGNA-PRAT, Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaisme et à l'islam (1000-1150)*. 2ª Ed. Paris: Flammarion, 2000.

encontraremos a afirmação humana vital e bipolar entre a cidade santa e a cidade mundana, entre a Jerusalém, cidade de Deus, e Jerusalém, cidade dos homens, entre a predestinação e a graça da salvação e o terror do pecado e da condenação eterna.

Como foi, ainda, no Outono da Idade Média que S. Tomás de Aquino urdiu a compilação máxima do saber humano acerca de Deus, na sua bem conhecida *Summa Theologica*, devolvendo à Cristandade ocidental o otimismo adequado às necessidades de uma sociedade em crescimento e em expansão que viria a transformar decisivamente todo esse processo histórico medievo, conciliando a razão e a fé, explicando esta por aquela, e abrindo os horizontes dos cristãos à descoberta do mundo na sua dimensão planetária.

Na abertura de um *Liber ordinis*, composto primitivamente no Mosteiro de S. Rufo de Avinhão, pelo abade Letberto, por finais do século XI, traduzido para português, por finais do século XIV, no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, encontramos o elogia da ordem de que falámos há pouco. Podemos ler, na verdade, na abertura desse manuscrito o seguinte texto:

> "Hordem he disposiçam que da lugar a todalas cousas assy yguaaes como nom yguaaes. Porende a este livro chamamos ordem, porque prazendo a Deus nos propoemos d'escrever aqui ordenadamente como e per que guisa de dia e de nocte os officios devinos seiam acabados. E per esta guisa os livros das estorias ham d'entrar na ygreya e em que tempo. E semelhavelmente quaees livros e omelias e sermões se ham de leer aa mesa. E per que guisa os religiosos ham d'amdar, estar e conversar honestamente e regradamente em na sancta ygreja, en a crasta, e no cabidoo, e no refertoyro, segundo a maneira e constituições confirmadas pellos padres sanctos, que esso digamos todos e façamos, e nom seya antre nos discordia nenhuã. Assy como dis nosso meestre e doctor muy excelente Sant'Agustinho. Todas as cousas que nom som ordenadas, som nom folgadas, seyam ordenadas e logo folgaram. E asy nos manda e ensyna o bem aventurado Sam Paulo e diz que todas as cousas seram feytas honestamente e segundo ordem."[12]

A vida regrada observada como ideal de perfeição humana entre as comunidades monásticas medievais, na imensa ecúmena de abadias e mosteiros que proliferaram no medievo, exprime um desejo de Ordem (desde logo do *ordo* ou costume próprio de cada ordem Religiosa) e de racionalidade de conduta com o objetivo de construir um homem novo que pela *via perfectionis* se salvasse. Para a (re)criação desse homem novo, liberto dos pecados mortais, devotado à pobreza, à castidade e à obediência, propunham-se modelos de vida claustral pautados pela (re)invenção antropológica do corpo e da alma.

[12] Biblioteca Pública Municipal do Porto – Santa Cruz de Coimbra, Ms. 75, fls. 1-2. Cf. MARTINS, Mário. *Liber Ordinis*, Livro da Ordem dos Cónegos Regrantes e Castreiros. In: MARTINS, Mário. *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Livraria Cruz, 1966, pp. 223-235; FRIAS, Agostinho. *Fontes de Cultura Portuguesa medieval: o Liber Ordinis Sanctae Crucis Colimbriensis*. (Dissertação de Doutoramento). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.

Asceses, abstinências, jejuns e trabalhos braçais ajudavam a domesticar um corpo demasiado sedento dos prazeres mundanos, ao mesmo tempo que se procedia à reaprendizagem dos códigos comunicacionais. Interditava-se, assim, a conversa avulsa e profana, porque era no silêncio absoluto que se ouviria a palavra divina, apenas rompido pelo toque de sinos que pautavam a celebração da liturgia e dos *officia ecclesiastica* corais. Protegido pelos muros da clausura, o monge sacrificava o seu corpo, moderava todos os seus gestos e todos os seus passos, tonsurava o seu cabelo em sinal de humildade, despojava-se de roupa luxuosa que trocava por um hábito pobre e austero, adotava uma dieta alimentar simples e reduzida ao essencial na comida e na bebida, vivia sem dinheiro e evitava o contato com o mundo exterior.

A exigência de uma vida pura e inteiramente dedicada a Deus, submergia o monge em orações constantes, em rituais repetitivos, longos e extenuantes, ao serviço permanente do altar e do coro, propalando nas comunidades religiosas modelos de organização e de responsabilidade comunitária que seriam insculturados na própria sociedade englobante.

A trilogia hagiografia, arte e cultura encontra, no medievo português, três casos de estudo que nos parecem bem significativos. O primeiro, respeita à génese e consolidação do mosteiro de cónegos regrantes de Santo Agostinho edificado em Coimbra, a partir de 1131, o qual foi dedicado ao título da Santa Cruz; o segundo caso respeita à abadia cisterciense de Santa Maria de Alcobaça, a qual, em 1153, foi formalmente confiada ao abade Bernardo de Claraval e, finalmente, o terceiro exemplo, o do Mosteiro de Santa Maria da Vitória fundado para perpétua memória da Batalha Real de Aljubarrota, travada, comos e sabe, em 1385, permitindo a consolidação e a afirmação da independência do reino de Portugal e do Algarve.

Todos estes mosteiros foram, praticamente desde a sua fundação e inauguração, panteões dos reis de Portugal. Em Santa Cruz de Coimbra receberam sepultura os reis D. Afonso Henriques, falecido em 1185, e seu filho D. Sancho I, cujo decesso ocorreu em 1211. Alcobaça foi fundada em 1152-1153, como dissemos, mas em 1179 deu-se início à construção de um novo complexo monástico, o qual começou a ser habitado pelos monges justamente em 1223. Foi justamente neste ano que o rei D. Afonso II aqui veio a ser tumulado. Alcobaça tornou-se no novo e mais significativo panteão régio português dos séculos XIII e XIV. Na sua Capela dos Reis foram recolhidos os corpos, para além do referido D. Afonso II, de seu filho, o rei D. Afonso III e de D. Pedro I (+1367). Também o soberano D, Sancho II elegeu Alcobaça como lugar dos eu descanso eterno, se bem que a história lhe tenha imposto outro destino, o de ficar enterrado em Toledo. O célebre rei poeta D. Dinis pretendeu igualmente receber

sepultura me Alcobaça, mas viria a fundar um outro mosteiro da mesma ordem de Cister, o de S. Dinis de Odivelas, junto de Lisboa, no qual acabou por jazer.

Seu filho, o rei D. Afonso IV, falecido em 1357, rompeu esta tradição de sepultamentos da monarquia real lusitana em mosteiros, elegendo túmulo na catedral de Lisboa. Seu filho, como referimos, D. Pedro I voltou-se para Alcobaça, onde encenou a memória eterna do seu matrimónio com a linda Inês de Castro. O seu sucessor, D. Fernando I escolheu o convento de S. Francisco de Santarém para ser sepultado, junto de sua mãe, aliás, em 1383.

Entre 1383 e 1385, consolidou-se no trono português a nova dinastia de Avis. O seu patriarca fundador foi o rei da Boa Memória, D. João I. Este foi também o fundador do majestoso mosteiro gótico de Santa Maria da Vitória, ou da Batalha, transformado pouco depois em panteão sepulcral desta segunda dinastia. Todos os reis e de Portugal seus descendentes, até D. João II, inclusive, aí foram sepultados, assim como os infantes ditos da "Ínclita Geração" e governadores de ordens Militares: Infante D. João, avô da futura Isabel, a Católica, de Espanha, Infante D. Fernando, conhecido como "Infante santo" ou "Mártir de Fez", o Infante D. Pedro, duque de Coimbra, regente do reino entre 1438 e 1448, e, finalmente, o Infante D. Henrique, impulsionador dos Descobrimentos marítimos portugueses.

A história destes mosteiros encerra, como vimos, a memória genealógica e política das duas primeiras dinastias reais portuguesas. E não é sem significado que, também nesses mosteiros, se escreveram algumas das páginas hagiográficas mais intensas da história deste reino.

O primeiro dom prior-mor do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, Teotónio, falecido em 1162, foi canonizado, de acordo com a tradição historiográfica, no ano seguinte. Teotónio foi companheiro de personalidades relevantes na história do nascimento do reino de Portugal nomeadamente do arcebispo de Braga D. João Peculiar. Teve trato de amizade com Bernardo de Claraval, que lhe ofereceu, em testemunho dessas boas relações institucionais entre os respetivos claustros, um báculo pastoral. Mas o protagonista dessa saga política foi D. Afonso Henriques que tomou o título de rei, em 1139, no rescaldo da batalha de Ourique. Ora, Teotónio era o conselheiro, e não apenas conselheiro espiritual, deste monarca e da sua família.

Santa Cruz de Coimbra tornou-se no mais importante centro de produção cultural portuguesa dos séculos XII e XIII. Nele se formaram religiosos e intelectuais de vulto como D. Fernando Martins de Bulhões, depois celebrado como Santo António de Lisboa ou de Pádua. Só muito mais tarde, os monges de Cister conseguiriam competir eficazmente com a

centralidade crúzia em matéria de formação teológica e de produção cultural mormente no campo da escrita de *annales* e de crónicas históricas da monarquia e do reino de Portugal.

Em Santa Cruz de Coimbra germinou o "primeiro santo português", S. Teotónio, falecido, como referimos, em 1162. Poucos anos depois, um anónimo cónego desta comunidade redigiu uma *Vita beatissimi Theotonii*, na qual se historia a biografia deste homem que é retratado sobremodo como um prelado monástico virtuoso e exemplar. Há uma outra Vita redigida nesta mesma canónica, pelo cónego Pedro Alfarde, cerca de 1155, intitulada *Vita Tellonis*, ou de D. Telo, o acediago da Sé de Coimbra que, em rutura com o bispo da cidade, deu início à fundação deste Mosteiro. D. Telo foi, em verdade, o fundador de Santa Cruz de Coimbra. Telo faleceu em 1136, e mas a comemoração da sua história, na comunidade, não evoluiu nunca no sentido de o identificarem como sacerdote santo.

A sua *Vita* é um texto formalmente alinhado, como demonstrou Aires Nascimento, com as tradições da escrita hagiográfica hispânica ocidental. Há tópicos comuns no prefácio da *Vita Tellonis* com os que se encontram nas Vitae dos Santos Frutuoso de Montélios, Rosendo de Celanova, Geraldo de Braga e ainda Martinho de Soure, todos eles com hagiografias escritas. Telo, como estes, foi um homem de Deus por cuja ação se verificava que a economia da salvação divina para a Humanidade não se esgotava em Cristo e nos seus Evangelhos, renovando-se no decurso dos séculos históricos.[13]

A Vita de D. Telo, todavia, narra a exemplaridade de um clérigo fundador de um mosteiro, fechando-a, sintomaticamente, com a cópia dos diplomas do arquivo monástico que fundamentavam juridicamente os direitos e os privilégios desta comunidade de cónegos regrantes. Já a *Vita beatissimi Theotonii* se debruça sobre a vida de um sacerdote que é modelo de prelados e de perfeição e santidade monásticas. As fontes de informação de que se socorre o autor são mais os testemunhos daqueles que conheceram o Santo, com ele conviveram, do que escritas ou arquivísticas. Trata-se de um texto que explica como se formula um modelo de santidade, por diferenciação da Vita de D. Telo, a qual, não desvalorizando a dimensão espiritual do exemplo de vida do biografado, é, todavia, um texto essencialmente biográfico, diplomático e também político.

Estas duas *Vitae* complementam-se enquanto textos que enunciam a legitimidade divina da fundação de Santa Cruz de Coimbra. Uma fundação monástica frequentemente contestada, nos seus privilégios de isento diocesano, pelos bispos de Coimbra. A história

13 NASCIMENTO, Aires A. *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*. Lisboa: Colibri, 1998, pp. 9-17.

perfeita da canónica consubstancia-se na biografia de exemplaridade e de santidade dos seus padres fundadores.

Na biblioteca medieval crúzia, hoje recolhida na Biblioteca Pública Municipal do Porto, encontramos um razoável número de códices totalmente hagiográficos ou contendo peças hagiográficas.[14] Entre eles, destacamos a a Vida de Santa Maria de Oignies com *Passiones Sanctorum* (Ms. 20), Vidas de Bispos e Mártires (Ms. 21), a Vida e milagres de S. Rosendo, as Vidas e paixões de santos (Ms. 69), a Vita Sancti Brandani (Ms. 34), a História de Barlaão e Josafá (Ms. 45), o Martírio e milagres de S. Tomás de Cantuária (Ms. 60), os Diálogos de S. Gregório Magno e as Vidas dos Santos Aleixo e Eufrosina (Ms. 73). A Legenda Áurea de Tiago de Varese ocupa o Ms. 49.

O Ms. 29 contém a *Vita beatissimi domni Theotonii*, sucedida por uma cópia da regra de Santo Agostinho e finalizado pela *Passio et miracula quinque fratrum minorum martyrum in marochio*, acrescentando alguns fólios dedicados à liturgia de Santo António e de S. Boaventura. O gosto crúzio pela hagiografia franciscana permanecerá na comunidade, o que se compreende, se tivermos presente que era na igreja crúzia que se guardavam as relíquias dos Cinco Mártires de Marrocos. O culto e devoção em torno dos santos franciscanos cresceu, neste Mosteiro, nos séculos seguintes. Datam dos séculos XV e XVI as traduções dos Milagres dos Santos Mártires de Marrocos (Ms. 38).[15]

Devemos salientar que para além das devoções mais especiais à Santa Cruz e aos mistérios da vida e paixão de Cristo, bem como o culto a Santa Maria, se valorizava, em Santa Cruz de Coimbra, já na década de 1130, as devoções angélicas, como vimos, o santoral dos mártires, virgens e confessores e, ainda, o devocionário apostólico. É bem conhecida a tradição de verdadeira coleção de relíquias por parte dos cónegos crúzios. E não apenas as dos mártires do primitivo Cristianismo, pois foi neste mosteiro que se recolheram as relíquias dos cinco franciscanos "novos mártires" de Marrocos, cerca de 1220. Esta expressão do sentimento religioso, traduzido na veneração de relíquias de santos, nunca cessará verdadeiramente neste claustro. Em meados do século XV, o prior-mor, D. Gomes Eanes,

[14] BPMP - Manuscritos de Santa Cruz de Coimbra, 15, 20, 21, 29, 30, 31, 34, 38, 45, 49, 54, 55, 60, 65, 68, 69, 73 e 81.

[15] Vd. KRUS, Luís Krus. Celeiro e relíquias: o culto quatrocentista dos mártires de Marrocos e a devoção dos Nus. In: KRUS, Luís. *A Construção do Passado Medieval. Textos Inéditos e Publicados*. Lisboa: IEM, 2011, pp. 133-150; PACHECO, Milton Pedro Dias. Os proto-mártires de Marrocos da Ordem de São Francisco: muy suave odor de sancto martyrio. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*. *Martírios e Massacres. fazer da morte uma vitória* (Lisboa), Ano VIII - nº 15, p. 85-108; ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demónios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010.

mandava construir numa das naves laterais da igreja uma capela funerária na qual deveriam ser recolhidas as principais relíquias que a instituição possuía[16].

De acordo com os cronistas modernos deste Mosteiro, a igreja canonical possuía nove capelas principais herdadas dos tempos medievos. Na cabeceira da igreja encontravam-se a capela-mor, dedicada a Santa Cruz, a capela do Espírito Santo, do lado do Evangelho (com imagens ou relíquias de Santa Inês, Santa Cecília, Stª Eulália e dos "Mártires") e a capela de Santo Agostinho, do lado da Epístola (com imagens e relíquias dos bispos S. Martinho, S. Nicolau e S. Jerónimo.

No corpo da igreja perfilavam-se, do lado do Evangelho, as capelas de S. Pedro (com imagens ou relíquias dos apóstolos S. Pedro, Santo André, S. Bartolomeu e do protomártir Santo Estêvão), de S. Vicente (com relíquias e imagens de S. Vicente, S. Lourenço, S. Gervásio e S. Protásio) e de Santo Antão abade (com imagens ou relíquias de Santo Antão, S. Rufo, bispo, e S. Frutuoso). Do lado da Epístola, sucediam-se as capelas do Arcanjo S. Miguel (com relicários e imagens da veste da Virgem Nossa Senhora, de S. Lucas Evangelista, dos papas S. Cleto e S. Calixto e de Santa Prisca Virgem), a de Santo André, depois dedicada aos Mártires de Marrocos (com imagens e relíquias de Santo André, S. Matias e dos Mártires S. Teodoro e S. Sebastião) e, finalmente, a de Santiago Maior.[17] S. João Evangelista era o titular da comunidade de donas que habitaram, até ao século XVI, paredes-meias com os cónegos.[18]

Altares da Igreja de Santa Cruz de Coimbra		
Cabeceira		
Capela do Espírito Santo (Santa Inês, Santa Cecília, Stª Eulália e dos "Mártires")	Altar-mor: Santa Cruz	Capela de Santo Agostinho (S. Martinho, S. Nicolau e S. Jerónimo)
Nave		
Evangelho		**Epístola**
S. Pedro (Com imagens ou relíquias dos apóstolos		Arcanjo S. Miguel (com relicários e imagens da veste da Virgem

16 GOMES, Saul António Gomes. D. Gomes Eanes e a Capela de Santo André e dos Cinco Mártires de Marrocos do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. *Arquivo Coimbrão. Boletim da Biblioteca Municipal* (Coimbra), v. XXXV, p. 439-540, 2002.

17 SANTA MARIA, D. Nicolau de. *Chronica da Ordem do Conegos Regrantes do Patriarcha S. Agostinho*. Vol. II. Lisboa, 1668, pp. 34-35.

18 Vd. GOMES, Saul António. Castas Donas: Cónegas Regrantes de Santo Agostinho em Portugal no período medieval. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, (Coimbra), v. 10 – Tomo 1, p. 37-71, 2010.

S. Pedro, Santo André, S. Bartolomeu e do protomártir Santo Estêvão)	Nossa Senhora, de S. Lucas Evangelista, dos papas S. Cleto e S. Calixto e de Santa Prisca Virgem)
S. Vicente (Com relíquias e imagens de S. Vicente, S. Lourenço, S. Gervásio e S. Protásio	Santo André, depois dedicada aos Mártires de Marrocos (com imagens e relíquias de Santo André, S. Matias e dos Mártires S. Teodoro e S. Sebastião)
Santo Antão abade (Com imagens ou relíquias de Santo Antão, S. Rufo, bispo, e S. Frutuoso	Santiago Maior

Entre os cistercienses de Santa Maria de Alcobaça não se recolhe nenhum caso semelhante ao que verificámos ser a realidade crúzia coimbrã. Em boa medida, porque estamos no foro da Ordem de Cister e não no campo de uma célula monástica autónoma como sucedia com Santa Cruz de Coimbra. Os cronistas cistercienses de Alcobaça só muito tardiamente procuraram casos de santidade na história da abadia e, do que detetaram, reconheceremos que são indícios ténues de mais para serem elevados aos altares.

Todavia, os monges de Alcobaça não se distanciaram da questão hagiográfica. Também eles desempenharam um papel ativo na construção da memória sacra do reino português. Não é sem sentido que foi na sua biblioteca que se conservou a hagiografia de S. Vicente de Lisboa. Uma hagiografia colhida no *armarium* da catedral de Lisboa, mas que os cistercienses de Alcobaça acarinharam e cultivaram, acrescentando-a ao seu Legendário e dedicando uma das suas capelas na igreja abacial a esse patrono espiritual da monarquia afonsina.[19]

Em Alcobaça encontramos os textos hagiográficos próprios das tradições monásticas. Uma boa parte desses textos foi traduzida para português sobretudo ao longo do século XV[20], tornando as *vitae sanctorum* acessíveis a um universo de leitores mais vasto e menos erudito, alguns deles servindo de recursos ao argumentário em torno da "exemplaridade" teológica e histórica em contexto de escrita autoral de obras de espiritualidade, criadas neste claustro, como sejam o Castelo Perigoso[21] e o Horto do Esposo[22], alvo de novas edições críticas

19 NASCIMENTO, Aires A. *S. Vicente de Lisboa. legendas, milagres e culto litúrgico. (Testemunhos latinomedievais)*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, 2011.

20 CASTRO, Ivo. *Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense (Coleção Mística de Fr. Hilário da Lourinhã, Cd. Alc. CCXVI/ANTT 2274)*. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos - INIC, 1985.

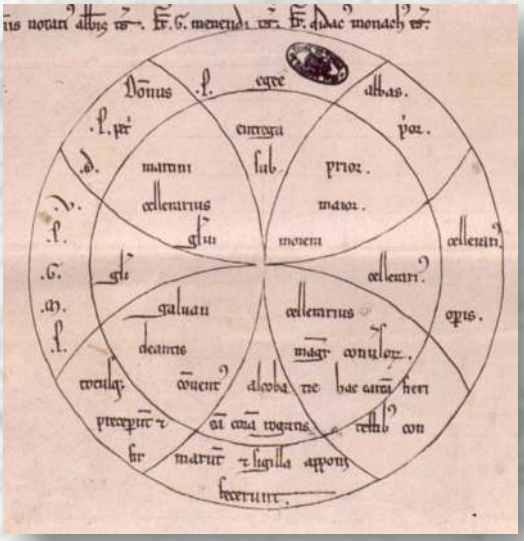
21 *Castelo Perigoso*. Edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva, Lisboa, Ed. Colibri, 2001.

22 *Horto do Esposo*. Edição de Irene Freire Nunes. Coord. de Hélder Godinho, Lisboa, Ed. Colibri, 2007.

recentemente. Cumpre anotar que, ao contrário de Santa Cruz de Coimbra, onde tal não parece ter-se verificado, em Alcobaça encontramos coletâneas de milagres marianos (Alc. 39).[23]

Um documento da chancelaria abacial de Alcobaça, do ano de 1221, lavrado, portanto, num momento em que decorriam as obras de finalização da construção da nova e definitiva abadia, iniciadas em 1179, deixa-nos entrever o sentimento de ordem e de unidade com que a comunidade destes monges cistercienses pretendia projetar-se aos olhos do mundo[24].

A validação esse ato diplomático foi feita, entre outros, pela aposição de uma rota dentro a qual se abre uma cruz pátea em que se hierarquizou, em boa ordem, toda a comunidade. No cimo, registou-se o nome do abade do mosteiro e, abaixo deste, sucessivamente, os nomes dos outros monges que exerciam funções no claustro (prior, subprior, celeireiro maior, celeireiros, celeireiro da obra e mestre dos conversos), para terminar, no fim, pela afirmação "totusque conuentus Alcobatie hac cartam fieri perciperunt". Uma imagem reveladora, na verdade, de uma ideia que remete à unidade e à perfeição da vida monástica tão desejadas no universo cisterciense[25].



"Rota" de validação de um documento da chancelaria do Mosteiro de Alcobaça – 1221.
(TT - Mosteiro de Alcobaça, Mº 5, Doc. 25)

23 NASCIMENTO, Aires A. *Milagres Medievais numa colectânea mariana alcobacense*. Lisboa: Colibri, 2004.

24 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (doravante AN / TT) - Mosteiro de Alcobaça, 1ª incorporação, Mº 5, Doc. 25.

25 No *Livro dos Usos de Cister* (Biblioteca Nacional de Portugal (BNP) - Alc. 143, fls. 3v-4) monges e oficiais do mosteiro cisterciense são enunciados de acordo com as seguintes categorias: abade, prior, subprior, mestre dos noviços, sacristão e seu companheiro, cantor e seu companheiro, enfermeiro, celareiro e seu companheiro, refeitoreiro, hospitaleiro, porteiro e seu companheiro. Os religiosos cistercienses ordenavam-se, quanto ao seu estatuto e funções, em noviços, sacerdote(s) e ministros domairos, domairo do "invitatório", servidor da igreja, domairo de ler à mesa, domairo do mandado dos hóspedes, domairos da cozinha e cozinheiros do abade.

Alcobaça comunga de uma identidade cisterciense espiritual, litúrgica e cultural. Os seus manuscritos, nos conteúdos e nas formas, mormente as ornamentais, como o habitus da sua chancelaria, permitem verificar a "unanimidade" cisterciense transversal a fronteiras e a nacionalidades[26]. Mas a Abadia de Santa Maria de Alcobaça tem também uma identidade própria, como mosteiro real e maior claustro de Portugal, dignidade e estatutos que se repercutiram na planificação arquitetónica grandiosa dos seus espaços, no exercício de uma liturgia austera mas magnificente, no cumprimento tão rigoroso quanto possível dos usos e dos costumes cistercienses[27].

---

26 MARTINS, Mário, *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, Livraria Cruz, 1966; Idem. Copistas de Códices Alcobacenses. *Brotéria* (Lisboa), v. LXVI, p. 412-423, 1958; MIRANDA, Maria Adelaide*, A Inicial Iluminada Românica nos Manuscritos Alcobacenses*. (Dissertação de Mestrado; policopiada). Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1984; Idem. Imagem do Mundo nos Manuscritos Alcobacenses: o bestiário. In: *ACTAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE SÃO BERNARDO E O CISTER EN GALICIA Y PORTUGA.* Vol. II, Ourense, 1992; Idem. *A Iluminura Românica em Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça*, 2 vols. (Dissertação de Doutoramento; policopiada). Lisboa: F.C.S.H. - Universidade Nova de Lisboa, 1996; PEIXEIRO, Horácio A. *Missais Iluminados dos Séculos XIV e XV: contribuição para um estudo da iluminura em Portugal*, (Dissertação de Mestrado; policopiada). Lisboa: F.C.S.H. - Universidade Nova de Lisboa, 1986; Idem. Um Missal Cisterciense Iluminado (ALC. 26) e as representações da Virgem e de São Bernardo. In: *IX Centenário do nascimento de São Bernardo - Encontro de Alcobaça e Simpósio de Lisboa*, Braga, 1991; *A Iluminura em Portugal. Identidade e Influências. Catálogo da Exposição*, Lisboa, Ministério da Cultura - Biblioteca Nacional, 1999; NASCIMENTO, Aires Augusto, e DIOGO, António Dias, *Encadernação Portuguesa Medieval: Alcobaça*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1984; NASCIMENTO, Aires A., Para a pronúncia do latim. Um texto gramatical dos códices alcobacenses. B. N. L. Alcob. CCCXCIV/426, f. 258vº. *Classica. Boletim de Pedagogia e Cultura* (Lisboa), pp. 51-56, 1977; Idem. *Os códices alcobacenses da Biblioteca Nacional de Lisboa e seu significado cultural*, Lisboa, 1979; Idem. Em busca de códices alcobacenses perdidos. *Didaskalia*, (Lisboa) v. 9, pp. 279-288, 1979; Idem, "A experiência do livro no primitivo meio alcobacense" e "Livro e leituras em ambiente alcobacense". In: *IX CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE S. BERNARDO. ENCOTNROS DE ALCOBAÇA E SIMPÓSIO DE LISBOA. ACTAS.* Braga: Universidade Católica Portuguesa e Câmara Municipal de Alcobaça, 1991, pp. 122-146 e 147-165 respetivamente; PEREIRA, Isaías da Rosa. A 'Pecia' em manuscritos universitários - estudo de três códices alcobacenses dos séculos XIII e XIV. *Anais da Academia Portuguesa da História* (Lisboa), 2ª Série, v. 22, p. 245-278, 1973; GUERRA, António Joaquim Ribeiro*. Os Escribas dos Documentos Particulares do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça. 1155-1200. Exercícios de Análise de Grafias* (Dissertação de Mestrado, policopiada). Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1988; GOMES, S. A.. Um formulário monástico português medieval: o manuscrito alcobacense 47 da BNL. *Hvmanitas* (Coimbra), v. LI, p. 141-184, 1999 [republicado em *Estudos de Diplomática Portuguesa*. Lisboa: Colibri e Faculdade de Letras de Coimbra, 2000, p.191-232); Idem, "Observações sobre dois formulários eclesiásticos medievais portugueses", *Hvmanitas*, Vol. LIII (Coimbra, 2001), p. 249-274; Idem. '*Donationes cvstodiantvr: donationes serventvr*' Da memória e *praxis* arquivística do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça em tempos medievais. *Humanitas* (Coimbra). V. 57, p. 245-269, 2005; Idem. Um Manuscrito iluminado alcobacense trecentista: o "Caderno dos Forais" do Couto. In: *ESTUDOS EM HOMENAGEM AO PROFESSOR DOUTOR JOSÉ AMADEU COELHO DIAS*. V. II. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, pp. 335-366; Idem. *Imago & Auctoritas. Selos Medievais da Chancelaria do Mosteiro de Alcobaça*. Coimbra: CHSC e Palimage, 2008.

27 SANTOS, Fr. Manoel dos. *Alcobaça Illustrada*. Coimbra, 1714; São Boaventura, Fr. Fortunato de, *Historia Chronologica e Critica da Real Abadia de Alcobaça.* Lisboa, 1827; COCHERIL, Maur. *Routier des Abbayes Cisterciennes du Portugal*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian – Centro Cultural Português, 1978; GONÇALVES, Iria. *O Património do Mosteiro de Alcobaça nos Séculos XIV e XV*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1989; GOMES, S. A., Relações entre Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça ao longo da Idade Média. Aspectos globais e particulares. In: *IX CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE S. BERNARDO, ENCONTROS DE ALCOBAÇA E SIMPÓSIO DE LISBOA, ACTAS*. Braga: Universidade Católica Portuguesa e Câmara Municipal de Alcobaça, 1991, p. 257-303;

Nesta interseção entre hagiografia, arte e cultura no final da Idade Média portuguesa cumpre ter presente o mosteiro dominicano de Santa Maria da Vitória. Um mosteiro gótico, grandioso, para comemorar a Batalha Real de Aljubarrota, de 1385, que consolidou a independência política de Portugal e entronizou a nova dinastia dos de Avis. O seu fundador, D. João I pretendeu que esse templo fosse o maior em toda a "Hespanha". Para a sua edificação, contratou numerosos pedreiros, canteiros e artistas. O resultado foi, como sabemos, magnífico. Em 1416, o monarca fez tumular na igreja deste mosteiro a rainha D. Filipa de Lencastre, mulher virtuosa, de cuja morte o cronista Gomes Eanes de Zurara nos deixa uma narrativa de inspiração hagiográfica. O Mosteiro da Batalha transformou-se num lugar duplamente sagrado. Sagrado pela comemoração do ciclo litúrgico próprio e sagrado, ainda, porque lugar da memória genealógica da dinastia real.

Os restos mortais do Infante D. Fernando, falecido em Marrocos, em 1443, foram recolhidos na sua capela fúnebre existente neste mosteiro. Em 1456, o infante D. Henrique presidiu ao cortejo exequial que depositou as vísceras do Infante Mártir no seu túmulo; em 1472, seria a vez de, na presença de toda a corte régia, aqui serem depositadas as ossadas de D. Fernando. Este Infante recebeu culto canónico, impulsionado muito particularmente pelo referido Infante D. Henrique seu irmão, que fez pintar retábulos com a imagem e os martírios a que o desditoso príncipe foi sujeito, os quais se viam sobre os altares das capelas funerárias de ambos. As missas aniversárias por alma do Infante Mártir eram celebradas com os paramentos brancos e o ofício próprio dos mártires e dos confessores. Os dominicanos acolheram naturalmente, como se vê, este culto. É aceitável a hipótese de que tenha sido um dominicano o autor do *Martyrum ac gesta domini infantis Ferdinandi*, texto hagiográfico este alvo de um profundo estudo por parte de António Manuel Rebelo.

Mais tarde, também o rei D. João II, falecido em 1495 e trasladado de Silves para a Batalha em 1499, recebeu alguma veneração, sendo referido, na literatura da época manuelina, verificada a incorruptibilidade do seu corpo, como "santo rei" e "corpo santo".

O portal ocidental da igreja do Mosteiro da Batalha, datável dos anos de entre 1420 e 1430, é a mais complexa narrativa artística hagiográfica que a Idade Média legou a Portugal. Uma narrativa devedora da espiritualidade mendicante especialmente a dominicana. Neste

Idem, Revisitação a um velho tema: a fundação do Mosteiro de Alcobaça. In: *ACTAS. CISTER. ESPAÇOS, TERRITÓRIOS, PAISAGENS. COLÓQUIO INTERNACIONAL (16-20 DE JUNHO DE 1998, MOSTEIRO DE ALCOBAÇA)*. Vol. I. Lisboa: IPPAR, 2000, p. 27-72; Idem. Entre Memória e História. Os primeiros tempos do Mosteiro de Alcobaça. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. (Coimbra), Nº 2, p. 187-256, 2002; Idem. O Mosteiro de Alcobaça ao Tempo do Rei D. Pedro I. In: *COLÓQUIO "INÊS DE CASTRO". ACTAS. 15 DE JANEIRO DE 2005*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2005, p. 47-78; Idem. D. João Eanes de Dornelas, abade de Alcobaça (1381-1414). In: *Olhares sobre a História. Estudos Oferecidos a Iria Gonçalves*. Lisboa: Caleidescópio, 2009, p. 253-278.

grande portal encontramos diferentes níveis narrativos em que se intercetam, num arco unificador que é o evangélico ascendente que culmina na apoteótica coroação da Virgem Maria por Deus-Filho, várias histórias. Uma história profana, exposta nas mísulas dos capitéis que sustentam as estátuas dos apóstolos, uma história política narrada pela presença heráldica régia de Avis, uma história contemporânea da ordem de S. Domingos, assinalada pela aparição, ao nível das anteriores figuras, de monjas e de frades dominicanos. Acima deste nível histórico, entramos na história da Igreja.

Imagens de vulto dos doze apóstolos, coroados por baldaquinos como que convidam o fiel a entrar no templo. O tímpano do portal mostra Cristo em majestade, triunfante e senhor do mundo, ladeado pelos evangelistas Lucas, Marcos, Mateus e João. Uma arquivolta preenchida por folhagens separa o tímpano das demais arcadas do portal, cada qual ocupada, do centro para o exterior, por serafins, depois por doze anjos músicos, sucedidos por novas arcadas onde se encaixaram doze profetas barbados, segurando filactérios ou códices. Na quarta arquivolta, vêem-se catorze figuras de reis coroados e sentados nos seus tronos, portando também livros, filactérios ou orbes, numa alusão aos reis de Israel.

O quinto arco tem catorze figuras *stantes* de mártires, confessores, bispos e santos, trazendo os respetivos atributos (palmas, cruzes, a grelha de S. Lourenço, a pedra da lapidação de Santo Estêvão, S. Dionísio, cefalóforo, S. João Batista, com o *Agnus Dei*, S. Vicente, com a embarcação, S. Gregório Magno um santo com hábito dominicano aparentemente com um cutelo na mão direita, talvez S. Pedro Mártir). Na sexta arquivolta vemos uma coorte de virgens mártires e de santas, sentadas, reconhecendo-se Santa Madalena, com a sua caixa de unguentos, e Santa Catarina de Antioquia, com a sua roda. Um portal que espelha um santoral caro à realeza portuguesa de Quatrocentos.

No cume do portal, como referimos, a coroação de Virgem. Uma coroação singular: a Virgem genuflexiona diante do trono de Deus-Filho que lhe impõe a coroa de rainha dos céus. Uma iconografia bastante dominicana, diremos, porque distinta da dos modelos artísticos, propalados noutros setores da Igreja e em especial pelos franciscanos, em que Virgem se senta ao mesmo nível e ao lado de Cristo Rei, com ele partilhando da mesma divina conceção e imaculatismo.[28]

Nestes três mosteiros o discurso artístico e estético é tão majestoso quanto a dimensão do texto hagiográfico que projeta o poder e a glória triunfantes de Deus.

[28] Vd. Jean-Marie Guillouet, *Le portail de Santa Maria da Vitória, Batalha et l'art européen de son temps*, Leiria, Ed. Textiverso, 2011, pp. 109-141.

Os santos portugueses medievais mais conhecidos, do fim da Idade Média, irmanaram-se nos hábitos das ordens mendicantes. Dentre os franciscanos citaremos os Martires de Marrocos, Santo António, Rainha Santa Isabel, Santa Beatriz da Silva e o Beato Amadeu da Silva. Entre os dominicanos destacaremos S. Fr. Paio de Coimbra, S. Fr. Gil de Santarém, de algum modo o Infante Santo, D. Fernando, e Santa Joana Princesa (de Aveiro). Entre os Eremitas de Santo Agostinho deve destacar-se o culto de S. Gonçalo Telmo, o Corpo Santo e, entre os Carmelitas, o de S. Nuno de Santa Maria. Nas crónicas portuguesas destas e de outras ordens religiosas, mormente as respeitantes aos jerónimos, aos cónegos de S. João Evangelista, ou Lóios, e aos Eremitas da Serra de Ossa, encontramos outras nomeações da galeria dos exemplos de santidade, posto que bastante esquecidos e sem nunca terem recebido honras de culto mais do que local. Algo de semelhante, mas ainda a merecer estudos mais criteriosos, respeita ao clero secular muito particularmente a "bispos" alvo de devoção, como sucedeu, por exemplo, com o arcebispo de Braga D. Lourenço Martins, contemporâneo do rei D. João I, e cujo corpo, por incorrupto, suscitou devoção popular na Sé de Braga.

Em Portugal produziu-se, também, bastante literatura hagiográfica seja a geral, proveniente dos centros de comando das ordens religiosas, seja verdadeiramente portuguesa, assistindo-se, neste campo, a um ciclo prolongado de traduções para língua vernacular dessas vidas exemplares. Nalguns casos, a descoberta do "santo" foi progressiva, ténue nos horizontes medievos, ganhando escala e imapcto nos séculos modernos. este fenómeno verificou-se significativamente em Portugal desde logo, e por exemplo, com as devoção de Santo António de Lisboa/Pádua e os "santos" originários da família real lusitana, como se sabe.

Permita-se-nos, neste ponto da produção literária vernacular hagiográfica portuguesa, enunciar o *Flos Sanctorum trecentista em português*, (aliás editado, em 2009, por Américo Venâncio Lopes Machado Filho, pela Universidade de Brasília), o qual se revela um dos textos hagiográficos mais ricos portugueses medievais, se bem que incompleto, nele se recolhendo várias tradições hagiográficas hispano-emeritense e também de tradição palestino-egipcíaca.

Santa Isabel de Portugal, originária de Aragão e que se tornou rainha de Portugal pelo seu casamento com D. Dinis, em 1282, protagoniza um caso muito singular no contexto de reflexão histórica que nos conduz. Figura de autoridade e de poder e de autoridade reais, D. Isabel de Aragão começou por querer ser sepultada, no seu primeiro testamento, de cerca de 1300, na abadia de Alcobaça. Em 1314, todavia, refundou o Mosteiro de Santa Clara de Coimbra, que fez confiar a monjas clarissas, e ao qual se recolheu depois de ter enviuvado em 1315. A piedosa rainha faleceu no dia 4 de julho de 1336, tendo sido alvo e devoção imediata.

O seu hagiógrafo e confessor, o bispo franciscano D. Fr. Salvado, pouco depois desse momento, narra as manifestações indiciadoras de santidade que rodearam a vida e as exéquias de D. Isabel, acentuando especialmente os odores perfumados que se libertavam da sua urna no longo cortejo fúnebre que a transportou de S. Francisco de Estremoz, no distante Alentejo, onde faleceu, até Coimbra.

A singularidade deste caso resulta de esta rainha ter patrocinado o magnífico mosteiro em que quis ficar efetivamente sepultada a que somou a encomenda artística do seu túmulo, cerca de 1330, preenchido com figurações relevadas de monjas clarissas, de cenas de devoção angélicas à cruz e de peças heráldicas que a recordam enquanto figura régia de aragonesa e portuguesa. Nela se fez representar, em figura de vulto, vestida como monja de Santa Clara, posto que, comos e sabe, D. Isabel jamais tivesse professado votos nessa Ordem. D. Isabel recebeu culto popular, consentido logo nesse *post mortem* na diocese de Coimbra, orientado pelos franciscanos portugueses, mas também com o apoio fundamental da família real. Seria beatificada no século XVI. A abertura do seu túmulo, em 1611, revelou que o seu corpo se achava incorrupto, dando início a um processo de canonização que se concluiria mais tarde.

Santa Isabel de Portugal constitui um *exemplum* de santidade que emerge do mundo laico para incorporar o tecido restrito eclesiástico ou clerical. Não era, em boa verdade, algo de inédito porquanto, como sabemos, a esmagadora maioria dos mártires e dos santos do cristianismo católico sempre se caraterizou pela dominante da origem e proveniência laica dos mesmos. Mas maioria, como sabemos, não corresponde sempre ao poder maior sobretudo dentro da instituição eclesial. Um caso específico, ainda, em que uma rainha e santa encomendou um complexo cenário artístico que elegeu como palco do seu descanso eterno.

Igrejas, santuários, catedrais e mosteiros, nos seus espaços expostos ou no interior dos seus tesouros litúrgicos e livros manuscritos, foram, na Idade Média, o espaço preferencial de representação estética da santidade. Nos vitrais da catedral de Chartres podemos "ler" as histórias ou as hagiografias de Santo Eustáquio, de de S. Tiago, de S. Nicolau e de S. Martinho de Tours, para além de muitas outras imagens de santos, aqui presentes, bebidas provavelmente na compilação que Tiago de Varese estabeleceu na sua *Legenda aurea*. No portal da catedral de Rouen, encenou-se, em escultura, o festim de Herodes e a degolação de S. João Baptista. Em Reims poderemos ler, em pedra, o martírio de S. Nicásio e, em Notre-Dame de Paris, entre outras hagiografias, a de S. Marçal; na de Sens, a história do martírio de S. Tomás Becket.[29]

[29] MÂLE, Émile. L'art religieux du XIIIe siècle..., 1922, p. 187-243; Vol. 2, 1948, p. 269-334.

Os santos do cristianismo, como os de outras expressões religiosas, naturalmente, pertencem ao domínio dos seres eternos. O nosso tempo demonstra cabalmente esta afirmação. Ao invés do que seria de esperar, na economia da santidade, quanto mais antigo mais forte parece ser. Lembremos Maria e os apóstolos, os protomártires e os mártires (estes células centrais da memória espiritual de tantas e tantas comunidades locais); lembremos os grandes santos pleno-medievos como S. Nicolau (sobrevivente na figura do Pai Natal ou Papai Noel), S. Francisco e Santa Clara de Assis ou Santo António de Lisboa/Pádua tão renomados e constantemente tão renovados.[30]

Mas os santos medievos permaneceram também fora da memória oficial da Igreja. Sobrevivem nas lendas populares, na memória cultural das comunidades, desempenhando nelas funções pedagógicas e sociais relevantes. Sobrevivem, também, nas reescritas constantes das suas hagiografias. Santos tantas vezes desconcertantes, totalmente fora das praxes e modelos cívicos e higienistas nossos contemporâneos, mas sempre santos sedutores. Francisco de Assis é um verdadeiro campeão neste panorama de atualização e de revisitação à historicidade de Il Santo. Das hagiografias franciscanas medievais e modernas, clericais e apostadas na propalação do seu modelo de santidade, de alter Christus, até às, agora biografias científicas - e sê-lo-ão apenas ? - de historiadores como Franco Cardini, Jacques Le Goff, Augustine Thompson ou André Vauchez[31]. E não apenas de historiadores. A recente eleição do Papa Francisco constitui, também, um excelente exercício de (re)escrita de uma história de santidade com origem no medievo.

As hagiografias de mártires hispano-portugueses, como Santa Iria (que deu o nome à atual cidade de Santarém), Santa Liberata, Santa Quitéria e as suas oito irmãs gémeas assinalam, de algum modo, virtudes familiares fundadoras do modelo social cristão, especialmente em territórios que urgia missionar e converter pagãos e infiéis – razão porque muitas dessas hagiografias pertencem aos séculos IV a X, quando os "inimigos" do cristianismo ameaçavam a expansão da nova religião - úteis como a da virgindade e a da castidade, importantes para modelos matrimoniais monogâmicos e ideais de pureza amorosa que, aliás, as novelas de cavalaria e a literatura de Bretanha não se cansaram de glosar.

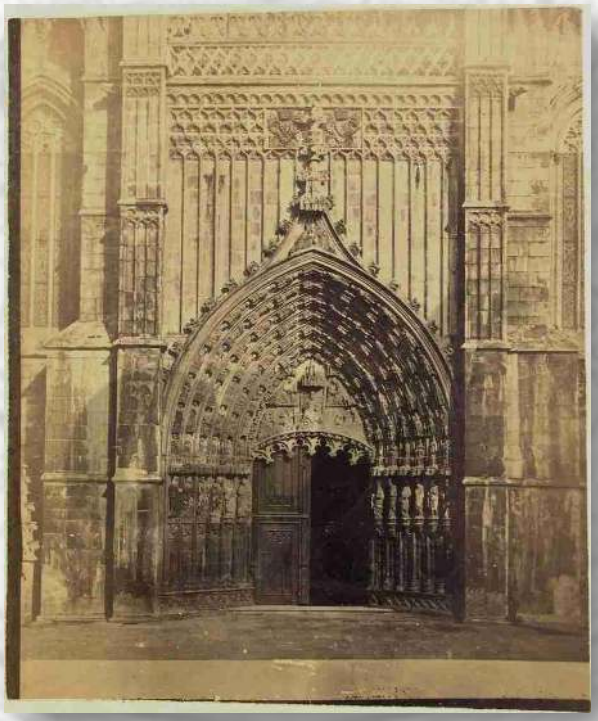
Na recusa à aceitação de maridos não cristãos, ou até na recusa ao casamento, como sucedeu com Liberata que pediu a Deus que lhe desse longas barbas para, em sua fealdade,

30 Vd. PERNOUD, Regine. *La Vierge et les Saints au Moyen Âge*. Paris: Bartillat, 1998.

31 VAUCHEZ, André. *Francisco de Assis. Entre História e Memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013; THOMPSON, Augustine. *São Francisco de Assis. Uma nova biografia*. Lisboa: Casa das Letras, 2011; LE GOFF, Jacques. *S. Francisco de Assis*. Lisboa: Teorema, 2000; CARDINI, Franco: *São Francisco de Assis*. Lisboa: Presença, 1993.

não atrair pretendentes a sua mão de donzela, as lendas associadas às suas vidas. Por outro lado, o enredo dessas hagiografias é protagonizado geralmente de forma bipolar, tendo por interlocutores o bem e o maligno, o puro e o impuro, "a bela e o monstro". Personagens lendários que, nalguns casos, lembram, como na lenda de Santa Iria de Santarém, martirizada em Tomar cerca do ano 653, pela recusa dos amores do pagão Remígio, tendo-lhe sido dada uma beberagem, por um mau eremita, mais feiticeiro e ser mefistofélico, aliás, do que modelo de sacerdote, que lhe fez inchar o ventre expondo-a publicamente como mulher impúdica e perdida.[32]

Seja sob as abóbadas de templos românicos e góticos, seja nos fólios de antigos códices, seja no vasto firmamento do património imaterial dos povos, como vemos, em todos esses diferentes céus e horizontes podemos entrever o halo da santidade, não, obviamente, a sua dimensão autêntica e luminosa porque essa será invisível para olhos humanos, mas bem mais humildemente as representações idealizadas que gerações e gerações de cristãos, de artífices e de artistas inscreveram na história e que ofereceram aos seus contemporâneos e aos dos seus descendentes como herança permanente.



Portal ocidental da igreja do Mosteiro da Batalha (Portugal), foto de c. 1860-1870 (Lisboa, Torre do Tombo - CALVB4255-24). No vértice do pórtico figura a cena da Coroação da Virgem por Cristo. Esta é representada, em humildade, de joelhos, diante de Cristo-Deus. Uma situação que expressa as reticências dos teólogos dominicanos medievais à teologia da Imaculada Conceição.

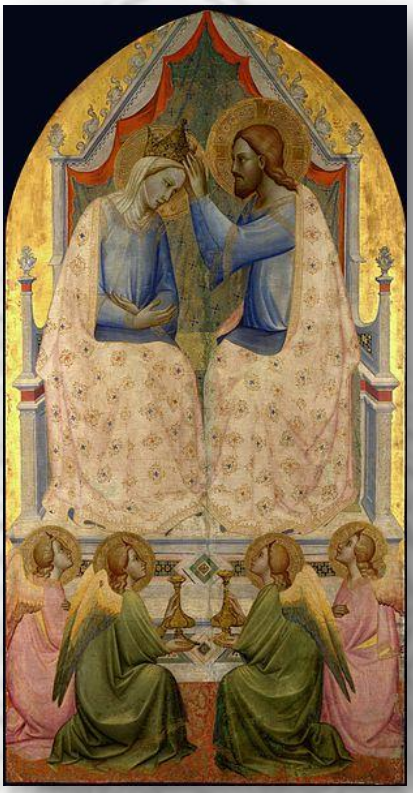
32 Vd. OLIVEIRA, Pe. Miguel de. *Lenda e História. Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964.



Portal do Mosteiro da Batalha: pormenor



Coroação da Virgem e adoração por anjos e santos, por Fra Angelico (c. 1434-1435). (Musée du Louvre, Paris). O pintor dominicano representa o cenário de forma a que a Virgem se posicione aos pés de Cristo, não a igualando, assim, à própria divindade de Deus-Filho.



Coroação da Virgem por Cristo, por Agnolo Gaddi (c. 1380-1390) (National Gallery, Londres). A Virgem aparece sentada no trono, a par de Cristo-Deus, comungando do mesmo trono e majestade, glorificada por anjos, numa situação que veicula a linha teológica favorável à devoção da Imaculada Conceição.



Anunciação, por Fra Angelico, O.P. A Virgem, de joelhos, mostra-se humilde diante do mensajeiro angélico, núncio de Deus. (Mosteiro de S. Marcos de Florença)



Anunciação de Gabriel à Virgem, com frades dominicanos. Livro de Horas de origem alemã, c. 1500. O pintor mostra a Virgem Maria, de joelhos, em humildade, mas num plano superior ao do anjo que lhe anuncia a maternidade divina. Entre os próprios dominicanos a questão imaculatista não obrigava a um pensamento uniforme. (The Fitzwilliam Museum - Cambridge, Marlay cutting G. 6)