

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

ALINE CAROLINA DE LIMA BAIA

A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA DA SANTIDADE LUSA NO
***FLOS SANCTORUM* DE 1513**

FRANCA

2018

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”

FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

**A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA DA SANTIDADE LUSA NO
FLOS SANCTORUM DE 1513**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em História

Área de concentração: História e Cultura

Orientadora: Susani Silveira Lemos França

**FRANCA
2018**

Baia, Aline Carolina de Lima.

A construção da memória da santidade lusa no *Flos Sanctorum* de 1513 / Aline Carolina de Lima Baia. – Franca : [s.n.], 2018.

f.113.

Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.

Orientadora: Susani Silveira Lemos França

1. Hagiografia. 2. Santos. 3. Portugal - Historia - Manuel I - 1495-1521. I. Título.

CDD – 946.902

ALINE CAROLINA DE LIMA BAIA

**A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA DA SANTIDADE LUSA NO
FLOS SANCTORUM DE 1513**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: História e Cultura

Orientadora: Susani Silveira Lemos França

BANCA EXAMINADORA

PRESIDENTE: _____

Profa. Dra. Susani Silveira Lemos França

1º EXAMINADOR: _____

Profa. Dra. Terezinha Oliveira

2º EXAMINADOR: _____

Profa. Dra. Ana Carolina de Carvalho Viotti

Franca, 06 de setembro de 2018

À minha mãe e aos meus irmãos, com carinho

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à professora doutora Susani Silveira Lemos França, por toda dedicação com que me orientou nesta pesquisa, sem a sua paciência e apoio ela não seria possível.

À Michelle Souza e Silva, à Letícia Gonçalves Alfeu de Almeida e ao Thiago Alvarado pelas precisas contribuições na finalização da dissertação.

Aos professores doutores Carolina Coelho Fortes e Leandro Alves Teodoro, pelas sugestões feitas durante o Exame de Qualificação.

Aos membros do grupo temático *Escritos sobre os novos mundos*: uma história da construção de valores morais em língua portuguesa, pelos seminários de pesquisa que auxiliaram muito na minha formação.

Agradeço igualmente aos amigos que de alguma maneira contribuíram para a realização desta etapa: Ana Caroline Fernandes de Paula, Tais Santos, Marco Túlio, Thamires Oliveira, Hugo Saranholi e Fernando Strabelli.

À minha mãe, Elaine Ribeiro, meus irmãos Thiago, Suellen, Emine, Lucas e Bianca. E aos que também fazem parte da família: Fernando, Márcia, Celso, Leonardo, Raiane, Raissa e Gustavo. Minha imensa gratidão por acreditarem em mim, desde sempre. Vocês são as pessoas mais importantes da minha vida.

Gostaria de agradecer à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por ter financiado uma parte da pesquisa.

Agradeço, em especial, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo financiamento da pesquisa (Processo nº 2016/01999-0).

BAIA, Aline Carolina de Lima. **A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA DA SANTIDA LUSO NO *FLOS SANCTORUM* DE 1513**. 2018. f. 113. Dissertação (Mestrado em História e Cultura Social) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais de Franca, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Franca, 2018.

RESUMO

No final do século XV, o rei de Portugal D. Manuel I (1495-1521) ordenou que fosse elaborada a primeira grande compilação de textos hagiográficos em língua portuguesa, intitulada: *HO FLOS sanctõ[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]*, impressa em Lisboa no ano de 1513. O anônimo tradutor/compilador, encarregado de executar tal tarefa, adicionou às histórias das vidas dos santos mais tradicionais dezessete textos hagiográficos, que se referem a personagens que, de alguma maneira, estiveram ligadas ao reino luso. A partir do cotejo desses dezessete textos hagiográficos, o objetivo desta pesquisa é mapear quais as principais virtudes destacadas nos relatos em questão, com a finalidade de interrogar o que o tradutor/compilador, a mando do Venturoso, julgou importante registrar e difundir dentro e fora do reino como memória da santidade portuguesa. Levando em consideração o empenho do redator anônimo em destacar a pertença dos santos ao reino e qualificar as cidades portuguesas como berço, lar e guardiãs das relíquias desses seres de exceção, será questionado, também, em que medida a produção da história das vidas dos santos compõe o rol de escritos que serviram para a afirmação do reino lusitano, num momento em que a ideia de pátria começava aos poucos a se sobrepor à ideia de nação.

PALAVRAS-CHAVES: Santos, Hagiografia, Portugal, *Flos Sanctorum*.

BAIA, Aline Carolina de Lima. **A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA DA SANTIDADE LUSA NO FLOS SANCTORUM DE 1513**. 2018. f. 113. Dissertação (Mestrado em História e Cultura Social) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais de Franca, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Franca, 2018.

ABSTRACT

In the late fifteenth century, the king of Portugal Manuel I (1495-1521) ordered to be prepared the first major compilation hagiographic texts in portuguese, titled *HO FLOS sanctõ[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]*, printed in Lisboa in the year 1513. The anonymous translator/compiler, responsible for carrying out such a task, added to the tradicional stories of the lives of the saints seventeen hagiographic texts that have survived to the present day and refer to historical characters who somehow were linked to the Portuguese kingdom. From the collation of these seventeen hagiographic texts, the aim of this study is to map what are the main virtues highlighted in the reports in question, in order to interrogate the translator / compiler deemed important to register within and outside as a memory of holiness in the Portuguese kingdom. Having regard the anonymous writer's commitment to highlight the saints' membership in the kingdom and to qualify Portuguese cities as the cradle, home and guardians of the relics of these exceptional beings, it will also be questioned to what extent the production of the history of the lives of the saints composes the roll of writings that served for the affirmation of the kingdom lusitano, in a moment in which the idea of homeland began little by little to overlap to the idea of nation

Keywords: Saints, hagiography, Portugal, *Flos Sanctorum*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
 CAPÍTULO I	
OS ESCRITOS NOS PRIMÓRDIOS DA IMPRENSA EM PORTUGAL.....	18
1.1 Os livros que viajaram	18
1.2 Tesouros escritos.....	23
1.3 Os primeiros livros a serem difundidos.....	29
1.4 Ensinaamentos a serem conhecidos e compilados	37
 CAPÍTULO II	
SANTIDADE DISPERSA: OS EXEMPLOS VIRTUOSOS EM PORTUGAL ANTES DO <i>FLOS SANCTORUM</i>	46
2.1 Monges nobres e predestinados.....	47
2.2 Pecadores arrependidos e penitentes	51
2.3 Nascimento, morte e trasladação	56
2.3.1 Os santos que nasceram em Portugal	59
2.3.2 Os santos que morreram em Portugal.....	62
2.3.3 Os santos que tiveram suas relíquias trasladadas para Portugal	64
2.3.4 Os santos sem ligação com Portugal	65
 CAPÍTULO III	
MARTÍRIO, MENDICÂNCIA E SABEDORIA	71
3.1 Os santos mártires	72
3.2 O sofrimento em nome da fé.....	71
3.3 Os mártires nobres	81
3.4 Os mártires taumaturgos	86
3.5 Os santos mendicantes	88
3.6 Os santos sábios	94
 CONCLUSÃO	 98

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	101
Fontes	101
Estudos.....	102

INTRODUÇÃO

As histórias das vidas de santos, ao longo dos séculos XIII, XIV e XV, foram destinadas a servir como verdadeiros manuais de como levar uma vida virtuosa para se alcançar o paraíso celeste. Para os redatores destes textos, registrar por escrito as vidas dos santos – identificados como intermediadores entre o céu e a terra – era verbalizar a relação entre o divino e o humano, difundindo, portanto, modelos de vida exemplares cuja sacralidade e veneração se firmava no aceite pela comunidade em que circulavam suas histórias. Muitas foram, entretanto, as discussões em torno da confiabilidade desses tipos de relatos como documentos históricos lançadas por estudiosos desde o século XVII pelo menos. Por muito tempo, grande parte da historiografia tendeu a descredibilizá-las como relatos “confiáveis” para o estudo do passado, identificando-as comumente como escritos imaginários, cujo único ponto de contato com a realidade era da ordem da idealização e do proselitismo religioso.

A posição de desconfiança diante da veracidade do conteúdo hagiográfico foi assumida, primeiramente, por um grupo de jesuítas, conhecidos como Bollandistas, que, no século XVII, se organizaram para recolher, organizar e qualificar como verdadeiros ou falsos esses relatos hagiográficos a partir da comparação de dados com outras fontes consideradas, por eles, como mais “confiáveis” e com verdadeiro valor histórico.¹ Amparados em uma noção de veracidade com limites estreitos e bases sobretudo empíricas, esses estudiosos lançaram alguns alicerces para os estudos posteriores sobre os relatos das vidas de santos. A desconfiança por eles alimentada em relação às hagiografias persistiu nos séculos seguintes, pois a visão empiricista dos homens oitocentistas levou à defesa como obras históricas somente daqueles documentos que cumpriam uma função informativa e que eram capazes de captar uma espécie de imagem congelada de um determinado acontecimento do passado,² em outras palavras, daqueles documentos de cunho administrativo, legislativo, eclesiástico, aos quais se atribuiu um potencial de verdade sustentado sobre a imparcialidade e a neutralidade.³ Eles continuaram, portanto, a não reconhecer as hagiografias como uma forma de se fazer história, uma vez que consideravam que esses textos cumpriam apenas a finalidade cultural, que carregava consigo elementos, considerados, naquela altura, pouco adequados para a

¹ MARTINS, Armando. A hagiografia na escrita da História Medieval: convergência e divergência de dois modelos de discurso. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros; FRANÇA, Susani Silveira Lemos (orgs.). *A Escrita da História de um lado a outro do Atlântico*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018, p. 213-226.

² HEFFERNAN, Thomas J. *Sacred Biography: saints and their biographers in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1988, p. 39.

³ Cf. MULDER-BAKKER, Anneke B. *The invention of saintliness*. London: Routledge, 2003, p. 5.

história, como o maravilhoso, a carência de temporalidade cronológica e a repetição de ideais do passado, os *topoi*. Todos esses elementos, para tais estudiosos, ofuscavam a historicidade do texto.

Apesar do peso dessa marginalização das hagiografias, ou melhor, a sua identificação com textos de ordem literária supostamente incompatíveis com o saber histórico, desde o final do século XX, pelo menos, o estudo das hagiografias no âmbito da história ganhou novo fôlego, quando alguns estudiosos, entre eles, André Vauchez, Peter Brown, Thomas J. Heffernan, Anneke B. Mulder-Bakker, Daniel Boyarin, Cristina Sobral, Maria de Lourdes Rosa e vários outros, apresentaram caminhos mais amplos de diálogo entre os relatos das vidas dos santos e a história. No seu ilustre trabalho, intitulado *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Heffernan, por exemplo, opõe-se diretamente à argumentação dos Bollandistas e recusa o termo hagiografia, que, segundo ele, estaria muito associado à ideia de um relato fictício, desprovido de meios para ser considerado histórico. Em seu lugar, propõe o termo biografia sagrada para tratar da vida dos santos, uma vez que tais narrativas, bem como quaisquer outras obras consideradas históricas, têm por objetivo firmar uma verdade, utilizando-se para tanto dos mesmos métodos que a historiografia medieval utilizava, como a retórica, a exemplaridade e a subjetividade. A única diferença estaria no fato de que o objeto das hagiografias seria sempre a santidade de uma personagem, enquanto os demais escritos tratariam de diversos assuntos da sociedade civil.⁴ As biografias sagradas, dentro dessa linha argumentativa, estariam aptas a fazer história dependendo das perguntas que a elas fossem lançadas. E mais, se tais perguntas fossem da ordem dos valores partilhados, estariam ainda mais aptas que quaisquer outros documentos.

É nessa linha que clássicos como os de André Vauchez vieram desmontar as peças dos relatos das vidas desses “mortos especiais” e lançar luz sobre o desempenho histórico dos santos. Fosse como espelhos do sofrimento de Cristo, fosse como continuadores do trabalho dos apóstolos, os santos aparecem como peça-chave de uma sociedade ao mesmo tempo apegada ao passado, mas temerosa do que estava por vir. Em *O santo*, ele desdobra, inclusive, a semelhança entre os milagres realizados pelos santos e aqueles efetuados pelas personagens bíblicas. Para ele, além de essa semelhança ser justificada pelo fato de que cada santo ou santa empenhou-se em vida para aproximar-se o máximo possível da perfeição divina, ela se baseia também no propósito de inserir a narrativa da vida do santo na grande narrativa da história da criação humana, ou seja, atribuir aos santos contemporâneos milagres realizados por algum

⁴ HEFFERNAN, Thomas J. *Sacred Biography*, p. 15-17.

personagem das sagradas escrituras era uma forma de inseri-lo num universo bíblico que mantinha relações muito estreitas com o próprio Deus. Essa tentativa de aproximar os santos do divino através da atribuição de milagres já realizados por personagens bíblicas fez, no entanto, com que muitos historiadores considerassem as hagiografias como meras repetições de estereótipos, cujo único elemento suscetível de mudança era o quadro espaço-temporal em que eles estavam inseridos.

Opondo-se a essa perspectiva, Vauchez afirma que a repetição dos milagres é apenas um dos aspectos que compõem as hagiografias, dado que sua construção depende igualmente da aceitação do modelo de santidade proposto pela sociedade, ou melhor, as narrativas hagiográficas, para o estudioso francês, não podem ser consideradas como estruturas fixas que apenas se repetem, uma vez que elas têm que ser adequadas às exigências do mundo onde estão inseridas. A sua proposta para analisar as hagiografias, nesse sentido, ajudou a definir uma das perguntas mais caras da dissertação: quais as exigências de uma época que possibilitou a tradução e compilação de uma série de vidas de santos reunidas no *Flos Sanctorum*? Em outras palavras, pretendemos examinar o grupo de textos inseridos no *Flos Sanctorum* como indícios do que era valorizado pelos contemporâneos de um espaço e tempo específicos, o limiar do século XVI em Portugal. Sendo assim, as vidas dos santos ensinavam os cristãos a compreender o seu mundo e tentar conduzir-se pelos caminhos partilhados como certos.⁵ Entre a vida e o culto, o céu e a terra, o papel cultural dos santos, cuja trajetória carrega sempre algo de excepcional, mas de alguma forma ao alcance dos homens, tem se mostrado rico para os historiadores.

Outro estudioso que trouxe as relíquias dos santos para a história foi o célebre irlandês Peter Brown. Uma das importantes considerações tecidas por Brown é acerca da sua definição de santo como um morto especial. Sua posição de destaque, segundo o autor, justifica-se porque, diferentemente dos mortos comuns, ele triunfa sobre a morte e continua agindo e interferindo no tempo dos vivos. Esse privilégio lhe é garantido somente porque ele é um eleito de Deus e, portanto, suas obras e milagres são efetuados sempre para cumprir os desígnios divinos.⁶ Ainda segundo Peter Brown, essa intimidade com Deus após a morte, somada ao fato de que em vida o santo interagiu e esteve submetido às mesmas condições que os demais fiéis, fazem com que ele seja considerado como conector dos planos essenciais da existência dos cristãos: o Céu e a Terra; a vida e a morte; a experiência e o culto; Deus e o

⁵ VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 211-230.

⁶ BROWN, Peter. *The cult of the saints*. Londres: The University of Chicago Press, 1992, p. 69-79.

Homem. Mostra igualmente que as relíquias, os restos mortais, cumprem um papel tão importante como a própria vida conhecida pela narrativa. Por isso, seus túmulos, os fragmentos de seus corpos ou objetos físicos que estiveram em contato com eles são vistos como lugares privilegiados, nos quais as leis naturais são rompidas e é permitido aos fiéis terem um vislumbre do paraíso. A esses, muitos outros se seguiram e procuraram não só mostrar várias concepções de santidade – por vezes articuladas, por vezes conflitantes –, mas estimular as interrogações sobre o potencial histórico dos santos e várias outras questões.⁷

A discussão a respeito da confiabilidade das histórias das vidas dos santos como registros históricos e sobre o seu potencial ganhou força, em Portugal, depois dos clássicos de Mário Martins, Aires A. do Nascimento, Cristina Sobral, Maria de Lurdes Rosa e vários outros. Os estudos de Aires A. Nascimento são exemplos das primeiras iniciativas em direção a uma forma de abordagem que identifica as hagiografias como fontes históricas e os santos como personagens emblemáticas das expectativas e valores de um tempo. Seu trabalho de elaboração de edições críticas veio contribuir para o conhecimento e a valorização desse tipo de fontes, em que a questão do grau de veracidade é irrelevante, se o que se pergunta é acerca de certas modalidades de verdade. A *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, publicada no ano de 1998, demonstra um grande esforço do autor em atualizar as vidas de D. Telo, D. Teotônio e Martinho de Soure. Todavia, seu trabalho traz ainda outros importantes contributos, como aqueles a respeito de como os textos hagiográficos são obras coletivas, uma vez que a crença em torno da personagem santa dependia da aceitação da comunidade e de sua veneração.

Outra autora portuguesa também alinhada às propostas de trabalho inauguradas por Heffernan é Cristina Sobral. No seu estudo: *O modelo discursivo hagiográfico*,⁸ publicado em 2005, o foco é justamente discutir como os traços que supostamente ofuscariam o grau de historicidade das hagiografias estão, na verdade, presentes em muitos, senão todos, os textos medievais. Para tanto, a autora compara os relatos hagiográficos com as crônicas, e trabalha mais especificamente com dois desses traços: a presença do maravilhoso e a idealização da vida do santo. A partir do entrecruzamento de trechos de ambos os tipos de relatos que demonstram como o sobrenatural e a idealização estavam igualmente presentes neles, a autora

⁷ MULDER-BAKKER, Anneke B. *The invention of saintliness*, p. 16.

⁸ SOBRAL, Cristina. O Modelo Discursivo hagiográfico. In: LARANJINHA, Ana Sofia; MIRANDA, José Carlos Ribeiro (orgs.). *Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Tipografia Nunes, 2005, p. 97-107.

argumenta que, portanto, os traços definidores das hagiografias são partilhados para além delas.

Sobral adverte que o enquadramento das Vidas dos santos na historiografia ou na literatura é uma questão que incomoda somente ao homem moderno e não ao medieval, pois tal enquadramento deriva da distinção que os primeiros fazem entre realidade e ficção, distinção esta alheia ao mundo medieval. A autora argumenta que, para os medievais, não havia essa ruptura entre real e fictício, sobretudo porque o sobrenatural não somente se misturava ao real, mas era uma parte constituinte deste. Vivendo num tempo em que o presente era entendido como um local de aprimoramento moral – uma vez que o cristianismo havia fixado o fim do homem além dos limites da vida presente e transformado o século no espaço onde as criaturas deveriam alcançar sua completude para serem admitidas no reino dos céus –, a preocupação tanto de cronistas quanto hagiógrafos, e muito provavelmente dos demais homens de saber, era registrar os bons exemplos para que eles auxiliassem no aperfeiçoamento das virtudes dos homens e os guiassem para o caminho da salvação. Dessa maneira, não somente as hagiografias, mas também a escrita da história pelos cronistas incidia no registro de indícios sobrenaturais, pois, se era possível visualizar no presente as marcas do eterno, elas deveriam ser registradas na história, já que eram esses os acontecimentos dignos de serem lembrados.

Sobre as diversas portas para refletir sobre o mundo dos santos, para além da dimensão estritamente religiosa, a historiadora portuguesa Maria de Lurdes Rosa traz também algumas considerações esclarecedoras. Em uma síntese daquilo que vinha sendo produzido nessa área em Portugal, no Verbete intitulado: “Hagiografia e Santidade”, publicado no *Dicionário de História Religiosa de Portugal*,⁹ no ano de 2000, a historiadora explana que o estudo das hagiografias em Portugal esteve por muito tempo atrelado a uma corrente litúrgica, que buscava nesses textos apenas comprovar aspectos de interesse da comunidade religiosa, tais como a nacionalidade e o local de sepultamento do santo. Em outras palavras, a análise das vidas dos santos era apanágio dos assuntos da Igreja e pouco despertava a atenção dos historiadores. Assim como Heffernan, Lurdes Rosa argumenta que isso se dava porque os trabalhos produzidos nessa área seriam ainda herdeiros de uma forma de abordagem que remonta ao século XVII e aos chamados Bollandistas. Só no final do século XIX, quando a cúria romana exigiu que fossem realizadas reformas litúrgicas relativas aos calendários santorais e diocesanos, as vidas dos santos foram novamente revisitadas. Ao invés de procurar

⁹ ROSA, Maria de Lurdes. Hagiografia e Santidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, p. 326-330.

a “verdade objetiva” dos textos, os autores passaram a se dedicar à elaboração de edições críticas das hagiografias, isto é, procuravam oferecer ao público uma leitura de fácil entendimento, dado que, muitas vezes, as hagiografias encontravam-se em mau estado de conservação, incompletas, ou com uma linguagem muito antiga. Segundo Lurdes Rosa, Antônio Garcia Ribeiro de Vasconcelos foi um dos personagens mais importantes desse contexto, pois, além de ser calendarista do bispado de Coimbra era também professor da Universidade de Coimbra e responsável por uma sólida monografia sobre o culto à Rainha Santa, verdadeira obra fundadora da crítica histórica a um santo em particular.

A partir de então, os estudos hagiográficos distanciaram-se cada vez mais das correntes litúrgicas e passaram a se concentrar na elaboração dessas edições críticas. Na década de cinquenta do século passado, mais intensamente, foram trazidas para a análise histórica uma multidão de textos que até então eram restritos à investigação litúrgica ou ao uso literário, além de serem revelados muitos textos desconhecidos. Lurdes Rosa argumenta que, entretanto, tem sido um lento processo a passagem da elaboração de edições críticas das hagiografias para sínteses interpretativas que discutam justamente aquelas questões apontadas por Heffernan a respeito da historicidade desses textos.

A presente pesquisa, a partir das reflexões aqui brevemente expostas, tem como alvo contribuir, a partir do exame de um conjunto de hagiografias reunidas no reino português no final do século XV e início do XVI, para a reflexão sobre os possíveis elos entre alguns mortos tirados do anonimato por sua vida singular e os vivos que não quiseram deixá-los esquecidos. Nesse tempo, o rei de Portugal D. Manuel I (1495-1521) ordenou que fosse elaborada a primeira grande compilação de textos hagiográficos em língua portuguesa, intitulada: *HO FLOS sanctõ[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]* impressa em Lisboa no ano de 1513 pelo alemão Hermão de Campos.¹⁰ O anônimo tradutor/compilador, encarregado de executar tal tarefa, adicionou às histórias das vidas dos santos mais tradicionais dezessete textos hagiográficos que sobreviveram aos dias de hoje e se referem a personagens, de alguma maneira, ligadas ao reino luso. A partir do cotejo desses dezessete textos hagiográficos, o objetivo da pesquisa é destacar quais as principais virtudes que conformam o projeto hagiográfico em questão, com a finalidade de interrogar o que o tradutor/compilador, a mando do rei Venturoso, julgou importante registrar como memória da santidade no reino português, inspirado, vale dizer, em memórias que vinham de longa data, mas que ganharam configurações específicas graças aos critérios da compilação. Tendo em conta a iniciativa

¹⁰ SOBRAL, Cristina. O *Flos Sanctorum* de 1513 e suas adições portuguesas. *Lusitania Sacra*. 2ª série, n. 13-14, 2001-2002, p. 531.

régia e o papel da memória escrita no período em questão, será questionado, também, em que medida a produção da história da vida dos santos compõe o rol de escritos que serviram para a afirmação do reino lusitano.

Dessa maneira, o primeiro capítulo será dedicado a pensar sobre o ambiente cultural do reino no final do século XV e início do XVI. Isso porque, no ano de 1515, D. Manuel I (1495- 1521) organizou uma embaixada em busca das misteriosas terras do Preste João. Na tentativa de estabelecer boas relações com o reino cristão do oriente, o rei Venturoso organizou uma lista com os presentes que ele gostaria que fossem enviados em tal embaixada. Em meio aos utensílios luxuosos – mesas, cadeiras, revestidas de cetim, seda e veludo, entre outros utensílios – e às armas, o rei acrescentou vinte *Flos Sanctorum*. Ao presentear com livros o imperador etíope, D. Manuel I (1495- 1521), deixa ver que estes, como revelam também as doações testamentárias que os incluem,¹¹ gozavam de elevada estima. Desse modo, o primeiro capítulo foi direcionado a pensar justamente no valor que tais escritos possuíam. Em outras palavras, dedicamo-nos a investigar porque tais livros foram tão estimados, atentando-nos tanto para a sua parte externa e toda a dificuldade de sua feitura, como para seu conteúdo. Isto é, primeiramente nos detivemos no valor material que os livros possuíam num tempo em que a imprensa estava sendo introduzida no reino e, apesar de abrir caminhos para que os registros escritos recebessem um número de tiragens sem precedentes, produzir um livro permaneceu sendo um desafio imenso. As dificuldades encontradas na elaboração dos livros contribuíram para que este artigo fosse considerado um objeto raro e de acesso por parte de poucos.¹² Apenas o clero e alguns nobres letrados tinham contato mais direto como que era produzido e podiam interferir nos assuntos a serem registrados por escrito, os demais tinham que se conformar em ouvir as palavras emitidas por frades ou clérigos.

Para além do seu valor material, a preciosidade do seu conteúdo era o que verdadeiramente parecia contar. A escrita, na época, estava associada ao conhecimento divino, isto é, através da leitura dos textos sagrados, e das autoridades que refletiram sobre tais textos, era possível desvendar os mistérios divinos e preparar-se para alcançar o reino dos céus. Para os homens e mulheres daquele tempo, o sucesso da escrita devia-se à sua capacidade de organizar os saberes e registrar para a eternidade o que a memória era incapaz

¹¹ VITERBO, Sousa. *A livraria real: especialmente no reinado de D. Manuel*. Lisboa: Typ. da Academia, 1901, p. 73.

¹² SILVA, Michelle Souza e. *Ler e ser virtuosos no século XV*. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 27.

de guardar.¹³ Tal preciosidade dos livros, no caso especificamente dos hagiográficos, vinha ainda acrescida do valor dos seus próprios protagonistas, os santos; figuras distinguidas por carregarem a marca divina. Por meio desses homens e mulheres distintos, as hagiografias tinham invadido o campo dos ensinamentos, mas nem estes nem os santos propriamente foram sempre os mesmos, de forma que se justifica, aqui, interrogar que tipos foram privilegiados nos primeiros anos de vida da imprensa no reino Luso, neste tempo em que a ideia de difusão se fez presente e a possibilidade de levar as histórias para além dos limites dos mosteiros e igrejas passou a ser uma aspiração. Sem perder de vista os desafios que a arte tipográfica enfrentou para enfim tornar-se um dos veículos mais importantes para a difusão do cristianismo interna e externamente – nas terras de além-mar –, a pesquisa é movida pelo interesse em interrogar quem, na verdade, era venerado naquela época em Portugal e por quais motivos. Homens ou mulheres? Jovens ou idosos? Vindos de longe ou nascidos na terra? Combatentes ou imbeles?

É o ambiente cultural em que o *Flos Sanctorum* de 1513 foi produzido que será o ponto de partida do estudo, justamente para que se possa compreender que marcas específicas caracterizam os santos da compilação que são lembrados por algum vínculo com Portugal. Com tal fio condutor, na sequência do estudo, o segundo capítulo reflete sobre os motivos que possam ter levado à elaboração da dita obra e que santos foram merecedores de textos, bem como que atenção mereceram. Tratando-se da primeira grande compilação de textos hagiográficos que contam histórias também de santos de Portugal, interrogamos se somente com a impressão de tal obra que se pode falar em uma unidade representativa da santidade lusa. Em busca de notar um possível deslocamento das funções atribuídas à santidade, investigaremos como esta ganhara contornos em Portugal antes da impressão da compilação em questão, isto é, quando cada história circulava isoladamente e as vidas de santos estavam dispersas tanto no tempo quanto no espaço, e após receber um número de tiragens sem precedentes, ao reunir em um único conjunto algumas das vidas dos santos mais venerados em Portugal.

No capítulo final do estudo, depois de termos percorrido os caminhos da santidade lusa antes e depois do *Flos Sanctorum*, dedicamo-nos a refletir especificamente sobre que modelos de conduta as dezessete vidas que dizem respeito aos santos portugueses propunham para os fiéis. Em outras palavras, investigamos, a partir dos parâmetros maiores fundadores da

¹³ BUESCU, Ana Isabel. Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI: algumas notas. *eHumanista*, vol. 8, 2007, p. 143. FRANÇA, Susani Silveira Lemos. A história como reflexo e ensinamento. In: _____. (org.). *Questões que incomodam o historiador*. São Paulo: Alameda, 2013, p. 176.

própria santidade cristã do sofrimento e da exemplaridade, quais virtudes foram mais valorizadas nos relatos em questão, para assim visualizar o que era tido como digno de imitação, isto é, o que naquele tempo guiava os fiéis ao caminho da salvação. Se no primeiro capítulo indagamos o contexto de produção do *Flos Sanctorum* e no segundo desdobramos como foi construída uma unidade da santidade lusa – comparando as vidas dos santos espalhadas pelo reino antes e depois da impressão da dita obra –, no terceiro, perscrutamos que valores os portugueses queriam talhar como sendo próprios de Portugal e dignos de serem ensinados inclusive aos povos de outra fé, que vinham descobrindo em terras distantes.

A partir de um breve mapeamento dos dezessete relatos, elegemos os principais temas tratados neles. Em nove hagiografias os protagonistas são mártires: Goldofre, Veríssimo, Máxima e Júlia, Eulália, Marçal, Vítor, Pantaleão, Vicente, Sabina e Cristeta, Iria e Vicente. Em cinco deles, os santos são pertencentes às ordens mendicantes: Isabel de Hungria, Clara, Antônio, Gonçalo e Pedro Gonçalves. Outros dois dos incluídos na compilação estão de alguma forma ligados ao saber, mais especificamente aos estudos teológicos e filosóficos: Geraldo e Frutuoso. Santificados ou exaltados pelo martírio, pela mendicância ou por sua sabedoria, estes santos reunidos são de alguma forma ligados a Portugal. Importa, pois, examinar em que medida parâmetros gerais sofrem alguma alteração quando são pensados para um território específico.

CAPÍTULO I

OS ESCRITOS NOS PRIMÓRDIOS DA IMPRENSA EM PORTUGAL

1.1 Os livros que viajaram

No ano de 1514, desembarcou na cidade de Lisboa um embaixador chamado Matheus,¹⁴ enviado de um misterioso imperador etíope que se acreditava ser o Preste João. O rei D. Manuel I (1495- 1521) recebeu-o com todas as honras e solenidades. Alimentado pela lenda que, desde meados do século XII, pelo menos, circulava na Europa ocidental, era grande seu interesse em contatar o poderosíssimo soberano cristão no oriente que uniria forças com os fiéis do ocidente na luta contra o inimigo mouro, que, naquela altura, causava grande temor devido à expansão do seu domínio.¹⁵ O tal reino era tão misterioso que nem mesmo a sua localização era exata. Dados os conhecimentos geográficos da época, ao longo do tempo, seu reino foi posicionado em partes tão diversas como a Mesopotâmia, a China, as Índias, a Arábia, a África ocidental e, finalmente, a Etiópia.¹⁶ Além do atrativo de formar alianças contra o inimigo mouro, o reino chamava atenção também por ser comumente descrito como uma terra “muito boa e muita rica”, mas temido pelos mercadores, dada “a longa viagem” e dados “os perigos do mar daquelas partes”,¹⁷ além de ser, como se cogitava, habitado por amazonas e centauros, homens anfíbios, homens com cabeça de cão, gigantes, um reino, em suma, possuidor de muitas riquezas, porém de difícil acesso.¹⁸

¹⁴ VILHENA, Maria da Conceição. O Preste João: mito, literatura e história. *Arquipélago*. História, 2ª série, vol. 5, 2001, p. 682.

¹⁵ MENESES, P. Preste João. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1993, p. 564. O mito ganhou fama ao longo dos séculos e, muito provavelmente, surgiu a partir da divulgação de uma carta apócrifa que, supostamente foi enviada pelo próprio Preste João no ano de 1165. Há muitas versões do documento, não somente latinas como também em várias línguas vulgares, dirigidas a diversos destinatários, ao imperador da Constantinopla, Manuel Commeno, ao imperador Frederico *Barba-Ruiva*; ao rei de França e ao Papa Alexandre III. A partir dessa carta surgiram outros relatos que alimentaram o imaginário a respeito do reino mítico, como por exemplo, os registros do tão divulgado Jean de Mandeville. A obra do viajante inglês, finalizada em 1356-1357, foi um dos livros mais populares na Europa no final do século XIV, XV e XVI, possuindo 250 manuscritos escritos nas mais diversas línguas. RODRIGUES, Armanda P. F. M. M. *Cousas do Preste: Da Verdadeira Informação à História de Etiópia – Visões da Etiópia em Francisco Álvares e Pêro Pais*. Dissertação de Mestrado em Estudos Portugueses Interdisciplinares, Universidade Aberta, Lisboa, 2008, p. 58. ANDRADE, Antônio Alberto Banha de. *Mundos Novos do Mundo: Panorama da difusão, pela Europa, de notícias dos descobrimentos geográficos portugueses*. Lisboa: Junta de investigações do Ultramar, 1972, p. XIX. *VIAGENS de Jean de Mandeville*. Tradução e organização de Susani Silveira Lemos França. Bauru: EDUSC, 2007, p. 13.

¹⁶ VILHENA, Maria da Conceição. O Preste João: mito, literatura e história, p. 627.

¹⁷ *VIAGENS de Jean de Mandeville*, p. 229-233.

¹⁸ VILHENA, Maria da Conceição. O Preste João: mito, literatura e história, p. 628.

O embaixador que veio de lá correspondeu às expectativas de que realmente havia um reino cristão no oriente, ao presentear o rei D. Manuel I (1495- 1521) com uma cruz redonda feita do santo Lenho, acompanhada de cinco medalhas de ouro e cartas da rainha Helena, que governava a Etiópia na menoridade de seu neto Davi.¹⁹ Com as preciosas informações que Mateus revelou a respeito da localização do reino mítico, D. Manuel I (1495-1521) organizou uma embaixada para ir em busca de tais terras.²⁰ A embaixada partiu de Portugal no ano de 1515, mas somente alcançou seu destino em 1521 e retornou em 1526. Foi liderada pelo cronista e embaixador Duarte Galvão (1446-1517) e o clérigo Francisco Álvares (1465-1541) ficou encarregado de registrar tudo o que lá encontrassem.²¹

Na tentativa de estabelecer boas relações com o reino cristão do oriente, o rei Venturoso empenhou-se em organizar uma lista com os presentes que ele gostaria que fossem enviados em tal embaixada.²² A lista ocupa duas páginas e podemos dizer que, para os padrões da época, a embaixada que seguiu para o Preste João era suntuosa e grandiosa, pelo que se deduz da magnificência dos presentes. Seria equivalente até mesmo à famosa embaixada que o monarca enviou ao papa Leão X em 1513.²³ Não é, entretanto, possível notar um padrão nos itens da lista, que parecem traduzir tão só símbolos do que o monarca considerava como valor. Mas podemos ensaiar uma classificação segundo os tipos e qualidades dos itens enviados. Primeiramente, o monarca preocupou-se em enumerar um grande volume de tecidos preciosos, como cetim, seda e veludo. Em seguida, reuniu alguns utensílios domésticos, como cadeiras e mesas, todos eles revestidos dos mesmos tecidos preciosos e banhados a ouro ou prata. A intenção de estabelecer boas relações, ao invés de travar combates, era tão clara que o monarca desejava enviar até mesmo espadas, capacetes e

¹⁹ VILHENA, Maria da Conceição. *O Preste João: mito, literatura e história*, p. 641.

²⁰ Esta não foi a primeira embaixada que saiu de Portugal à procura do Preste João. Desde as expedições comandadas pelo infante D. Henrique, na primeira metade do século XV, o reino mítico estava na mira dos portugueses. *Ibidem*, p. 630.

²¹ LUCAS, Maria Clara de Almeida. *Hagiografia Medieval Portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984, p. 16-17.

²² Quando Vasco da Gama chegou a Calicute e deparou-se com uma estrutura hierárquica comparável aos padrões europeus passou-se a estabelecer outros tipos de relação com os povos de além-mar. As ações bélicas, de furto e rapina que marcaram a exploração da costa africana, até finais do século XV, foram substituídas por acordos de amizade. MACEDO, Jorge Borges. Constantes e linhas de força da história diplomática portuguesa: estudo de geopolítica. *Revista Nação e Defesa*, n. 7, 1978, p. 90-91.

²³ Esta embaixada ficou conhecida pela sua suntuosidade. Para agradecer o papa Leão X, D. Manuel I enviou um cavalo persa, uma onça e até mesmo um elefante, além dos tecidos preciosos e demais artigos de luxo. DIAS, Aida Fernanda. Um presente régio. *Humanitas*, vol. 47, 1995, p. 685.

lanças²⁴ e, em meio aos utensílios luxuosos e às armas, o rei Venturoso não deixou de incluir ainda alguns itens que chamam especial atenção, a saber:

item, mil cartinhas cobertas de pergaminho;
 item, doze catecismos;
 item, vinte *Flos Sanctorum*;
 item, trinta livros da vida dos mártires e todos serão de linguagem portuguesa;
 item, um livro de rezar, que tem Alvaro da Costa, nosso, o qual você mandará cobrir de veludo carmesim e forrar de bocado raso.*²⁵

Considerando que o rei incluiu, ao lado dos objetos preciosos e das armas, mil cartinhas, doze catecismos, vinte *Flos Sanctorum*, trinta livros das vidas dos mártires e um livro de rezar, todos eles em língua portuguesa, o primeiro capítulo dessa dissertação será dedicado a pensar no valor que tais escritos possuíam, uma vez que, na lista dos presentes reais eles aparecem enumerados ao lado de artigos muito luxuosos. Em outras palavras, dedicar-nos-emos a investigar porque tais livros foram tão estimados, atentando-nos tanto para a sua parte externa e toda a dificuldade de sua feitura, como para seu conteúdo, ou seja, interrogaremos que ensinamentos desejava-se transmitir para os povos de além-mar. A esta altura, não podemos ignorar que muito provavelmente os livros enviados estavam, de alguma maneira, ligados ao objetivo moralizador de expandir a fé cristã que se mostrava tão importante quanto a expansão do reino luso. Expandir e evangelizar eram metas intrínsecas às viagens, no entanto, nem todos os presentes inseridos na lista chegaram ao seu destino. O clérigo Francisco Álvares (1465-1541) conta-nos que, após terem desembarcado, o Preste João mandou que fosse rezada uma missa e, depois disso, ele:

²⁴ Desde a conquista de Ceuta, em 1415, conquistar as terras do norte da África, sobretudo, significava, em primeira instância, reaver um território que por direito divino era cristão. O continente africano, a propósito, sempre foi muito significativo para os cristãos, dado que muitos dos santos e mártires, bem como alguns locais sagrados, venerados pelos fiéis localizavam-se nele. Estes fatores contribuíam para que fosse difundida e naturalizada a ideia de que a África pertencia, por direito divino, aos cristãos. Dessa maneira, o argumento de anterioridade da posse não permitia que houvesse dúvidas a respeito da “justiça” e “santidade” da guerra movida contra os infiéis. No entanto, como vimos, a dação bélica foi substituída, em muitos casos, pelos laços de amizade. ROSA, Maria de Lurdes. *Do santo conde ao mourisco mártir: usos da santidade no contexto da guerra norte-africana (1415-1521)*, Discurso proferido no simpósio internacional “Novos Mundos–NeueWelten. Portugal e a Época dos Descobrimentos” no Deutsches Historisches Museum, em Berlim, 23 a 25 de Novembro de 2006, p. 1-5.

* Todas as citações foram modernizadas livremente por mim.

²⁵ Como aponta Aida Fernanda Dias, estes “manuscritos foram publicados pela primeira vez por João Augusto da Graça Barreto, sob o título *Presentes de D. Manuel ao Preste João e seu embaixador*, In: *Boletim de Bibliographia Portugueza e Revista dos Archivos Nacionaes*, II e III, 1881-1882, Coimbra, Imprensa Académica, p. 17-23 e 49-59. Em 1883, a Academia Real das Ciências publica-os in *Cartas de Afonso de Albuquerque, seguidas de documentos que as elucidam* (Lisboa, III, pp. 139-158)”. DIAS, Aida Fernanda. Um presente régio, p. 688, nota.

[...] ordenou que trouxessem o presente que lhe foi enviado: o rei, nosso senhor, lhe mandava por Duarte Galvão; este, (o presente), foi desbaratado em Cochim por Lopo Soarez, e o que agora levamos era assaz e pobre e levamos desculpas, porque as peças que lhe trouxemos se perderam...²⁶

Todo o esforço em organizar um suntuoso presente que agradasse o imperador etíope acabou por ir por água abaixo. As dificuldades da viagem fizeram com que a grandiosidade e a riqueza dos itens enviados se perdessem, sobrando apenas, nas palavras do clérigo, um presente pobre. Tais informações reveladas por Francisco Álvares (1465-1541) foram-nos dadas a conhecer através de um manuscrito, impresso no ano de 1540, intitulado, *Verdadeira Informação das Terras do Preste João*, no qual o clérigo²⁷ descrevia, em linhas gerais, a terra e suas gentes, bem como o acolhimento da embaixada pelo famoso imperador da Etiópia.²⁸ O sucesso deste texto foi imediato, dado que se tratava das primeiras informações a respeito de uma visita efetiva ao reino mítico. Logo no século XVI foi traduzido em quatro línguas europeias, com sete edições: três em castelhano; duas em francês; uma em italiano; e uma em alemão.²⁹

Apesar da perda de muitos dos itens enviados por D. Manuel I (1495- 1521) ao Preste João, o relato nos permite saber a respeito de alguns presentes que desembarcaram no seu destino: “uma espada rica, um rico punhal, panos, umas ricas couraças, e um capacete & dois berços, quatro câmaras, e certos pilouros, dois barris de pólvora e um mapa mundi...”.³⁰ Além destes itens, lembrados pelo clérigo, aparecem mais alguns que são mencionados ao longo do relato. No capítulo lxxxiiij, intitulado, *Como lhe fora levadas has vidas dos ditos santos, & como has fez tornar na sua lingua, & do cõtentamento que tiverõ com nossa missa, & de como nos mãdou chamar o Preste, & nos vestio*, Francisco Álvares nos dá mais algumas pistas daquilo que sobreviveu na viagem e chegou ao reino mítico:

No dia seguinte, quinta-feira do dito mês, mandou o Preste João por meu *Flos Sanctorum* dizendo que lhe mandasse assinadas as vidas dos ditos santos atrás nomeados [...] Pusemos dias e horas por serem grande e muito trabalhosa coisa mudar a nossa língua na sua.³¹

²⁶ÁLVARES, Francisco. *Verdadeira Informação das Terras do Preste João*. Lisboa: Edições Alfa, 1989, p. 4.

²⁷ Este é o primeiro relato conhecido a respeito de uma visita efetiva ao reino do Preste João. Esta obra conheceu extraordinária recepção, dado que poucos anos após sua impressão foi traduzida para o italiano (1550), para o castelhano (1557), para o alemão (1566) e para o francês (1574). MENESES, P. Preste João. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, p. 564. RODRIGUES, Armanda P. F. M. M. *Cousas do Preste*, p. 58. ANDRADE, Antônio Alberto Banha de. *Mundos Novos do Mundo: Panorama da difusão, pela Europa, de notícias dos descobrimentos geográficos portugueses*. Lisboa: Junta de investigações do Ultramar, 1972, p. XIX.

²⁸ RODRIGUES, Armanda P. F. M. M. *Cousas do Preste*, p. 29.

²⁹ VILHENA, Maria da Conceição. *O Preste João: mito, literatura e história*, p. 645.

³⁰ *Ibidem*, loc. cit.

³¹ ÁLVARES, Francisco. *Verdadeira Informação das Terras do Preste João*, p. 90.

O clérigo informa que o *Flos Sanctorum* chegou às até então desconhecidas terras do Preste João e, além disso, foi traduzido do português para a língua oriental. Muito provavelmente, o *Flos Sanctorum* mencionado tanto na lista dos presentes reais, quanto no relato do clérigo, trata-se de *HO FLOS sanctõ[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]*, a primeira grande compilação de textos hagiográficos em língua portuguesa impressa no ano de 1513.³² No colofão dessa obra, o tradutor/compilador anônimo informa que os impressores da edição foram o alemão Hermão de Campos e um colaborador que, até hoje, permanece desconhecido, Roberte Rabelo.³³ Registra, também, no colofão e na folha de rosto, que a obra foi encomendada “Com a graça e privilégio do Rei nosso senhor”, que, como foi dito, era D. Manuel I (1495-1521), o Venturoso. Se ele julgou importante mencionar os nomes dos impressores e, mais de uma vez, o patrocínio real, o mesmo não lhe ocorreu quanto a si mesmo, pois, não nos é dada a conhecer, em nenhum momento, sua identidade. Tal ausência, que não se configura como algo incomum na época, devia-se ao fato de que os textos hagiográficos, ainda na virada do século XV para o XVI, muito mais do que se caracterizarem como obras singulares ou autorais, cumpriam o objetivo de verbalizar a relação entre o divino e o humano, a partir de parâmetros do passado. Narradores e compiladores das histórias das vidas de santos afirmavam a necessidade de registrar esses acontecimentos para que eles perdurassem e continuassem servindo como modelos exemplares, de modo que tais textos eram utilizados como um instrumento religioso e instrutivo ou edificante, que contribuía para a difusão das propostas divinas,³⁴ portanto, as histórias das vidas dos devotos exemplares se apresentavam como peças que atualizavam um patrimônio moral e religioso que pertencia a todos os cristãos.³⁵

Sabemos, portanto, que o desejo do rei Venturoso de que o *Flos Sanctorum* navegasse até o reino do Preste João foi realizado, porém, não temos notícias de que os vinte exemplares atingiram seu destino, como solicitado na lista dos presentes reais, mas, sabemos que pelo

³² Importa lembrar que existem muitas versões tardias do *Flos Sanctorum* organizadas por autores dos séculos XVI, XVII, XVIII e até do XIX, que a retomaram, traduziram-na e adaptaram-na. As versões de Frei Diogo do Rosário (1567), a de Allonso de Villegas (1598) e a de Pedro de Ribadaneira (1674) são as que ganharam mais notoriedade.

³³ A imprensa chegou a Portugal por volta dos anos de 1487-1489. FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Maria Manuela; SABIO PINILLA, José Antonio. Tradición clásica y reflexiones sobre la traducción em la Corte de Aviz. *Trans: revista de traductología*, n. 3, 1998, p. 34. BUESCU, Ana Isabel. *Na corte dos reis de Portugal: saberes, ritos e memórias - estudos sobre o século XVI*. Lisboa: Edições Colibri, 2010, p. 71-75.

³⁴ ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida. *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 13-14, 2001-2002, p. 371.

³⁵ CARVALHO, Joaquim de. *Obra Completa II – História da Cultura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 373. BAÑOS VALLEJO, Fernando. *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Ediciones del Labirinto, 2003, p. 11.

menos um deles alcançou e que o imperador etíope solicitou até mesmo sua tradução. Dessa maneira, questionamo-nos por que era importante que o *Flos Sanctorum* cruzasse os mares e alcançasse o mítico reino do Preste João? Em que medida um livro sobre as histórias das vidas dos santos poderia contribuir para firmar laços de amizade entre o rei de Portugal e o imperador oriental? A melhor pista que temos para iniciar nossa investigação são os demais livros enviados ao oriente: as mil cartinhas, os doze catecismos, os trinta livros das vidas dos mártires e um livro de rezar, todos em língua portuguesa. É possível estabelecer uma ligação entre eles? O *Flos Sanctorum* e o restante do conjunto dos livros cumprem um mesmo objetivo? Todas essas interrogações remetem à primeira questão que colocamos: que valor tinham esses escritos?

1.2 Tesouros escritos

D. Manuel I (1495-1521), ao presentear com livros o imperador etíope, sugere-nos que estes gozavam de estima. Até o final do século XV, quando é implantada a imprensa em Portugal, produzir um livro era um desafio imenso. Começando pelo pergaminho, cujo processo de lavagem e secagem poderia demorar meses para ser feito.³⁶ Além disso, havia ainda a busca por bons profissionais capazes de tornar um conjunto de pergaminhos em verdadeiras obras de arte. Até a sua finalização o livro passava pelas mãos de muitos escribas que adicionavam traços, ornamentos, molduras e cores, garantindo ao artigo um minucioso acabamento artesanal.³⁷ As dificuldades encontradas na elaboração dos livros contribuiu para que este artigo fosse considerado um objeto raro e ao acesso apenas de quem tinha poder aquisitivo.³⁸ Logo, nem todos podiam obtê-los, seja pelo custo, seja pelo fato de que, até o século XVI, mais de 95% da população de Portugal era analfabeta.³⁹ Apenas o clero e alguns nobres letrados tinham acesso ao que era produzido e podiam interferir nos assuntos a serem registrados por escrito, os demais tinham que se conformar em ouvir as palavras emitidas por frades ou clérigos.

³⁶ SILVA, Michelle Souza e. *Ler e ser virtuosos no século XV*, p. 27. EISENSTEIN, Elizabeth. *A Revolução da Cultura Impressa*. Os primórdios da Europa Moderna. São Paulo: Ática, 1998, p. 12-20.

³⁷ MARIGUELA, Adriana Duarte Bonini. *Português dos quinhentos, cultura, gramática e educação em Fernão de Oliveira*. Dissertação de Mestrado em Educação, Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2006, p. 55.

³⁸ SILVA, Michelle Souza e. *Ler e ser virtuosos no século XV*, p. 27.

³⁹ MEIRINHOS, José Francisco. Editores, livros e leitores em Portugal no século XVI: A coleção de impressos portugueses da BPMP. Separata de: *TIPOGRAFIA Portuguesa do século XVI nas coleções da BPMP*. Catálogo. Porto: Câmara Municipal do Porto, 2006, p. 28.

Nesse contexto, os temas religiosos foram os mais privilegiados. Era através desses homens letrados que a comunidade tinha a chance de aproximar-se dos conhecimentos divinos e aprender a levar uma vida virtuosa.⁴⁰ Para a época, a escrita estava associada ao conhecimento divino, isto é, através da leitura dos textos sagrados e, das autoridades que refletiram sobre tais textos, era possível desvendar os mistérios divinos e preparar-se para alcançar o reino dos céus. Estamos falando de uma época em que era naturalizada a crença na existência de dois tempos, o terrestre e o celestial – o tempo dos homens, que é efêmero, e o de Deus, que é eterno –, sendo assim, os escritos eram voltados para o registro dos indícios sobrenaturais contidos no mundo natural, pois acreditava-se na possibilidade de visualizar no presente as marcas do eterno.⁴¹ A tarefa dos copistas era, assim, uma atividade de suma importância. Além de tomar conhecimento dos mistérios do além, os copistas prestavam um serviço a Deus através da sua árdua atividade. Aqueles que não sabiam ler dependiam, dessa maneira, da fala dos pregadores, dos sermões, de ritos e cerimônias, isto é, durante séculos, o conhecimento dos preceitos divinos esteve reservado somente a uma pequena parcela da população que era letrada e possuía condições para comprar os livros e a esta pequena parcela cabia o dever de transmitir os ensinamentos apreendidos através da oralidade, uma vez que uma das tarefas deixadas por Jesus na terra era a de divulgar a fé cristã para todos, sem exceção.⁴²

A preciosidade dos livros, portanto, não estava depositada apenas no seu valor material. O sucesso da escrita deve-se a sua capacidade de organizar os saberes e registrar para a eternidade o que a memória era incapaz de guardar.⁴³ Os benefícios da leitura muitas vezes serviu como justificativa da escrita dos redatores, como é o caso do anônimo compilador do *Flos Sanctorum* de 1513. No colofon da obra, ele declara que a escreveu, entre outros motivos, para que “cada um estando em sua casa despenda o tempo em ler tão excelentes e santas vidas”.⁴⁴ Não somente aqui, mas em muitos outros registros, os redatores indicam a leitura como uma maneira de combater o ócio, revelando como era corrente a noção de que através da leitura dos textos sagrados era possível aproximar-se de Deus.⁴⁵

⁴⁰NASCIMENTO, Aires Augusto. Língua portuguesa e mediações religiosas. *ICALP*, vol. 14, 1988, p. 4.

⁴¹GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 471-494. GUREVITCH, Aron. *As Categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho, 1991, p. 115-159.

⁴²BRÁSIO, António. O espírito missionário de Portugal na época dos Descobrimentos. *Lusitania Sacra*, n. 5, p. 101-120, 1960-1961.

⁴³BUESCU, Ana Isabel. Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI, p. 143. FRANÇA, Susani Silveira Lemos. A história como reflexo e ensinamento. In: _____ (org.). *Questões que incomodam o historiador*. São Paulo: Alameda, 2013, p. 176.

⁴⁴*HO FLOS sanctō[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]*. Lisboa: per Herman de campis bombardero del rey & Roberte rabelo, 1513, colofon.

⁴⁵SILVA, Michelle Souza e. *Ler e ser virtuosos no século XV*, p. 14-15.

Para o rei Venturoso, e muitos outros monarcas, os livros eram dignos de serem deixados como herança. O inventário de sua biblioteca registra que por ocasião da morte de sua segunda esposa, a rainha D. Maria, ele partilhou seus bens entre os filhos, entre os quais encontravam-se muitos livros.⁴⁶ Nesse contexto, o monarca foi considerado como um “*homem que muito folgou com livros e em seu guarda-roupa por sua morte ficaram livros tantos que todos seus filhos ficaram cheios deles*”.⁴⁷ Assim como D. Manuel I, sua mãe, a infanta D. Beatriz demonstra o mesmo apreço pelos livros ao listar em seu testamento, em 1507, nove livros destinados ao vigário e aos frades do mosteiro de Santo Antônio de Beja.⁴⁸ Contudo, apenas aos poucos os livros foram ganhando espaço. Até meados do século XII ainda era corrente a noção de que os escritos excluía a eloquência da fala,⁴⁹ porém, a necessidade crescente de se registrar os diversos saberes, sobretudo para sistematizar a organização do reino português, contribuiu não apenas para que os escritos ganhassem confiança, mas também para que florescesse o uso das línguas vernáculas.⁵⁰

No reino luso, os registros mais antigos em língua portuguesa provêm das primeiras décadas do século XIII, no reinado de D. Dinis (1261-1325),⁵¹ todavia, o desenvolvimento de uma atividade literária mais ou menos sistemática somente teve início com a chegada da dinastia de Avis ao poder. Os nobres que ascenderam após a quebra dinástica⁵² entenderam que, para manter o reino em ordem, eles deviam preocupar-se não apenas com as armas, mas também com as letras. Nesse momento, o monopólio da confecção dos livros, restrito somente aos mosteiros, extravasou para as cortes.⁵³

O apreço que os nobres de Avis tinham pelos livros fica evidente quando adicionamos a informação de que a primeira biblioteca real da qual restou um levantamento de livros é a de D. Duarte, contendo um total de oitenta livros, o que para os padrões da época significava

⁴⁶ VITERBO, Sousa. 1901, op.cit., p.73.

⁴⁷ CORREIA, Gaspar. *Crônicas de D. Manuel e de D. João III (até 1533)*. Leitura, introd, notas e índice José Pereira da Costa. Lisboa: Academia das Ciências, 1992, p. 174.

⁴⁸ BUESCU, Ana Isabel. Cultura impressa e cultura manuscrita em Portugal na época moderna: uma sondagem. *Penélope*, n. 21, 1999, p. 20.

⁴⁹ FRANÇA, Susani Silveira Lemos. A história como reflexo e ensinamento. In: _____ (org.). *Questões que incomodam o historiador*, p. 171.

⁵⁰ BUESCU, Ana Isabel. *Na corte dos reis de Portugal: saberes, ritos e memórias - estudos sobre o século XVI*. Lisboa: Edições Colibri, 2010, p. 77.

⁵¹ FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Maria Manuela; SABIO PINILLA, José Antonio. Tradición clásica y reflexiones sobre la traducción em la Corte de Aviz, p. 24.

⁵² A quebra dinástica foi provocada pela morte de D. Fernando em 1383; quebra que acabou levando D. João I (1383/85-1433), filho ilegítimo do rei D. Pedro I (1357-1367), ao trono. TEODORO, Leandro Alves. *A escrita do passado entre monges e leigos: Portugal – Séculos XIV e XV*. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 55. RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editora Estampa, 1995, p. 224.

⁵³ SILVA, Michelle Souza e. *Ler e ser virtuosos no século XV*, p. 38-39.

dizer que o monarca era um verdadeiro colecionador desse item.⁵⁴ Outro fator notável desempenhado pela dita dinastia foi a grande onda na produção de compilações e traduções no meio régio, no século XV, que será abordada mais detalhadamente no tópico quatro. Através da prática de dar a conhecer obras de riquíssimos ensinamentos também àqueles que não sabiam latim, os nobres alimentaram o seu afã de erudição e exemplaridade, ou melhor, de doutrinação moral, que buscavam para consolidar seu poder.⁵⁵ Assim, essas duas práticas, de traduzir e compilar, que até então eram restritas aos mosteiros, passaram a ser exercidas também no espaço régio.⁵⁶ Embora esse fenômeno tenha aberto espaço para que as obras de cunho não religioso ganhassem notoriedade, os assuntos relacionados à fé cristã não deixaram de despertar o interesse dos homens da corte. Nesse contexto, a sabedoria era entendida como caminho para chegar ao reino dos céus, bem como o conteúdo dos livros traduzidos e compilados no período em questão continuou a exaltar, portanto, os assuntos religiosos.⁵⁷ Com a morte de D. Duarte em 1438 e do infante D. Pedro em 1449 – dois dos principais responsáveis pela promoção dessas atividades –,⁵⁸ as práticas de traduzir e compilar entraram, pois, em declive até finais do século XV, quando se iniciou a segunda onda de produção de compilações e traduções, impulsionadas pela chegada da imprensa em Portugal no ano de 1487.⁵⁹

Mesmo com tal chegada, o livro permaneceu sendo um artigo de luxo. Devido ao seu custo, rigidez e difícil manuseio o pergaminho foi inutilizado, ou seja, o único suporte utilizado nos impressos era o papel. O material, no entanto, era, na grande maioria das vezes, importado, o que contribuiu para que os livros impressos, tal como os manuscritos, fossem

⁵⁴ BUESCU, Ana Isabel. Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI: algumas notas, p. 143.

⁵⁵ FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Maria Manuela; SABIO PINILLA, José Antonio. Tradición clásica y reflexiones sobre la traducción en la Corte de Aviz, p. 24. TEODORO, Leandro Alves. *A escrita do passado entre monges e leigos*, p. 59. RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*, p. 270.

⁵⁶ Em Portugal, os mosteiros de Santa Cruz de Coimbra e Alcobaça eram os principais produtores de traduções e compilações, até passarem a concorrer com o âmbito régio. FRANÇA, 2006, op. cit., p. 15-16. FRANÇA, Susani Silveira Lemos. *Os reinos dos cronistas medievais*, p. 15-23.

⁵⁸ D. Duarte (1390-1438) e D. Pedro (1392-1449) não apenas patrocinaram muitas traduções e compilações como também se dedicaram, eles mesmos, a este trabalho. Do punho de D. Pedro (1392-1449) foram elaborados o *Livro da Virtuosa Benfeitoria* e o *Livro dos Ofícios*. O primeiro deles é uma apropriação do livro *De beneficiis* de Sêneca e o segundo é, sem dúvida, a tradução do *De officiis* de Cícero. Já D. Duarte (1390-1438) dedicou-se a elaborar o *Leal Conselheiro* que, seria uma coleção de livros diversos (cartas, avisos, informes políticos – administrativos, conselhos religiosos e militares, receitas de medicina...), compilados sem ordem pelo mesmo para seu uso entre 1423-1438. FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Maria Manuela; SABIO PINILLA, José Antonio. Tradición clásica y reflexiones sobre la traducción en la Corte de Aviz, p. 25-32. BUESCU, Ana Isabel. Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI: algumas notas, p. 143-150.

⁵⁹ BUESCU, Ana Isabel. Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI: algumas notas, p. 145. SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Verbo, 1978, p. 376.

considerados objetos preciosos.⁶⁰ De 1487 a 1500, apenas trinta livros foram impressos no reino luso e, nas três primeiras décadas do século XVI, a média de produção era de apenas 0,6 títulos impressos por ano.⁶¹ Nesse contexto, fica evidente o quão valioso era o presente que o rei Venturoso ofereceu ao Preste João, dado que, além dos demais objetos, apenas em livros, constavam mil cartinhas, doze catecismos, vinte *Flos Sanctorum*, trinta livros das vidas dos mártires e um livro de rezar. Entretanto, D. Manuel I (1495-1521) não foi o primeiro a tentar agradar os povos de além-mar através dos escritos. No reinado anterior, mais precisamente no ano de 1490, temos notícias da primeira remessa de livros que cruzou os mares em direção ao oriente. Quem nos permite conhecer tal informação é Garcia de Resende (1470-1536), cronista no tempo de D. João II (1455-1495).⁶² Na sua *Crónica de D. João II e Miscelânea*, ele relata que partiu de Lisboa, no dito ano, uma embaixada com destino ao reino do Congo, liderada por Gonçalo de Souza, acompanhado de:

Muitos frades da Ordem de São Francisco, e alguns deles bons letrados e de boa vida. E com eles mandou muitos e ricos ornamentos, e cruces, castiçais, e galhetas, campainhas, e sinos, e orgãos e muitos livros, e todas as outras coisas necessárias para igrejas, tudo em muita perfeição. E da maneira que se havia de ter com fazerem o Rey cristão, e os de seu reino, teve sobre isso conselho, e do que se determinou com teólogos levaram os frades muito clara instrução.⁶³

Apesar de não sabermos com que livros D. João II (1455-1495) queria presentear o rei do Congo, uma vez que os títulos das obras não são mencionados na lista, o registro de Garcia de Resende (1470-1536) nos oferece notícia de uma primeira remessa de livros destinada ao oriente. Ou seja, desde 1490, pelo menos, muitas obras cruzaram os mares, levadas por frades letrados empenhados em instruir. Anos mais tarde, em 1504, D. Manuel I (1495-1521) dá continuidade à atividade iniciada pelo seu antecessor e providencia a segunda remessa de livros. Desta vez é o cronista Damião de Góis (1502-1574)⁶⁴ que nos revela essa informação na sua *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*:

⁶⁰ MEIRINHOS, José Francisco. Editores, livros e leitores em Portugal no século XVI: A coleção de impressos portugueses da BPMP, p. 21.

⁶¹ MENDES, Maria Valentina C. A. Sul. Incunábulo. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, p. 324-326. BUESCU, Ana Isabel. Cultura impressa e cultura manuscrita em Portugal na época moderna: uma sondagem, p. 19.

⁶² Em 1491 D. João II nomeia Garcia de Resende como moço da sua escrivania, confiando a ele um cargo de extrema importância, dado que lhe cabia participar dos assuntos da coroa e, acima disso, das confidências particulares do monarca. As principais obras produzidas por ele são: *Crónica de D. João II e Miscelânea* e *Cancioneiro Geral*. RESENDE, Garcia de. *Crónica de D. João II e Miscelânea*. Introdução de Joaquim Veríssimo Serrão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973, p. 10-12.

⁶³ *Ibidem*, p. 116-117.

⁶⁴ Em 1548 Damião de Góis é nomeado guarda-mor da Torre da Tombo. A partir de então foi encarregado de escrever a *Crónica do sereníssimo Príncipe D. João* e a *Crónica do felicíssimo Rei D. Manuel*. FERREIRA,

O Rei Dom Emanuel [...] determinou, no começo do ano de M.D.III, mandar homens letrados na sacra Teologia ao Reino de Congo, com os quais mandou mestres de ler e escrever e outros, para la ensinar um canto chão da igreja e musica do canto d'orgão, e aos principais a que encarregou destes negócios mandou entregar muitos livros de doutrina cristã, vestimentas de brocado e seda, cruces de prata, cálices, e outras coisas necessárias para o serviço divino.⁶⁵

Tal como Garcia de Resende(1470-1536), Damião de Góis(1502-1574) não traz a informação exata sobre os títulos destinados aos povos de além-mar, limita-se apenas a dizer que eram da doutrina cristã e que homens letrados também estavam presentes na embaixada, bem como refere os utensílios necessários para a realização das cerimônias cristãs. O fato de embarcarem frades e clérigos letrados em ambas as embaixadas demonstra que o rei não oferecia os livros como presentes apenas pelo valor material que eles possuíam. Acima disso, era desejo do monarca que os habitantes das terras recém-descobertas compreendessem o conteúdo dos presentes oferecidos. A última notícia que temos, antes da embaixada de 1515, aquela que transportou o *Flos Sanctorum*, é uma carta escrita por Afonso de Albuquerque, endereçada ao rei D. Manuel I, no ano de 1512:

Em Cochim achei uma arca de cartinhas por onde ensinam os meninos, e pareceu que Vossa Alteza as não mandara para apodrecerem estando na arca, e ordenei um homem casado aqui que ensinasse os moços a ler e escrever.⁶⁶

Nos relatos até aqui descritos, não é negligenciável o espaço que os livros ocupam nas embaixadas desde 1490. Todos eles de teor religioso. Valorizados como objetos preciosos, eram dignos de serem oferecidos como presentes e iam acompanhados de homens letrados que levavam instrução. O que nos chama atenção, para, além disso, é o número de exemplares que aparecem nas descrições: “muitos livros”, “mil cartinhas”, “doze catecismos”, “vinte *Flos Sanctorum*”. Apenas três anos separam a data da introdução da imprensa no reino da data da primeira remessa de livros enviadas ao oriente, logo, não demorou muito tempo para que a imprensa fosse utilizada em prol das navegações. Nesse contexto, seguindo nosso objetivo de investigar porque era tão importante que o *Flos Sanctorum* cruzasse os mares, não podemos descartar a informação de que naquele tempo a imprensa foi introduzida no reino e modificou

Fernando Eduardo Rodrigues. Publicado em Telheiras. *Cadernos Culturais Lumiar*, Olivais – Telheiras, 2.^a Série n. 4, Dez. 2011.

⁶⁵ GÓIS, Damião de. *Crónica do felicíssimo Rei D. Manuel*. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1949, vol. 1, p. 180-181.

⁶⁶ ALBUQUERQUE, Afonso de. *Cartas para EI-Rei D. Manuel I*. 2.^a edição. Selecção, pref. e notas de António Baião. Lisboa: Sá da Costa, 1957, p. 40.

em grande medida a produção dos livros. Levando isso em conta, dedicar-nos-emos, agora, a analisar os primeiros livros beneficiados com o advento da imprensa, e quais dos impressos foram destinados a cruzar os mares.

1.3 Os primeiros livros a serem difundidos

Quando o *Flos Sanctorum* foi embarcado com destino ao reino do Preste João, no ano de 1515, a imprensa era ainda uma grande novidade nas terras lusas, dado que fazia pouco mais de vinte anos, que a primeira oficina fora inaugurada na cidade de Faro.⁶⁷ Todavia, a novidade não era tão recente assim para o restante da Europa. Três décadas atrás, mais precisamente em 1455, o ourives Johannes Gutenberg (1398-1468) produziu o primeiro livro impresso da história: a *Bíblia* de 42 linhas, na cidade alemã de Mogúncia.⁶⁸ Depois, foi a vez de a Itália introduzir a imprensa em 1465, a França, em 1470, a Espanha, em 1472 e, Portugal, apenas em 1487.⁶⁹ A distância de pouco mais de trinta anos que separa a data do advento da arte tipográfica e a sua instalação em Portugal justifica, em parte, o desnível de produção entre os incunábulo elaborados no reino ibérico e o restante da Europa. O reino luso produziu apenas trinta títulos até o ano de 1500, ao passo que o restante da Europa concebeu vinte milhões de incunábulo até a mesma data.⁷⁰ Mesmo levando em conta que Portugal demorou algumas décadas para conhecer a imprensa, a distância que separa o número de incunábulo produzidos no reino do número produzido no restante da Europa permanece enorme.⁷¹

O desenvolvimento da arte tipográfica em Portugal caminhou, portanto, a curtos passos nas suas primeiras décadas de vida.⁷² No inventário dos livros presentes no guarda-roupa do rei D. Manuel I (1495-1521), realizado após a sua morte, constam noventa e seis títulos; um número pequeno, pois, quando comparado à biblioteca de D. Duarte, por exemplo, que continha oitenta títulos.⁷³ A quantidade de livros de D. Duarte é expressiva, pois, no seu

⁶⁷ DIAS, Geraldo J. A. C. A ideologia religiosa e os começos da imprensa em Portugal. *Revista de História*, vol. 8, 1998, p. 160-161.

⁶⁸ MEIRINHOS, José Francisco. Editores, livros e leitores em Portugal no século XVI: A coleção de impressos portugueses da BPMP, p. 17.

⁶⁹ ANSELMO, Arthur. *Origens da imprensa em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 26.

⁷⁰ BUESCU, Ana Isabel. Cultura impressa e cultura manuscrita em Portugal na época moderna: uma sondagem, p. 13.

⁷¹ Devemos lembrar que em 1536 é instituída a Inquisição em Portugal. A partir disso, todos os livros impressos deveriam conter uma autorização de publicação. MEIRINHOS, José Francisco. Editores, livros e leitores em Portugal no século XVI: A coleção de impressos portugueses da BPMP, p. 26.

⁷² Durante o século XVI foram impressos um pouco menos de mil títulos no reino luso. *Ibidem*, p. 20.

⁷³ BUESCU, Ana Isabel. Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI: algumas notas, p. 141.

tempo, o reino ainda não conhecia a imprensa. Em contraponto, quando D. Manuel I (1495-1521) assumiu o trono já fazia sete anos que a primeira oficina tipográfica estava funcionando. Dos noventa e seis títulos presentes no inventário do monarca, apenas cinco são obras impressas, isto é, nas primeiras décadas de atividade das oficinas tipográficas os manuscritos permaneceram sendo poderosos difusores da cultura escrita.

Embora o livro impresso pudesse receber inúmeras cópias, ele era encomendado por reis e príncipes, ou membros do clero que podiam arcar com seu custo, dessa maneira, apenas era produzido aquilo que uma parcela ínfima da população desejava. Somente por volta de 1536 o volume de obras impressas no reino passou a ser significativa.⁷⁴ Antes disso, no entanto, os primeiros tipógrafos encontraram grandes desafios para instalarem-se no reino e desempenharem seu ofício. Primeiro, devemos lembrar que eram poucos os profissionais que tinham conhecimento da nova arte e, como foi dito, estes poucos estavam subordinados ao patrocínio régio ou clerical.⁷⁵ Quando finalmente conseguiram instalar-se, tiveram ainda, no caso dos tipógrafos judeus, que enfrentar novos obstáculos. Estes foram os primeiros a inaugurar oficinas tipográficas em Portugal. Fugidos da perseguição dos reis católicos na Espanha, encontraram no reino vizinho refúgio e um local para dar continuidade às suas atividades. A perseguição iniciou quando, em 1484, o frei Tomás de Torquemada (1486) publicou o primeiro código inquisitorial espanhol de nítido teor anti-judaico.⁷⁶ A proximidade entre os reinos facilitou a vinda desses impressores judeus para Portugal que, fixaram-se, primeiramente em Faro, cidade portuguesa que faz fronteira com a Espanha. Testemunho disso é a informação de que Rabi-Elieser, o artífice que mais produziu em Portugal, oito títulos no total, era oriundo de Toledo.⁷⁷ Contudo, a arte tipográfica hebraica não teve vida longa no reino, pois, no ano de 1496, o rei D. Manuel I (1495-1521), que pretendia casar-se com a princesa D. Isabel,⁷⁸ na esperança de unir os reinos ibéricos, decretou a expulsão dos judeus e a proibição da impressão de obras em hebraico no ano seguinte.⁷⁹ Todavia, antes de serem expulsos dedicaram-se a produzir um total de treze obras, todas em hebraico:

1487 - *Pentateuco*. (Faro, Samuel Gacon.)

⁷⁴ Lisboa é o grande centro de produção tipográfica no século XVI, reunindo um total de 257 títulos, seguida por Coimbra com 134 títulos. MEIRINHOS, José Francisco. Editores, livros e leitores em Portugal no século XVI: A coleção de impressos portugueses da BPMP, p. 19.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 21.

⁷⁶ DIAS, Geraldo J. A. C. A ideologia religiosa e os começos da imprensa em Portugal, p. 162.

⁷⁷ ANSELMO, Arthur. *Origens da imprensa em Portugal*, p. 91.

⁷⁸ MENDES, Maria Valentina C. A. Sul. Incunábulo. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, p. 51.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 52.

- 1489 - *Novas da Lei ou Comentário ao Pentateuco*. De Moisés bem Nahman. (Lisboa, Elieser Toledano.)
- 1489 - *Comentário à ordem das Orações*, de David Abudarham. (Lisboa, Elieser Toledano.)
- 1490? - *Livro de orações*. (Lisboa, Elieser Toledano.)
- 1490? - *Caminhos do mundo*, de Josué Levi; *Livro do teiilor*. De Ionah Gerondi; *Segredos da penitência*, de IonmTovb. (Lisboa, Elieser Toledano?) Todos formando um só volume.
- 1491 - *Pentateuco*. Versão de Onkelos e comentário de Rashi. (Lisboa, Elieser Toledano.)
- 1492? - *Provérbios de Salomão*. Comentário de David ben Salomão ibnIachia. (Lisboa, Elieser Toledano.)
- 1492 - *Isaias e Jeremias*. Comentário de David Kimji. (Lisboa, Elieser Toledano.)
- 1492? - *Leis da matança*, de Moisés benMaimún. (Lisboa, Elieser Toledano?)
- 1492? - *Talmud babilónico*. Comentário de Rashi. (Faro, Samuel Gacon.)
- 1492 - *Provérbios de Salomão*. Comentários de Menahem ha-Meiri e Levi benGershom. (Leiria, Samuel d'Ortas e filhos.)
- 1494 - *Profetas primeiros*. Comentários de Levi benGershom e David Kirnji. (Leiria, Samuel d'Ortas e filhos.)
- 1495 - *Caminho da vida*, de Jacob ben Asher. (Leiria, Abraão d'Ortas.).⁸⁰

Todos os livros são de teor religioso, ou são textos bíblicos, ou textos que discutem a prática da religião. Na virada do século, após os judeus serem expulsos, os estrangeiros permaneceram tomando conta da arte tipográfica em Portugal, dessa vez, foram os alemães que se destacaram pelo número de obras de impressas.⁸¹ Valentim Fernandes de Morávia e Nicolau de Saxónia são alguns dos nomes mais importantes nesse cenário.⁸² Dos nove títulos impressos em latim até 1500, cinco deles saíram da oficina de Valentim Fernandes de Morávia.⁸³ O alemão, contudo, não imprimiu apenas em latim, três livros em português, impressos até a mesma data, também foram produzidos em sua oficina. Diferentemente dos judeus, os alemães que se instalaram em Portugal tiveram a oportunidade de fixar suas oficinas e desenvolver sua atividade ao longo do século XVI, quando começam a aparecer tipógrafos também portugueses.⁸⁴

O número de obras impressas por Valentim Fernandes em latim nos permite observar como, ainda no final do século XV, valorizavam-se os escritos em tal língua. Apreciado pela clareza e precisão de suas formulações o latim foi identificado, durante muitos séculos, como a mais perfeita língua para registrar os assuntos do Direito, da medicina, da filosofia e também das *humanae litterae*.⁸⁵ Além disso, até meados do século XV, ela era a única língua

⁸⁰ ANSELMO, Arthur. *Origens da imprensa em Portugal*, p. 88.

⁸¹ CURRALO, Ana Filomeno. Os primórdios da tipografia em Portugal. In: *IV Encontro de Tipografia, Idanha-a-Velha, 26 a 29 setembro, 2013 - Do Inscrito ao Escrito*: Livro de atas. Castelo Branco: IPCB, 2013, p. 28-35.

⁸² Nicolau de Saxónia fixou sua oficina tipográfica em Lisboa, onde fez parceria com Valentim Fernandes de Morávia. MARQUES, António H. de Oliveira. Alemães e impressores alemães no Portugal de finais do século XV. In: DIAS, João José Alves (coord.). *No quinto centenário da Vita Christi*: os primeiros impressores alemães em Portugal. Lisboa: Instituto da Biblioteca Nacional do Livro, 1995, p. 13.

⁸³ DIAS, João José Alves. Os primeiros impressores alemães em Portugal. In: _____ (coord.). *No quinto centenário da Vita Christi*, p. 15-27.

⁸⁴ DIAS, Geraldo J. A. C. A ideologia religiosa e os começos da imprensa em Portugal, p. 164.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 162.

admitida na liturgia romana, o que significava dizer que o seu conhecimento era obrigatório para aqueles que quisessem participar do sacerdócio de rito latino.⁸⁶Entretanto, apenas nove livros foram impressos em tal língua, ao passo que em português foram produzidos oito títulos, isto é, o latim ainda mostrava resistência, mas a introdução da imprensa contribuiu para acelerar um processo que já estava em andamento em favor do florescimento das línguas vernáculas.

A esta altura, o número de letrados que dominavam o latim era bastante inexpressivo. As obras publicadas que atendiam a esse público eram especializadas, eruditas e destinadas à reflexão teológica mais acurada,⁸⁷ encomendadas por autoridades eclesiásticas e nobres letrados que possuíam meios para realizar tais encomendas, com o objetivo de cumprir tarefas funcionais. Dos nove livros impressos, apenas um é de caráter científico, três são de pedagogia, um de literatura e quatro, a grande maioria, trata dos temas da religião cristã, são eles:

1494 – *Breuiarium Bracharense*. (Braga, João Gherlinc.)

1496 - *Almanach perpetuum celestium motuum astronomi Zacuti*.(Leiria, Abraão d'Ortas.)

1496 – *Votiualemissarum secundum ritum romanecurie*. (Lisboa, Valentim Fernandes.)

1497? - *Thesaurus pauperum siu e Speculum pueroru meditum a magistro lohâne de Pastrana*. 1.a parte da *Grãmatica Pastrane*.(Lisboa, Valentim Fernandes.)

1497 – *Materiarum editio a Petro Rombo ex Baculocecorum*. 2.a parte da *Grãmatica Pastrane*. (Lisboa, Valentim Fernandes.)

1497 – *Materie Antonii Martini a Baculocecorum*. J.a parte da *Grãmatica Pastrane*. (Lisboa, Valentim Fernandes.)

1497 - *Breuiarium ad ritum et consuetudinemalm e compostellaneeclesie*. (Lisboa, Nicolau de Saxónia.)

1498 – *Missale secundumritum et consuetudinemalme bracharensis ecclesie*. (Lisboa, Nicolau de Saxónia.)

1500 - *Epistole et orationes quedam CataldiSiculi*. (Lisboa, ValentimFernandes.)

Embora, no cotidiano, os homens daquela época já tivessem notado as dificuldades em manter o latim como língua oficial, no plano institucional demorou algum tempo para que a língua vulgar fosse aceita como língua litúrgica. Apenas em 1477, o sínodo de Braga promulga indicações sobre a forma como o latim e o português deveriam ser utilizados na transmissão dos ensinamentos da fé, ordenando aos abades e priores que “o Pai Nosso e Ave Maria e o Credo digam primeiramente em latim e os artigos da fé e obras de misericórdia e os pecados mortais digam somente por linguagem.”⁸⁸ A mesma preocupação, em transmitir ensinamentos em língua portuguesa é demonstrada pelo redator do *Flos Sanctorum* de 1513

⁸⁶ NASCIMENTO, Aires Augusto. Língua portuguesa e mediações religiosas. Revista *ICALP*, vol. 14, 1988, p. 5.

⁸⁷ ANSELMO, Arthur. *Origens da imprensa em Portugal*, p. 172.

⁸⁸ NASCIMENTO, Aires Augusto. Língua portuguesa e mediações religiosas, p. 6-7.

ao declarar no cólofon de sua obra que “Da qual obra foi feita e trasladada a fim de que os que a língua latina não entendem não sejam privados de tão excelentes e maravilhosas vidas exemplares”.⁸⁹ São justamente as obras impressas em português que nos chamam mais atenção, sobretudo, porque, na lista dos presentes que seguiram para o Preste João, D. Manuel I (1495-1521) não deixou de exigir que todos os livros estivessem em linguagem. Vejamos as obras impressas:

1488? - *Sacramental*. Versão portuguesa do texto de Clemente Sanchez de Vercial. (Local e impressor ignorados.)

1489 - *Tratado de Confissom*. (Chaves, impressor ignorado.)

1492? - Certificado de indulgências de Inocêncio VIII. (Braga?, João Ghérinc?)

1495 - *Vita Christi*. Versão portuguesa do texto de Ludolfo Cartusiano. (Lisboa, Valentim Fernandes de Morávia e Nicolau de Saxônia.)

1496 - *Estoria de muy nobre Vespesiano emperador de Roma*. Versão portuguesa deste romance de cavalaria. (Lisboa, Valentim Fernandes.)

1496? - *Regimento proueytoso contra ha pestenença*. Versão portuguesa do texto de Johann Jacme. (Lisboa, Valentim Fernandes.)

1497 - *Constituições que fez ho Senhor dom Diogo de Sousa bispo do Porto*. (Porto, Ródrigo Álvares.)

1497 - *Euangelhos e epistolas con suas exposições enromiice*. Versão portuguesa do texto de Gonçalo Garcia de Santa Maria. (Porto, Rodrigo Álvares.)

Até a segunda metade do século XX, os estudiosos tinham considerado que o primeiro livro impresso em língua portuguesa era a *Vita Christi*, saída da oficina dos artistas alemães Valentim Fernandes de Morávia e Nicolau de Saxônia, no ano de 1495.⁹⁰ A investigação do professor Pina Martins,⁹¹ no entanto, antecipou em seis anos a data da primeira impressão, quando ele nos deu a conhecer a edição do *Tratado de Confissom*, divulgada em 1489. Apenas muito recentemente a tese do professor Pina Martins veio a ser contestada pela professora Rosemarie Erika Horch,⁹² que defende a hipótese de que o *Sacramental* foi a primeira obra impressa em português. Muito se discute a respeito da hipótese de Horch, dado que, na edição de 1488 do *Sacramental*, falta a página do cólofon, na qual estaria indicada a data de sua impressão. Contudo, a estudiosa afirma ser possível reconstituir o cólofon a partir de edições posteriores e atribuir-lhe a data de impressão no ano de 1488.⁹³ Não importa, aqui,

⁸⁹ *HO FLOS sanctō[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]*, cólofon.

⁹⁰ ANSELMO, Arthur. *Origens da imprensa em Portugal*, p. 95.

⁹¹ Ver *TRATADO de confissom* (Chaves, 8 de agosto de 1489). Leitura diplomática e estudo bibliográfico por José V. de Pina Martins. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da moeda, 1973. *TRATADO de Confissom*. Edição semidiplomática, estudo histórico e informático-linguístico de José Barbosa Machado. Braga: APPACDM, 2003.

⁹² HORCH, Rosemarie Erika. *Luzes e fogueiras: dos albores da imprensa ao obscurantismo da Inquisição no Sacramental de Clemente Sánchez*. Tese de doutoramento apresentada ao Dep. de História da Fac. de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1985, vol. 1. MENDES, Maria Valentina C. A. Sul. O *Sacramental* de 1539, da BN, é afinal uma 2ª edição incunabular da mesma obra, em português, totalmente desconhecida hoje? *Leituras*: Revista da Biblioteca Nacional, n. 14-15, abr. P. 173-200, 2004-2005.

⁹³ MENDES, Maria Valentina C. A. Sul. Incunábulo. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, p. 45.

entretanto, discutir se foi o *Sacramental* ou o *Tratado de Confissão* a primeira obra impressa em língua portuguesa, o que nos importa destacar é que as duas primeiras obras foram elaboradas seguindo um mesmo objetivo, a de orientar o clero. Nas palavras de Clemente Sánchez de Vercial:

E por quanto por nossos pecados no tempo de agora muitos sacerdotes que têm curas de almas não somente são ignorantes para instruir e ensinar a fê e crença e as outras coisas que pertencem à nossa salvação, mais ainda, não sabem o que todo bom cristão deve saber nem são instruídos nem ensinados na fê cristã segundo deviam, e o que é mais perigoso e danoso, alguns não sabem nem entendem as escrituras que cada dia têm de ler e tratar. E por isso, eu Clemente Sanchez de Vercial, bacharel em leis, arceidiago de Valdeiras na igreja de Leão, ainda que pecador e indigno, propus de trabalhar de fazer uma breve compilação das coisas que são necessárias aos sacerdotes que devem curar as almas.⁹⁴

Quando a imprensa entrou em cena possibilitando um maior número de tiragens, esse objetivo de orientar os transmissores da fé apareceu em lugar cimeiro. Desde a segunda metade do século XV, o *Sacramental* já era conhecido no reino Ibérico, circulando em cópias manuscritas, ou seja, era crescente a preocupação em instruir os transmissores da fé, sobretudo porque, na maioria das vezes eles se encontravam isolados em suas paróquias e possuíam um conhecimento muito rudimentar do latim.⁹⁵ A dita obra é dividida em três partes, na primeira, discutem-se os artigos da fé, as orações cotidianas, as virtudes teológicas e as obras de misericórdia; na segunda, estudam-se os sacramentos, com especial enfoque para o batismo e a comunhão; e a terceira é dedicada aos sacramentos da confissão, da extrema-unção, à ordem de clerezia e ao matrimônio.⁹⁶ Já o *Tratado de confissão* desenvolve a terceira parte do *Sacramental*, chamando atenção detalhadamente para o sacramento da confissão.⁹⁷

Se nos primeiros anos em que a imprensa rendeu frutos em Portugal a instrução do clero foi a primeira necessidade a ser atendida, na virada do século tal necessidade foi suplantada pela preocupação em ensinar e orientar aqueles que não tinham domínio nem mesmo do português. As cartinhas de aprender a ler foram os textos mais divulgados no oriente. Milhares de exemplares foram impressos nas primeiras décadas do século XVI.⁹⁸ Além das mil cartinhas que D. Manuel I (1495-1521) enviou ao Preste João,

⁹⁴ MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos Primeiros Livros Impressos em Língua Portuguesa*. Braga: Edições Vercial, 2015, p. 5.

⁹⁵ MENDES, Maria Valentina C. A. Sul. Incunábulo. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, p. 44-45.

⁹⁶ ANSELMO, Arthur. *Origens da imprensa em Portugal*, p. 99-100.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 100-101.

⁹⁸ MARIGUELA, Adriana Duarte Bonini. *Português dos quinhentos, cultura, gramática e educação em Fernão de Oliveira*, p. 76-77.

juntamente com doze catecismos, vinte *Flos Sanctorum*, trinta livros das vidas dos mártires e um livro de rezar, Afonso de Albuquerque encontrou, em Cochim, uma arca com cartinhas também enviada a mando do rei Venturoso. A mais famosa cartinha conhecida é de autoria do bispo D. Diogo Ortiz, impressa pelo tipógrafo Germão Galharde em Lisboa por volta de 1520.⁹⁹ A obra inicia-se com um alfabeto para se ensinar a ler e o restante de suas páginas contém as orações que os fiéis deveriam memorizar e instruções sobre como levarem uma vida virtuosa, com especial atenção para os cuidados com o corpo, com a família, com a cidade e o reino.

Ou seja, as primeiras manifestações da arte tipográfica em Portugal ocorreram num período em que a atenção do reino estava dominada pela expansão ultramarina. Logo, não demorou muito tempo para que a imprensa fosse utilizada em prol de resolver um dos problemas mais graves enfrentados pelos portugueses na ocupação do oriente: a língua. Tratando-se, pois, de uma religião cujos preceitos fundamentais da fé só podem ser encontrados nas páginas das Sagradas Escrituras, os portugueses perceberam que, para converter os infiéis ao cristianismo e dar cabo à sua missão evangelizadora, seria primeiramente necessário ensiná-los sua língua. No oriente é o português e, não o latim, a servir de intermediário para o aprendizado da mensagem litúrgica.¹⁰⁰

As investidas lusas no sentido de difundir o português nas terras de além-mar não se restringiram apenas ao envio de frades e clérigos letrados que levavam instrução. Quando aportavam, uma de suas primeiras preocupações era a de construir igrejas para que fosse possível celebrar os ritos cristãos.¹⁰¹ Em seguida, davam início aos batismos, nomeando os conversos com nomes de reis e príncipes de Portugal.¹⁰² Por fim, não foram raras as vezes em que, ao invés de cruzar os mares levando ensinamentos, eles trouxeram os povos infiéis ao reino, para que eles próprios vivenciassem seus costumes e aprendessem a sua língua. Rui de Pina conta-nos que, numa das viagens feitas ao Congo, mais precisamente no ano de 1495, os portugueses depararam-se com uma língua que não compreendiam. Para resolver o problema, trouxeram uns tantos congoloses ao reino a fim de aprender a “língua e a fé”. Foram recebidos com todas as honras pelo monarca, tudo em prol da convicção de que, “a partir daquele momento, os homens de um e de outro reino sejam iguais e convencidos de uma e de outra

⁹⁹ ANSELMO, Arthur. *Origens da imprensa em Portugal*, p. 75-76.

¹⁰⁰ NASCIMENTO, Aires Augusto. *Língua portuguesa e mediações religiosas*, p. 5.

¹⁰¹ SÁ, Isabel dos Guimarães. Os rapazes do Congo: discursos em torno de uma experiência colonial (1480-1580). In: ALGRANTI, Leila Mezan; MEGIANI, Ana Paula Torres. *O império por escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séc. XV-XVI)*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 316.

¹⁰² *Ibidem*, p. 319-320.

parte do amor e da necessidade de praticar e conversar com base na mesma maneira de viver e com os mesmos costumes”.¹⁰³

Nesse contexto, a língua portuguesa ganhou cada vez mais espaço no reino e fora dele. A necessidade de comunicação entre os povos do ocidente e oriente proporcionou o desenvolvimento da língua vulgar, culminando na impressão da primeira *A Gramática da lingoagem Portuguesa* do Padre Fernão de Oliveira, no ano de 1536.¹⁰⁴ O Padre inicia sua obra argumentando: “a notação em algumas coisas do falar português na qual ou nas quais eu não presumo ensinar aos que mais sabem, mas notarei o seu bom costume para que outros muitos aprendam e saibam quanto prima é a natureza dos nossos homens”. Isto é, naquela altura, a necessidade de aprendizagem do português não podia mais ser ignorada, ao contrário disso, buscava-se aprimorar a língua e a partir dela seguir a missão de evangelização no oriente.

Em suma, quando a imprensa foi introduzida no reino, seus primeiros frutos estavam ligados ao empenho em reduzir a ignorância do clero que, apesar de ser letrado, possuía grandes deficiências, especialmente no conhecimento do latim. Dessa maneira, os primeiros livros impressos eram textos eruditos que incitavam profundas reflexões teológicas e discussões a respeito dos textos das Sagradas Escrituras e das autoridades que versaram sobre o assunto. No entanto, como a atenção do reino estava dirigida às novas possibilidades que as terras recém-descobertas podiam oferecer, não demorou muito tempo para que a imprensa fosse utilizada em prol de ensinar e orientar os conversos no aprendizado da língua portuguesa, dado que, somente dessa maneira, seria possível transmitir a eles os preceitos da fé cristã. Assim como as cartinhas de aprender a ler, o restante das obras enviadas ao oriente são textos destinados aqueles que estão iniciando a vida cristã, isto é, são escritos de forma mais simples, com menos erudição, utilizando recursos para facilitar o entendimento dos leigos, como metáforas e ilustrações. Nos catecismos, por exemplo, são prescritos conselhos sobre como o homem deveria levar uma vida virtuosa e guiar sua família no caminho da salvação.¹⁰⁵ O livro de horas também não possui obstáculos para a leitura, é um livro de devoção particular onde são indicadas as principais orações que o fiel deveria decorar.

O *Flos Sanctorum*, nesse contexto, pode ser entendido como um dos livros que inicialmente auxiliaram os portugueses a introduzir os preceitos da fé cristã no oriente,

¹⁰³ Ibidem, p. 315.

¹⁰⁴ De acordo com Mariguela: *A Gramática da Língua Portuguesa* teve cinco edições: 1. *Grammatica da lingoagem portuguesa*, a primeira, publicada em Lisboa por Germão Galharde em 1536: “vol. De 185 X 135mm., e 38 fôls.

¹⁰⁵ NASCIMENTO, Aires Augusto. *Língua portuguesa e mediações religiosas*, 1988, p. 10.

sobretudo porque as hagiografias ensinam através de exemplos. Não possuem reflexões teológicas profundas, isto é, o cristão iniciante, incapaz de compreender as discussões eruditas do clero, poderia, mesmo assim, aprender a ser um bom cristão através da imitação das vidas dos santos. Dessa maneira, dedicar-nos-emos agora a refletir sobre o que uma compilação, que reúne histórias das vidas de santos de vários tempos, tem a dizer sobre a missão cristianizadora portuguesa no século XVI. Para isso, precisaremos, primeiramente, entender o que era compilar para os homens e mulheres daquela época e refletir sobre quem compilava e que saberes eram considerados dignos de serem compilados.

1.4. Ensinaamentos a serem conhecidos e compilados

Embora não tenhamos informações suficientes a respeito do tradutor/compilador do *Flos Sanctorum* de 1513, sabemos ao menos que o prólogo foi redigido, antes de 1499, pela pena de Frei Gauberto Fabrício de Vagad, cisterciense saragoçano e autor de uma *Crónica Geral do Reino de Aragão*.¹⁰⁶ O texto do cisterciense que abre a coletânea das vidas dos santos portugueses é o mesmo que dá início ao seu similar castelhano, isto é, o frei escreveu o prólogo para compor a *Leyenda de los santos* e este foi transposto, palavra por palavra, para o *Flos Sanctorum de 1513*. Além do prólogo ele também adicionou materiais introdutórios na compilação, entre os quais se destaca uma *Paixão de Cristo* traduzida do *Monotessaron* de João Gerson e um apêndice com dezenove relatos denominado de santos *Extravagantes*.¹⁰⁷ Destes textos, o compilador do *Flos Sanctorum* manteve a *Paixão de Cristo* e apenas cinco dos santos *Extravagantes*. Embora o prólogo do frei Gauberto tenha sido escrito, primeiramente, para introduzir a *Leyenda de los santos*, o fato de o compilador do *Flos Sanctorum* repetir suas palavras, indica que aquele texto possuía algum valor no cenário português, ou melhor, vendo que as palavras do frei poderiam contribuir nas propostas de instruir e oferecer modelos virtuosos aos homens e mulheres não só da *hispania*, mas também de Portugal, o compilador do *Flos Sanctorum* achou conveniente manter as palavras do cisterciense. Vejamos, portanto, um trecho do que foi preservado:

[...] foi traduzida do latim em comum falar castelhano para gente comum da Espanha, e agora esta mesma foi traduzida do castelhano em linguagem portuguesa, em honra e louvor de nosso senhor salvador Jesus Cristo [...], não foi traduzida tanto segundo a letra, nem tão estritamente seguida, que

¹⁰⁶ BAÑOS VALLEJO, Fernando; URÍA MAQUA, Isabel. *La Leyenda de los santos: Flos Sanctorum del ms. 8 de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*. Santander: Asociación Cultural Año Jubilar Labaniego/ Sociedade Menéndez Pelayo, 2000, p. 10-16.

¹⁰⁷ SOBRAL, Cristina. *O Flos Sanctorum de 1513 e suas adições portuguesas*, p. 535.

perca a doçura e a graça do escrever e falar com Deus [...], a maior parte foi posta seguindo mais a inteligência que a letra.¹⁰⁸

As traduções do latim e do castelhano a que frei Gauberto se refere correspondem respectivamente a duas compilações, a *Legenda Áurea* e a *Leyenda de los santos*. A primeira foi redigida na segunda metade do século XIII pelo dominicano italiano Jacopo deVarazze e ficou conhecida como uma das obras de maior divulgação em todo o Ocidente medieval.¹⁰⁹ Trata-se a dita obra de uma compilação de textos litúrgicos, bíblicos, hagiográficos, doutrinários, cristãos e não cristãos que abrangem o período que vai desde a Antiguidade tardia até a contemporaneidade do compilador.¹¹⁰ Dentre as muitas compilações elaboradas até então, foi a *Legenda Áurea* que deu um impulso sem precedentes à difusão das breves histórias das vidas dos santos,¹¹¹ sobretudo porque a obra, originalmente escrita em latim, foi traduzida para muitas, senão todas as línguas vernáculas.¹¹² Exemplo disso é a *Leyenda de los santos* e o próprio *Flos Sanctorum*, nossa principal fonte de estudo nesta pesquisa. Ambas demonstram como a divulgação do legendário teve grande alcance, incluindo a península ibérica.

Já a *Leyenda de los santos* foi composta, em castelhano, no final do século XIV e início do XV, por um redator anônimo. Desde o século X, o labor compilatório de narrações hagiográficas é bem documentado em toda a *hispania*, contudo, eram redigidas no formato de *passionários* ou dos *legendários moçárabes*.¹¹³ Foi apenas no século XIII, quando o poder cristão estava já estabelecido e o poder islâmico enfraquecido na península que surgiu um novo tipo de coleções, denominadas estas *abbreviations* ou *legenda novae*.¹¹⁴ Num período em que era importante tanto para os conversos quanto para os cristãos afirmarem definitivamente sua fé, os legendários serviram como verdadeiros manuais de devoção. Indício dessa função é a tradução para a língua vulgar, bem como as alterações na escrita. Os textos da *Leyenda de los santos* foram reduzidos, tornados menos prolixos e menos eruditos, visando a melhor compreensão dos leigos.¹¹⁵

¹⁰⁸ HO FLOS sanctō[rūm] em lingoaje[m] p[or]tugue[s], prólogo.

¹⁰⁹ FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: VARAZZE, Jacopo de. *Legenda áurea: vidas de santos*; tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 11-27.

¹¹⁰ SOUZA, Néri de Almeida. Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 22, n. 43, 2002, p. 70.

¹¹¹ BAÑOS VALLEJO, Fernando; URÍA MAQUA, Isabel. *La Leyenda de los santos*, p.17.

¹¹² SOBRAL, Cristina. O *Flos Sanctorum* de 1513 e suas adições portuguesas, p. 531.

¹¹³ BAÑOS VALLEJO, Fernando; URÍA MAQUA, Isabel. *La Leyenda de los santos*, p. 16.

¹¹⁴ BAÑOS VALLEJO, Fernando. *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*, p. 31.

¹¹⁵ BAÑOS VALLEJO, Fernando; URÍA MAQUA, Isabel. *La Leyenda de los santos*, p. 20.

Por muito tempo, estudiosos consideraram ser o *Flos Sanctorum* mera tradução da *Leyenda de los santos*, a qual, por sua vez, era tomada como mais uma tradução da *Legenda Áurea*. Não há como negar a semelhança entre a obra latina, a castelhana e a portuguesa, pois há páginas em que o redator da *Leyenda* transcreve exatamente as mesmas palavras da *Legenda Áurea* e o mesmo acontece com o *Flos Sanctorum* quando comparado à *Leyenda*, como vimos no caso do prólogo de frei Gauberto. Contudo, para que possamos falar em tradução direta, os textos deveriam necessariamente reproduzir não apenas algumas páginas, mas todas elas, o que não acontece nem com a *Leyenda* e muito menos com o *Flos Sanctorum*. Na *Leyenda*, seu redator excluiu vinte e três textos presentes na *Legenda Áurea*, além de eliminar as introduções etimológicas e incluir um apêndice com mais dezenove textos.¹¹⁶ Já o redator do *Flos Sanctorum* excluiu doze relatos presentes no núcleo da *Leyenda* e mais catorze no apêndice de extravagantes, adicionando a ele outros catorze, referentes aos santos portugueses.¹¹⁷

Sendo assim, não se pode afirmar que a *Leyenda* e o *Flos Sanctorum* sejam meras traduções. Os respectivos redatores, na verdade, dedicaram-se a fazer, como era habitual na época, compilações, ou seja, eles redigiam textos entretecidos, pois não viam mal algum em emprestar as palavras de alguém se estas tivessem o estatuto de verdadeiras. Para os homens e mulheres daquela época, compilar não significava apenas retomar textos de outros escritores e organizá-los numa obra única. Para eles, compilar significava, acima disso, acrescentar memórias de sua própria experiência às verdades postas pela tradição. Justamente por isso, frei Gauberto não hesita em confessar que os textos incluídos por ele foram traduzidos seguindo mais a inteligência que a letra, isto é, o importante para ele era relatar a verdade, e para chegar a esta era por vezes preciso ir para além das correspondências direta das palavras. Alterar os textos tendo em vista os fins não era propriamente um problema, pelo contrário, a escrita era entendida como uma ferramenta para a preservação dos saberes, dessa maneira, o que importava aos compiladores era adicionar uma pedra no edifício das verdades construídas pelas autoridades.¹¹⁸ Que ensinamentos eram dignos de serem compilados em Portugal é o cabe agora investigar, mesmo que brevemente.

Não foram somente os hagiógrafos que fizeram da compilação uma prática corriqueira, os redatores das crônicas, dos tratados de diversa natureza, dos cantares, entre outros, também escreveram recuperando modelos anteriores e até passagens inteiras,

¹¹⁶ SOBRAL, Cristina. O *Flos Sanctorum* de 1513 e suas adições portuguesas, p. 533-536.

¹¹⁷ Ibidem, p. 537-538.

¹¹⁸ FRANÇA, Susani Lemos. Prólogo. In: SILVA, Michelle Souza e. *Ler e ser virtuosos no século XV*. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 15.

acrescentando dados e trechos do seu tempo. No reino português, as compilações ganharam espaço primeiramente dentro dos mosteiros. Até o ano de 1400 era função dos clérigos e dos monges registrar, organizar e guardar a vida administrativa do reino, dado que, a corte portuguesa era ainda itinerante, devido às guerras de reconquista, e não havia conseguido organizar a estrutura necessária para concentrar os registros das atividades do reino.¹¹⁹ É válido lembrar que, naquele tempo, o poder monárquico contou com o auxílio da estrutura eclesiástica para demarcar o território e representar seu poder nos lugares onde a corte não estava presente.¹²⁰

Santa Cruz de Coimbra, Alcobaça e Lorvão mostraram-se os grandes centros de preservação e compilação de variados textos.¹²¹ Em Santa Cruz foram compiladas muitas crônicas e hagiografias, dentre as mais conhecidas, citamos: as *Crônicas breves* e a *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*. Tanto a primeira quanto a segunda narram, à sua maneira, a história da Reconquista: as crônicas chamam atenção mais para o rei Afonso Henriques e para os que colaboraram na luta contra os mouros (soberanos e priores), e as vidas de santos, em especial D. Telo e D. Teotônio, narram os feitos de figuras importantes para a fundação do mosteiro. Já em Alcobaça os principais autores colecionados foram Santo Agostinho, São Gregório Magno, Orígenes e Santo Ambrósio, isto é, alguns dos teólogos mais fundamentais que se dedicaram a refletir sobre o Cristianismo. Além destes, *oscriptorium* de Alcobaça ainda se empenhou em produzir manuais de confissão e de exortação moral, dentre os quais encontramos *O Orto do esposo* e *O manual de confissão de Martín Perez*. Já em Lorvão os monges preocuparam-se em compilar martiriologos e comentários das autoridades sobre as Sagradas Escrituras. Ou seja, os textos saídos dos mosteiros eram escritos em prol de ajudar os monges a praticarem a sua fé, a levar uma vida virtuosa dentro das regras, a ensiná-los as matérias ditas pelas autoridades, bem como contar a história do reino.¹²² Para estes homens, cada palavra escrita significava um serviço prestado a Deus, pois eram eles que evitavam que os ensinamentos divinos caíssem no esquecimento e

¹¹⁹ Nem mesmo as fronteiras estavam bem delimitadas. Foi após as guerras de reconquista que a coroa deu início a um movimento de centralização do poder do rei, erigindo muralhas ao longo de todo o limite territorial do reino. GOMES, Rita Costa. *A Guarda Nacional: 1200-1500*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1987, p. 14-29. SAMPAIO, Albino F. *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*. Lisboa: Tipografia da sociedade gráfica editorial, 1929, p. 62. MICHELAN, Kátia Brasilino. *Cronistas medievais: ajuntadores de histórias*. História Social, n. 17, segundo semestre de 2009, p. 22.

¹²⁰ TEODORO, Leandro Alves. *A escrita do passado entre monges e leigos*, p. 17.

¹²¹ Ibidem, p. 30.

¹²² MARQUES, António H. de Oliveira. *A sociedade Medieval Portuguesa*. Lisboa: Sá Costa Editora, 1971, p.181.

fossem, portanto, preservados para a posteridade, como se sua pena fosse capaz de aproximar os homens de Deus.

Foi apenas no final do século XIV, com a ascensão da corte de Avis, que as compilações ganharam espaço no meio régio e a responsabilidade de armazenar e preservar os documentos e contar a história do reino deixou de ser estritamente função dos mosteiros.¹²³ A começar pela iniciativa do rei D. Duarte (1433-1438), de criar o cargo de cronista-mor, no ano de 1434, encarregando Fernão Lopes, o primeiro a exercer tal função, a tarefa de revisitar o passado e contar a história dos reis de Portugal,¹²⁴ com o intuito de legitimar a ascensão da casa de Avis.¹²⁵ Sob o reinado de D. Duarte (1433-1438) Portugal conheceu um aumento significativo na produção de traduções e compilações, sendo que algumas delas foram escritas por seu próprio punho e pelo de seu irmão, o infante D. Pedro (1439-1448). Das plumas do infante saíram um tratado, o *Livro da virtuosa bemfeitoria* e uma tradução, o *Livro dos ofícios*. Enquanto D. Duarte (1433-1438) redigiu dois tratados, o *Leal Conselheiro* e, o *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sella*, além de um livro de apontamentos conhecido como o *Livro da cartuxa – Livro dos conselhos del rei D. Duarte*. Todas estas obras eram dedicadas, de alguma maneira, a instruir os nobres, ou melhor, foram pensadas seguindo o objetivo de construir um conjunto de regras, normas e conselhos a fim de reorganizar os costumes da corte.¹²⁶

Como seria inviável tratar aqui de cada obra, selecionamos duas, *O orto do esposo*¹²⁷ e o *Livro da virtuosa bemfeitoria*¹²⁸ para podermos observar mais de perto como se elaborava uma obra compilada dentro dos mosteiros e no meio régio. Começando pelo *O Orto do esposo*, não temos notícias a respeito de seu redator, sabemos, todavia, que o texto é uma

¹²³ MARQUES, António H. de Oliveira. (org). *Antologia da historiografia portuguesa: das origens a Herculano*. Lisboa: Europa-América. 1974, p. 16-17.

¹²⁴ AMADO, Teresa. Fernão Lopes. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, p. 272. MONTEIRO, João Gouveia. *Fernão Lopes: Texto e Contexto*. Coimbra: Minerva, 1988, p. 12. COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I*. Lisboa: Temas e Debates, 2008, p. 330-336. MICHELAN, Kátia Brasilino. Cronistas medievais: ajuntadores de histórias. *História Social*, n. 17, 2009, p. 267.

¹²⁵ RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*, p. 198. AMADO, Teresa. *O passado e o presente: Ler Fernão Lopes*. Barcarena: Editorial Presença, 2007, p. 14. D. Afonso V (1432-1481) também contribuiu para que a corte se tornasse cada vez mais responsável pelos documentos e pela história do reino, ao organizar a primeira livraria régia que se tem notícia em Portugal, com o objetivo de fazer dela uma espécie de arquivo, onde deveriam ser armazenados os manuscritos de maior importância para o reino.

¹²⁶ SILVA, Michelle Souza e. *Ler e ser virtuosos no século XV*, p. 36. SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *A Historiografia Portuguesa*. Lisboa: Editorial Verbo, 1973, vol. 2, p. 25.

¹²⁷ *ORTO do esposo*. Edição crítica de Bertil Maler. Rio de Janeiro: MEC/INL, 1956, 2 vol. DÍAZ FERRERO, Ana María; PEIXEIRO, Horário Augusto. *Horto do Esposo*. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, p. 315-316;

¹²⁸ INFANTE D. PEDRO. *Livro da virtuosa bemfeitoria*. Edição crítica, introd. e notas de Adelino de Almeida Calado. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1994.

cópia traduzida do latim para o português de um pequeno livro, elaborado no século VIII, intitulado *De duodécim abusivis*, cujo autor é também anônimo; incrementado com sentenças de Santo Isidoro de Sevilha (560-636) e um versículo do *Eclesiástico*. No texto, são enumerados os erros mais comuns dos povos da cristandade e, em seguida, são apresentadas soluções para corrigi-los. Já o *Livro da virtuosa bemfeitoria* é uma retomada do tratado de Sêneca *De beneficis*, com acréscimos e ficou conhecido como o primeiro tratado de filosofia moral e política em língua portuguesa, centrado na educação dos príncipes.¹²⁹

Assim como nos legendários citados, em ambas as compilações os redatores adicionam, excluem e modificam os textos que buscam suas referências sem que isso seja constatado como um problema. O anônimo escritor do *O orto do esposo* retomou um texto do século VIII, incluiu passagens e não se preocupou em mencionar o lugar de onde as retirou. O infante D. Pedro (1439-1448), por sua vez, embora não negue a dependência de seu texto do tratado romano, não deixa de alterá-lo como se fosse seu. O que, depois da invenção da imprensa, passa a ser condenável, dado que a questão da autoria se torna relevante, para eles se tratava de uma prática corriqueira e frutífera. É que naquele tempo a noção de autor, tão cara ao nosso tempo, pouco tinha importância.¹³⁰ O monge copista e o infante partilham a ideia naturalizada de que os textos não eram propriedade dos homens, antes disso, a palavra escrita significava o registro da verdade, sendo assim, qualquer um poderia apropriar-se dela, pois a verdade era dádiva do senhor. Em outras palavras, compilar não era um problema porque se acreditava que o conhecimento era construído entrelaçando as verdades postas pela tradição e a experiência do tempo daquele que escrevia, como se a cópia fosse apenas uma maneira de pegar emprestado os bons ensinamentos já elaborados, para a partir deles construir novas verdades condizentes com o tempo em questão.

Se os tratadistas procuraram validar suas verdades apoiando-se no saber erigido pelas autoridades, os hagiógrafos igualmente se empenharam em afirmar a santidade dos personagens entrelaçando sua história à dos grandes heróis bíblicos. Nesse sentido, esses escritores do sagrado utilizaram de muitos recursos para atestar a proximidade dos santos com o reino dos céus, tal como as metáforas, hipérboles e a linguagem figurativa.¹³¹ Além destes recursos, não foram raras as vezes em que os hagiógrafos contam que os santos remontam os mesmos feitos e milagres que Jesus ou outros santos realizaram. Na *Vida de santa Clara* – hagiografia que pertence ao conjunto dos santos *Extravagantes* – é dito que uma freira pediu à

¹²⁹ FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Maria Manuela; SABIO PINILLA, José Antonio. Tradición clásica y reflexiones sobre la traducción en la Corte de Aviz, p. 25-26.

¹³⁰ FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Lisboa: Veja, 1992, p. 10.

¹³¹ ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida, p. 372.

santa que partilhasse um único pão com mais cinquenta devotas que habitavam o mosteiro, a virgem: “obedeceu a freira, multiplicou o senhor aquele pão, pelo coração daquela bem aventurada virgem, de sorte que cada religiosa teve bastante refeição aquele dia com a parte que lhe coube daquele pão.”¹³² Em outra hagiografia que integra nosso corpus, a *Vida de são Pantaleão mártir*, ocorre um episódio em que um homem cego o procura e lhe roga pela cura, o santo “colocou a mão sobre os olhos do cego e disse o nome de Jesus Cristo, o qual alumiu os que estavam nas trevas e curou os enfermos que intercedesse pelo cego, ao que ele começou a ver perfeitamente.”¹³³ Mais um caso ocorre na *Vida de Gonçalo de Amarante*, quando o narrador nos conta que “quando faltava mantimento, punha-se em oração na beira do rio, pedindo ajuda a nosso senhor e fazendo o sinal da cruz, vinham os peixes junto dele”.¹³⁴

Estes são apenas alguns dos santos *Extravagantes* que, tal como Jesus Cristo e os primeiros personagens ilustres das Sagradas Escrituras, também possuíam o poder de curar através do toque e de multiplicar pães e peixes. A repetição de lugares comuns foi, a propósito, um dos aspectos que levou grande parte da historiografia a desconsiderar as hagiografias como fontes “confiáveis” para se escrever a história, pois são comumente identificadas como escritos imaginários – às vezes até anacronicamente denominados de ficção –, sem qualquer ponto de contato com a realidade.¹³⁵ Além da repetição de estereótipos, o objetivo de idealização e a carência de temporalidade¹³⁶ também são apontados como fatores que aproximam as hagiografias mais de produções literárias que de relatos históricos. Tais argumentos baseiam-se no fato de que os relatos hagiográficos são dotados de um caráter edificante e que, por isso, estariam mais preocupados em idealizar a vida do santo do que em contar suas experiências, isto é, os hagiógrafos, ao assumirem como objetivo

¹³² Rosário, Diogo. *Flos Sanctorum ou História das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissimamay e dos santos e suas festas*. Lisboa. Na Officina de Miguel Rodrigues, 1580, p. 660.

¹³³ *Ibidem*, p. 616.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 174.

¹³⁵ SOBRAL, Cristina. *O Flos Sanctorum de 1513 e suas adições portuguesas*, p. 97. ELLIOT, Alison Goddard. *Roads to Paradise: reading the lives of the early saints*. Hanover: University Press of New England, 1987, p. 4-15.

¹³⁶ Segundo Vauchez as narrativas hagiográficas são espelhadas nas personagens das Sagradas Escrituras. Cada santo teria se esforçado em vida para aproximar-se o máximo possível da perfeição divina, Tal inspiração nos textos evangélicos é o que, segundo ele, explica as aproximações entre os santos e a regularidade das narrativas de suas vidas, dado que o hagiógrafo, ao tentar descaracterizar traços individuais de sua personagem, para que ela pudesse servir como exemplo a todos, talhava a figura dos santos não somente como seres de exceção, mas também como figuras repetitivas, distintas apenas por sua origem e pelo lugar onde viveram. VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 211.

primeiro a construção da imagem de perfeição dos santos, são acusados de abrirem mão do comprometimento de retratar a realidade para alcançar tal objetivo.¹³⁷

A repetição e as retomadas, contudo, carregam o objetivo de idealização e a carência de temporalidade estão atrelados ao modo como se redigia uma compilação na época e, sobretudo, à finalidade para a qual as hagiografias eram pensadas. A prova de que o santo possuía uma conexão com o além se dava através da realização de milagres, dado que esta era a forma mais perfeita de se visualizar a intervenção de Deus na terra através das mãos do devoto, ou melhor, a capacidade de operar milagres era um indicativo da aceitação divina quanto ao modo de vida descrito. Quando os redatores das vidas de santa Clara, de são Pantaleão mártir e de Gonçalo de Amarante contam que seus personagens realizaram os mesmos milagres feitos por Jesus, não querem dizer que eles estejam se distanciando do relato da realidade, pelo contrário, o grande modelo seguido pelos santos era Jesus Cristo, sendo assim, quanto mais a vida do devoto se assemelhasse à de Jesus, mais próximo ele estaria de acessar a santidade. Tais repetições eram, portanto, uma forma de aproximar o santo que viveu entre os homens dos grandes heróis do antigo e do novo testamento, isto é, assim como os tratadistas buscavam na tradição os saberes erigidos pelas autoridades para validar suas verdades, os hagiógrafos procuravam atestar a santidade de seus personagens recorrendo aos modelos bíblicos. Isso, porque, o santo deveria ser um exemplo perfeito de virtudes no qual os fiéis podiam inspirar-se. Sendo assim, para os redatores, a verdade que importava transmitir aos devotos era a de um modelo de vida que os guiasse ao caminho da salvação.

Os milagres realizados pelos santos nas hagiografias que remontam aos milagres dos primeiros santos registrados no evangelho não foram redigidos desse modo, devido à falta de conhecimento pessoal que o hagiógrafo teria em relação ao santo, ou pelas dificuldades na redação que, por sua vez, levariam o redator a recorrer ao *pastiche* ou ao plágio. O hagiógrafo utilizava-se desses exemplos não por sua falta de habilidades na escrita, mas antes porque, narrando dessa maneira, ele inseria os santos contemporâneos no mundo bíblico, colocando-os ao lado das grandes figuras virtuosas das Sagradas Escrituras.¹³⁸ Obtinham, assim, textos entretecidos que contavam as histórias dos santos contemporâneos, inserindo-os na grande história do cristianismo.¹³⁹ Os fiéis, por sua vez, permaneciam acompanhando esses relatos,

¹³⁷ SOBRAL, Cristina. *O Flos Sanctorum* de 1513 e suas adições portuguesas, p. 97.

¹³⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 9 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 497-504.

¹³⁹ COLEMAN, Janet. *Ancient and medieval memories*. Studies in the reconstruction of the past. New York: Cambridge University Press, 1992, p. XV- XVII.

na esperança de que as intervenções divinas realizadas por intermédio dos santos poderiam ser indícios de que o dia do retorno de Jesus Cristo se aproximava.

Em suma, compilar foi uma prática muito utilizada para se registrar os saberes e tecer outros novos, tanto no reino luso quanto fora dele. Ainda no início do século XVI, quando foi redigido o *Flos Sanctorum*, a prática continuou em vigor, dado que muitas, senão todas as hagiografias que compõem o legendário, foram recuperadas de textos de outras épocas; o que difere nesse momento é que as coletâneas puderam alcançar um público muito maior, devido a chegada da imprensa no reino no final do século XV. Os livros cruzaram até mesmo os mares, e foram utilizados como ferramentas na investida portuguesa de cristianizar os povos infieis. Desse modo, nos dedicar-nos-emos agora a investigar que ensinamentos foram preservados nas páginas que contam as histórias das vidas dos santos portugueses, para que assim possamos entrever o que se desejava transmitir aos habitantes do reino luso e também aos que estavam a este ligados.

CAPÍTULO II

SANTIDADE DISPERSA: OS EXEMPLOS VIRTUOSOS EM PORTUGAL ANTES DO *FLOS SANCTORUM*

[...] não menosprezando, nem esquecendo os nossos santos que no reino de Portugal resplandecem por muitos milagres, acrescento no presente XIX vidas [...] E para que cada um estando em sua casa despenda o tempo em ler tão excelentes e santas vidas e exemplos ao invés de outras histórias vãs ou de pouco fruto.¹⁴⁰

O anônimo tradutor/compilador do *Flos Sanctorum* de 1513, recorrendo às tópicas do seu tempo que justificavam registrar certas histórias, declara que reúne as histórias das vidas de santos por sua excelência e por serem exemplares. Anuncia, portanto, o propósito justificador deste tipo de registro: oferecer uma leitura edificante aos fiéis para que eles não gastassem o tempo com leituras vãs. É, porém, o que o compilador acrescenta como complemento dos seus propósitos que interessa especialmente nesta pesquisa, pois adverte que não queria que aquelas vidas referentes aos santos do reino luso ficassem de fora do rol que organizava, denunciando, assim, que à dimensão universal da memória da santidade se juntava uma outra mais circunscrita e específica da santidade em Portugal.

Dos dezenove textos acrescentados para caracterizar esta memória respectiva ao território de Portugal, dezessete sobreviveram até os nossos dias, as vidas: de Eulália de Barcelona, de Isabel de Hungria, de Veríssimo, de Máxima e Júlia, de Gonçalo de Amarante, de Geraldo de Braga, de Vítor de Braga, de Frutuoso, de Marçal, de Iria, de Antônio de Pádua, de Vicente, de Sabina e Cristeta, de Clara, de Pantaleão, de Pedro Gonçalves, de Goldofre, de Ana e Joaquim, e o relato da trasladação de S. Vicente para Lisboa. Devido à falta de fólios no único exemplar do *Flos Sanctorum*, alguns destes textos sofreram lacunas e dois outros (das vidas de Roque e Erasmo) desapareceram completamente.¹⁴¹

Antes de tal iniciativa não há registros de que nenhum outro compilador do reino luso tenha se empenhado em organizar um conjunto de relatos que tratasse especificamente das vidas dos santos locais. O *Flos Sanctorum* de 1513 é a primeira grande compilação de hagiografias escritas em língua portuguesa e a primeira a se preocupar em inserir um grupo de textos que exaltam os personagens ilustres que possuíam algum tipo de ligação com Portugal. Como vimos no capítulo anterior, a impressão da obra, no início do século XVI, está muito

¹⁴⁰ *HO FLOS sanctō[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]*. Lisboa: per Herman de campis bombardero del rey & Roberte rabelo, 1513, cólofon.

¹⁴¹ SOBRAL, Cristina. O *Flos Sanctorum* de 1513 e suas adições portuguesas. *Lusitania Sacra*. Lisboa, 2ª série, n. 13-14, 2001-2002, p. 531-559.

provavelmente, atrelada ao objetivo de expandir a fé cristã no oriente, uma vez que o rei D. Manuel I (1495-1521) anos após ter ordenado que fosse elaborado e impresso *HO FLOS sanctõ[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]* enviou alguns de seus exemplares para o desconhecido reino do Preste João. Contudo, o vazio deixado por séculos na produção das compilações das vidas dos santos portugueses nos levou a questionar como a santidade se configurava no reino antes da divulgação do *Flos Sanctorum* de 1513, isto é, antes de nos atermos nos ensinamentos transmitidos pelo legendário, dedicar-nos-emos a investigar como os santos se distribuíam em Portugal numa época em que ainda não havia sido elaborada uma obra empenhada em estabelecer uma unidade ao que se queria caracterizar como uma santidade estritamente lusa.

2.1 Monges nobres e predestinados

As primeiras notícias a respeito das histórias das vidas dos santos escritas em Portugal provêm da região norte, onde, até o século XII, se situava a sede do poder do reino, dado que abrigava o maior número de famílias nobres e religiosos de grande influência em todo o território.¹⁴² No que podemos chamar de uma primeira fase da santidade, é possível agruparmos quatro relatos que, do século VII ao século XII, no norte de Portugal, ganharam fama e serviram como modelos de virtudes a serem seguidos pelos fiéis, a saber: a Vida de São Frutuoso de Braga, a de São Rosendo, de santa Senhorinha e de São Geraldo de Braga. Nesse primeiro momento, os modelos de santidade possuem forte conexão com o meio-rural, sendo os personagens principais oriundos de famílias nobres e a predestinação e a hereditariedade são ressaltadas como critérios fundamentais para o acesso à santidade.

A Vida de São Frutuoso, mais especificamente, redigida por volta de 670-680, conta a história de um monge de origem nobre que se torna bispo de Dume e pouco depois de Braga.¹⁴³ O santo é descrito, ao longo do relato, como um homem de tendências eremíticas que anseia pela solidão. Mais de uma vez, Frutuoso foge para o deserto e lá é servido por aves domesticadas, ajuda os animais a fugirem de caçadores e protege os marinheiros e a si próprio contra os perigos das navegações. Além disso, ele funda inúmeros mosteiros. Dos vinte capítulos que descrevem sua vida, apenas sete não se dedicam a contar seu empenho em

¹⁴² ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida. *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 13-14, 2001-2002, p. 397.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 385-386.

garantir a construção dos mosteiros.¹⁴⁴ O texto, originalmente escrito em latim, posteriormente foi traduzido para o português e inserido no *Flos sanctorum* de 1513, mas não sem que sofresse algumas modificações.

Se no manuscrito escrito em latim as qualidades mais destacadas do santo são sua relação privilegiada com a natureza e a atração pela vida isolada e contemplativa, na tradução do século XVI, a formação espiritual que o santo recebeu em Braga e sua trajetória como bispo é o que se leva mais em consideração. Além disso, no texto em português, não é mencionado o célebre roubo das relíquias pelo arcebispo de Compostela, no ano 1102.¹⁴⁵ Muito provavelmente, para que o culto não fosse comprometido, o redator permaneceu narrando os milagres ocorridos na sepultura de São Frutuoso sem lembrar que ela estava vazia. Isto é, o tradutor/compilador, seguindo os moldes do seu tempo, em que era aceito alterar os textos recuperados para construir novos saberes, emprestando, omitindo ou incluindo informações, retornou a uma obra latina do século VII, excluiu aquelas informações que não lhe pareceram convenientes e transmitiu aos devotos de seu tempo uma história da vida de São Frutoso que, para ele, seria mais adequada ao contexto da época.

Após as notícias a respeito da vida de São Frutuoso, foi preciso esperar por quase cinco séculos para que a hagiografia de um santo português recebesse novamente tal fama e divulgação: a Vida de São Rosendo. Apesar de o santo ter falecido no ano de 977, sua hagiografia foi escrita somente na segunda metade do século XII no mosteiro de Celanova,¹⁴⁶ ao que tudo indica, para contribuir no processo de canonização que foi efetivado no ano de 1172.¹⁴⁷ Tal como São Frutuoso, Rosendo possui origens nobres. As virtudes que vieram a garantir sua santidade são, desde cedo, reveladas, a começar por seu nascimento, milagrosamente anunciado. Fundador de muitos mosteiros, ele é descrito como uma importante figura que contribuiu para a difusão do monaquismo beneditino no século X, bem como para a afirmação política de grandes famílias condeais da época.¹⁴⁸ Por algum motivo sua hagiografia e mais algumas que iremos nos deter, não foram incluídas no *Flos Sanctorum* de 1513.

¹⁴⁴ SILVA, Leila Rodrigues da. Reflexões sobre a construção de um herói no discurso hagiográfico. O caso de Frutuoso de Braga na *Vita Sancti Fructuosi*. In: PINTO, Ana Paula; SILVA, João Amadeu Carvalho da, LOPES, Maria José; GONÇALVES, Miguel António (orgs.). *Mitos e Heróis: A Expressão do Imaginário*. Braga: Aletheia, Publicações da Faculdade de Filosofia, UCP, 2012, p. 2.

¹⁴⁵ SOBRAL, Cristina. O *Flos Sanctorum* de 1513 e suas adições portuguesas, p. 546-547.

¹⁴⁶ NASCIMENTO, Aires Augusto. *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: vida de D. Telo, vida de D. Teotónio, vida de Martinho de Soure*. Lisboa: Edições Colibri, 1998, p. 10.

¹⁴⁷ NASCIMENTO, Aires Augusto. Hagiografia. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1993, p. 386.

¹⁴⁸ ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida, p. 386.

Se foi necessário esperar tanto tempo para que aparecesse uma hagiografia de grande fama após as notícias da vida de São Frutuoso, o mesmo não ocorreu com os relatos que foram trazidos à luz após a divulgação da vida de São Rosendo. A partir da segunda metade do século XII a escrita das vidas dos santos portugueses tornou-se mais frequente. Seguindo São Rosendo, a próxima hagiografia de peso reconhecida no reino é a Vida de santa Senhorinha, sua prima. Sabemos, portanto, que santa Senhorinha também era oriunda da nobreza e, segundo o redator, “esta virgem foi logo de sua nascença santa”,¹⁴⁹ isto é, o hagiógrafo talha a imagem de uma mulher predestinada a ser virtuosa desde os primeiros instantes de vida. Com oito anos, ela foi entregue aos cuidados de um mosteiro da ordem de São Bento, onde levou uma vida casta e sob a observância das regras beneditinas. Seu relato também não foi inserido no *Flos Sanctorum* de 1513.

Ainda no século XII, dá-se a conhecer a próxima hagiografia, desta vez, adicionada ao *Flos Sanctorum* de 1513, a saber: a Vida de São Geraldo. Embora não tenha nascido em Portugal, ele tornou-se arcebispo de Braga, de forma que seu culto no reino veio a ser bastante estimulado. Devido à sua brilhante carreira no mosteiro de Mossaic, Bernardo de Toledo, seu companheiro e monge, pelo que ficou conhecido, tê-lo-ia trazido da França para que se tornasse bispo de Braga e, mais tarde, veio a escrever sua vida.¹⁵⁰ Nela, o santo é talhado como o exemplo acabado do monge cluniacense, que se preocupa tanto com os desvios do povo quanto com os dos próprios clérigos e evita de qualquer maneira os perigos da vida mundana. Seu corpo é enterrado em Braga e seu culto é rapidamente difundido pelo reino, dado que, em 1182, ele já é mencionado como o padroeiro da diocese, e o calendário do Missal de Mateus (1150-1175) já refere a sua festa.¹⁵¹

Nota-se, pelo que foi descrito, que os personagens ilustres que em Portugal acessam a santidade, até o século XII, são pertencentes a famílias nobres ou são homens e mulheres envolvidos nas fundações e no comando dos mosteiros; todos esses de alguma forma apresentados como predestinados a serem virtuosos desde os primeiros instantes de suas vidas. Nessa época, portanto, a probabilidade de uma pessoa comum se tornar santa era ínfima. As trajetórias de vida até aquele momento não são, de maneira alguma, marcadas pelo desvio, como é o caso de alguns santos quatrocentistas ou de pouco antes. Em nenhum dos casos ocorre uma conversão dramática, na qual a personagem se arrepende de seus pecados e se submete a uma vida rigorosamente virtuosa. Pelo contrário, nos quatro relatos não houve

¹⁴⁹ *Vida e Milagres de Santa Senhorinha de Basto*. Guimarães: Arquivo Municipal Alfredo Pimenta. MSS/2135. BITAGAP manid 1614, f. 212r.

¹⁵⁰ ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida, p. 391.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 392.

nenhuma grande mudança, todos eles passaram os seus dias seguindo aquilo que era tido como norma para se alcançar o reino dos céus. Os mosteiros, a maioria deles localizados nas zonas-rurais, apresentavam-se como os melhores lugares para se afastarem dos pecados mundanos. O ideal de vida contemplativa subordinado às regras era, portanto, o modelo a ser seguido.

A valorização da vida monástica em Portugal, no século XII, torna-se ainda mais evidente quando atentamos para o número de mosteiros que foram construídos nesse período. Era de grande interesse dos primeiros monarcas de Portugal difundir a fé cristã por todo o território que havia sido conquistado aos mouros. A construção de mosteiros foi um meio utilizado para atingir esse objetivo. Acima disso, nesse período, o poder monárquico procurou se alicerçar sobre bases eclesiásticas, isto é, construir mosteiros e dividir o reino em bispados. Espalhar instituições eclesiásticas pelo território significava gerenciar, delimitar espaços e fixar o poder do rei nos locais onde ele não podia estar presente.¹⁵² É nesse contexto que o rei Afonso Henriques (1109-1185) viabilizou a entrada das ordens de Cister e de Santo Agostinho, garantindo aos mosteiros dessas ordens bens e proteção.¹⁵³ Os mosteiros de Santa Cruz de Coimbra e Alcobaça são exemplos dessa iniciativa. A partir deles, as ordens monásticas ramificaram-se por todo o reino.

A iniciativa do rei Afonso Henriques (1109-1185) mostra, assim, como, naquele tempo, o reino estava expandindo-se e buscando afirmar seus domínios. A construção do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, no ano de 1131,¹⁵⁴ é um dos indícios que nos permite entrever a transferência da sede do poder do norte para o sul e, é desse mosteiro, justamente, que saíram as outras duas vidas de santos que ganharam fama e divulgação no reino, a saber: a Vida de D. Telo e a Vida de D. Teotônio. À partida, as vidas desses dois santos destacam-se das demais hagiografias produzidas no reino por possuírem um caráter híbrido,¹⁵⁵ isto é, à construção da memória de ambos os santos se mescla a construção da memória da fundação do mosteiro. As primeiras palavras do redator anônimo já nos permite observar como a história da fundação se confunde com a história dos fundadores: “Aqui começa a obra que fala da fundação do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e quais foram aquelas pessoas que isto ordenaram; e fala mais da vida de D. Telo e de outros homens seus companheiros”.¹⁵⁶

¹⁵² TEODORO, Leandro Alves. *A escrita do passado entre monges e leigos*, p. 18.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 27-29.

¹⁵⁴ NASCIMENTO, Aires Augusto. *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: vida de D. Telo, vida de D. Teotônio, vida de Martinho de Soure*. Lisboa: Edições Colibri, 1998, p.20.

¹⁵⁵ GOMES, Saul António. Hagiografia, arte e cultura no outono da Idade Média. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 6, jun. 2014, p. 41.

¹⁵⁶ *Vida de D. Telo*. Edição Paleográfica. Script, 75, A. Ms. 15r, p. 138.

A Vida de D. Telo foi redigida vinte anos após sua morte, pelo mestre Pedro Alfarde, seu companheiro de fundação.¹⁵⁷ Já a Vida de D. Teotônio também foi escrita poucos anos após sua morte, ocorrida no ano de 1162, cujo redator, todavia, é anônimo. Contudo, somente no século XV esses textos, primeiramente escritos em latim, ganharam tradução para o português.¹⁵⁸ Tanto D. Telo quanto D. Teotônio são descritos como homens que, desde crianças, eram devotos e que, seguindo virtuosamente seus caminhos, desempenharam papéis de grande importância na fundação do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. O modelo de vida apresentado em suas hagiografias continua a afirmar o ideal da vida contemplativa, de reclusão e abandono dos pecados mundanos. Dessa maneira, aqueles que acessam a santidade continuam sendo homens cujas virtudes manifestam-se desde muito cedo na infância e, quando adultos, tornam-se membros chave para o funcionamento dos mosteiros e do reino. Logo, apesar de a sede do reino transferir-se para o sul, no século XII, os modelos de vidas exemplares permaneceram afirmando as mesmas virtudes valorizadas até então.

2.2 Pecadores arrependidos e penitentes

Somente no século XIII podemos notar uma modificação nos padrões de acesso à santidade. Fernando de Bulhões, o futuro Santo Antônio, é o grande nome deste século em Portugal. O primeiro registro de sua vida data do ano de 1232, escrito por um frade anônimo da ordem franciscana, posteriormente traduzido e inserido no *Flos sanctorum* de 1513. Até certa altura do relato, Santo Antônio é descrito como mais um nobre letrado que abdicou dos prazeres da vida mundana para passar seus dias sob a regra de santo Agostinho no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Contudo, diferentemente dos demais santos monges aqui apresentados, santo Antônio abandonou sua posição de cônego regente para vestir o hábito da Ordem dos Frades Menores.¹⁵⁹ Para tanto, ele despojou-se de todos seus bens materiais e enfrentou obstáculos institucionais e familiares para seguir para o Marrocos e pregar aos fiéis.¹⁶⁰ Não somente Antônio como muitos dos membros mais promissores das ordens tradicionais abandonaram-nas para viver na pobreza com os franciscanos, causando grande insatisfação entre os membros das primeiras. Tais notícias ilustram como a religiosidade dos

¹⁵⁷ NASCIMENTO, Aires Augusto. Língua portuguesa e mediações religiosas. *ICALP*, vol. 14, 1988, p. 11.

¹⁵⁸ *Vida de D. Telo*. Edição Paleográfica. Script, 75, A. Ms. 15r, p. 139.

¹⁵⁹ REMA, Henrique Pinto. Implementación del franciscanismo en Portugal. In: GRAÑA CID, María del Mar; BOADAS LLAVAT, Agustín (coords.). *El franciscanismo en la Península Ibérica: Balance e perspectivas*. Barcelona: Griselda Bonet Girabet, 2005, p. 57-58.

¹⁶⁰ ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida, p. 404-405.

frades menores foi capaz de atrair não somente o povo que vivia nas ruas das cidades, mas também homens letrados que já possuíam fortes vínculos com outras ordens.

Franciscanos e dominicanos, desde o início do século XIII, deram início a um movimento de redefinição daquilo que deveria ser imitado e evitado, alterando, em grande medida, a escala de valores das virtudes e conseqüentemente os parâmetros dos modelos de santidade.¹⁶¹ A sua emergente religiosidade propunha um retorno aos exemplos de vida constantes nos evangelhos, ou melhor, para os franciscanos, principalmente, o ideal de vida virtuosa implicava na imitação da trajetória de Cristo.¹⁶² Os dominicanos, em menor intensidade, também seguiram nesse sentido, de forma que se pode notar que ambas as ordens exaltaram virtudes como a pobreza, a simplicidade, a humildade e a penitência, como pilares da salvação,¹⁶³ e substituíram a contemplação dos mosteiros e as orações das igrejas pela intervenção nas cidades, adotando linguagens simples para que sua mensagem pudesse ser acessível a todos os fiéis.¹⁶⁴ As ordens pregavam, pois, que todos tivessem a possibilidade de se tornarem modelos exemplares, contanto que esse objetivo fosse perseguido a partir da demonstração de grande esforço pessoal. Desse modo, a santidade deixava de ser apanágio daqueles que viviam em castidade no claustro e se tornava acessível também aos leigos que estavam expostos aos pecados mundanos.¹⁶⁵ É nesse contexto que o arrependimento, seguido da penitência, passou a ser igualmente ou até mais valorizado que a predestinação e a hereditariedade. A influência que as ordens mendicantes exerceram no ideal de santidade no século XIII permaneceu com grande força no século seguinte. Nesse período, os principais santos e aspirantes à santidade – à exceção das infantas Teresa, Mafalda e Sancha, ligadas à Ordem de Cister – mantinham relações com as duas grandes Ordens de Mendicantes, franciscanos e dominicanos.¹⁶⁶ A rainha santa Isabel, um dos grandes nomes da santidade no século XIV, em Portugal, é mais um dos exemplos de como a espiritualidade dos mendicantes alterou os padrões daquilo que era exaltado como virtude e evitado como vício. Embora sua

¹⁶¹ Sobre a questão, ver: CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dirs.). *História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento, 1990, vol. 2, p. 99. OLIVEIRA, Ana Rodrigues; OLIVEIRA Antônio Resende. A Mulher. In: MATTOSO, José (dir.). *História da Vida Privada em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores/ Temas e Debates, 2010, vol. 1, p. 300. Ver também: RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*, p. 10.

¹⁶² VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental* (séculos VIII ao XIII). Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 127.

¹⁶³ REMA, Henrique Pinto. Afinidades espirituais entre São Francisco de Assis e Santo António de Lisboa. In: *I-II Seminário. O franciscanismo em Portugal. Actas*. Convento da Arrábida: Fundação Oriente, 1996, p. 66.

¹⁶⁴ VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*, p. 126-134.

¹⁶⁵ ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida, p. 382. Adeline Rucquoi aponta que, a partir do século XII, muitas mulheres adotaram formas de vida religiosa que não incluíam a entrada para o mosteiro. RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*, p. 22.

¹⁶⁶ ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida, p. 406-407.

hagiografia seja considerada anônima, o pesquisador António Garcia Ribeiro de Vasconcellos defende a hipótese de que, muito provavelmente, foi elaborada pelo franciscano Salvado Martins, bispo de Lamego, confessor e testamenteiro da rainha.¹⁶⁷

Sendo ou não o hagiógrafo da vida de santa Isabel, o importante é a informação de que a rainha mantinha relações próximas com o franciscano Salvado Martins, sugerindo-nos que seu comportamento virtuoso pode ter sido mais influenciado pela Ordem dos Frades Menores do que pelos dominicanos.¹⁶⁸ Apesar de, no início, o hagiógrafo destacar seu nascimento ilustre e sua linhagem santa – a predestinação e a hereditariedade –, ao longo do texto essas qualidades cedem lugar à elevação de sua busca por aperfeiçoamento moral através de obras de caridade – virtude cimeira para os franciscanos –, do desapego aos bens materiais, das práticas de jejum,¹⁶⁹ entre outras. Tal como Isabel, foram muitas as mulheres que receberam auxílio e foram inspiradas pelas virtudes da ordem dos frades menores. É notável o olhar específico que os franciscanos dirigiram às mulheres, nomeadamente àquelas que queriam se manter virtuosas, sem, contudo, poderem viver no claustro, devido às suas condições financeiras insuficientes – uma vez que a entrada para os mosteiros estava subordinada ao pagamento de um dote – ou por serem destinadas ao matrimônio.¹⁷⁰

Os franciscanos não deixaram de admitir que a entrada para os mosteiros era uma opção bastante recomendável para as mulheres que queriam viver virtuosamente, tanto é que o próprio Francisco apoiou a fundação da ordem das Pobres Damas (clarissas) que, sob o comando de santa Clara de Assis, tinha como objetivo oferecer às mulheres a possibilidade de viver em reclusão, seguindo a tradição daquilo que se esperava da vivência nos mosteiros.¹⁷¹ Em Portugal, do século XIII ao XV, o número de mosteiros e comunidades religiosas fundadas sob a ordem das Clarissas ultrapassa o número de duas dezenas; estando localizados nas principais cidades, como Lisboa, Coimbra e Porto. Contudo, os frades menores teriam entendido que essa opção era acessível apenas a um pequeno número de mulheres, devido às

¹⁶⁷ A canonização da rainha santa Isabel foi efetivada no pontificado de Urbano VIII, precisamente em 25 de maio de 1625. *Ibidem*, p. 13.

¹⁶⁸ O fato de o frade ocupar o posto de confessor e testamenteiro da rainha é um sinal reconhecido por historiadores de que, no século XIV, a ordem franciscana já era bem aceita em Portugal, pelo menos no meio nobiliárquico.

¹⁶⁹ A entrega a rigorosos jejuns é descrita por seus hagiógrafos como uma das maneiras encontradas pelas santas de demonstrarem a Deus sua devoção. O jejum é uma prática presente desde a antiguidade tardia, mas que, no século XII, conquistou muitos adeptos, sobretudo entre as mulheres, uma vez que, ao contrário dos homens, não podiam demonstrar sua devoção abdicando de seus poderes políticos ou econômicos, já que estes não pertenciam ao seu domínio. Assim, teriam encontrado na abstinência alimentar um meio de manifestar sua devoção pessoal. LAWERS, Michel. *Santas e Anoréxicas: O misticismo em questão*. In: BERLIOZ, Jacques. *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994, p. 219-223.

¹⁷⁰ VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*, p. 99.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 151-153.

condições enumeradas acima, de forma que passaram a admitir a possibilidade de as mulheres leigas poderem igualmente demonstrar sua devoção a Deus.

A valorização do arrependimento seguido da penitência foi essencial para que as mulheres leigas pudessem aspirar à santidade, pois deixava-se de exigir a virgindade e a reclusão para acessá-la. As hagiografias de mulheres que foram pecadoras arrependidas, tais como santa Pelágia e santa Taís, escritas no século IV, ganharam destaque somente a partir do momento em que tais virtudes passaram a ser exaltadas pelas ordens mendicantes, recebendo até mesmo tradução para o português no século XIII.¹⁷² A hagiografia de santa Isabel, portanto, ao enfatizar a trajetória do esforço individual da rainha para tornar-se santa – exemplificado pelo episódio em que ela se despoja de seus bens, pela prática dos rigorosos jejuos e pelas doações aos pobres –, em detrimento da valorização de características inatas, denuncia que as virtudes nela exaltadas são de algum modo inspirada na Ordem dos Frades Menores.

A Ordem dos Frades Pregadores, por sua vez, também cedeu a Portugal alguns santos representantes de sua espiritualidade, nomeadamente Paio de Coimbra e Gil de Santarém. Apesar de ambos terem vivido no século XIII, somente a vida de Paio de Coimbra foi relatada neste mesmo século. Gil de Santarém receberá uma hagiografia apenas na primeira metade do século XVI,¹⁷³ após a edição do *Flos Sanctorum*, por isso, cabe-nos analisar somente a hagiografia do primeiro frade, uma vez que nosso intuito é investigar como a memória da santidade lusa se configurava no reino antes da elaboração do *Flos Sanctorum* de 1513.

O relato da vida de frei Paio, propriamente dito, é de autoria anônima e veio a ser conhecido, sobretudo porque foi inserido nas *Vitae Fratrum*. Esta obra, elaborada no ano de 1260, por Gerardo de Frachet, cronista geral da ordem dos pregadores, conta a história da fundação da ordem dominicana, bem como reúne as histórias das vidas dos seus primeiros frades.¹⁷⁴ A pregação é, sem dúvida, a atividade mais destacada no relato da vida de frei Paio. Através de seus sermões, que iam da exegese bíblica à pregação, dirigidos a um público que

¹⁷² As hagiografias estão inseridas num códice alcobacense, intitulado *Collecção Mystica de Fr. Hylario da Lourinha, Monge Cisterciense de Alcobaca*. Este códice foi estabelecido a partir de manuscritos datados de fins do século XIV e começos do século XV. Ele contém, além da *Vida de Santa Pelágia* e da *Vida de Santa Taís*, mais dezesseis textos hagiográficos e de pedagogia espiritual. Já no século XIII a *Vida da Santa Pelágia* e a *Vida da Santa Taís* foram incluídas na *Legenda Aurea*. VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Aurea: vida de santos*. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

¹⁷³ NASCIMENTO, Aires Augusto. Frei Gil de Santarém. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, p. 294.

¹⁷⁴ ROCHA, Tereza Renata Silva. As “*Vitae Fratrum*” e a construção da identidade da Ordem dos Pregadores. In: *Anais do XIV Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio*. Rio de Janeiro: NUMEM, 2010, p. 3.

agregava leigos e também homens letrados frades e teólogos, ele desempenhou importantes funções no seio da ordem dominicana. Há estudos que afirmam que Paio era um clérigo que possivelmente frequentava o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Nesse caso, ele seria mais um religioso de formação tradicional que foi seduzido pelas propostas das ordens mendicantes. Apesar de ser dominicano, o ideal de vida proposto na sua hagiografia não difere muito daquele apresentado nas hagiografias dos santos franciscanos apresentados acima, a não ser, pela valorização da pregação, colocada em primeiro plano.

Há ainda alguns santos cujos cultos tiveram grande sucesso no reino. Contudo, as histórias de suas vidas foram elaboradas e dadas a conhecer, pela primeira vez, ou no *Flos Sanctorum* de 1513, como é o caso de São Gonçalo de Amarante, ou somente após a publicação de tal obra, como é o caso de Nuno Álvares Pereira, por exemplo.¹⁷⁵ Por isso, encerraremos nossa investigação na hagiografia de frei Paio de Coimbra, uma vez que nos interessa saber, por enquanto, apenas como se configurava a santidade no reino luso antes da elaboração do *Flos Sanctorum* de 1513.

A partir deste breve mapeamento, notamos que Portugal possuía alguns representantes cujas vidas virtuosas serviram de exemplo a muitos fiéis. No entanto, há uma grande distância temporal que separa os relatos das vidas de um santo para o outro. Entre a divulgação da vida de São Frutuoso e a de São Rosendo o intervalo é de cinco séculos. Do século XII em diante, as hagiografias foram escritas com maior frequência, mas, mesmo assim, o número de santos destacados em cada centúria permaneceu pequeno. À exceção do século XII, no qual encontramos os relatos das vidas de São Geraldo, São Rosendo, Santa Senhorinha, São Telo e São Teotônio, os demais séculos apresentam apenas as hagiografias de um ou dois santos ilustres. Além da distância temporal, os santos também estão separados pelo território do reino. Num primeiro momento, percebemos um destaque para a região Norte, onde até o século XII se encontrava a sede do poder, destacando-se especialmente a cidade de Braga, local em que dois dos santos mais exaltados pelos fiéis passaram seus dias e foram enterrados, a saber, São Frutuoso e São Geraldo. Na segunda metade desse mesmo século, a expansão territorial levou à transferência da sede do poder do reino para a região Sul, e é justamente de lá que teremos notícias a respeito das próximas vidas dos santos proeminentes de Portugal. Coimbra, dessa vez, será a cidade mais citada como lar das vidas virtuosas que legaram bons exemplos. São Telo, São Teotônio, Santo Antônio e São Paio residiram na cidade. Levando em consideração esses dados, notamos que até então não havia uma unidade representativa da

¹⁷⁵ ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida, p. 432.

santidade no reino luso, mas sim, alguns relatos espaçados tanto pelo tempo quanto pelo espaço, isto é, uma espécie de santidade dispersa.

No que diz respeito ao ideal de vida que essas hagiografias ofereciam como exemplos a serem seguidos, podemos dizer, de uma maneira geral que, houve dois grandes modelos de santidade que definiram os parâmetros daquilo que era tido como virtude e, portanto, digno de ser imitado, e do que era tido como vício e, assim, digno de ser evitado. O primeiro deles é aquele que vigorou até meados dos anos 1200 e prezava a predestinação e a hereditariedade como premissas fundamentais para o acesso a santidade. A reclusão, a contemplação e a submissão a uma regra, dentro dos mosteiros, era tida como a proposta mais eficaz para levar uma vida virtuosa, livre dos pecados mundanos. Sendo assim, apenas homens e mulheres de origem nobre, importantes figuras no funcionamento dos mosteiros e do reino tornavam-se santos. O segundo modelo recebeu fortes influências das ordens mendicantes que se afirmaram no reino logo na primeira metade do século XIII. O ideal de vida contemplativa e reclusa nos mosteiros perdeu espaço para a intervenção nas cidades, para o anúncio do evangelho e para o retorno da imitação da trajetória de Cristo. Seguindo estes preceitos, o caminho para a santidade abriu-se a qualquer um que estivesse dedicado a demonstrar grande esforço pessoal e procurasse redimir-se dos seus pecados através do arrependimento seguido da penitência. Sendo assim, seguiremos agora para a investigação das páginas do *Flos Sanctorum*, no intuito de observar se a obra trouxe alguma mudança na maneira como se configurava a santidade no reino de Portugal, uma vez que até então era possível falar mais em santos que em uma santidade propriamente.

2.3 Nascimento, morte e trasladação

A novidade do *HO FLOS sanctõ[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]* reside justamente no conjunto de relatos reunidos sob o título de santos *Extravagantes*, os quais, segundo o redator anônimo, dizem respeito especificamente aos santos que de alguma maneira estiveram ligados ao reino de Portugal. Visto isso, cabe analisar o tempo e o espaço onde se situam as histórias das vidas desses dezessete santos,¹⁷⁶ para que, desse modo, seja possível investigarmos se a santidade no reino manteve os padrões que até então notamos, ou se a compilação alterou em alguma medida a maneira como a santidade se distribuía no local e os modelos de virtudes que eram oferecidos como dignos de serem imitados.

¹⁷⁶ Foram inclusas dezenove hagiografias, todavia, duas delas se perderam.

Logo à partida, é possível observar que, ao organizar o conjunto dos santos *Extravagantes*, o redator não se limitou a inserir apenas aqueles ilustres personagens que tomam Portugal por sua terra natal, revelando, dessa maneira, que este não era o único critério que servia para garantir a pertença dos santos ao reino. Ao contrário disso, a morte e a presença das relíquias eram igualmente consideradas como um fator capaz de criar laços entre os santos e determinado território.¹⁷⁷ Quando se iniciou o processo de formação dos Estados Nacionais, no início do século XVI, e os antigos reinos procuraram construir identidades próprias em oposição aos demais territórios, no caso de Portugal em oposição a Castela, a importância do local dos nascimentos dos santos passou a ser considerada com maior relevância, isso porque, além de delimitar fronteiras era desejo dos reis e dos demais integrantes da corte que o espaço construído fosse dotado de um caráter sagrado. Nesse contexto, os redatores das histórias das vidas dos santos empenharam-se em destacar na sua escrita a proveniência de seus personagens, uma vez que a presença desses homens e mulheres, capazes de estabelecer uma conexão entre os céus e a terra, era uma das maneiras mais ricas utilizadas para garantir ao reino e a seus habitantes uma proteção sagrada. Valorizar a história do santo, significava valorizar a história do reino. Sua imagem era engrandecida na medida em que podia-se enumerar a presença e a ação desses seres de exceção no dado território. Dessa maneira, procuraram difundir a imagem de um reino sagrado não apenas nos limites da Europa, mas também nos espaços conquistados durante as investidas das grandes navegações, como o Brasil e a África.

Dado esse objetivo de entrelaçar a história do reino às histórias de seus ilustres personagens, a morte e a presença das relíquias, tal como o nascimento, foram utilizados como critérios a garantir a pertença dos santos a Portugal. Tratando-se desses “mortos especiais”, sua morte podia ser, em muitos casos, até mais valorizada que seu nascimento, especialmente quando por consequência do martírio, por exemplo. A morte ocasionada pela defesa da fé foi objeto de reverência especial nos primeiros séculos do cristianismo. Num período em que os povos cristãos sentiam-se constantemente ameaçados pela perseguição romana, aqueles que morreram defendendo os ensinamentos de Cristo foram exaltados como seres excepcionais, reconhecidos como mediadores das ações de Deus na terra. Ou seja, em vida, o santo podia até ser reconhecido como tal, mas somente a partir do momento de sua morte, isto é, do seu nascimento ao lado de Deus que seu culto começava a desenvolver-se.¹⁷⁸

¹⁷⁷ ROSA, Maria de Lurdes. Hagiografia e Santidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, p. 339.

¹⁷⁸ SCHMITT, Jean-Claude. La fabrique des saints. *Annales ESC*, vol. 39, n. 2, 1984, p. 287.

Os fiéis procuravam seu túmulo, seu corpo e suas relíquias para estabelecer o culto, imbuídos da crença de que seus restos mortais eram uma espécie de portal para o além, onde seria possível vislumbrar indícios do sobrenatural no real.¹⁷⁹

Contudo, a emergência dos cultos locais não pode ser entendida como uma novidade da Baixa Idade Média, pois, já no século X, as comunidades monásticas e eclesiásticas instituíam cultos a novos santos que, na maioria das vezes, pertenciam as ordens exercidas nos mosteiros e nas instituições. Depois dos mártires foram os eremitas, os padres do deserto, os monges e abades, que assumiram o protagonismo da santidade. Passado o período das ameaças constantes aos cristãos, outras ações virtuosas começaram a ser valorizadas como dignas de serem cultuadas, isto é, ao longo do século IV, para o fiel acessar a santidade ele não precisava necessariamente morrer em defesa da fé. Sendo assim, esses religiosos, que já desempenhavam em vida ações mediadoras entre Deus e os homens, passaram a ser, cada vez mais, exaltados pelas comunidades, pois, embora não tenham uma morte heróica para cantar louvores, procuraram em vida assemelhar-se a Cristo e difundir a fé cristã. Nessa época e, até meados do século XII, os eleitos eram aclamados pela voz do povo, à igreja respeitava apenas organizar os cultos criados. Porém, à medida que o papado foi ganhando força, sobretudo após a Reforma gregoriana, a hierarquia eclesiástica assumiu maior protagonismo na eleição dos santos. Na segunda metade do século XIII foi instituído o processo de canonização, ou seja, para que um santo fosse reconhecido como tal, não era suficiente apenas a devoção da comunidade, a partir daquele momento, tornou-se necessário submeter a vida dos santos à análise dos critérios postos pelas autoridades da religião cristã.

A diferença, portanto, na promoção dos cultos locais levada a cabo no século XVI reside no fato de que não eram mais os monges e os clérigos que exaltavam os santos com o intuito de promover suas ordens e suas instituições, no início da Era Moderna, foram os Estados, ainda em situação de formação, que buscaram mesclar sua imagem a esses seres de exceção. Sendo assim, justificar a pertença desses homens e mulheres, exemplos de vidas virtuosas, pela sua morte ou pela presença de suas relíquias possuía o mesmo valor de justificá-la pelo seu nascimento. O importante era afirmar que o santo, o único capaz de estabelecer uma ponte entre o céu e a terra, possuía uma ligação com Portugal. Logo, para prosseguir o mapeamento que nos propusemos a fazer, dividimos os relatos em três grupos, de acordo com o motivo que une os santos ao reino, ou seja: os que lá nasceram, os que lá morreram e os que tiveram suas relíquias trasladadas.

¹⁷⁹ VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 212-213.

2.3.1 Os santos que nasceram em Portugal

Das dezessete hagiografias que compõem o conjunto dos santos Extravagantes, cinco dizem respeito a personagens que nasceram em Portugal, são eles: Veríssimo, Máxima e Júlia, Vicente, Sabina e Cristeta, Iria, Gonçalo e Antônio. *A vida e paixão dos santos mártires Veríssimo, Máxima e Julia, irmãos naturais da cidade de Lisboa* e *A vida e paixão dos três irmãos santos Vicente, Sabina e Cristeta, naturais da cidade de Évora*, são os dois relatos mais antigos desse grupo, datados do século IV. Em ambas, a ligação com o reino luso já é anunciada nos seus próprios títulos e, além disso, no corpo dos textos, outros elogios aparecem às cidades de Lisboa e Évora respectivamente. No primeiro, Lisboa é qualificada como uma cidade “muito nobre e antiga”¹⁸⁰ e, no segundo, é dito que os santos pertencem a “um reino nobre e assaz próspero, que ora vulgarmente se diz Portugal, em uma cidade assaz populosa [...], chamada Évora”.¹⁸¹ A preocupação do redator em enfatizar, logo nas primeiras linhas, o local de nascimento dos santos, nos permite entrever como era importante para o copista registrar por escrito a informação de que o reino de Portugal era capaz de dar berço a personagens tão ilustres como eram os santos.

Após esses dois relatos pertencentes ao século IV, temos que avançar até o século VII para encontrarmos a próxima personagem que se liga ao reino a partir de seu nascimento, a saber, santa Iria. O caso desta santa é mais complicado que os anteriores, pois, na hagiografia inserida no *Flos Sanctorum* de 1513, faltam os dois primeiros fólios que não nos permitem saber se seu nascimento é destacado logo de início. Contudo, em uma versão posterior de tal obra, elaborada pelo padre Pedro de Ribadaneira, no século XVII,¹⁸² é dito que Iria vinha de “[...] um povo de Portugal, chamado antigamente Nabancia (que alguns dizem ser hoje a vila de Tomar)”,¹⁸³ uma província de Santarém. Se esta versão tardia remonta aos fólios perdidos na versão do *Flos Sanctorum* de 1513 podemos conjecturar que, quando o santo nasce no reino, o hagiógrafo não deixa de destacar, à partida, tal fato. No entanto, no caso de Iria, que nasceu, viveu e morreu em Portugal, não precisamos dos dois primeiros fólios para perceber que a ênfase principal do relato está no momento de sua morte. Iria é assassinada e jogada no

¹⁸⁰ *HO FLOS sanctō[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]*, p. 519.

¹⁸¹ *Ibidem*, loc. cit.

¹⁸² Existem muitas versões tardias do *Flos Sanctorum* de diversos autores dos séculos XVI, XVII, XVIII e até do XIX, que retomaram-na, traduziram-na e adaptaram-na. As versões de Frei Diogo do Rosário (1567), a de Allonso de Villegas (1598) e a de Pedro de Ribadaneira (1674) são as que ganharam mais notoriedade.

¹⁸³ RIVADENEYRA, Pedro de. *Flos Sanctorum, historia das vidas, e obras insignes dos santos*. Traduzida da língua castelhana em a nossa Portugueza pelo Licenciado Joam Franca Barreto. Lisboa: por Antonio Craesbeeck de Mello, Impressor de Sua Alteza: a custa de Francisco Souza, mercador de livros, 1674, vol. 2, p. 257.

rio Tejo. Em sonhos ela aparece a seu pai e lhe conta onde ele pode encontrá-la. Quando seu pai vai a sua busca, as águas do rio se abrem e revelam o corpo da santa, seco e intacto. Os fiéis presentes, “[...] entenderam que era vontade de Deus que aquele corpo ali jazesse [...] e tomaram por relíquias os cabelos da cabeça e as roupas que vestia”, e “[...] com aquelas relíquias foram feitos muitos milagres”.¹⁸⁴ Logo, além de estar ligada ao reino pelo nascimento, sua morte no rio Tejo sela seu pertencimento ao reino, uma vez que será lembrada pelas águas que correm por seu território.

Depois de Iria, os últimos dois santos que tomam Portugal como sua terra natal são: Gonçalo de Amarante e Antônio de Pádua, ambos pertencentes ao século XIII. O caso de são Gonçalo de Amarante é semelhante ao de santa Iria no que diz respeito à falta de fólios na versão incluída no *Flos Sanctorum* de 1513. Mais uma vez, recorremos a uma versão posterior para que fosse possível perscrutar se seu nascimento era um dado digno de ser destacado no relato. Encontramos na versão elaborada pelo Frei Diogo do Rosário, escrita ainda no século XVI,¹⁸⁵ poucos anos após a impressão do *Flos Sanctorum* de 1513, o dado de que, “no reino de Portugal, nas partes dentre Douro e Minho, no arcebispado de Braga [...], nasceu o bem-aventurado São Gonçalo”.¹⁸⁶ Apesar de o santo ter nascido em Braga, é a cidade de Amarante que é anunciada no título de sua hagiografia. Muito provavelmente por causa do famoso episódio, no qual o hagiógrafo conta que, uma grande tempestade fazia com que o rio Tâmega transbordasse, arremessando “um carvalho grande que parecia aos moradores que ia derrubar a ponte”. Essa tal ponte havia sido construída por intermédio de são Gonçalo, no intuito de facilitar o deslocamento dos pobres e enfermos. Então, os fiéis começaram a “bradar e dizer: São Gonçalo guarda a tua ponte, que para proveito de muitos edificastes”. Logo a seguir, “viram um homem em hábito da ordem dos pregadores [...] com um cajado [...], ele esperou a vinda do carvalho e nele fortemente impingiu seu cajado”. Os fiéis deram graças e “entenderam que São Gonçalo guardava sua ponte para que não fosse derrubada”.¹⁸⁷ São Gonçalo, com essa legenda, fica ligado ao reino luso não apenas pelo nascimento, mas, sobretudo, pela proteção garantida especificamente à cidade de Amarante.

Levando em consideração os nascimentos dos santos até aqui analisados, podemos dizer que o de santo Antônio, o último santo deste grupo, é aquele descrito com mais pormenores:

¹⁸⁴ *HO FLOS sanctō[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]*, p. 511.

¹⁸⁵ ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou Historia das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissima may e dos santos e suas festas*. Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, 1580.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 174.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 178.

No reino de Portugal havia uma cidade assaz nobre situada a cabo da terra habitável [...] chamada Lisboa [...] Foi muito bem fundada, dentro dos muros dessa cidade uma igreja da mãe de Deus. A igreja catedral é grande e solene e nela foi colocado o muito honrado corpo do glorioso mártir São Vicente [...] Às portas da dita igreja estava a casa dos pais do bem-aventurado santo Antônio”.¹⁸⁸

O interesse do redator em registrar detalhadamente a pertença do santo ao reino justifica-se, provavelmente, porque o nascimento é a única maneira de estabelecer alguma conexão entre o personagem em questão e o reino luso. Santo Antônio abandonou sua posição de cônego regente da Ordem de Santo Agostinho, no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, para vestir o hábito da Ordem dos Frades Menores,¹⁸⁹ enfrentando obstáculos institucionais e familiares para seguir o mais brevemente possível para Marrocos pregar aos fiéis.¹⁹⁰ Dessa maneira, ganhou fama não somente em Portugal, mas em toda a Europa Ocidental por ter se destacado como um importante membro da ordem dos frades menores e ter realizado obras virtuosas tanto dentro quanto fora de Portugal.

Esse primeiro grupo de santos entrelaçados ao reino de Portugal permitiu-nos entrever como o compilador preocupou-se em sublinhar o dado de que o berço desses homens e mulheres, exemplos de fé, era Portugal. Em todos os casos, a informação a respeito do nascimento vem descrita logo nas primeiras linhas e, em alguns relatos, como os de Veríssimo, Máxima e Júlia e Vicente, Sabina e Cristeta, é anunciada logo no título. Nos casos de Iria e Gonçalo, o hagiógrafo não deixou de enfatizar a ligação dos santos ao reino, todavia, não são as cidades natais dos santos as mais elogiadas na narrativa, justamente porque, em ambos os relatos, a memória das manifestações divinas realizadas pelos santos estão mais ligadas aos lugares onde ocorreram os milagres que às suas cidades de origem. Já a respeito de santo Antônio, podemos dizer que seu nascimento, em comparação aos demais, foi o que ocupou mais linhas, muito provavelmente porque se fazia mister que os fiéis não se esquecessem de que o santo, que ganhou fama em muitas partes do ocidente medieval, em especial na Itália, possuía origens lusitanas. Além disso, também é notável os elogios referidos às cidades de Lisboa, Évora, Santarém e Amarante. Dessa maneira, ao revisitar o passado da santidade em Portugal, o hagiógrafo tecia uma trama na qual o reino luso era engrandecido à medida que era destacado o pertencimento a ele de personagens ilustres. Em

¹⁸⁸ *HO FLOS sanctō[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]*, p. 511.

¹⁸⁹ REMA, Henrique Pinto. Afinidades espirituais entre São Francisco de Assis e Santo António de Lisboa, p. 57-58.

¹⁹⁰ ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida, p. 404-405.

outras palavras, a pertença dos santos ao reino servia para sacralizar o território e conferir proteção a determinadas cidades, devido à atenção específica dos santos que zelavam por todos, mas dirigiam um olhar especial aos seus conterrâneos.

2.3.2 Os santos que morreram em Portugal

A respeito dos santos, cuja ligação ao reino é estabelecida pelo fim da vida, quatro relatos se destacam: Vítor, Frutuoso, Goldofre e Geraldo. Começando por São Vítor, podemos dizer que, em comparação com as demais hagiografias analisadas até aqui, o relato de sua vida é bem curto, restringindo-se a uma página. O redator não dedicou nenhuma linha para falar a respeito do nascimento do santo, no século IV, ou de sua trajetória de vida. Reportou-se diretamente para o momento de sua morte, iniciando a hagiografia com as seguintes palavras: “São Vítor mártir padeceu na cidade de Braga [...] e ali foi batizado”.¹⁹¹ Dessa maneira, notamos que, na síntese, provavelmente elaborada pelo redator para integrar o *Flos Sanctorum*, o local de seu nascimento não tem relevância, ao passo que o local de sua morte foi enfatizado logo no início e mais de uma vez, pois, no final da narrativa, o copista não se esqueceu de mencionar que “foi edificada uma igreja em seu louvor, a cerca da cidade de Braga”.¹⁹²

Tampouco é anunciado o nascimento de São Frutuoso. A omissão do dado de que sua cidade natal era Bierzo, uma província de Leão,¹⁹³ e que ele tinha parentesco com a família real goda, sugere que, na compilação do início do Quinhentos, importava romper qualquer vínculo entre o santo e o reino vizinho e defender sua pertença a Portugal. A conexão estabelecida entre o importante bispo de Braga, fundador de muitos mosteiros, e o reino luso, é garantida pela sua trajetória de vida e principalmente pelo momento de sua morte. Os primeiros dados a seu respeito dizem que ele “[...] morava perto da muito antiga e metropolitana cidade de Braga”.¹⁹⁴ Já a respeito de sua morte é dito que ele mandou erigir uma igreja entre Dume e Braga, onde “o seu corpo é sepultado” e de onde “o senhor faz por ele muitos milagres”.¹⁹⁵

No caso de São Goldofre, a morte foi aqui estabelecida como ponto de conexão ao reino luso, sobretudo por causa da falta de fólios na hagiografia inserida no exemplar do *Flos*

¹⁹¹ *HO FLOS sanctō[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]*, p. 499.

¹⁹² *Ibidem*, loc. cit.

¹⁹³ DIAS, Paula Barata. Uma nova leitura da Vida e da acção de S. Frutuoso, à luz das fontes históricas e literárias. *Humanitas*, n. 59, 2007, p. 148.

¹⁹⁴ *HO FLOS sanctō[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]*, p. 499.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 504.

Sanctorum de 1513 e de sua ausência nas versões posteriores. O relato contém apenas o último fólio, no qual sua morte é narrada, dificultando, portanto, nossa investigação a respeito de seu nascimento e trajetória de vida. Todavia, temos a informação de que o santo foi o primeiro prior do mosteiro de Folques, bispado de Coimbra e, possivelmente, um de seus fundadores.¹⁹⁶ Não há notícias de que ele tenha partido do reino nem mesmo para viagens. Tudo indica que o santo se dedicou somente a dirigir o mosteiro e nele realizar obras virtuosas. O redator conta-nos que Goldofre já esperava que sua morte chegaria, nas suas palavras: “Aparelhado para morrer pelo meu senhor Jesus quando a ele aprouver. Ele me trouxe esta morte que me prometera.”¹⁹⁷ Após sua morte, “o bispo ordenou que se fizesse uma igreja, onde se fazem muitos milagres por suas orações e louvores, que seja glória para sempre”.¹⁹⁸

A hagiografia de São Geraldo, por sua vez, começa dizendo que “São Geraldo foi natural da Cantuária”, mas que foi no mosteiro de Mosaic, na França, que iniciou suas obras virtuosas. Sua fama não demorou a chegar a Portugal e, “[...] sendo conhecida sua vida e costumes, foi com grande insistência rogado pelos príncipes e o clero e em especial pelos moradores de Braga, que aceitasse ser seu pastor”.¹⁹⁹ Apenas alguns parágrafos iniciais foram dedicados a contar seu nascimento na Cantuária e sua estadia na França, as outras cinco páginas que compõem o relato centram-se nas obras virtuosas que edificou no reino e na sua morte e milagres. Mais uma vez, portanto, é a pertença do santo ao reino que é destacada na hagiografia. Nos casos de São Vítor e São Frutuoso, o dado é até mesmo omitido. Suas terras natais pouco importam ao redator, que passa rapidamente por tais eventos sem deter-se em muitos detalhes, ao contrário do que ocorre no momento de suas mortes, descritas com muitos pormenores.

2.3.3 Os santos que tiveram suas relíquias trasladadas para Portugal

A princípio, pode parecer que este grupo de santos não possui qualquer tipo de conexão com o reino de Portugal. Os protagonistas não nasceram, viveram ou morreram no reino. De fato, não há notícias nem de que eles tenham visitado o território em vida. Contudo, tiveram seus restos mortais trasladados para lá e, isso, valeu ao hagiográfico para atribuir-lhe

¹⁹⁶ CARDOSO, Jorge. *Agiologio lusitano dos sanctos, e varões illustres em virtude do reino de Portugal, e suas conquistas: consagrados aos gloriosos S. Vicente, e S. Antonio, insignes patronos desta inclyta cidade de Lisboa e a seu illustre Cabido Sede Vacante*. Lisboa: na Officina Craesbeekiana, 1652, p. 341, 347-348.

¹⁹⁷ *HO FLOS sanctō[r]um] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]*, p. 504.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 541.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 493.

pertença ao reino. Tal como o nascimento e a morte, a presença das relíquias enriquecia o território geográfico no seu património sobrenatural, isto é, sacralizava determinado espaço e garantia proteção aos seus habitantes.²⁰⁰ Neste grupo, encontramos dois santos, são Vicente e são Pantaleão. São Vicente viveu e morreu em fama de santidade, no século IV, mas seu culto somente ganhou notoriedade no reino a partir do século XII, quando seu corpo foi trasladado da cidade de Valência para Lisboa, sobretudo por causa da invasão dos mouros que ameaçava a segurança das suas relíquias. A intenção em destacar mais Portugal que a Espanha fica nítida na adição feita pelo copista, que acrescentou à *Vida de São Vicente a Trasladação de São Vicente a Lisboa*. Nas suas palavras: “O corpo do bem-aventurado são Vicente foi trasladado para a muito nobre e sempre leal cidade de Lisboa no ano do senhor de 1173”.²⁰¹ Ao elogiar a cidade de Lisboa, o compilador a contrasta com a cidade de Valência, apresentando-a com um lugar seguro, pronto para abrigar as preciosas relíquias, diferentemente da cidade aragonesa, invadida pelos mouros e, portanto, incapaz de guardá-las, revelando, desse modo, sua afeição pelas cidades portuguesas, bem como sua preocupação em não dar evidência às cidades espanholas.

Outro caso similar ao de são Vicente é *A Vida e Paixão de São Pantaleão Mártir*. Pertencente também ao século IV, a história de sua vida se passa na cidade de Nicomédia, uma província romana, local onde ele nasceu. Tal como são Vicente, sua ligação ao reino é estabelecida no momento da transladação de seu corpo, a qual também foi adicionada no final da sua hagiografia, sob um título separado. Segundo o redator: “[...] vindo grande multidão de bárbaros para destruir Roma, muitos romanos fugiram da cidade com medo da perseguição e cuidaram de como levariam as relíquias de alguns santos” Assim, “determinaram trazer os ossos do glorioso São Pantaleão.”²⁰² Para engrandecer a história, é narrado que, durante a viagem de fuga, uma grande tempestade ameaçava virar o barco, mas, através das preces, rogadas a São Pantaleão, a tempestade cessou e eles ancoraram no Porto de Miragaya e, lembrando que antes de partir um anjo lhe viera e avisara que não seria mais chamado Pantaleão, mas Pantaleymo “[...] que quer dizer porto dos navegantes [...], puseram o nome dessa cidade de Porto. Na qual cidade nosso senhor faz muitos milagres”.²⁰³ Aqui, mais uma vez, Portugal é talhado como um reino acolhedor, livre de invasões dos povos bárbaros, onde as relíquias podem ser acolhidas e os milagres podem florescer.

²⁰⁰ ROSA, A santidade no Portugal Medieval, 2000, op. cit., p. 99-101.

²⁰¹ *HO FLOS sanctō[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]*, p. 553.

²⁰² *Ibidem*, p. 531.

²⁰³ *Ibidem*, p.615.

A ênfase da escrita do copista recai, em suma, pelo que foi analisado, sobre o momento em que o santo estabelece uma conexão com o reino, seja no seu nascimento, na morte ou na transladação de suas relíquias. Se o santo não nasceu em Portugal, mas suas relíquias foram trasladadas para o reino, seu nascimento será pouco ou quase nada valorizado. Contudo, se o santo nasceu no reino, sua cidade de origem é elogiada, podendo ser até mesmo mencionada no título, mas os desdobramentos de sua vida são esquecidos.

2.3.4 Os santos sem ligação com Portugal

Somando-se os santos que nasceram, morreram ou tiveram suas relíquias trasladadas para Portugal, encontramos onze relatos. Com exceção de *A vida de São Frei Pedro Gonçalves*, que mantém uma ligação com o reino a partir de parâmetros diferentes daqueles apontados até aqui, o restante deles – Isabel de Hungria, Eulália de Barcelona, Clara de Assis, Ana e Joaquim e Marçal – não possuem, como disse a princípio o compilador, alguma ligação com o reino luso, ou, pelo menos, não estabelecem laços a partir dos critérios citados acima. Sendo assim, não podemos prosseguir nosso objetivo sem antes investigarmos porque esses seis textos também foram incluídos no grupo dos *Extravagantes*.

Faltam fôlios na versão da vida de São Pedro Gonçalves, inclusa no *Flos Sanctorum de 1513*, tanto na metade quanto no final do relato. Por isso, servimo-nos, mais uma vez, do *Flos Sanctorum* elaborado pelo Frei Diogo do Rosário, no intuito de preencher as lacunas do exemplar de 1513. Apesar de o santo não ter nascido, morrido ou tido suas relíquias trasladadas para Portugal, há alguns episódios que mencionam sua proximidade e afeição ao reino luso. O santo possuía contato até mesmo com o monarca que, naquela época, era Sancho II (1223-1247), pois, a certa altura, o redator revela que, “pregando são Pedro na praia do rio Minho, viu que em um porto perigavam muitos e determinou de fazer uma ponte. E havendo licença do rei para pedir esmola aos ricos da terra, começou a obra”.²⁰⁴ Além deste, também é mencionado o milagre do menino de Santarém, no qual “uma mulher de Santarém tinha um filho tão doente de um pé que lhe tiraram dezoito ossos dele”, ela, então, “ouvindo dizer sobre os milagres que são Pedro fazia encomendou-lhe com muita devoção. Ouvia o senhor Deus sua oração e deu saúde a seu filho pelos merecimentos de são Pedro Gonçalves”.²⁰⁵ Embora o santo tenha traçado sua trajetória de vida no reino vizinho, o redator procurou enfatizar

²⁰⁴ ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou Historia das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissima may e dos santos e suas festas*, p. 404.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 406.

algumas ocasiões notáveis, em que ele intercedeu pelos fiéis que lhe rogavam em terras lusas. São Pedro Gonçalves, portanto, é um caso isolado, no qual o elo com o reino se justifica por sua especial atenção dedicada não apenas à sua terra natal, mas também aos devotos que mesmo estando em Portugal lhe rogavam preces.

Tal como Pedro Gonçalves, os personagens das outras cinco hagiografias citadas acima não possuem um elo com Portugal a partir do nascimento, da morte ou da translação de suas relíquias. Contudo, diferente deste, não há em seus relatos passagens tão claras que indiquem a atuação dos santos no reino. Sendo assim, procuramos investigar outras vias que nos permitissem perscrutar a importância que esses santos tiveram para Portugal e que consequentemente levaram o copista a inseri-los no grupo dos santos Extravagantes. Para tanto, lembramos que alguns destes santos não integram exclusivamente *Ho Flos Sanctorum em lingoagẽ português*. Ao contrário disso, a maioria deles foi retirada de outros legendários. No prólogo, o redator anônimo nos informa que a obra:

[...] foi trasladada do latim em comum falar castelhano para a gente comum da Espanha. E agora esta mesma foi trasladada do castelhano para a linguagem portuguesa em honra e louvor de nosso senhor redentor e salvador Jesus Cristo e da sua sacratíssima paixão em exaltação da santa fé católica que ela seja acrescentada e aumentada nos últimos feitos e reinos de Portugal...²⁰⁶

As traduções do latim para o castelhano e depois do castelhano para o português, às quais o copista se refere, não dizem respeito propriamente às dezessete hagiografias que destacamos nesta pesquisa e integram os santos *Extravagantes*. Acima disso, referem-se a todo o corpo de textos que compõem o *Flos Sanctorum*, somando um total de 210 histórias. A maioria destes textos são traduções retiradas ou da *Legenda Aurea* ou da *Leyenda de Los Santos* ou dos dois. Dessa maneira, apesar de o *Flos Sanctorum* não ser uma tradução direta de tais obras, ele colheu muitas fontes das mesmas.

A *Legenda Aurea* é reconhecidamente uma das obras de maior circulação na Idade Média.²⁰⁷ Composta na segunda metade do século XIII pelo dominicano italiano Jacopo de Varazze, ela agrupa relatos oriundos de várias regiões da Europa, Ásia e África, datados desde a antiguidade tardia até a sua contemporaneidade.²⁰⁸ A *Leyenda de los santos*, por sua vez, foi elaborada nos finais do século XV por um redator anônimo e é composta, em grande parte,

²⁰⁶ HO FLOS sanctō[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s], p. 10.

²⁰⁷ SOBRAL, Cristina. O *Flos Sanctorum* de 1513 e suas adições portuguesas, p. 531. BAÑOS VALLEJO, Fernando; URÍA MAQUA, Isabel. *La Leyenda de los santos*, p. 29-50.

²⁰⁸ SOUZA, Néri de Almeida. Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 22, n. 43, 2002, p. 67

por textos presentes na *Legenda Aurea*. Contudo, também apresenta outros que não constam nesta última obra. Das 210 hagiografias presentes no *Flos Sanctorum* de 1513, 176 também estão presentes na *Legenda Aurea*, incluindo a *Vida de Santa Isabel da Hungria*, uma de nossas incógnitas inserida no *Flos Sanctorum*. A *Leyenda de los santos* não adicionou às suas páginas a hagiografia desta santa, que não possui nenhuma ligação com Castela, nem com Portugal, pelo menos não inicialmente. Filha do Rei André II da Hungria e de sua esposa Gertrudes, Isabel nasceu na Alemanha, por volta de 1230, e não há no seu relato nenhum indício de que a santa tenha residido ou até mesmo visitado Portugal. A única conexão possível de estabelecer entre a santa e o reino é o laço sanguíneo existente entre ela e Isabel de Aragão (1271-1336), a rainha santa. Isabel de Aragão foi esposa do rei D. Dinis (1261-1325) e morreu em fama de santidade, tal como sua tia-avó, Isabel de Hungria. Poderíamos conjecturar que o redator inseriu seu relato no grupo dos santos Extravagantes para chamar atenção para a linhagem nobre e sagrada da qual Isabel de Aragão provinha. Contudo, nossa hipótese cai por terra, quando observarmos que a santa, esposa do rei D. Dinis, não é nem sequer mencionada no *Flos Sanctorum* de 1513. O caso de sua tia-avó, especificamente, carece ainda de estudos específicos a respeito da sua relação com o reino luso, permanecendo, por hora, uma incógnita.

Santa Clara, por sua vez, também não possui nenhum vínculo direto com Portugal. Entretanto, não é tão difícil justificar a adição de sua história à dos Extravagantes, diferentemente de Isabel de Hungria. Embora a santa tenha nascido na cidade de Assis, no ano de 1194, e não haja registros de que ela tenha viajado para o reino Luso, seu culto conquistou grande espaço em Portugal e inspirou muitas mulheres devotas a entrarem para a ordem das clarissas. A importância que a santa ocupou no reino fica evidente já no seu processo de canonização, ocorrido em 15 de agosto de 1255, sob a aprovação do papa Alexandre IV, dado que, um dos grandes contribuintes desse processo foi, nada menos, que o bispo de Coimbra D. Egas Fafes.²⁰⁹ Outro indício que nos permite entrever como sua fama de santidade conquistou Portugal é o número de mosteiros de clarissas construídos a partir da segunda metade do século XIII. Ao todo somam-se 14 mosteiros, espalhados por Lamego, Coimbra, Lisboa, Vila do conde, Beja, Portalegre, Guarda, Estremoz, Évora e Funchal.²¹⁰ É notável que todos eles tenham sido instalados em grandes centros populacionais, justamente para cumprir um dos objetivos franciscanos de interação com as cidades e divulgação do evangelho.

²⁰⁹ANDRADE, Maria Filomena. As clarissas em Portugal: dimensões regionais de uma corrente de espiritualidade europeia (sécs XIII-XV). *Discursos: língua, cultura e sociedade*, III Série, n. 1, abr. 1999, p. 113.

²¹⁰ Ibidem, p. 113.

Já a vida de santa Ana e Joaquim, pais da virgem Maria, aparecem em muitos, se não em todos os legendários. Quando não é dedicado um espaço próprio para contar sua história – como o *Flos Sanctorum* dedicou – elas aparecem diluídas no relato da santa mãe de Jesus, como é o caso da *Legenda Aurea* e da *Leyenda de los santos*. Esta hagiografia, portanto, acima de procurar caracterizar uma santidade regional, específica do reino, faz parte de um patrimônio comum a toda a cristandade. Muitos dos milagres realizados pelos santos nas hagiografias remontam aos milagres dos primeiros santos registrados no evangelho. As inúmeras repetições dos mesmos exemplos já foram apontadas pela historiografia até mesmo como falta de conhecimento pessoal que o hagiógrafo teria em relação ao santo, ou pelas dificuldades na redação que, por sua vez, levariam o redator a recorrer ao *pastiche* ou ao plágio. Todavia, o hagiógrafo se utilizava desses exemplos não por sua falta de habilidades na escrita, mas antes porque, narrando dessa maneira, ele inseria os santos contemporâneos no mundo bíblico, colocando-os ao lado das grandes figuras virtuosas das sagradas escrituras. Dessa maneira, é muito provável que o redator do *Flos Sanctorum*, ao inserir a Vida de Ana e Joaquim nos Extravagantes, estava elevando os santos portugueses ao mesmo patamar das primeiras personagens ilustres do cristianismo, isto é, ao lado dos pais de Maria juntavam-se os santos portugueses que deram continuidade à história sagrada.²¹¹ Os fiéis, por sua vez, permaneciam acompanhando essa história, na esperança de que as intervenções divinas realizadas por intermédio dos santos poderiam ser indícios de que o dia do retorno de Jesus Cristo se aproximava. Além disso, se era intenção divulgar o *Flos Sanctorum* nas terras além-mar, a vida dos pais da virgem Maria não poderia ficar de fora; mas este é um assunto que ainda será explorado com mais atenção.

Os últimos dois casos e os mais complicados de se estabelecer uma relação com o reino luso são a *Vida de São Marçal* e a *Vida de Santa Eulália*. Conta a hagiografia de São Marçal que ele foi um dos primeiros setenta e dois discípulos de Cristo e que ele mesmo segurava os cinco pães de cevada e os dois peixes com os quais Jesus alimentou a cinco mil homens no deserto, como conta o evangelho de S. João. Quando atingiu certa idade, foi enviado à França para tornar-se bispo da província de Limoges e, após levar uma vida dedicada a converter povos ao cristianismo e combater o paganismo, morreu em fama de santidade nessa mesma cidade. Nesta hagiografia, pois, não nos foi possível perceber qualquer vínculo entre o santo e Portugal, provavelmente porque, tal como a vida de Ana e Joaquim, o redator pode ter incluído a vida de S. Marçal nos Extravagantes sob a mesma justificativa de

²¹¹ ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida, p. 372.

elevar os santos de Portugal ao patamar dos santos da antiguidade que estiveram envolvidos ou mesmo muito próximos aos acontecimentos ilustres narrados nas sagradas escrituras.

Santa Eulália, por sua vez, aparece na *Leyenda de los santos*, mas não na *Legenda Aurea*. Tratando-se de um relato muito antigo, proveniente do século IV, há uma confusão a respeito de seu local de nascimento, Mérida ou Barcelona? Todavia, alguns estudiosos argumentam que a confusão não está na cidade natal, mas sim no fato de existirem duas santas, uma de cada cidade, cujas histórias, por serem muito próximas – ambas são mártires virgens –, foram fundidas em um único relato. A Vida de Santa Eulália foi uma das poucas hagiografias, a respeito dos santos espanhóis, que o redator do *Flos Sanctorum* não suprimiu da *Leyenda de los santos*. Tal obra também possui um grupo de santos chamados Extravagantes, catorze dos relatos que nele estão inseridos foram omitidos pelo redator do *Flos Sanctorum*, todos eles santos espanhóis. Contudo, as vidas de são Marçal e de santa Eulália mostram bem como às tentativas de explicação que podemos conjecturar hoje carecem da consideração de fatores irrecuperáveis.

A partir desse breve mapeamento, podemos estabelecer uma comparação entre o modo como a santidade se configurava no reino antes e depois da edição do *HO FLOS sanctõ[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]* no ano de 1513. Como vimos, os relatos das vidas dos santos eram espaçados tanto pelo tempo quanto pelo território luso, o que poderíamos denominar como sendo uma santidade bastante dispersa. Entretanto, com a impressão do *Flos Sanctorum*, notamos que os espaços e o tempo foram melhor preenchidos. Além de todos os relatos receberem tradução para o português, eles narram histórias das vidas de santos datadas de um período que vai do século IV até o século XIII, distribuídas pelas cidades mais importantes do reino. Embora haja ainda algumas lacunas, é notável o empenho do copista em procurar preencher os séculos e a extensão do reino com personagens que, por serem ilustres, contribuíam para engrandecer a imagem dos locais onde seus cultos eram instituídos. As cidades, qualificadas muitas das vezes como nobres, antigas e leais, ganhavam tais elogios na medida em que era estabelecido um elo entre elas e os santos.

Notamos, pelas palavras do redator no prólogo da obra, “não menosprezando, nem esquecendo os nossos santos que, no reino de Portugal, resplandecem por muitos milagres, acrescento no presente XIX vidas...”²¹² que o *Flos Sanctorum* foi pensado com um propósito que, até então, não havia sido perseguido com afincos no reino luso: o de reunir e organizar um conjunto de textos que diz respeito especificamente aos santos que tiveram fama em Portugal.

²¹² *HO FLOS sanctõ[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]*, cólofon.

Dessa maneira, podemos afirmar, portanto, que foi com a elaboração do *Flos Sanctorum* de 1513 que Portugal vislumbrou, pela primeira vez, a tentativa de se criar uma memória da santidade especificamente lusa. Sendo assim, resta-nos ainda perscrutar por que era interesse que tal obra cruzasse os mares e chegasse ao misterioso reino do Preste João e, acima disso, interrogar por que o relato das vidas dos santos portugueses possuía tanto valor quanto os objetos preciosos enumerados lado a lado na lista dos presentes que o rei Venturoso desejava enviar ao imperador etíope no intuito de travar boas relações entre os reinos.

CAPÍTULO III

MARTÍRIO, MENDICÂNCIA E SABEDORIA

3.1 Os santos mártires

No final do século XV, um anônimo tradutor dedicou-se a passar do latim para o português um relato escrito no século IV, intitulado: *Vida e paixão dos santos mártires Veríssimo, Máxima e Julia, irmãos naturais da cidade de Lisboa*. Nas suas primeiras linhas, é dito que:

No tempo em que os imperadores romanos convertiam o poder do regimento do mundo, dado por Deus, em crueldades [...] atormentando os servos de Deus com diversos tormentos, foram coroados com a coroa do martírio os bem-aventurados São Vicente, Santa Máxima e Santa Julia, irmãos segundo a carne e companheiros em confissão da fé na cidade de Lisboa no reino de Portugal.²¹³

A história se passa sob o reinado do imperador romano Diocleciano, responsável por organizar as perseguições aos cristãos de 303-305,²¹⁴ um pouco antes ainda de Constantino converter-se à fé cristã e a história do cristianismo sofrer uma significativa inflexão.²¹⁵ Passa-se numa época em que o cristianismo era ainda uma religião em expansão e aqueles que acreditavam e disseminavam as palavras de Cristo eram tidos como rústicos e iletrados, devendo sofrer castigos e tormentos para virem a seguir as crenças tradicionais. Em tal narrativa, Veríssimo, Máxima e Julia são personagens que, vivendo nesse tempo e sabendo das consequências que poderiam sofrer ao honrar os ensinamentos cristãos e louvar o Deus único, não se negaram a defender sua fé, a despeito do castigo corporal que receberiam.

O tema que conduz a dita trama, do início ao fim, é anunciado sem demora no relato de suas vidas: o sacrifício por sua fé, então expresso sob a forma de martírio. O sofrimento surge, nessa relação sobre santos dos primórdios do cristianismo, como o elemento mais evidente a caracterizar os santos. Alcançar a santidade e a glória da vida eterna através da defesa da fé cristã foi o caminho seguido não somente por esses três irmãos. Junto a eles, mais dez santos, cujas histórias compõem o apêndice dos santos *Extravagantes* inserido no *Flos*

²¹³ RIVADENEYRA, Pedro de. *Flos Sanctorum, historia das vidas, e obras insignes dos santos*. Traduzida da língua castelhana em a nossa Portugueza pelo Licenciado Joam Franca Barreto. Lisboa: por Antonio Craesbeeck de Mello, Impressor de Sua Alteza: a custa de Francisco Souza, mercador de livros, 1674, vol. I, p. 233.

²¹⁴ OLIVEIRA, Julio C. M. Dos arquivos da perseguição às histórias dos mártires: hagiografia, memória e propaganda na África romana. *História (São Paulo)*, vol. 29, n. 1, 2010, p. 59.

²¹⁵ Cf. VEYNE, Paul. *Quando o nosso mundo se tornou cristão (312-394)*. trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010, p.10-11. BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no ocidente*. Trad. Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 36.

Sanctorum de 1513, confiaram seus corpos e almas ao juízo divino, entregando-se de bom grado às penas que lhes foram atribuídas, na esperança de que o criador reconheceria sua lealdade e lhes garantiria a vida eterna ao seu lado. O martírio ou sofrimento, por rememorar a trajetória de Cristo ou por reforçar o triunfo da fé, ocupa um lugar de destaque no apêndice dos santos *Extravagantes*, uma vez que das dezessete hagiografias presentes no *Flos Sanctorum*, em nove delas, constitui o tema mais levantado. Com exceção da *Vida de Santa Iria*, que se passa no século VII, os demais relatos, *Vida de São Vicente*, *Sabina e Cristeta*, *Vida de São Pantaleão Mártir*, *Vida de São Vitor*, *Vida de São Marçal*, *Vida de Santa Eulália*, *Vida de São Goldofre* e *Vida de São Vicente*, contam histórias que ocorreram no século IV, numa época em que as possibilidades de sofrer por Cristo eram muitas, dadas as perseguições romanas.

Entretanto, o que nos chama atenção é a dedicação dos tradutores e compiladores quinhentistas em resgatar essas histórias escritas em tempos tão distantes dos seus. Ou seja, nos finais do século XV, as dores e tormentos daqueles que levaram a defesa da fé até as últimas consequências foi um tema que mereceu ser rememorado por aqueles que queriam caracterizar Portugal como um reino sagrado, berço e lar de muitos homens e mulheres ilustres que acessaram a santidade e, por isso, garantiam proteção a seus conterrâneos. As outras seis narrativas restantes trazem como protagonistas os mendicantes e os santos que foram instruídos nas letras e que, menos do que se distinguirem como figuras do sacrifício, mostraram-se como símbolos da humildade e simplicidade a ser seguida por outros.²¹⁶ Mas estes são assuntos para os próximos tópicos, por ora, concentremo-nos neste tema que, desde a crucificação de Cristo, inquietou os fiéis e despertou o interesse dos tradutores e compiladores portugueses dos finais do século XV, isto é, o sofrimento em nome da fé.

3.2 O sofrimento em nome da fé

Como mencionado, o sofrimento corporal e o martírio são um dos aspectos enfatizados em uma série de relatos do *Flos Sanctorum* e não só nesta compilação, uma vez que o próprio calendário cristão era conduzido de maneira a rememorar a trajetória de Cristo, do nascimento à paixão e à ressurreição, núcleos da história sagrada, cabia igualmente lembrar e celebrar o triunfo dos santos mártires. Como provas palpáveis dessas histórias de provação, os resquícios materiais, como as relíquias e os túmulos, constituíram objetos de

²¹⁶ VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental* (séculos VIII ao XIII). Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 125-155.

uma reverência especial por parte das comunidades devotas cristãs. Esses vestígios atraíam fiéis de muitos lugares que, partindo em peregrinação, enfrentavam diversos obstáculos para aproximar-se do que se acreditava ser uma espécie de passagem que unia o céu e a terra, ou melhor, acreditavam que os túmulos dos santos, fragmentos do seu corpo ou objetos que estiveram em contato com ele eram meios pelos quais Deus poderia agir.²¹⁷ Os santos locais mantinham, assim, por intermédio de seus corpos e pertences, um laço com o mundo material, traduzido na capacidade de realizar milagres.²¹⁸

No texto do *Flos Sanctorum*, as referências aos mártires retornavam aos exemplos do passado cristão, sobretudo dos primeiros séculos de afirmação da fé e da verdade cristãs perante o mundo pagão. As relíquias ou os locais onde se encerravam os fragmentos santos eram imprescindíveis para unir esse passado distante e formidável ao presente. Nos primeiros séculos de avanço da fé cristã, para os quais se voltavam os escritos do final do século XV, a legislação romana não permitia que os martírios ocorressem dentro das muralhas das cidades e tampouco os enterramentos. Os tiranos organizavam verdadeiros espetáculos, onde a brutalidade das punições era calculada de maneira a servir como um aviso àqueles que quisessem contrariar seus interditos.²¹⁹ Os corpos dos mártires eram enterrados em cemitérios distantes, dificultando o contato com os fiéis.²²⁰ Mas, em alguns dos relatos resgatados na compilação portuguesa do final do século XV, percebemos que, no século IV, a situação dos túmulos dos mártires tinha-se modificado, dado que, na *Vida de São Vítor*, por exemplo, personagem que viveu no nesse século, é dito que, após sofrer as dores do martírio, “foi batizado no sangue e no espírito santo em confissão da fé de Jesus Cristo, em cuja honra depois foi edificado um templo na cidade de Braga.”²²¹ Isso porque, naquele tempo a religião cristã começava a se espalhar, os túmulos dos mártires foram trazidos para dentro dos muros e foram erigidos templos monumentais em torno deles, transformando esses locais isolados em territórios sacralizados, verdadeiros centros de cultos, nos quais muitos cristãos se agrupavam na esperança de que pudessem vislumbrar algum sinal da intermediação divina na terra.²²²A

²¹⁷ GONZÁLEZ LOPO, Domingo L. ¿Cómo se construye la historia de un santo? La imagen del santo y su evolución a través de los siglos: el ejemplo de S. Rosendo de Celanova. *Lusitania Sacra*, n. 28, jul./dec. 2013, p. 23. BROWN, Peter. *The cult of the saints*. Londres: The University of Chicago Press, 1992, p. 3-6.

²¹⁸ GEARY, Patrick J. *Living with the dead in the Middle Ages*. New York: Cornell University Press, 1994, p. 164.

²¹⁹ OLIVEIRA, Julio C. M. Dos arquivos da perseguição às histórias dos mártires: hagiografia, memória e propaganda na África romana, p. 64.

²²⁰ GEARY, Patrick J. *Living with the dead in the Middle Ages*, p. 166.

²²¹ RIVADENEYRA, Pedro de. *Flos Sanctorum, historia das vidas, e obras insignes dos santos*, vol. I, p. 422.

²²² NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza. Mortos mais que especiais: mártires e guerreiros no contexto medieval português. *Brathair*, vol. 17, n. 1, 2017, p. 126. CYMBALISTA, Renato. Os mártires e a cristianização

crença de que seus restos mortais possuíam poderes taumatúrgicos era tão forte que estes se tornaram objetos de desejo e prestígio, motivando disputas, violências e até mesmo roubos.²²³ Carlos Magno, por exemplo, foi um colecionador desses itens sagrados, tendo sido presenteado pelo próprio papa com as relíquias de Santa Étienne.²²⁴ A adoração das relíquias e os milagres delas resultantes consolidaram-se, portanto, como a possibilidade mais primária de um contato direto com o sagrado.²²⁵

Jerusalém e Roma eram, por excelência, reconhecidos como os centros mais importantes dessa memória dos mártires. Jerusalém por ter sido o local onde ocorreu a revelação divina, e Roma por guardar em seu solo inúmeros corpos santos.²²⁶ Apesar de não se igualar a esses dois locais tão importantes, por terem recebido a presença física de Cristo e dos apóstolos, Portugal também atraía devotos devido à posse de corpos santos. Santa Cruz de Coimbra recolheu as relíquias franciscanas dos cinco mártires de Marrocos e depois os repartiu com outros mosteiros e santuários. Ali também se guardavam as relíquias de São Teotônio, uma das figuras mais importantes envolvidas na fundação do dito mosteiro.²²⁷ Lembremos ainda de dois mártires, cujas histórias encontram-se no apêndice de santos *Extravagantes* do *Flos Sanctorum* de 1513: São Vicente e São Pantaleão. Ambos tiveram seus corpos trasladados para o reino luso diante das ameaças de invasões dos povos inimigos. No caso de São Vicente, a ameaça vinha dos mouros em Valência, e de São Pantaleão, dos romanos. As relíquias dos santos que não nasceram ou morreram no reino de Portugal, e que estavam presentes por meio de seus restos mortais, recebiam igualmente a adoração e a veneração dos fiéis.

Tal como a morte e o nascimento de um santo, a presença das relíquias enriquecia o território geográfico no seu patrimônio sobrenatural, isto é, sacralizava determinado espaço e garantia proteção aos seus habitantes.²²⁸ Essa presença física do santo, no túmulo ou nas relíquias, era a base do culto, na medida em que o corpo em si mesmo engendrava os poderes milagrosos por fazer recordar o que ia para muito além dele. O relato referente aos santos

do território na América portuguesa, séculos XVI-XVII. *Anais do Museu Paulista*, vol. 18, n. 1. jan./ jul. 2010, p. 45.

²²³ GOMES, Saul António. Sagrados monumentos: relíquias de mártires e de santos em Portugal. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 15, 2009, p. 61

²²⁴ NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza. Nos passos de Cristo e de seus apóstolos: relatos de viagens e peregrinações. In: FRANÇA, Susani Silveira Lemos; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; LIMA, Marcelo Pereira. *Peregrinos e Peregrinação na Idade Média*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 87-88.

²²⁵ GEARY, Patrick J. *Living with the dead in the Middle Ages*, p. 168.

²²⁶ FRANÇA, Susani Silveira Lemos. Peregrinos e centros de peregrinação. In: ____; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; LIMA, Marcelo Pereira. *Peregrinos e Peregrinação na Idade Média*, p. 54.

²²⁷ GOMES, Saul António. Sagrados monumentos: relíquias de mártires e de santos em Portugal, p. 61-62.

²²⁸ ROSA, A santidade no Portugal medieval, 2000, op. cit., p. 99-101.

Vicente, Sabina e Cristeta procura justamente atestar essa presença, em pontos precisos do reino de Portugal: “No mosteiro de santo Isidoro de Leão afirmam que estava o corpo desse santo mártir. Em Ávila dizem que está ali. No mosteiro de São Pedro de Arlanza, perto de Burgos e em Valência dizem que tem o corpo de Santa Cristeta”. O texto ainda aponta a possibilidade de “que em todos esses lugares haja alguma relíquia e partes dos corpos desses santos e que, tendo uma parte, se diga como muitas vezes se diz que os tem inteiros”.²²⁹

O valor que os cristãos do período atribuíam às relíquias era assinalado nos relatos a partir da referência ao desprezo dos pagãos pelos corpos sagrados dos mártires. Como conta a narrativa da *Vida de São Vicente, Sabina e Cristeta*, os tiranos romanos preocupavam-se em não deixar qualquer vestígio de seus corpos para que não viessem a se tornar motivo de culto. No referido texto, é dito que “Chegou a Évora, cidade de Portugal, um imperador com o objetivo de extinguir e arrancar do mundo nossa santa religião” e:

Vendo a constância e alegria dos santos mártires, e ouvindo as vozes e louvores que davam a Deus, que lhes parecendo grande desacato de seus deuses e afrontas suas, tomaram os santos e puseram suas cabeças sobre pedras e com novo gênero de crueldade machucaram-nas com outras pedras espalhando seus miolos por todos os lados [...] Deixaram os sagrados corpos ali estendidos para que os cães e aves os comessem sem que os cristãos ousassem dar-lhes sepultura. Porém Deus enviou uma grande e disforme serpente. Esta serpente se pôs próxima aos corpos dos santos com notável assistência e vigilância para defendê-los de qualquer injúria.²³⁰

De tal modo, no relato da vida dos três irmãos, a intervenção divina não permitiu que seus corpos fossem danificados pelos animais, afirmando assim, mais uma vez, a santidade dos personagens e seu poder diante do inimigo. Lançá-los ao mar foi outra forma encontrada pelos tiranos para se livrar de qualquer vestígio daqueles que contrariavam sua fé. Pantaleão teve uma pedra amarrada a seu pescoço e foi lançado ao mar, mas “o Senhor o tirou são e salvo na praia”.²³¹ Iria foi vítima de uma vingança e “estando ela posta de joelhos em oração, o soldado atravessou-lhe uma faca pela garganta, tirando-lhe a vida a mando de Britaldo e atirou o corpo no rio para encobrir melhor sua maldade” Entretanto, como a virgem servia a Deus e levava uma vida extremamente virtuosa, “O senhor revelou a seu tio tudo o que passava e onde acharia o corpo da santa virgem e mártir”, assim “viram que o rio Tejo milagrosamente se havia retirado, deixando descoberto e seco o corpo da santa virgem”.²³² O

²²⁹ GEARY, Patrick J. *Living with the dead in the Middle Ages*, p. 257.

²³⁰ ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou Historia das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissima may e dos santos e suas festas*, 1580, p. 266-267.

²³¹ *Ibidem*, p. 616.

²³² *Ibidem*, p. 258-259.

mesmo fim tiveram os irmãos Veríssimo, Máxima e Júlia, pois, segundo o relato de suas vidas, o tirano havia mandado “que seus corpos fossem jogados ao mar para que os cristãos não pudessem recolher suas relíquias. [...] Mas o todo poderoso Deus, assim como os fez vitoriosos na terra, também os fez gloriosos no mar, trazendo seus corpos à praia”.²³³ A permanência da integridade dos corpos sem vida é assinalada, pois, como testemunho do caráter extraordinário e poderoso desses mortos.

As descrições dos martírios dos santos engrandeciam, desta forma, a superação da dor e da ofensa e destacavam a vitória sobre a morte e sobre o sofrimento carnal, triunfo cuja memória era guardada e transmitida pelas relíquias. A obstinação, a firmeza, a constância e a paciência diante do suplício são as virtudes assinaladas, por exemplo, no drama dos irmãos Veríssimo, Máxima e Júlia:

[...] meteu-os numa cela muito escura para que fossem atormentados pela fome por muitos dias. Vendo o malvado juiz que nem a aspereza e a escuridão do cárcere, nem a fome os podia inclinar a deixarem Jesus Cristo [...] mandou açoitá-los até que aparecessem suas entranhas, depois, mandou atar cordas em seus pés e arrastá-los pelas praças e ruas da cidade, mas os santos nesses tormentos estavam muito mais alegres, não cessando de cantar louvores a Cristo. Vendo isso, o juiz com ira mandou apedrejá-los publicamente, mas os bem-aventurados, com alegria, confortaram seus espíritos em Deus e sofreram com muita paciência os golpes das pedras. Vendo o juiz que não podiam os santos mártires serem vencidos com tormentos, mandou que lhes decepassem as cabeças e, dessa maneira, os bem-aventurados santos conquistaram a glória e a vitória sobre o tirano [...].²³⁴

Se o martírio e a resistência sofredora em nome da fé caracterizaram particularmente os primeiros santos do passado cristão que precisaram afirmar sua crença – o *Flos Sanctorum* refere-se sobretudo aos mártires do século IV –, o tema não deixava de se aproximar dos anseios devocionais e das estratégias de conversão próprias do final do século XV e início do XVI. O apelo às emoções e ao sofrimento era um traço cada vez mais forte da pregação do período, recurso útil aos pregadores de diferentes pontos da Cristandade em seu intuito de mover os fiéis a se arrependem de seus pecados e a cumprirem a penitência. Por meio das alusões ao sofrimento de Cristo e dos santos diante dos pecados e crueldades dos homens, eles incentivavam o remorso, a culpa e a compaixão nos ouvintes; pregadores famosos como o ibérico Vicente Ferrer e o francês Jean Gerson atraíam multidões e eram exaltados por sua

²³³Ibidem, p. 234.

²³⁴ ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou Historia das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissima may e dos santos e suas festas*, 1580, p. 233-234.

capacidade de mover os afetos dos fiéis.²³⁵ Os laicos, por seu turno, exprimiam sua devoção de forma inflamada, com forte orientação penitencial, de maneiras variadas, nas procissões, missas, nas mortificações e abstinências, como os jejuns e as vigílias, ou, mais excepcionalmente, nas flagelações, tipos de rituais penitenciais públicos que ocorriam em diversos reinos, num momento em que os gestos de disciplina monástica de mortificação ganhavam a esfera laica e pública²³⁶ e muitas vezes extrapolavam os limites da moderação recomendados pelos clérigos.²³⁷

Para estes homens e mulheres dos séculos finais da Idade Média, entregar seus corpos a duras penas significava participar ou imitar de algum modo os sofrimentos de Cristo e, conseqüentemente, alcançar um espaço no paraíso. Evento fundador da fé cristã, a paixão e morte redentora de Cristo deveria ser lembrada incessantemente pelos fiéis, que, a partir dela, refletiriam sobre a bondade e misericórdia divinas para com a humanidade, segundo recomendavam diversos gêneros de escritos ou os sermões.²³⁸ As imagens dos sofrimentos do filho de Deus, coroado com espinhos e pregado na cruz, estavam não apenas presentes nas pinturas das paredes das Igrejas, nas palavras das Sagradas Escrituras, ou revivida pelos santos, mas eram reiteradas cotidianamente nos salmos cantados, nas orações e em muitas outras práticas devocionais a que os fiéis se dedicavam, e que naquele momento enfatizavam o sofrimento dos personagens da história sagrada.²³⁹ Seguindo os passos de Cristo, entendia-se que o sofrimento voluntário, em defesa da fé e por amor a Deus, era um dos sinais de santidade.²⁴⁰

Nos séculos XIV e XV, o foco da devoção é transferido para o aspecto humano da vida e do sofrimento de Cristo, principalmente para sua paixão e morte, enfatizando a dor corporal que o filho de Deus suportou por amor aos homens. As imagens, pictóricas ou textuais, salientavam de forma cada vez mais detalhada e impactante os traços físicos do calvário, o sangue, as chagas, o corpo estirado cruelmente e, com isso, convidavam os fiéis a participar desse sofrimento e estimulavam-nos a querer partilhar dele. A centralidade do tema

²³⁵ BOQUET, Damien; NAGY, Piroška (dirs.). *Le sujet des émotions au Moyen Âge*. Paris: Beauchesne, 2009, 116.

²³⁶ BOQUET, Damien; NAGY, Piroška. *Medieval Sensibilities: A history of emotions in the Middle Ages*. Londres: Polity, 2018, p. 315.

²³⁷Cf. VAUCHEZ, André. *Les laïcs au Moyen Âge: Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987, p. 239.

²³⁸ BRAET Herman; VERBEKE Werner (eds.). *A morte na Idade Média*. Tradução de Heitor Megale, Yara Frateschi, Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, p. 11.

²³⁹ NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza. Mortos mais que especiais: mártires e guerreiros no contexto medieval português. *Brathair*, vol. 17, n. 1, 2017, p. 128.

²⁴⁰ Segundo Peter Brown a morte física precedida por sofrimento em nome da fé era retratado como um tema belo: BROWN, Peter. *The cult of the saints*, p. 79.

da Paixão nos séculos XIV e XV alinhava-se, particularmente, à tópica da *Imitatio Christi* que se difundia para além do universo monástico e alcançava os leigos a partir dos textos em língua vernácula, por exemplo, com as diversas traduções da obra de Tomás de Kempis, também atribuída ao teólogo Jean Gerson, e que foi traduzida inclusive para o português.

O sofrimento suportado em defesa da fé aparece como um dos traços dos santos portugueses do *Flos Sanctorum*. São Vítor, negando-se a adorar os ídolos, foi preso e,

sendo levado ao juiz antes que fosse perguntado, começou sem medo algum a bradar e dizer: Eu sou cristão e outro Deus não adoro senão a Cristo. E logo o juiz mandou que ele fosse açoitado [...], quanto mais o açoitavam mais ele bradava dizendo: Cristão sou e o nome de Cristo nunca negarei.²⁴¹

A imagem de Vítor, como homem capaz de se apoiar na crença e suportar as dores corporais para manter vívida a fé no verdadeiro Deus, ou melhor, por suportar a mortificação da carne na expectativa da intermediação divina, é uma imagem que se reproduz nos outros relatos das vidas de santos aqui anunciados, remetendo à paixão e morte de Cristo. Em todos eles, os santos, partilham com seu Salvadoras dores da mortificação da carne, contudo, também partilham a alegria da união com Deus. No caso de Santa Eulália, por exemplo, a virgem se mostrou tão fiel à sua crença que, assumindo uma postura afrontosa, “cuspiu no rosto do tirano e derrubou os altares com seus ídolos.” Ao passo que o tirano “mandou então que dois algozes a açoitassem cruelmente, a virgem recebia os golpes com o escudo da fé, glorificando ao senhor de todo coração.” Embora Santa Eulália mantivesse essa conexão especial com Deus, seu corpo, em sua humanidade, padecia nas mãos do tirano. Este, não satisfeito, “depois disso mandou que com unhas de ferro lhe despedaçassem as carnes até os ossos, ela, com alegre rosto, contava as feridas que lhe davam.”²⁴² Mas como era possível se alegrar ao mesmo tempo em que seu corpo estava exposto a duras torturas? Esta foi uma questão que incomodou muitos mestres da teologia, pois remetia ao problema da natureza do corpo e sua relação com a alma.

Durante o século XII, o sofrimento da carne foi um tema muito discutido por teólogos e filósofos que se questionavam a respeito da natureza do corpo e sua relação com a alma. Nesse tempo, os escritos de Aristóteles ainda não haviam sido resgatados, e os estudiosos apoiavam-se nos ensinamentos das teorias dualistas neoplatônicas, que entendiam o corpo e a alma como entidades separadas, isto é, o corpo como mero instrumento da alma. Entretanto,

²⁴¹ ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou Historia das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissima may e dos santos e suas festas*, 1580, p. 421-422.

²⁴²Ibidem, p. 106-107.

quando os escritos de Aristóteles foram reabilitados, no século XIII, surgiram teorias que contestaram a dualidade da composição humana, propondo, ao invés disso, a união do corpo e da alma, um provocando efeito sobre o outro.²⁴³ Era um período, portanto, de discussões e discordâncias teológicas a respeito do composto humano, e foi através da elaboração de um novo vocabulário que esses estudiosos conseguiram explicar tais questões tão importantes relacionadas à fé.

Ponto de partida para se solucionar as inquietações a respeito do corpo e sua conexão com a alma, o sofrimento e as dores corporais de Cristo, descritas nas Sagradas Escrituras, foram tomados pelos mestres teólogos como responsáveis pela redenção dos pecados da humanidade. Entretanto, se o filho de Deus possuía uma natureza humana e divina, ao mesmo tempo, ele teria sofrido no mesmo grau e intensidade que os homens? Foram muitas as controvérsias em torno dessa questão tão delicada que poderia gerar até mesmo acusações de heresia. Tal foi o caso, no início do século XIII, das doutrinas do catarismo que, apoiadas nas teorias neoplatônicas, negavam a possibilidade de Cristo ter sofrido na carne.²⁴⁴ Maior oponente das teorias dualistas neoplatônicas foi, entretanto, o mestre de teologia dominicano Tomás de Aquino que – ancorado em outros mestres como Alberto Magno e Alexandre de Hales, que já vinham questionando as relações do corpo e da alma – refinou a discussão e afirmou que a alma era uma substância incorpórea e somente capaz de sofrer na medida em que estivesse ligada a um corpo,²⁴⁵ ou seja, a alma não sofria por si, mas por associação. O sofrimento da alma era, portanto, inseparável do corpo. Sendo assim, se Cristo possuía uma natureza humana, ele teria experimentado a dor na mesma intensidade que qualquer outro homem que fosse pregado na cruz. Contudo, ao mesmo tempo que sofria, Cristo partilhou da alegria de seu encontro com Deus, semelhante à virgem Santa Eulália e a São Victor, segundo contam os relatos de suas vidas.

O teólogo e filósofo franciscano São Boaventura foi quem contribuiu para resolver tal questão. Primeiro, ele dividiu a alma em duas partes, uma inferior e outra superior. As dores do corpo poderiam ser sentidas nas duas partes, contudo, a alegria da união com Deus encontrava-se apenas na parte superior. A primeira estava ali somente por associação, enquanto a segunda estava presente por ela mesma, ou melhor, pela capacidade de Cristo de se unir a seu Pai. Sendo assim, Ele poderia sofrer e se alegrar ao mesmo tempo, porque os dois sentimentos não estavam presentes em sua alma da mesma maneira, um não era contrário

²⁴³ MOWBRAY, Donald. *Pain and Suffering In Medieval Theology*: academic debates at the university of Paris in the Thirteenth Century. Woodbridge: The Boydell Press, 2009, p. 13-14.

²⁴⁴Ibidem, p. 30.

²⁴⁵Ibidem, p. 37.

ao outro. Dessa maneira, a partir do entendimento sobre o sofrimento de Cristo, os mestres encontraram argumentos para desenvolver suas teorias a respeito da alma humana. A ligação da alma humana com Deus não era uma possibilidade restrita somente a seu filho. Tanto é verdade, que Boaventura comparou o sofrimento e alegria de Cristo às dores e glórias vividas por aqueles que se entregavam a rigorosas penitências. Tal como o Salvador da humanidade, os penitentes eram capazes de sofrer no corpo e alma, mas também partilhar a alegria do encontro humano com Deus.

A doutrina da transubstanciação – adotada desde a reforma gregoriana –, ao determinar a presença física de Cristo na Eucaristia, habilitava a matéria como meio de acesso a Deus para os fiéis em sua devoção cotidiana, e não apenas para os teólogos que perscrutavam o divino nas coisas criadas. O renascimento intelectual do XII, com a redescoberta dos textos clássicos, bem como os de Aristóteles, no século seguinte, reabilitaram o corpo como objeto de reflexão ética, considerando a importância de bem governá-lo, como condição para a salvação.²⁴⁶ No entanto, foi o século XIII um período de redefinição do papel do corpo e das emoções, com importantes repercussões teológicas e devocionais nos dois séculos seguintes. A partir de então, objeto de uma atenção nova, e não sendo mais visto como a prisão da alma, o corpo deixa de ser alvo de desprezo ou de uma recusa radical.²⁴⁷ A dor física deveria ser suportada e também se apresentava como via eficaz para a redenção dos pecados. O sofrimento voluntário ancorava a penitência e a reconciliação com Deus, com valor restaurativo para a alma.²⁴⁸ Francisco de Assis, ao trazer na própria carne os efeitos ou provas de um contato privilegiado com Deus, constituiu o modelo dessa nova forma de comunicação com o sagrado, em que o corpo e as emoções não eram descartados, mais meios valiosos. A partir de então, a espiritualização característica da ascese monástica, que supera o corpo, é substituída pela recepção emotiva do espiritual na carne – aspecto visível especialmente na devoção das mulheres que, nos séculos seguintes, viriam a ser consideradas santas em diversos lugares, como Catarina de Siena, Ângela de Foligno, Maria d'Oingt, cuja devoção e desejo de partilhar do sofrimento de Cristo eram tão intensos que produziam violentos efeitos corporais e emocionais, como estigmas e lágrimas. Sendo assim, o sofrimento da carne, parte constituinte do martírio dos santos do passado, tinha valor e sentido também para a vida devocional do período de reescrita das vidas desses santos, o final do século XV.

²⁴⁶ BOQUET, Damien; NAGY, Pirooska. *Medieval Sensibilities*, p. 274.

²⁴⁷ SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris: Gallimard, 1990, p. 205.

²⁴⁸ MOWBRAY, Donald. *Pain and Suffering In Medieval Theology*, p. 61.

Contudo, apesar de os mártires terem experimentado a dor carnal, cada um deles percorreu um caminho diferente para tornar-se digno de ser cultuado como tal. Santa Eulália sofreu as dores do martírio muito cedo, com apenas doze anos, já São Pantaleão levou uma vida toda curando os enfermos com seus poderes taumaturgos, para só então ser submetido aos tormentos e penas que o fizeram renascer ao lado de Deus. São Vítor, por sua vez, foi batizado com seu próprio sangue, apenas no momento de sua morte, ao passo que São Marçal era muito instruído na religião, uma vez que era bispo e pregava aos fiéis muito antes de seu martírio. Vicente, Sabina e Cristeta foram presos, açoitados, apedrejados e seus corpos foram deixados para servir de alimento aos animais, enquanto Veríssimo, Máxima e Júlia também foram presos, açoitados e apedrejados, mas seus corpos tiveram outro fim e foram lançados ao mar. Logo, apesar de todos terem derramado seu sangue proclamando a fé cristã, cada um traz marcas diferentes que contribuem para caracterizar diversos exemplos de virtudes a serem seguidos pelos fiéis. Sendo assim, o que nos interessa observar mais de perto são suas trajetórias de vidas e as virtudes que os guiaram e os levaram a triunfar depois da morte, ou melhor, procuraremos delinear o que os escritos destacaram como elementos centrais que vieram a garantir a esses homens e mulheres excepcionais o acesso ao paraíso celeste.

3.3 Os mártires nobres

Foi São Pantaleão natural de Nicomedia, filho de um Senador chamado Eustorgio, de muito nobre sangue: o qual de menino o mandou aprender as artes liberais e medicina com Eutrosino, médico do Emperador: levavam muitas vezes consigo ao paço e era de todos louvado por sua formosura e gentileza.²⁴⁹

No início do relato da vida de São Pantaleão, a proveniência nobre é o primeiro traço a caracterizar a imagem do ilustre personagem, isto é, apesar de a característica mais importante para descrever São Pantaleão como mártir ser o sofrimento em nome da fé, o redator julgou importante destacar que o santo vinha de uma linhagem nobre. Naquele tempo, ser “bem-nascido” não significava apenas possuir bens preciosos e participar da vida administrativa do reino; para além disso, acreditava-se que os nobres tinham poucas chances para se degenerarem, pois a Igreja considerava que a nobreza do sangue conferia prestígio e uma

²⁴⁹ ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou Historia das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissima may e dos santos e suas festas*, 1580, p. 615.

predisposição natural para a santidade.²⁵⁰ Se levarmos em conta que, naquela época, os que estavam mais próximos dos conhecimentos divinos eram os que sabiam ler em latim e, portanto, tinham sido ensinados por mestres, conseguiremos compreender porque a proveniência nobre se tornou um traço fundamental para o acesso à santidade. Os mosteiros, que eram, por excelência, os lugares mais indicados para aqueles que queriam levar uma vida de dedicação aos ensinamentos divinos, abrigavam na sua grande maioria os filhos oferecidos pelas famílias nobres, sobretudo porque a entrada no mosteiro dependia do pagamento de um dote.²⁵¹

Santa Iria e Santa Eulália são exemplos de filhas de nobres que foram oferecidas aos mosteiros por seus pais. Tal como no relato da vida de São Pantaleão, a linhagem nobre das santas é imediatamente anunciada. Sobre a primeira é dito que: “Em um povo de Portugal chamado antigamente Nabância (que alguns dizem ser hoje a Vila de Tomar) viviam uns nobres casados chamados Hermígio e sua mulher, Eugênia, e tinham uma filha chamada Iria, de extrema beleza, de grande engenho e honestíssima”.²⁵² A respeito da segunda, ficamos a saber que:

Esta bem-aventurada virgem Santa Eulália foi ensinada na fé de Cristo, e no temor de Deus por seus parentes, virgem no corpo e na alma e devota na religião, de menina foi instruída na religião por Donato, sacerdote santo. Foi filha de Líbero muito nobre cidadão e muito rico.²⁵³

A castidade, especialmente para as mulheres, era fator corrente para o caminho da santidade. A virgindade vem, a propósito, já anunciada nos títulos dos relatos que narram as histórias de suas vidas e é repetida ao longo dos textos diversas vezes. O afastamento dos pecados da carne era indicado como o caminho mais virtuoso para aquelas que queriam alcançar o reino dos céus. O modelo por excelência a ser seguido por elas era Maria, apesar de seu estatuto único, isto é, ao mesmo tempo mãe e virgem e, por isso, não ser passível de completa imitação. Todavia, se às mulheres comuns não seria possível realizar o ideal da maternidade casta, o caminho para a virtude plena estava, antes de mais, na virgindade.²⁵⁴ A melhor maneira de manter-se casta era, portanto, rejeitar as tentações da vida mundana, e os

²⁵⁰ VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental* (séculos VIII ao XIII). Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 35.

²⁵¹ Ibidem, loc. cit.

²⁵² ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou Historia das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissima may e dos santos e suas festas*, 1580, p. 257.

²⁵³ Ibidem, p. 106.

²⁵⁴ DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dirs.). *História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento, 1990, vol. 2, p. 39-47.

mosteiros apresentavam-se como os melhores lugares para se atingir tal objetivo.²⁵⁵ Assim, a santidade esteve, por muito tempo, reservada às virgens consagradas, isto é, monjas e abadessas,²⁵⁶ o que só viria a mudar após os séculos XIII e XIV, primeiramente com a santidade conferida às mulheres casadas nobres, em especial às rainhas, para só mais tarde alcançar as laicas de origens mais modestas. As rainhas santas foram admiradas pela sua grande caridade e devoção e por serem esposas e mães exemplares, como Santa Isabel de Portugal (1336), lembrada pelo costume de dar esmolas aos pobres e pela misericórdia com que tratava os desamparados, bem como por sua disciplina devota diária.²⁵⁷

Apesar da valorização da vida monástica e da castidade plena, as mulheres casadas não deixaram de ser consideradas virtuosas. No entanto, elas ocupavam a posição mais baixa numa classificação que tinha como parâmetro o grau de renúncia à vida sexual. Nesta classificação, as mulheres eram enquadradas em três categorias: a virgem, a viúva e a casada. A virgem era, pois, a forma mais perfeita, justamente porque sua renúncia se dava de forma integral; depois dela vinha a viúva que, embora tivesse experimentado os prazeres da carne, rejeitara-os após a morte do marido e escolhera viver em castidade; por último, estava a casada, uma vez que ainda cumpria com seus deveres conjugais, mesmo que apenas com fins de procriação.²⁵⁸ A vida sexual era, de qualquer maneira, entendida como consequência do pecado. Ainda que tolerada nas relações conjugais, constituía uma falta, se direcionada ao prazer. O mais indicado era que fossem praticadas a contragosto, como um ato necessário, mas não desejado.²⁵⁹ Entretanto, a castidade não era sinal de distinção apenas das mulheres nobres, as outras quatro santas mártires presentes no apêndice dos santos *Extravagantes*, as irmãs Máxima e Julia e Sabina e Cristeta, também são qualificadas repetidas vezes como virgens santas, mesmo que não apareça qualquer menção a seu sangue.

Os santos cujas linhagens nobres são anunciadas desde o início destacam-se, no *Flos Sanctorum*, por mostrarem sua inclinação virtuosa desde os primeiros instantes de vida. São Vicente, por exemplo, “nasceu na cidade de Osca (atual Huesca). Seu pai se chamou Eutíquio, sua mãe Enola. Desde menino, inclinou-se às obras de piedade e às virtudes e se deu às letras, nas quais teve por mestre Valério, bispo de muita virtude, prudência e santidade”.²⁶⁰ Para estes personagens predestinados a serem santos, o milagre significava apenas a confirmação

²⁵⁵ VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*, p. 101.

²⁵⁶ RUCQUOI, Adeline. La mujer medieval. *Cuadernos de Historia* 16, n. 262, jan. 1991, p. 8.

²⁵⁷ BARLETT, Robert. *Why can the dead do such great things? Saints and worshippers from the Martyrs to the Reformation*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2013, p. 220.

²⁵⁸ CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia, p. 113-116.

²⁵⁹ VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*, p. 99-100.

²⁶⁰ ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou Historia das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissima may e dos santos e suas festas*, 1580, p. 220.

de algo que já havia sido reconhecido muito antes. Outro mártir bem-nascido que encontramos na nossa lista é São Marçal. A nobreza, todavia, não é o que lhe garantiu o bom-nascimento, mas antes sua linhagem sagrada, como é referido neste trecho pelo redator de sua vida: “São Marçal discípulo de Cristo e bispo foi parente muito chegado de São Estevão, primeiro mártir”.²⁶¹

Dos nove mártires que compõem o apêndice dos santos *Extravagantes*, cinco deles são bem-nascidos e, por isso, carregam consigo a responsabilidade e a predisposição de se mostrarem perfeitos. É característica desse grupo de santos apresentar trajetórias de vida que não são, de maneira alguma, marcadas pelo desvio ou mudança brusca de curso, como é o caso de alguns santos e santas contemporâneas ou anteriores. Em nenhum dos casos ocorre uma conversão dramática, na qual a personagem se arrepende de seus pecados e se submete a uma vida rigorosamente virtuosa. Pelo contrário, nas cinco narrativas não houve nenhuma grande mudança, tendo os cinco passado os seus dias seguindo aquilo que era tido como norma para se alcançar o reino dos céus e se desenvolverem as virtudes anunciadas desde os seus nascimentos. Esperava-se de todos eles o momento em que a sua santidade seria confirmada através de uma intervenção divina, o milagre. O que não podia deixar de ocorrer no relato, e se efetivava sem que as suas testemunhas se mostrassem realmente surpresas. Desse modo, a santidade de Pantaleão, Iria, Eulália, Vicente e Marçal era atestada pelo sofrimento corporal que se dispuseram a sentir em nome de sua fé, mas suas características inatas, tais como as linhagens nobres e sagradas de que provinham, contribuíram também para elevar a imagem de perfeição dos ditos santos, bem como a castidade, no caso das mulheres.

Ao destacarem a estirpe nobre de seus personagens, as narrativas do *Flos Sanctorum* não se distanciavam, portanto, do modelo priorizado ao longo de séculos. A maior parte dos homens e mulheres julgados santos provinha de famílias reais, nobres ou aristocráticas, predominância que se mantém até o século XII. Mesmo no que dizia respeito aos santos mais antigos, de cujas trajetórias não se tinham muitas informações, as legendas de suas vidas buscaram forjar tal ascendência. A exaltação do elo entre nobreza e santidade²⁶² não resultava, entretanto, somente dos esforços clericais, hagiográficos, voltados para a canonização, e tampouco das próprias famílias desses personagens. Tal relação também estava presente nos cultos de santos não canonizados, isto é, entre a gente comum, que se voltava de forma espontânea para aqueles perfeitos de condição elevada e aura de sacralidade, como se o nascimento lhes tivesse atribuído dons físicos, espirituais e morais, transmitidos

²⁶¹ Ibidem, p. 533.

²⁶² BARLETT, Robert. *Why can the dead do such great things?*, p. 230-231.

hereditariamente. A imagem bíblica da genealogia sagrada na árvore de Jessé talvez tivesse incentivado a se admitir a existência de linhagens predestinadas à santidade e à perfeição.²⁶³

A partir do século XIII, porém, as principais características para determinar uma reputação santa, a predestinação e a hereditariedade, passaram a concorrer com outras virtudes que foram valorizadas como fundamentais para caracterizar alguém como santo, tais como o arrependimento seguido da penitência. Isto é, a santidade dependia mais do esforço individual que o personagem demonstrava para aperfeiçoar-se moral e espiritualmente durante sua trajetória de vida, do que da posse de determinadas qualidades inatas.²⁶⁴ Nascia a partir de então uma nova ideia de santidade, impulsionada pelas ordens mendicantes e ancorada em virtudes como a pobreza e a humildade, em que a família espiritual representada pela ordem religiosa era enfatizada em detrimento dos laços carnis.²⁶⁵ A partir do século XIII, – tendo como impulso também o caso de Francisco de Assis – a Igreja começa a reconhecer gradualmente a santidade daqueles que viviam fora dos claustros e que, não obstante sua condição, seguiam vidas excepcionalmente virtuosas, de acordo com suas testemunhas, apresentavam capacidades carismáticas ou eram presenteados com revelações divinas. Entre esses novos santos, figurava um número considerável de mulheres laicas, em grande parte incentivadas pelos mendicantes. Naquele momento, as mulheres laicas almejavam um papel mais amplo na vida religiosa, como ocorria, por exemplo, nas comunidades laicas de inspiração monástica que se estabeleciam em diferentes centros urbanos da Cristandade, como as chamadas beguinhas, que chegavam a pregar e a desempenhar funções litúrgicas.²⁶⁶

Embora as linhagens nobres ou sagradas recebam destaque nos relatos aqui anunciados, elas não foram tomadas como os únicos elementos fundamentais da santidade, como ocorre até o século XII. Escrevendo no final do século XV e início do XVI, o redator do *Flos Sanctorum* exaltou não apenas os santos bem-nascidos, mas também aqueles cujas linhagens nem sequer são mencionadas; eis que, a despeito disso, mostraram-se tão virtuosos quanto os demais. Para os santos Veríssimo, Máxima e Julia; Vicente, Sabina e Cristeta e Vítor, a linhagem nobre e/ou sagrada pouco importou para que se tornassem exemplos virtuosos. Suas trajetórias de vida, marcadas pela defesa da fé cristã, foram suficientes para serem reputados como santos. Os modelos descritos nas vidas de Veríssimo, Máxima e Julia;

²⁶³ VAUCHEZ, André. Beata Stirps: sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles. In: *FAMILLE et parente dans l'Occident medieval. Actes Du colloque de Paris* (6-8 juin 1974). Rome: École Française de Rome, 1977, p. 398.

²⁶⁴ MATTOSO, José; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. Introdução. In: MATTOSO, José (dir.). *História da Vida Privada em Portugal*, p. 19.

²⁶⁵ VAUCHEZ, André. Beata Stirps: sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles, p. 399.

²⁶⁶ VAUCHEZ, André. *Les laïcs au Moyen Âge*, p. 251.

Vicente, Sabina e Cristeta e Vítor, também foram inseridos e oferecidos como outras possibilidades para se buscar a perfeição. Em outras palavras, apesar de a linhagem nobre e/ou sagrada permanecer ganhando notoriedade nos relatos, ela não se mostrava como a única condição daqueles que alcançavam a santidade, dado se tratar de um período em que se assiste ao crescente surgimento de santos de origens mais variadas e modestas, a partir do célebre caso de Francisco. Na virada do século, outras possibilidades se abriram, mostrando muitos caminhos pelos quais a santidade poderia ser considerada.

É possível notar, no entanto, que, no momento em que o *Flos Sanctorum* foi redigido, os modelos virtuosos dos santos nobres, descritos nos relatos de Pantaleão, Iria, Eulália, Vicente e Marçal permaneceram despertando interesse e servindo como exemplos de admiração para os fiéis que queriam alcançar o reino dos céus, ainda que este não tenha sido o único modelo que o redator escolheu para fazer parte do rol dos santos que representavam Portugal. A nova concepção de santidade não impediu que o modelo mais antigo, que privilegiava a nobreza de um santo ou a linhagem santa de uma dinastia régia, fosse ainda valorizado do século XIV ao XVI. Esse parâmetro mais tradicional, todavia, não foi cultivado apenas, como se pode conjecturar, em pontos marginais da Cristandade, ou seja, de cristianização tardia, pois também se manteve em territórios onde esta foi mais antiga. Em outros termos, não se trata exatamente de uma concepção arcaica ou ultrapassada. A ideia de uma família real cuja estirpe guardava um potencial de santidade, uma espécie de santidade dinástica, beneficiou, por exemplo, a dos reis da Hungria, no século XIV, como o culto de Santa Margarida da Hungria, que se estabelece em diferentes regiões do ocidente, e com os santos Luís IX e Luís de Anjou.²⁶⁷

3.4 Os mártires taumaturgos

Na história que conta a vida da virgem mártir Santa Iria é dito que após sua morte, os cristãos “levaram consigo alguns de seus cabelos e partes de camisa, como preciosas relíquias, as quais postas no mosteiro do abade, deram saúde a muitos enfermos, cegos e tolhidos que as tocaram”.²⁶⁸ O poder de curar através do contato físico é atestado não apenas na narrativa da vida da Santa Iria, mas em todos os outros relatos das vidas dos mártires anunciadas até aqui. Contudo, em apenas duas histórias os santos operam os ditos milagres ainda em vida,

²⁶⁷ VAUCHEZ, André. *Beata Stirps: sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles*, p. 400-403.

²⁶⁸ ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou Historia das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santíssima mãe e dos santos e suas festas*, 1580, p. 259.

pois, em todas as outras, tais milagres se efetivam pelo contato com suas relíquias. Ou seja, deste grupo, somente São Pantaleão e São Marçal curaram os enfermos através do toque.

Sobre São Pantaleão, já sabemos que era de linhagem nobre e que foi ensinado nas artes liberais e na medicina por Eufrosino, médico do Imperador, e:

Aconteceu que um homem era muito doente dos olhos e cego e tinha gastado com os médicos grande parte da sua fazenda e ouvindo que Pantaleão era bom médico fez-se levar a ele e depois de lhe contar como cegara rogou-lhe que o curasse. Pôs Pantaleão as mãos sobre os olhos do cego e disse, em nome do senhor Jesus Cristo, o qual alumiou os que estavam nas trevas e sarou os enfermos e encaminhou os que andavam errado, seja agora são este cego e foi logo são e viu perfeitamente.²⁶⁹

Nesse trecho, a medicina e o milagre são postos em embate pelo narrador que declara a superioridade da ação divina sobre a medicina ao referir que a doença do enfermo somente foi curada no momento em que São Pantaleão rogou preces a Deus. A enfermidade, naquela época, muito além de ser entendida como um mal físico era vista como um signo do pecado, ou um castigo, que causava danos também à alma. Sendo assim, acima dos médicos, que podiam trazer soluções para a cura do corpo, estavam os santos, capazes de realizar uma cura superior.²⁷⁰ Embora a medicina tenha contribuído para o trato das doenças, ela não era capaz de tratar da alma, por conseguinte, assim como era indicado aos enfermos que vigiassem suas dietas, fizessem sangrias regularmente e, nos casos mais graves, recorressem a cirurgias, também era indicado que fizessem orações, participassem das procissões e dos cantos de litania.

Se, por um lado, na teologia e na moral cristãs o corpo era definido como fonte do pecado, por outro, tinha valor como instrumento da salvação, possível pela correção virtuosa dos gestos e impulsos. Assim, admitindo tal ambiguidade e o trânsito entre as duas esferas consideradas constitutivas do homem, material e espiritual, interior e exterior, a disciplina corporal garantia a constância e purificação da alma. Da mesma forma, porém no sentido inverso, o corpo seria o espelho da alma. Por conseguinte, entre as noções correntes no período, admitia-se que a doença poderia ser reflexo dos estados espirituais e do pecado, e que também a virtude e a santidade exprimiam-se exteriormente, seja por meio da contenção gestual ou de forma miraculosa, como os estigmas e as relíquias.²⁷¹ Assim, era possível a veneração do corpo como via para o sagrado, num período em que se acreditava também que

²⁶⁹ Ibidem, p. 616.

²⁷⁰ SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, o sonho, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 291-297.

²⁷¹ SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, p. 18, 38 e 66.

as almas condenadas sofreriam tormentos corporais no inferno, como ilustrado nas iluminuras e afrescos tão comuns nos séculos XIV e XV, e que dividiam os tipos de penas segundo cada pecado capital. Essa imbricação entre o corpóreo e o espiritual, o metafórico e o literal, também era destacada no culto eucarístico, que desde o século XII determinou a presença literal e não apenas simbólica do corpo de Cristo na missa e na hóstia, culto que se consolidava principalmente nos séculos XIV e XV com grande sensibilização dos laicos.

Do enfermo, ao santo e do santo a Deus, este era o movimento no qual se amparava a cura miraculosa. Nos relatos que contam os milagres operados pelos santos, a cura ganha destaque em número²⁷² e a doença aparece, na maioria das vezes como a manifestação do diabo, tal como ocorre na trajetória percorrida por São Marçal, na qual é dito que “ressuscitou seis mortos, sarou muitos enfermos, tirando de seus corpos muitos demônios que constrangeu aparecer em formas muito horríveis”.²⁷³ Tratando-se, pois, de um mal que afetava o corpo, mas, sobretudo a alma, a cura completa era de competência somente da Igreja e os santos, nesse contexto, desempenharam um papel fundamental, uma vez que ela somente era possível através do exercício dos sacramentos ou do milagre; o que explica que O primeiro passo a ser buscado para a cura efetiva era se afastar dos perigos do inferno a partir da conversão aos ensinamentos cristãos, dada pelo batismo. A confissão representava outro meio de garantir o afastamento dos perigos do Diabo, pois através dela era possível curar a alma e garantir o acesso ao paraíso, mesmo que o corpo desfalecesse. Desse modo, o redator do *Flos Sanctorum* de 1513, além de destacar a nobreza de alguns mártires, destacou também o poder taumatúrgico que outros possuíam, revelando que muitos eram caminhos pelos quais o acesso a santidade poderia ser percorrido.

3.5 Os santos mendicantes

Visando elaborar um conjunto de histórias das vidas dos santos pertencentes a Portugal, o redator do *Flos Sanctorum* de 1513 destacou o martírio como um dos caminhos para a santidade. Entretanto, dos dezessete relatos presentes no apêndice dos santos *Extravagantes*, nove dizem respeito àqueles que sacrificaram suas vidas em nome de Deus, enquanto em outros cinco relatos a mendicância cumpre um papel fundamental na trajetória dos personagens ilustres que santificaram o solo do reino luso. Ou seja, o sofrimento e morte

²⁷² NASCIMENTO, Aires Augusto (ed.). *Milagres medievais, numa colectânea Mariana Alcobacense*. Lisboa, Edições Colibri, 2004, p. 8.

²⁷³ ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou Historia das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissima may e dos santos e suas festas*, 1580, p. 535.

em nome da fé não foi o único modelo de santidade explorado pelo redator. Isabel de Hungria, Antônio, Clara, Pedro Gonçalves e Gonçalo compõem o grupo dos santos que foram mendicantes, despojando-se dos bens materiais e integrando as ordens menores. Nos relatos das vidas dos santos desse grupo, a caridade, o desprezo das coisas materiais, a pobreza, a disseminação do evangelho e a humildade destacam-se como as principais ações virtuosas; a morte em defesa da fé cristã não aparece mais como o elemento central a comprovar a santidade.

Diferentemente do que ocorre com os mártires, cujas histórias se passam no início da expansão do cristianismo, mais especificamente no século IV, o período mencionado nas histórias das vidas dos santos mendicantes diz respeito ao século XIII, com exceção apenas da Vida de Santa de Clara, no século XII. Foi justamente nesse período que as ordens mendicantes ganharam espaço não somente no campo da santidade, mas da espiritualidade e da pregação. No final do século XII, as perseguições aos cristãos já eram referência de tempos muito remotos, de forma que as torturas e flagelos que levaram os mártires a atestar sua fé e acessar o paraíso celeste já não eram mais vistos como os únicos episódios a celebrar a santificação. Por conseguinte, novas possibilidades foram abertas para os homens que procuravam aproximar-se do Criador.²⁷⁴ As descrições do *Flos Sanctorum* sobre os santos do século XIII demonstram, portanto, um grau de fidelidade em relação aos traços históricos daquele período específico em que se enalteceram as virtudes da pobreza, da humildade e da caridade como sinais da santidade, conforme a crescente ação e influência das ordens mendicantes e do modelo de Francisco de Assis. O ideal de pobreza apregoado pelos mendicantes, ligado à virtude da humildade e oposta ao orgulho, bem como a pregação itinerante tinham como inspiração a vida de Cristo e dos apóstolos, e foi um ideal reiterado nos séculos seguintes, principalmente no âmbito da crítica à riqueza dos eclesiásticos e da corte papal.²⁷⁵

Assim como ocorre com alguns santos martirizados, os santos mendicantes são exemplos de conduta e também tiveram destacada a sua origem nobre. Associado à nobreza, o texto aponta o fato de que eles, desde a mais tenra idade, carregavam já os sinais da santidade. São Gonçalo do Amarante, por exemplo, “Sacerdote muito insigne, da ordem dos Pregadores”, é mais um dos santos originários do Arcebispado de Braga e de origem nobre. A singularidade de sua trajetória de vida, entretanto, está na precocidade com que demonstra

²⁷⁴ NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza. Mortos mais que especiais: mártires e guerreiros no contexto medieval português. *Brathair*, vol. 17, n. 1, 2017, p. 127.

²⁷⁵ BERLIOZ, Jacques. *Monges e religiosos na Idade Média*, 1996, op. cit., p. 5-11 e 243-270.

sua aptidão para a santidade. Sua “futura santidade” resplandeceu logo no momento do seu batizado, quando,

tirando-o da fonte do batismo e pondo-lhe nome Gonçalo, como a seu pai, o entregaram a ama, pera que o acalantasse do choro: mas o santo menino esquecido do leite da ama, pós os olhos em uma Imagem de Cristo Crucificado: de maneira, que os que o viam, se espantavam de tal maravilha.²⁷⁶

Mais precoce ainda eram os sinais de santidade de Santa Clara, que nasceu do ventre de uma “muito nobre senhora” da cidade de Assis chamada Hortulana, mulher, que, segundo o hagiógrafo, mesmo “sujeita ao jugo do matrimônio e presa aos cuidados do governo da casa e família, não deixava com todo seu coração de se dar a todo serviço de Deus e às obras de misericórdia”, mostrando, pois, uma singular devoção, sendo, tal como o seu nome, “cheia de frutos de boas obras”. Providencial foi, pois, a descendência materna de Santa Clara, já que “pelo fruto se conhece a árvore e da bondade da árvore é o fruto louvado”. Estando Hortulana “prenhe e muito chegada ao parto, rogava com muita devoção na Igreja ao Senhor diante de uma Imagem do Crucifixo, que a alumiasse e lhe desse bom parto”. Tamanha era sua devoção que suas preces foram respondidas por uma voz do além que lhe disse: “não temas mulher, porque uma luz partirá, que alumiará todo o mundo com sua claridade”. Após essa mensagem divina, e “nascida a filha, pôs-lhe nome de Clara, esperando com firme fé de nela se cumprir a claridade da luz prometida”.

Na maior parte do texto da vida de Clara, todavia, a importância do privilégio do seu nascimento não diz respeito exatamente à nobreza de sangue, mas à nobreza moral e devocional que herdou da mãe. Com isso, ganha espaço no texto a descrição de algumas ações que são praticadas por ela com afínco e decisão, tais como as obras de caridade e o aperfeiçoamento de suas virtudes. Trata-se, portanto, de aspectos e acontecimentos da vida pessoal da santa que dependeram mais do esforço e da deliberação em direção à virtude do que de um estado efetivo garantido pelo nascimento. Segundo a narrativa de sua vida, desde a meninice,

estendia de muita boa vontade as mãos aos pobres, suprimdo quanto em si era as necessidades e minguas de muitos. E porque o seu sacrificio fosse mais grato a Deus, tirava a seu corpo os delicados manjares e secretamente os mandava a pessoas necessitadas, sustentando e consolando as entranhas dos pobres. Desta maneira

²⁷⁶ ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou Historia das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissima may e dos santos e suas festas*, 1580, p. 175.

crescendo com a Santa menina Clara a misericórdia e a piedade [...].²⁷⁷

O mesmo ocorre no relato da vida de Santa Isabel da Hungria. A linhagem nobre desta personagem não poderia deixar de ser destacada, uma vez que “foi esta Santa filha do rei de Ungria, e mulher de lansgrave Duque de Torongia”. Embora seu nascimento privilegiado não deixe de ser mencionado, sua importância é minimizada logo em seguida, quando o redator nos diz que, “sendo moça e criada em mimos, desprezou todas as coisas da mocidade e mudou-as em serviço de Deus, de maneira que claramente parecia que sua mocidade era cheia de muito grande pureza.” Na narrativa, não bastava apenas que Isabel de Hungria fosse filha do rei, mais importante que isso, sua trajetória é marcada pela busca do aperfeiçoamento de suas virtudes que, segundo o trecho acima, passava pelo desapego das coisas mundanas que a condição nobre lhe proporcionara, em socorro aos pobres, e pela profunda dedicação à oração. Tal busca deveria começar desde cedo, pois, estando com

cinco anos, detinha-se na Igreja em oração, tanto que a não podiam tirar dela, e orava com os joelhos nus em terra. Jogava algumas vezes com as outras donzelas e do que ganhava dava o dizimo às moças pobres.²⁷⁸

Assim como ocorre na história da vida da Santa Clara, o nascimento ilustre de Santa Isabel de Hungria é destacado para logo em seguida ceder espaço às obras virtuosas que levaram a santa a se tornar um exemplo de caridade, perfeição e de devoção. Em suma, nas vidas dos santos mendicantes, a nobreza aparece menos como forma de atestar uma linhagem santa ou uma inclinação natural à perfeição – como ocorre nos relatos dos santos mártires tratados anteriormente –, e mais como forma de reforçar o desapego das coisas mundanas e a humildade que engendrava tal ato. As vidas de Clara e Isabel apresentadas pelo redator do *Flos Sanctorum* de 1513 derivam provavelmente de textos franciscanos – a vida de Isabel foi composta por J. de Varazze –, e o próprio tradutor dessas vidas parece ter pertencido à mesma ordem, dado o acesso a tais textos e também porque atesta a formação clarissa de Isabel e identifica a humildade com a mendicância. A respeito de Santa Clara, a reformulação da tradução portuguesa suprime alguns elementos que em outros relatos destacavam sua orientação franciscana, como a recusa do título de abadessa e de propriedades ou a pobreza radical. Essas supressões, no entanto, ao invés de excluírem uma possível autoria franciscana

²⁷⁷ Ibidem, p. 660.

²⁷⁸ ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou Historia das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissima may e dos santos e suas festas*, 1580, p. 819.

do texto, podem vir a reforçá-la, uma vez que a vida franciscana feminina em Portugal naquele momento admitia a posse de propriedades por ordem papal.²⁷⁹

Para os santos mendicantes, nobres ou não, um outro tipo de sofrimento se coloca, diferente daquele suportado pelos mártires, pois buscado pelo próprio santo como forma de demonstrar uma das virtudes mais elevadas do Cristianismo: a humildade. Santo Antônio, por exemplo, depois de ter sido esquecido na “repartição dos frades pelas províncias”, dado que era pouco conhecido entre os religiosos e encontrava-se enfermo, foi levado por frei Graciano “consigo e, pedindo-lhe o Santo algum lugar solitário, o pôs no ermo do monte de S. Paulo, onde estava um Oratório dos frades”. Nesse dito lugar, “achou uma cela solitária, na qual viveu S. Antônio, o quanto lhe era possível, vida solitária, com orações e meditações santas, fortificando seu espírito no amor de Deus, contra as tentações do inimigo”, E, naquele lugar, “com tanta abstinência de pão e água afligiu seu corpo que, segundo testemunho dos frades que eram presentes, muitas vezes se não podia ter em pé”.²⁸⁰

A mortificação, a aceitação voluntária do sofrimento, inspirada em Cristo, revestiu-se de natureza penitencial desde os primeiros ascetas cristãos; e esta inclui a contrição, isto é, o sofrimento e tristeza pelo pecado, que demanda os jejuns e admite – ainda que com restrições – os castigos corporais no objetivo de reordenar corpo e a alma para Deus. Os teólogos do século XIII também consideraram que a aflição corporal possuía incidências espirituais que poderiam levar à reparação dos pecados, dadas suas funções ao mesmo tempo punitiva e purgativa – como definiu Alberto Magno.²⁸¹ O estabelecimento da confissão anual obrigatória no Concílio de Latrão de 1215 e a progressiva instauração da prática confessional e da penitência privada entre os fiéis laicos nos séculos seguintes e incentivados com a pregação, ao despertarem a preocupação com os pecados pessoais e o exame de consciência, contribuíram de algum modo para que o sofrimento penitencial ganhasse relevância como modelo de piedade e purgação dos pecados. Ao longo dos séculos XIV e XV, a mortificação corporal na forma de jejuns prolongados, vigílias e outras privações corporais diversas, dado o forte apelo emocional e público, foi admirada e praticada por um número maior de pessoas entre os fiéis comuns, fora das ordens monásticas, de onde tais práticas se originaram e onde se enraizaram por mais tempo.

A renúncia dos bens corporais – ou, em alguns casos, do mundo, com a busca do retiro solitário – apresentava-se aos homens e mulheres do período como uma forma de

²⁷⁹ SOBRAL, Cristina. O *Flos Sanctorum* de 1513 e suas adições portuguesas, p. 551-552.

²⁸⁰ ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou Historia das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissima may e dos santos e suas festas*, 1580, p. 526.

²⁸¹ MOWBRAY, Donald. *Pain and Suffering In Medieval Theology*, p. 61, 63, 65.

mortificação, de privação corporal benéfica, tendo em vista afastar os pecados e aproximar-se de Deus, uma vez que, segundo a sentença bíblica que é fundamento da vida monástica e é reforçada pelos pregadores aos laicos, o amor às coisas do mundo afasta o homem do amor de Deus. Assim, São Pedro Gonçalves “começou a aborrecer-se com o mundo, e a seguir o Senhor pobrementemente, deixando tudo, imitando o Apóstolo S. Pedro, cujo nome tinha”. Espelhando-se nos apóstolos, Santo Antônio de Portugal também deixou “as vaidades e contentamentos do mundo, determinando de servir só a Deus”, e com esse propósito rumou para longe com o objetivo de pregar, indo à África para levar a “fé de Cristo a El Rey de Marrocos, trabalhou quanto podia com maravilhoso zelo da fé”. Ali, diante de uma grande enfermidade, foi obrigado a retornar à Espanha, “e soube ali dos frades Menores que se celebrava cedo Capitulo geral em Assis. Foi-se lá S. Antônio assim como estava fraco e enfermo”.²⁸²

De tal forma, o modelo virtuoso em questão nos relatos dos santos mendicantes do *Flos Sanctorum* funda-se no sentimento de desprezo das coisas corporais e materiais, que o redator apresenta como motivado pela virtude da humildade, já que o orgulho está ligado à posse material e à busca da preeminência social ou grandeza perante os homens. Como lembra o escritor da vida de Santa Clara, “o edifício de todas as virtudes” está assentado “sobre o alicerce da humildade”.²⁸³ Tão elevada virtude, a humildade, estava intimamente ligada à pobreza e ao reconhecimento pelos homens de sua condição inferior perante Deus, e apresentava-se ainda nas hagiografias como uma espécie de antídoto contra o pecado do orgulho, seu oposto, elencado no período como o maior dos vícios. Na *História da vida de bem-aventurado S. Frey Pero Gonçalves da Ordem dos Pregadores*, destaca-se uma passagem singular na vida desse santo: aquela em que a divina providência, “que o guardava para [o] mais perfeito estado”, agiu contra o princípio de orgulho que o acometera. No relato, a humildade apresenta-se na atitude de negação das coisas mundanas e da vaidade, fontes de engano e falsidade. Narra-se que Pero Gonçalves, natural de Astorga, tendo sido filho de pais “nobres e ricos” e instruídos desde cedo nas “artes liberais”, foi levantado cônego na Sé da cidade e, antes mesmo da idade requerida, alcançou o posto de deão. Sem se ater, porém, às responsabilidades do seu cargo, o jovem deão, sentindo-se muito feliz e “vestindo-se ricamente”, foi passear pela cidade a cavalo. Sua felicidade, entretanto, foi bruscamente interrompida e deu lugar à vergonha em razão de sua queda, sofrida publicamente, em um

²⁸² ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou Historia das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissima may e dos santos e suas festas*, 1580, p. 526.

²⁸³ *Ibidem*, p. 662.

lugar “sujo onde havia muita lama”. Ao ver-se coberto de imundices e de vergonha, Pero Gonçalves aborreceu-se do mundo e resolveu se retirar, “pois o mundo e seu falso favor fez escárnio de mim, no dia que mais me entreguei a ele, eu prometo fazer também zombaria dele, deixando-o totalmente, mudarei o estado, pera que outro dia não zombe de mim”.²⁸⁴

Sendo assim, diferentemente dos mártires que atestaram sua santidade através do sacrifício corporal, os santos mendicantes provaram suas virtudes submetendo-se ao sofrimento cotidiano que, naquele tempo, apresentava-se também como uma maneira possível de aproximar-se do Deus único. Ao inserir no *Flos Sanctorum* os relatos das vidas de Isabel de Hungria, Clara, Antônio, Pedro Gonçalves e Gonçalo do Amarante, o redator oferecia aos fieis caminhos mais passíveis de imitação para aqueles que desejavam alcançar o reino dos céus. Entretanto, há ainda dois santos cujas caracterizações não passam nem pelo martírio e nem pela mendicância, São Geraldo e São Frutuoso. Nos relatos que contam as vidas, o elemento mais destacado pelo redator é a sua relação com o saber, nomeadamente com os estudos teológicos e filosóficos, isto é, ambos se distinguem por serem letrados e merecem por isto um tipo de louvor que os distingue daqueles louvores mais comuns até aqui explorados.

3.6 Os santos sábios

Na narrativa que conta a vida de São Frutuoso, escrita poucos anos após a sua morte, na primeira metade do século VII, o traço inicial a caracterizá-lo é o seu desprezo pelas coisas mundanas. Apesar de ser de “geração real, filho de um duque e capitão do exército da Espanha”, Frutuoso preocupa-se mais com seu espírito que com seus bens. O redator conta-nos que, ainda na sua mocidade, seu pai o levava para caminhar “onde apascentavam seus gados (de que ele tinha grande cópia)” e o santo, vendo aquilo, pensava consigo: “Se meu pai trabalhasse tanto pelo serviço de Deus quanto trabalha pelo mundo, muito mereceria. E por divina inspiração imaginava onde seria lugar conveniente para edificar um mosteiro”. São Frutuoso, desde sua mocidade, já demonstrava sua inclinação para a santidade e não entendia porque seu pai insistia em realizar obras para o plano terreno e não para o espiritual. Para São Frutuoso, seu pai estava, pois, desviando-se dos caminhos de se levar uma vida virtuosa, uma vez que, tudo aquilo que as criaturas se dispusessem a fazer no tempo deveria ser movido pela vontade de se aproximar do criador na eternidade. Por conseguinte, todo o conhecimento

²⁸⁴ ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou Historia das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissima may e dos santos e suas festas*, 1580, p. 403.

produzido era dirigido à procura da verdade, que era divina. A preocupação de seu pai em cuidar de seus bens terrenos, incomodava, portanto, São Frutuoso, que iluminado pelo espírito santo, desde muito cedo, desejava agir em prol de honrar os ensinamentos divinos. Sendo assim, foi somente no momento da morte de seu pai e sua mãe que Frutuoso pôde seguir o caminho pelo qual tanto ansiava e mortos “seu pai e sua mãe, lançou de si o traje secular, e recebeu o princípio da santa religião e entregou-se ao santo varão Conâncio bispo,²⁸⁵ para o doutrinar na disciplina do espírito”. Isto é, seu primeiro desejo após se ver livre das ordens de seus pais foi aprimorar seus conhecimentos, entrando para um mosteiro, o lugar mais indicado para aqueles que queriam aproximar-se dos ensinamentos divinos e, conseqüentemente, de Deus.

São Geraldo por sua vez, viveu no século XII e não precisou esperar a morte de seus pais para entrar para um mosteiro, uma vez que, “nascendo o menino, foi logo dado a criar como convinha e foi oferecido por seus pais no altar de São Pedro, a um mosteiro que se chama Moosaic.” No passar dos anos tornou-se um homem que “em todas as virtudes era muito perfeito, na virgindade consumado, e na humildade muito acabado”, além disso, era paciente, piedoso, tanto que “as mais virtudes, nele tinham tanta posse, que pelas obras de fora se enxergava claramente o espírito de Deus que dentro estava”. Sabendo, pois, que era morada do “Espírito Santo”, São Geraldo não “escondeu o talento que lhe foi dado” e “com zelo do proveito dos próximos começou a ensinar os ignorantes e idiotas”. Seu talento foi logo reconhecido pelo Abade e monges de Moissac, que sentiram o “fruto que dele podia nascer” e, assim, “por divino conselho assentaram” e por comum acordo o fez “Visitador doutras casas da Religião, de maneira que o divino manjar a ele concedido fosse comunicado a muitos”.²⁸⁶

Tal como São Frutuoso, São Geraldo anseia pelo aprimoramento de seus conhecimentos e seu talento e suas virtudes eram tão acentuadas que não demorou muito para que, além de aprender, ele também começasse a ensinar os leigos. A sabedoria e a vida virtuosa próprias tanto de um quanto do outro garantiram-lhes o reconhecimento da comunidade e do clero, que insistiram para que ambos se tornassem bispos da cidade de Braga, mesmo contra a sua vontade, no caso de São Frutuoso, pois, “desejando ainda o servo de Deus mais aspereza e apartamento meteu-se mais nas montanhas e aí edificou um mosteiro. Junto do santo altar edificou uma cela onde se encerrou”, entretanto, “os seus

²⁸⁵ Sobre este bispo, ver: DIAS, Paula Barata. Uma nova leitura da Vida e da acção de S. Frutuoso, à luz das fontes históricas e literárias.

²⁸⁶ ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou Historia das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissima may e dos santos e suas festas*, 1580, p. 88.

monges não podendo sofrer sua abstinência, foram onde ele estava, e fizeram-no tornar para seu primeiro mosteiro” e ali “pelo colégio e por todos, de um só coração, foi eleito arcebispo de Braga, ainda que contra sua vontade”. Sem mostrar tantas reticências como São Frutuoso, São Geraldo aceitou assumir o cargo de bispo, uma vez que, “sendo reconhecida sua vida e costumes, foi com grande instância rogado pelos Príncipes, pelo clero e pelo povo da Cidade de Braga, que aceitasse ser seu pastor”.²⁸⁷

Nas narrativas que contam as histórias desses dois santos que assumiram o cargo de bispo, a sabedoria aparece como uma característica fundamental para traçar seus perfis, ou melhor, acima disso, a pregação aos fiéis e a instrução que forneceram na formação de outros monges são aspectos de grande relevância dentro das histórias de suas vidas. A respeito disso, é dito na narrativa de São Frutuoso que, após fundar muitos mosteiros, “dilatou-se seu nome e cresceu grandemente sua fama”, de tal modo que “vinham a eles muitas pessoas nobres e outros, deixando a corte para servir a Deus debaixo de sua observância para fazerem-se monges”, os quais, amparados na “sua santidade e virtudes foram tomados de seus mosteiros para bispos de muitas cidades.”²⁸⁸ São Geraldo, por sua vez, após ser eleito bispo “com doutrina, pregações e boas obras muito aproveitou e tão excelente fama dele se publicou que já era chamado por todos não arcebispo, ou Geraldo, senão Arcebispo Santo”. Ambos os santos se mostraram sábios por ocuparem o cargo de bispo que, por si só, implicava a dedicação aos conhecimentos divinos, mas, acima disso, a sabedoria vem anunciada em seus relatos pela busca em aproximarem-se, o máximo possível, de Cristo. Ou melhor, se todo o conhecimento necessário estava registrado nas Sagradas Escrituras, aqueles que se dedicavam a ler, meditar e agir em conformidade com o que lá estava escrito, eram tidos como sábios. Por conseguinte, esses dois santos que não sacrificaram suas vidas em nome da fé e nem entraram para as ordens mendicantes, destacam-se por serem instruídos e por transmitirem a palavra de Deus àqueles que não tinham acesso ao conhecimento.

Dessa maneira, ao reunir um conjunto de relatos que diz respeito, especificamente aos santos que estão ligados ao reino luso, o redator do *Flos Sanctorum* de 1513 reunia também um conjunto de características que seriam oferecidas como modelos de conduta para os fiéis de Portugal e para outros povos, que tiveram acesso à coletânea. Aquele que mereceu maior destaque por parte do redator foi o modelo que prezava o sacrifício corporal, então expresso sobre a forma de martírio. Nas histórias que contam as vidas de *Santa Iria*, *São Vicente*,

²⁸⁷ ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou Historia das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissima may e dos santos e suas festas*, 1580, p. 89.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 423.

Sabina e Cristeta, São Pantaleão Mártir, São Vitor, São Marçal, Santa Eulália, São Goldofre e São Vicente, a resistência sofredora em nome da fé foi o que lhes garantiu o acesso a santidade, ou melhor, em tais narrativas os santos possuem a escolha de negar Cristo ou morrer honrando seus ensinamentos e todos eles, amparados na esperança de alcançar os reinos dos céus entregam seus corpos e almas às duras penas que lhes são infligidas. Na busca de transmitir a mensagem de que os fiéis deveriam honrar os ensinamentos divinos a qualquer custo, o redator não se importou em regatar histórias que se passam antes de seu tempo, no século IV, com exceção apenas da Vida de Santa Iria, cujo palco foi o século VII, deixando entrever, dessa maneira, que o tema ainda era importante e digno de ser rememorado e registrado na virada do século XV para o XVI.

Todavia, o martírio não foi o único caminho indicado pelo redator para alcançar a perfeição, a mendicância também foi um tema escolhido para compor a construção da memória da santidade portuguesa. Diferente do que ocorre nas histórias das vidas dos mártires, cuja ênfase da escrita recai sobre o momento de suas mortes, nas vidas dos santos mendicantes Isabel de Hungria, Antônio, Clara, Pedro Gonçalves e Gonçalo, o sacrifício cotidiano, expresso sobre a forma de penitência, é o que os torna personagens dignos de imitação. O ideal de pobreza e simplicidade apregoado pelos mendicantes, ligado à virtude da humildade e oposto ao orgulho, bem como a pregação itinerante inspirada na vida de Cristo e dos apóstolos, são as marcas mais nítidas de seus perfis. Ou seja, não somente os modelos virtuosos do início do cristianismo despertaram o interesse do compilador como é o caso desses santos mendicantes que viveram no século XIII.

Menos marcante que os dois primeiros modelos de conduta, o terceiro e último destacado pelo redator do *Flos Sanctorum* valoriza a sabedoria. São Frutuoso (século VII) e São Geraldo (século XII) não morreram em defesa da fé cristã e nem entraram para ordens mendicantes, ao invés disso, dedicaram-se a conhecer e se aprofundar nos ensinamentos divinos, seguindo a crença de que quanto mais sábios fossem, mais se aproximariam de Deus. Todavia, não bastava apenas que eles fossem instruídos, tinham como missão, especialmente que, transmitir seu conhecimento aos leigos, como indicam as muitas passagens em que a pregação é destacada nas narrativas que contam suas vidas. Por conseguinte, o redator do *Flos Sanctorum* de 1513 talhou a imagem de um reino que era pátria de homens e mulheres capazes de sofrer em defesa da fé cristã, de imitar de Cristo, seguindo seus passos o máximo possível e de procurarem instrução para alcançar a perfeição.

CONCLUSÃO

No título de uma das histórias contidas na compilação que aqui foi examinada, um adjetivo chama especial atenção, o adjetivo pátrio “português” usado para se referir a Santo Antônio: *Historia da vida do glorioso S. Antonio Portuguez da Ordem dos Menores*. Se compararmos a outro conjunto de fontes escritas nos séculos XV e XVI em Portugal, o aparente detalhe sugere uma substantiva mudança histórica na transição de um século ao outro, quando a ideia de pátria começa aos poucos a se sobrepor à de nação,²⁸⁹ graças em parte às grandes conquistas de além-mar. Nas palavras do célebre cronista quinhentista João de Barros, a despeito da grande amplitude do mundo que já causava espanto nos traços das cartas de marear, o reino de Portugal tinha tomado “sobre os ombros de sua obrigação um mundo não pintado, mas verdadeiro, que às vezes podia fazê-lo curvar com o grande peso da terra, do mar, do vento e ardor do sol [...]”.²⁹⁰ Se ele apresenta a empresa expansionista como ação de todo um povo, ao qual refere como “gente portuguesa católica por fé e verdadeira adoração do culto que se deve a Deus”,²⁹¹ outros quinhentistas, como Fernão Lopes de Castanheda e Gaspar Correia, optam respectivamente pelo sujeito coletivo “os portugueses”. O primeiro refere o “descobrimento e conquista da Índia que os Portugueses fizeram”;²⁹² o segundo, no seu prefácio às *Lendas da Índia*, opta igualmente pelo substantivo plural “portugueses” como os realizadores dos feitos ocorridos no continente asiático.²⁹³ Tanto mais significativas são essas referências se observarmos que, antes dos seus escritos, nas crônicas quatrocentistas de Gomes Eanes de Zurara, a quem se atribuem os primeiros passos na construção de uma história da expansão portuguesa, nota-se a ausência do adjetivo pátrio, diferentemente das quinhentistas.

À semelhança dos cronistas, nos escritos hagiográficos que foram compilados no início do XVI, é esta mesma tentativa de afirmação dos feitos ou das singularidades do reino de Portugal e do seu povo o que se pode notar como uma possível marca temporal. Assim como a história foi pensada pela dinastia de Avis, com D. João I à cabeça e D. Duarte na

²⁸⁹ ROMANO, Ruggiero (dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Porto: Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 1997, vol. 1, p. 197.

²⁹⁰ BARROS, João de. *Ásia de João de Barros: Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da moeda, 1988, p. 180.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 160.

²⁹² CASTANHEDA, Fernão Lopes de. *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1979, 2. vol. ?, p. 2.

²⁹³ CORREIA, Gaspar. *Lendas da Índia*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1975, 4. vol., p. 1-3.

articulação, como um meio para dar sustentação à sua política e, ao mesmo tempo, ele D. João, rei associado à afirmação da soberania nacional, foi peça decisiva de uma história que ajudou a alimentar o desenvolvimento do sentimento nacional,²⁹⁴ os santos de Portugal ou de alguma forma ligados ao reino tiveram o seu papel na afirmação de uma memória regional.

Nesse contexto de fundação da “nacionalidade” em Portugal, a escrita em língua portuguesa – como destaca o próprio título do *Flos Sanctorum* de 1513 – cumpre um papel decisivo para traduzir certos valores que se queria difundir, a partir daqueles que eram cabeças dos reinos, os monarcas.²⁹⁵ Em um tal processo longo e de várias faces e caminhos, grandes figuras do poder mereceram, sem dúvida, destaque – como os reis, infantes e senhores nas crônicas –, mas outras personagens, com uma intervenção menos direta, não deixaram de cumprir um papel nesse processo de reconhecimento do povo como portugueses.

No conjunto de relatos examinados no presente estudo, a ênfase do redator anônimo é direcionada a exaltar os santos e louvar o reino, pois, na medida em que se engrandecia a imagem desses personagens tão ilustres, a imagem do reino era enriquecida por associação. O nascimento, a morte ou a posse das relíquias estabeleciam uma conexão de pertencimento dos santos ao reino e contribuía para que o território fosse reconhecido como um lugar protegido e abençoado pelos intermediadores da ação de Deus na terra. Por conseguinte, o redator anônimo do *Flos Sanctorum* de 1513 enfatizou em diversas passagens a capacidade do reino luso em ser berço, lar e depósito dos restos mortais desses homens e mulheres tão virtuosos. Lisboa é mencionada e elogiada nos relatos que contam as vidas de Veríssimo, Máxima e Júlia, Antônio e Vicente. Braga é referida nos relatos de Vítor, Frutuoso e Geraldo. Vicente, Sabina e Cristeta representam Évora. Pantaleão é o protetor de Porto. O nascimento, a vida e a morte de Iria passam-se em Santarém. Goldofre residiu em Coimbra. Amarante é representada por são Gonçalo, e a província de Minho é lembrada na hagiografia de Pedro Gonçalves.

Ao reunir esse conjunto de relatos, todos escritos em língua portuguesa, o redator do *Flos Sanctorum* de 1513 inaugurou uma primeira tentativa no sentido de se construir uma

²⁹⁴ Cf. GUENÉE, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident medieval*. Paris: Editions Aubier-Montaigne, 1980, p. 332-346; GUENÉE, Bernard. Les Grandes Chroniques de France. In: NORA, Pierre (dir.). *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Éditions Gallimard, 1997, p. 739-75; SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *A Historiografia Portuguesa: doutrina e crítica*. Lisboa: Editorial Verbo, 1972, vol. 1; REBELO, Luís de Souza. *A Concepção do Poder em Fernão Lopes*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983; FRANÇA, Susani Silveira Lemos. *Os reinos dos cronistas medievais*. São Paulo: Annablume, 2006.

²⁹⁵ Sobre os escritos e os nascimentos dos estados nacionais, ver: BRESSON, Alain; COCULA, Anne-Marie, PÉBARTHE, Christophe. *L'Écriture Publique du Pouvoir*. Pessac: Ausonius, 2005, p. 12; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. Medieval Portuguese Royal Chronicles. Topics in a Discourse of Identity and Power. *e-Journal of Portuguese History*, vol. 5, n. 2, p. 1-7, 2007; ORCÁSTEGUI GROS, Carmen; SARASA SÁNCHEZ, Esteban. *La historia en la Edad Media: historiografía e historiadores en Europa Occidental, siglos V-XIII*. Madrid: Cátedra, 1991, p. 226-228.

memória da santidade, senão estritamente lusa, ao menos com fortes elos com o território, dado que antes da impressão de tal obra as vidas dos santos que tiveram fama no reino encontravam-se dispersas tanto no tempo quanto no espaço e, a maioria delas, eram redigidas em latim. Na busca pelo reconhecimento de unidade,entretanto, não bastava apenas lembrar os feitos de alguns poucos homens e mulheres que acessaram a santidade, muito, além disso, era a partir desses exemplos de vidas virtuosas que se procurava engendrar na comunidade formas de conduta, de como agir e viver em conformidade com o que se queria para o povo português, isto é, rememorar as vidas dos santos significava muito mais que prestar culto ou invocar proteção, acima disso, buscava-se ensinar e guiar os fiéis, oferecendo a eles exemplos virtuosos que poderiam indicar o caminho da salvação. O martírio, a humildade, a simplicidade, a caridade e a sabedoria foram algumas das moedas correntes na efetivação de tal missão. Em outras palavras, na virada do século XV para o XVI, o sacrifício corporal em defesa da fé cristã, o sacrifício cotidiano realizado através de privações e do menosprezo de si em prol do outro, bem como a sabedoria e a pregação dos ensinamentos divinos foram as qualidades mais valorizadas e indicadas para os homens e mulheres do reino luso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes:

ALBUQUERQUE, Afonso de. *Cartas para El-Rei D. Manuel I*. 2ª edição. Selecção, pref. e notas de António Baião. Lisboa: Sá da Costa, 1957.

ÁLVARES, Francisco. *Verdadeira Informação das Terras do Preste João*. Lisboa: Edições Alfa, 1989.

CORREIA, Gaspar de. *Crónicas de D. Manuel e de D. João III (até 1533)*. Leitura, introd., notas e índice José Pereira da Costa. Lisboa: Academia das Ciências, 1992.

GÓIS, Damião de. *Crónica do felicíssimo Rei D. Manuel*. Coimbra: Universidade, 1949-1955, 4 v.

HO FLOS sanctõ[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s]. Lisboa: per Herman de campis bombardero del rey & Roberte rabelo, 1513.

Presentes de D. Manuel ao Preste João e seu embaixador, In: *Boletim de Bibliographia Portugueza e Revista dos Archivos Nacionaes*, II e III, 1881-1882, Coimbra, Imprensa Académica.

RESENDE, Garcia de. *Crónica de D. João II e Miscelânea*. Introdução de Joaquim Veríssimo Serrão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973.

RIVADENEYRA, Pedro de. *Flos Sanctorum, historia das vidas, e obras insignes dos santos*. Traduzida da língua castelhana em a nossa Portugueza pelo Licenciado Joam Franca Barreto. Lisboa: por Antonio Craesbeeck de Mello, Impressor de Sua Alteza: a custa de Francisco Souza, mercador de livros, 1674, 2 vols.

ROSÁRIO, Diogo. *Flos Sanctorum ou História das vidas de Christo Nosso Senhor, de sua Santissima may e dos santos e suas festas*. Lisboa. Na Officina de Miguel Rodrigues, 1580.

VARAZZE, Jacopo de *Legenda áurea*: vidas de santos; tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VIAGENS de Jean de Mandeville. Tradução e organização de Susani Silveira Lemos França. Bauru: EDUSC, 2007.

VIDA de D. Telo. Edição Paleográfica. Script, 75, A. Ms. 15r.

VIDA e Milagres de Santa Senhorinha de Basto. Guimarães: Arquivo Municipal Alfredo Pimenta. MSS/2135. BITAGAP. manid 1614.

Estudos:

ALGRANTI, Leila Mezan; MEGIANI, Ana Paula Torres. *O império por escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séc XV-XVI)*. Alameda, São Paulo, 2009.

AMADO, Teresa. Fernão Lopes. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1993.

_____. *O passado e o presente: Ler Fernão Lopes*. Barcarena: Editorial Presença, 2007.

ANDRADE, Antônio Alberto Banha. *Mundos Novos do Mundo: Panorama da difusão, pela Europa, de notícias dos descobrimentos geográficos portugueses*. Lisboa: Junta de investigações do Ultramar, 1972.

ANDRADE, Maria Filomena. As clarissas em Portugal: dimensões regionais de uma corrente de espiritualidade europeia (sécs XIII-XV). *Discursos: língua, cultura e sociedade*, III Série, n. 1, p. 109-127, abr. 1999.

ANSELMO, Arthur. *Origens da imprensa em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, 4 vols.

BAÑOS VALLEJO, Fernando. *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Ediciones del Labirinto, 2003.

_____; URÍA MAQUA, Isabel. *La Leyenda de los santos: Flos Sanctorum del ms. 8 de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*. Santander: Asociación Cultural Año Jubilar Labaniego/Sociedade Menéndez Pelayo, 2000.

BARLETT, Robert. *Why can the dead do such great things? Saints and worshippers from the Martyrs to the Reformation*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2013.

BARROS, João de. *Ásia de João de Barros: Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da moeda, 1988.

BERLIOZ, Jacques. *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar. 1996.

BOQUET, Damien; NAGY, Piroska (dirs.). *Le sujet des émotions au Moyen Âge*. Paris: Beauchesne, 2009.

_____; _____. *Medieval Sensibilities: A history of emotions in the Middle Ages*. Londres: Polity, 2018.

BRAET Herman; VERBEKE, Werner (eds.). *A morte na Idade Média*. Tradução: Heitor Megale, Yara Frateschi, Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

BRÁSIO, António. O espírito missionário de Portugal na época dos Descobrimentos. *Lusitania Sacra*, n. 5, p. 101-120, 1960-1961.

BRESSON, Alain; COCULA, Anne-Marie, PÉBARTHE, Christophe. *L'Écriture Publique du Pouvoir*. Pessac: Ausonius, 2005.

BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no ocidente*. Trad. Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

_____. *The cult of the saints*. Londres: The University of Chicago Press, 1992.

BUESCU, Ana Isabel. Cultura impressa e cultura manuscrita em Portugal na época moderna: uma sondagem. *Penélope*, n. 21, p. 11-32, 1999.

_____. Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI: algumas notas. *eHumanista*, vol. 8, p. 143-170, 2007.

_____. *Na corte dos reis de Portugal: saberes, ritos e memórias - estudos sobre o século XVI*. Lisboa: Edições Colibri, 2010.

CARDOSO, Jorge. *Agiologio lusitano dos sanctos, e varões illustres em virtude do reino de Portugal, e suas conquistas: consagrados aos gloriosos S. Vicente, e S. Antonio, insignes patronos desta inclyta cidade de Lisboa e a seu illustre Cabido Sede Vacante*. Lisboa: na Officina Craesbeekiana, 1652.

CARVALHO, Joaquim de. *Obra Completa II – História da Cultura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dirs.). *História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento, 1990, vol. 2.

CASTANHEDA, Fernão Lopes de. *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1979, 2 vols.

COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I: Temas e Debates*, Lisboa, 2008.

COLEMAN, Janet. *Ancient and medieval memories*. Studies in the reconstruction of the past. New York: Cambridge University Press, 1992.

CORREIA, Gaspar. *Lendas da Índia*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1975, 4 vols.

CURRALO, Ana Filomeno. Os primórdios da tipografia em Portugal. In: *IV Encontro de Tipografia, Idanha-a-Velha, 26 a 29 setembro, 2013 - Do Inscrito ao Escrito*: Livro de atas. Castelo Branco: IPCB, 2013.

CYMBALISTA, Renato. Os mártires e a cristianização do território na América portuguesa, séculos XVI-XVII. *Anais do Museu Paulista*, vol. 18. n. 1. p. 43-82, jan./ jul. 2010.

DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dirs.). *História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento, 1990, vol. 2.

DIAS, Aida Fernanda. Um presente régio. *Humanitas*, vol. 47, p. 685-719, 1995.

DIAS, Geraldo J. A. C. A ideologia religiosa e os começos da imprensa em Portugal. *Revista de História*, vol. 8, p. 159-168, 1998.

DIAS, João José Alves. Os primeiros impressores alemães em Portugal. In: _____ (coord). *No quinto centenário da Vita Christi: os primeiros impressores alemães em Portugal*. Lisboa: Instituto da Biblioteca Nacional do Livro, 1995.

DIAS, Paula Barata. Uma nova leitura da Vida e da acção de S. Frutuoso, à luz das fontes históricas e literárias. *Humanitas*, n. 59, p. 147-164, 2007.

DÍAZ FERRERO, Ana María; PEIXEIRO, Horário Augusto. Horto do Esposo. In: LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe (Org. e coord.). *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dirs.). *História das Mulheres no Ocidente*. Vol 02: A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

EISENSTEIN, Elizabeth. *A Revolução da Cultura Impressa*. Os primórdios da Europa Moderna. São Paulo: Ática, 1998.

ELLIOT, Alison Goddard, *Roads to Paradise: reading the lives of the early saints*. Hanover: University Press of New England, 1987.

FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Maria Manuela; SABIO PINILLA, José Antonio. Tradición clásica y reflexiones sobre la traducción em la Corte de Aviz. *Trans: revista de traductología*, n. 3, p. 23-36, 1998.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Lisboa: Veja, 1992.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos (org). *Questões que incomodam o historiador*. São Paulo: Alameda, 2013.

_____. *Os reinos dos cronistas medievais*. São Paulo: Annablume, 2006.

_____; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; LIMA, Marcelo Pereira. *Peregrinos e Peregrinação na Idade Média*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: VARAZZE, Jacopo de *Legenda áurea: vidas de santos*; tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer, 9.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

GEARY, Patrick J. *Living with the dead in the Middle Ages*. New York: Cornell University Press, 1994.

GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GIULIA, Lanciani; TAVANI, Giuseppe (orgs). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993.

GOMES, Rita Costa. *A Guarda Nacional: 1200-1500*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1987.

GOMES, Saul António. Hagiografia, arte e cultura no outono da Idade Média. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 6, p. 29-55, jun. 2014.

_____. Sagrados monumentos: relíquias de mártires e de santos em Portugal. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 15, p. 59-84, 2009.

GONZÁLEZ LOPO, Domingo L. ¿Cómo se construye la historia de un santo? La imagen del santo y su evolución a través de los siglos: el ejemplo de S. Rosendo de Celanova. *Lusitania Sacra*, n. 28, p. 21-48, jul./dec. 2013.

GRAÑA CID, María del Mar; BOADAS LLAVAT, Agustín (coords.). *El franciscanismo en la Península Ibérica: Balance e perspectivas*. Barcelona: Griselda Bonet Girabet, 2005.

GUENÉE, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident medieval*. Paris: Editions Aubier-Montaigne, 1980.

_____. Les Grandes Chroniques de France. In: NORA, Pierre (dir.). *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Éditions Gallimard, 1997.

GUREVITCH, Aron. *As Categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho (Coleção Universitária), 1991.

HEFFERNAN, Thomas J. *Sacred Biography: saints and their biographers in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press.

HORCH, Rosemarie Erika. *Luzes e fogueiras: dos albores da imprensa ao obscurantismo da Inquisição no Sacramental de Clemente Sánchez*. Tese de doutoramento apresentada ao Dep. de História da Fac. de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1985.

INFANTE D. PEDRO. *Livro da vertuosa benfeytoria*. Edição crítica, introd. e notas de Adelino de Almeida Calado. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1994.

LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1993.

LARANJINHA, Ana Sofia; MIRANDA, José Carlos Ribeiro (orgs.). *Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Tipografia Nunes, 2005.

LAWERS, Michel. Santas e Anoréxicas: O misticismo em questão. In: BERLIOZ, Jacques. *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994.

LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

LUCAS, Maria Clara de Almeida. *Hagiografia Medieval Portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984.

MACEDO, Jorge Borges. Constantes e linhas de força da história diplomática portuguesa: estudo de geopolítica. *Revista Nação e Defesa*, n. 7, 1978.

MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos Primeiros Livros Impressos em Língua Portuguesa*. Braga: Edições Vercial, 2015, 3 v.

MARIGUELA, Adriana Duarte Bonini. *Português dos quinhentos, cultura, gramática e educação em Fernão de Oliveira*. Dissertação de Mestrado em Educação, Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2006.

MARQUES, António H. de Oliveira. *A sociedade Medieval Portuguesa*. Lisboa: Sá Costa Editora, 1971.

_____. *Antologia da historiografia portuguesa: das origens a Herculano*. Lisboa: Europa-América. 1974.

_____. Alemães e impressores alemães no Portugal de finais do século XV. In: DIAS, João José Alves (coord.). *No quinto centenário da Vita Christi: os primeiros impressores alemães em Portugal*. Lisboa: Instituto da Biblioteca Nacional do Livro, 1995.

MARTINS, Armando. A hagiografia na escrita da História Medieval: convergência e divergência de dois modelos de discurso. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros; FRANÇA, Susani Silveira Lemos (orgs.). *A Escrita da História de um lado a outro do Atlântico*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018.

MATTOSO, José (dir.). *História da Vida Privada em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores/ Temas e Debates, 2010, vol. 1.

_____; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. Introdução. In: MATTOSO, José (dir.). *História da Vida Privada em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores/ Temas e Debates, 2010, vol. 1.

MEIRINHOS, José Francisco. Editores, livros e leitores em Portugal no século XVI: A coleção de impressos portugueses da BPMP. Separata de: *TIPOGRAFIA Portuguesa do século XVI nas coleções da BPMP. Catálogo*. Porto: Câmara Municipal do Porto, 2006.

MENDES, Maria Valentina C. A. Sul. Incunábulo. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1993.

MENDES, Maria Valentina C. A. Sul. O *Sacramental* de 1539, da BN, é afinal uma 2ª edição incunabular da mesma obra, em português, totalmente desconhecida hoje? *Leituras: Revista da Biblioteca Nacional*, n. 14-15, abr. 2004-2005, p. 173-200.

MENESES, P. Preste João. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1993.

MICHELAN, Kátia Brasilino. Cronistas medievais: ajuntadores de histórias. *História Social*, n. 17, 2009.

MONTEIRO, João Gouveia. *Fernão Lopes: Texto e Contexto*. Coimbra: Minerva, 1988.

MOWBRAY, Donald. *Pain and Suffering in Medieval Theology: academic debates at the university of Paris in the Thirteenth Century*. Woodbridge: The Boydell Press, 2009.

MULDER-BAKKER, Anneke B. *The invention of saintliness*. London: Routledge, 2003.

NASCIMENTO, Aires Augusto (ed.). *Milagres medievais, numa colectânea Mariana Alcobacense*. Lisboa: Edições Colibri, 2004.

_____. *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: vida de D. Telo, vida de D. Teotónio, vida de Martinho de Soure*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

_____. Hagiografia. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1993.

_____. Língua portuguesa e mediações religiosas. *ICALP*, vol. 14, p. , 1988.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza. Mortos mais que especiais: mártires e guerreiros no contexto medieval português. *Brathair*, vol. 17, n. 1, p. 125-136, 2017.

_____. Mortos mais que especiais: mártires e guerreiros no contexto medieval português. *Brathair*, vol. 17, n. 1, p. 125-136, 2017.

OLIVEIRA, Ana Rodrigues; OLIVEIRA Antônio Resende. A Mulher. In: MATTOSO, José (dir.). *História da Vida Privada em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores/ Temas e Debates, 2010, vol. 1.

OLIVEIRA, Julio C. M. Dos arquivos da perseguição às histórias dos mártires: hagiografia, memória e propaganda na África romana. *História (São Paulo)*, vol. 29, n. 1, p. 56-70, 2010.

ORCÁSTEGUI GROS, Carmen; SARASA SÁNCHEZ, Esteban. *La historia en la Edad Media: historiografía e historiadores en Europa Occidental, siglos V-XIII*. Madrid: Cátedra, 1991.

PINTO, Ana Paula; SILVA, João Amadeu Carvalho da, LOPES, Maria José; GONÇALVES, Miguel António (orgs.). *Mitos e Heróis: A Expressão do Imaginário*. Braga: Aletheia, Publicações da Faculdade de Filosofia, UCP, 2012.

REBELO, Luís de Souza. *A Conceção do Poder em Fernão Lopes*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.

REMA, Henrique Pinto. Afinidades espirituais entre São Francisco de Assis e Santo António de Lisboa. In: *I-II Seminário. O franciscanismo em Portugal. Actas*. Convento da Arrábida: Fundação Oriente, 1996.

_____. Implementación del franciscanismo en Portugal. In: GRAÑA CID, María del Mar; BOADAS LLAVAT, Agustín (coords.). *El franciscanismo en la Península Ibérica: Balance e perspectivas*. Barcelona: Griselda Bonet Girabet, 2005.

RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros; FRANÇA, Susani Silveira Lemos (orgs.). *A escrita da História de um lado a outro do Atlântico*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018.

ROCHA, Tereza Renata Silva. As “Vitae Fratrum” e a construção da identidade da Ordem dos Pregadores. In: *Anais do XIV Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio*. Rio de Janeiro: NUMEM, 2010. Disponível em: <http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276708015_ARQUIVO_VitaeFratrumANPUH2010.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2018.

RODRIGUES, Armanda P. F. M. M. *Cousas do Preste: Da Verdadeira Informação à História de Etiópia – Visões da Etiópia em Francisco Álvares e Pêro Pais*. Dissertação de Mestrado em Estudos Portugueses Interdisciplinares, Universidade Aberta, Lisboa, 2008.

ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida. *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 13-14, p. 369-450, 2001-2002.

_____. *Do santo conde ao mourisco mártir: usos da santidade no contexto da guerra norte-africana (1415-1521)*. Discurso proferido no simpósio internacional “Novos Mundos–Neue Welten. Portugal e a Época dos Descobrimentos” no Deutsches Historisches Museum, em Berlim, 23 a 25 de Novembro de 2006.

ROSA, Maria de Lurdes. Hagiografia e Santidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2.

RUCQUOI, Adeline. La mujer medieval. *Cuadernos de Historia* 16, n. 262, jan. 1991.

_____. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editora Estampa, 1995.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Os rapazes do Congo: discursos em torno de uma experiência colonial (1480-1580). In: ALGRANTI, Leila Mezan; MEGIANI, Ana Paula Torres. *O império por escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séc XV-XVI)*; Alameda, São Paulo, 2009.

SAMPAIO, Albino F. *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*. Lisboa: Tipografia da sociedade gráfica editorial, 1929.

SÁNCHEZ DE VERCIAL, Clemente. *Sacramental*. Introdução, edição e lematização de José Barbosa Machado. 2ª ed. Braga: Edições Vercial, 2010.

SCHMITT, Jean-Claude. La fabrique des saints. *Annales ESC*, vol. 39, n. 2, p. 286-300, 1984.

_____. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris: Gallimard, 1990.

_____. *O corpo, os ritos, o sonho, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *A Historiografia Portuguesa: doutrina e crítica*. Lisboa: Editorial Verbo, 1973, 2 vols.

_____. *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Verbo, 1978.

SILVA, Leila Rodrigues da. Reflexões sobre a construção de um herói no discurso hagiográfico. O caso de Frutuoso de Braga na *Vita Sancti Fructuosi*. In: PINTO, Ana Paula; SILVA, João Amadeu Carvalho da, LOPES, Maria José; GONÇALVES, Miguel António (Orgs.). *Mitos e Heróis: A Expressão do Imaginário*. Braga: Aletheia, Publicações da Faculdade de Filosofia, UCP, 2012.

SILVA, Michelle Souza e. *Ler e ser virtuosos no século XV*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

SOBRAL, Cristina. O *Flos Sanctorum* de 1513 e suas adições portuguesas. *Lusitania Sacra*. Lisboa, 2ª série, n. 13-14, p. 531-568, 2001-2002.

SOBRAL, Cristina. O Modelo Discursivo hagiográfico. In: LARANJINHA, Ana Sofia; MIRANDA, José Carlos Ribeiro (orgs.). *Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Tipografia Nunes, 2005.

SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. Medieval Portuguese Royal Chronicles. Topics in a Discourse of Identity and Power. *e-Journal of Portuguese History*, vol. 5, n. 2, p. 1-7, 2007.

SOUZA, Néri de Almeida. Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A Legenda Aurea de Jacopo de Varazze. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 22, n. 43, p. 67-84, 2002.

TEODORO, Leandro Alves. *A escrita do passado entre monges e leigos: Portugal – Séculos XIV e XV*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

TRATADO de confissom (Chaves, 8 de agosto de 1489). Leitura diplomática e estudo bibliográfico por José V. de Pina Martins. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da moeda, 1973.

TRATADO de Confissom. Edição semidiplomática, estudo histórico e informático-linguístico de José Barbosa Machado. Braga: APPACDM, 2003.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental* (séculos VIII ao XIII). Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. Beata Stirps: sainteté et lignage en Occident aux XIII e et XIVe siècles. In: *FAMILLE et parente dans l'Occident medieval*. Actes Du colloque de Paris (6-8 juin 1974) Rome :École Française de Rome, 1977.

_____. *Les laïcs au Moyen Âge: Pratiques et experiences religieuses*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.

_____. O santo. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

VEYNE, Paul. *Quando o nosso mundo se tornou cristão (312-394)*. trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.

VILHENA, Maria da Conceição. O Preste João: mito, literatura e história. *Arquipélago*. História, 2ª série, vol. 5, p. 627-649, 2001.

VITERBO, Sousa. *A livraria real: especialmente no reinado de D. Manuel*. Lisboa: Typ. da Academia, 1901.