UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

BRUNO SOARES MIRANDA

**Em busca da graça:
Aspectos da espiritualidade medieval portuguesa**

São Paulo
2018

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**Em busca da graça:
Aspectos da espiritualidade medieval portuguesa**

Bruno Soares Miranda

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em História Social.

Área de Concentração: História Social.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Figueiredo Nogueira

São Paulo
2018

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Miranda, Bruno Soares

Em busca da graça: Aspectos da espiritualidade medieval portuguesa. / Bruno Soares Miranda; Orientador: Professor Doutor Carlos Roberto Figueiredo Nogueira – São Paulo, 2018.

278 fl: fig

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração: História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2018.

Nome: MIRANDA, Bruno Soares

Título: Em busca da graça: Aspectos da espiritualidade medieval portuguesa.

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo para obtenção do título de Doutor
em História Social.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Dedico este trabalho aos meus pais, Joaquim e Fátima, meus “cajados” nesta peregrinação.

Agradecimentos:

Chegando ao final deste caminho, observo que devo muitos agradecimentos, pois sem eles este caminho seria impossível.

Primeiramente, devo uma eterna gratidão ao meu orientador, Professor Doutor Carlos Roberto Figueiredo Nogueira. Orientador generoso, que sempre mostrou os melhores caminhos, que transformou este “peregrinar” mais agradável. Sempre apoiou, acreditou e incentivou.

Enorme gratidão também devo às Professoras Doutoras Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi e Maria Cristina Correia Leandro Pereira. Exemplo de profissionais que no exame de qualificação me proporcionaram idéias fundamentais para a conclusão desta Tese.

A todos os membros do Grupo de Estudos Medievais Portugueses (GEMPO) que nas reuniões me proporcionaram debates sempre frutíferos. Em especial a Sooraya Karoan e Candice Quinelato, amigas de grandeza insuperável a ponto de, no carnaval, entrarem no “Bloco da Tese” e me ajudarem nesta peregrinação.

Ao Real Gabinete Português de Leitura através de seus funcionários, em especial a bibliotecária Vera, que sempre foram pacientes com minhas pesquisas bibliográficas.

A Vara da Infância, da Juventude e do Idoso de Teresópolis que compreenderam este percurso e as ausências oriundas dele.

Agradecimento especial também a Ana Carolina Delgado. Amiga paulista que soube escutar o amigo carioca.

Por fim, aos meus “cajados” de toda hora. Fatinha, irmã-amiga de sempre. Bianca Radomski, minha esposa, pelo sorriso, pelo abraço, pelo companheirismo, pelo amor. Joaquim e Fátima, meus pais, pela vida.

O Homem medievo é essencialmente um *homo viator*. Um homem cujo imaginário é ao longo dos séculos cada vez mais preenchido pela dimensão simbólica da viagem e dos espaços longínquos a ela associada.

(LOPES, Paulo. Os livros de viagens medievais. *Revista Medievalista On Line*. Lisboa: Ano 2. N. 2. 2006, p. 20)

Resumo

MIRANDA, Bruno Soares. **Em busca da graça: Aspectos da espiritualidade medieval portuguesa**. 2018. 278 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Durante o período medieval, o homem português manifestava sua fé em diversas formas e expressões. A peregrinação a santuários constituía uma dessas formas. Em terras lusas encontramos no século XV cinco destes santuários: Bom Jesus, Nossa Senhora das Virtudes, Santos Mártires de Lisboa, Santos Mártires de Marrocos e Nuno Álvares Pereira. Polos e santos diferentes, mas em comum a escrita de Livros de Milagres registrando o perfil do peregrino, o motivo da realização da peregrinação, além de informações variadas, como, por exemplo, *status* social. Estes escritos revelam facetas múltiplas da população portuguesa, como problemas de saúde, angústias, medos, dificuldades, desejos. A análise desta documentação leva-nos a descobrir aspectos da espiritualidade do português do século XV, assim como também observarmos que não somente de fé vivia a rota para estes santuários, visto que objetivos de canonização, reafirmação de influência no espaço, inclusive com disputa de poder, também marcavam a peregrinação e os relatos de milagres.

Palavras-chave: Peregrinação, Livros de Milagres, espiritualidade, Portugal, século XV.

Abstract

MIRANDA, Bruno Soares. **In Search of Grace: Aspects of Portuguese Medieval Spirituality**. 2018. 278f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

During medieval times, the Portuguese man manifested his faith through many ways and several expressions. One of this way was the pilgrimages to sanctuaries. Inside Portuguese Kingdom were found in the XV century, five of these sanctuaries such as: Good Jesus, Our Lady of the Virtues, Holy Martys of Lisbon, Holy Martys of Marocco and Nuno Alves Pereira. Different poles and sants, but with a common subject called the writing of The Miracle's Books which register the pelegrin's profile, the reason of the pilgrimage, in addition to several informations, for instance, the social status. These writings also reveal many facets of Portuguese people such as health problems, fears, anguishes, difficulties and desires. These Thesis analyzes lead us to discover spiritual aspects of Portuguese people in the fifteenth century and calls our attention to the fact that not only by faith was made the route for these sanctuaries but also canonization objectives and reaffirmation of influence in the territory, with power disputes indeed, also marked the pilgrimage and the story of the miracles.

Key words: Pilgrimage, Miracle's Books, spirituality, Portugal, XV century.

Lista de Mapas

MAPA 1- CAMINHOS PORTUGUESES.....	63
MAPA 2- POLOS DE PEREGRINAÇÃO EM PORTUGAL.....	66
MAPA 3- DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA DOS POLOS DE PEREGRINAÇÕES/ LIVROS DE MILAGRES.	97
MAPA 4- LOCALIZAÇÃO DAS CONFRARIAS EM PORTUGAL (SÉCS XII- XV).....	106

Lista de Tabelas

TABELA 1- DISTRIBUIÇÃO DE RELATOS POR LIVRO DE MILAGRES DO SÉCULO XV.....	19
TABELA 2- MILAGRES DE SANTA SENHORINHA.....	76
TABELA 3- LOCAL DE ORIGEM X ESTRATO SOCIAL DOS PEREGRINOS DE SANTA SENHORINHA.....	78
TABELA 4- TIPOLOGIA DOS MILAGRES DE SÃO VICENTE- 1º LIVRO.....	82
TABELA 5- TIPOLOGIA DOS MILAGRES DE SÃO VICENTE- 2º LIVRO.....	82
TABELA 6- LOCALIDADE DOS MILAGRES DE NOSSA SENHORA DA OLIVEIRA.....	96
TABELA 7- SEXO DOS PEREGRINOS DE BOM JESUS.....	112
TABELA 8- TIPOLOGIA DE CURAS DE DOENÇAS DE BOM JESUS.....	113
TABELA 9- SEXO DOS PEREGRINOS DE NOSSA SENHORA DAS VIRTUDES.....	125
TABELA 10- FAIXA ETÁRIA DOS PEREGRINOS DE NOSSA SENHORA DAS VIRTUDES.....	126
TABELA 11- TIPOLOGIA DOS MILAGRES DE NOSSA SENHORA DAS VIRTUDES.....	131
TABELA 12- TIPOLOGIA DE CURAS DE DOENÇAS DE NOSSA SENHORA DAS VIRTUDES..	131
TABELA 13- NÚMERO DE TESTEMUNHAS NO LIVRO DE MILAGRES DE NOSSA SENHORA DAS VIRTUDES.....	132
TABELA 14- SEXO DOS PEREGRINOS DE SANTOS MÁRTIRES DE LISBOA.....	145

TABELA 15- FAIXA ETÁRIA DOS PEREGRINOS DE SANTOS MÁRTIRES DE LISBOA.....	145
TABELA 16- ORIGEM SOCIAL DOS PEREGRINOS DE SANTOS MÁRTIRES DE LISBOA.....	146
TABELA 17- TIPOLOGIA DOS MILAGRES DE SANTOS MÁRTIRES DE LISBOA.....	147
TABELA 18- TIPOLOGIA DE CURA DE DOENÇAS DE SANTOS MÁRTIRES DE LISBOA.....	148
TABELA 19- SEXO DOS PEREGRINOS DE SANTOS MÁRTIRES DE MARROCOS.....	160
TABELA 20- FAIXA ETÁRIA DOS PEREGRINOS DE SANTOS MÁRTIRES DE MARROCOS....	161
TABELA 21- TIPOLOGIA DOS MILAGRES DOS PEREGRINOS DE SANTOS MÁRTIRES DE MARROCOS.....	163
TABELA 22- TIPOLOGIA DE CURAS DE DOENÇAS DOS SANTOS MÁRTIRES DE MARROCOS	163
TABELA 23- SEXO DOS PEREGRINOS DE NUNO ÁLVARES PEREIRA.....	173
TABELA 24- FAIXA ETÁRIA DOS PEREGRINOS DE NUNO ÁLVARES PEREIRA.....	174
TABELA 25- TIPOLOGIA DOS MILAGRES DE NUNO ÁLVARES PEREIRA.....	176
TABELA 26- TIPOLOGIA DE CURAS DE DOENÇAS DE NUNO ÁLVARES PEREIRA.....	179
TABELA 27- SEXO DOS PEREGRINOS.....	189
TABELA 28- FAIXA ETÁRIA DOS PEREGRINOS.....	190
TABELA 29- TIPOLOGIA DOS MILAGRES.....	191
TABELA 30- LIVRO DE MILAGRES DE BOM JES.....	238

TABELA 31-	LIVRO DE MILAGRES DE NOSSA SENHORA DAS VIRTUDES.....	242
TABELA 32-	LIVRO DE MILAGRES DE SANTOS MÁRTIRES DE LISBOA.....	250
TABELA 33-	LIVRO DE MILAGRES DE SANTOS MÁRTIRES DE MARROCOS.....	254
TABELA 34-	NÚMEROS DOS MILAGRES POR PARÁGRAFO NO LIVRO DE MILAGRES DE NUNO ÁLVARES PEREIRA.....	256
TABELA 35-	LIVRO DE MILAGRES DE NUNO ÁLVARES PEREIRA.....	257

Lista de Gráficos

GRÁFICO 1- DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO ATIVA POR SETOR- LISBOA, SÉCULO XV	182
GRÁFICO 2- DISTRIBUIÇÃO DO TERCEIRO SETOR- LISBOA, SÉCULO XV	184
GRÁFICO 3- DISTRIBUIÇÃO DO FUNCIONALISMO RÉGIO- LISBOA, SÉCULO XV.....	184

Lista de Siglas

MRAG Memórias Ressuscitadas da Antiga Guimarães em 1692.

PMH *Portugaliae Monumenta Historica*

V verso (quando aplicada a citação de fontes manuscritas)

Sumário

INTRODUÇÃO.....	18
CAPÍTULO 1- PEREGRINAR.....	27
1.1- AS PEREGRINAÇÕES.....	27
1.2- RELÍQUIAS.....	32
1.3- MILAGRES.....	45
1.4- ESPAÇO.....	49
1.5- PEREGRINAÇÃO X ESPAÇO X SANTUÁRIO.....	53
1.6- EX-VOTO.....	55
CAPÍTULO 2- PEREGRINAÇÕES E LIVROS DE MILAGRES EM PORTUGAL.....	59
2.1- LIVROS DE MILAGRES.....	67
2.2- SÃO ROSENDO.....	68
2.3- SANTA SENHORINHA.....	73
2.4- SÃO VICENTE.....	79
2.5- NOSSA SENHORA DA OLIVEIRA.....	85
CAPÍTULO 3- “ <i>DEPOYS DEU OUVÉ FE</i> ”.....	97
3.1- BOM JESUS.....	98
3.2- NOSSA SENHORA DAS VIRTUDES.....	117
CAPÍTULO 4- “ <i>COMO SE DELES NUNCA FORA DOENTE</i> ”.....	135
4.1- OS MÁRTIRES.....	135
4.2- SANTOS MÁRTIRES DE LISBOA.....	139
4.3- SANTOS MÁRTIRES DE MARROCOS.....	152
4.4- NUNO ÁLVARES PEREIRA.....	167
CAPÍTULO 5- “ <i>COM GRANDE DEVOÇÃO, VIRTUDE ELE LHE PEDIRA</i> ”.....	181
5.1- SAÚDE.....	192
5.2- PROTEÇÃO EM DIFICULDADE/ PARTO.....	197
5.3- RESSURREIÇÃO.....	199

5.4- TORMENTAS.....	202
5.5- POSSESSÃO DEMONÍACA.....	205
CONCLUSÃO.....	208
BIBLIOGRAFIA.....	212
APÊNDICE.....	238

Introdução

Lisboa, 26 de agosto de 1407. Moradora de Coimbra, Maria Martins chega ao mosteiro de Nossa Senhora das Virtudes. Há dez anos tinha uma espécie de esponja no olho esquerdo. Já havia passado por vários médicos que haviam realizado tal espécie de cura, mas não ficava curada. Desta forma, só lhe restou uma alternativa: sua fé em Nossa Senhora das Virtudes. O caminho apresentava muitos obstáculos e perigos, mas, mesmo assim, Maria Martins realizou a peregrinação. Na primeira noite em que dormiu no santuário, depois que cantou o galo, a esponja no olho caiu e a peregrina ficou curada.

Este tipo de relato encontrado nos Livros de Milagres sempre nos causou questionamentos. Quais eram os motivos que levavam os peregrinos a realizar um caminho geralmente perigoso e arriscado para a própria vida? Por que a escolha de determinado santo ou santuário? Nos relatos de milagres, seria possível compreender melhor a espiritualidade do português medieval? Além da questão da fé, existiria alguma relação de poder estabelecida nestas peregrinações?

Foram estas questões que nos guiaram e determinaram a escolha da temática para a continuação dos estudos ao final da graduação. Tendo ingressado no Programa de Pós-Graduação em História Social desta Universidade, analisamos o Livro de Milagres de Nossa Senhora de Guadalupe. Norteamos nosso trabalho aspirando a descobrir os motivos que levavam o português do século XV a realizar a peregrinação ao mosteiro estremenho localizado em Castela, reino que possuía relações diplomáticas instáveis com Portugal.

Para a realização desta tarefa, além do Livro de Milagres, fez-se necessário analisar igualmente as Chancelarias de D. Afonso V, na tentativa de compreender os motivos deste monarca realizar, por três ocasiões, peregrinação ao mosteiro comandado pelos jerônimos, assim como conceder inúmeras benesses ao mesmo.

Com a execução da dissertação, foi possível apreender a importância do estudo das peregrinações para melhor compreender a espiritualidade do português quatrocentista, assunto ainda muito incipiente na historiografia portuguesa. Para a tese de doutoramento, nos voltamos completamente para terras portuguesas: elegemos como tema as peregrinações para santuários lusos.

Decidimos, então, permanecer com nosso corte temporal: o século XV, período este em que Portugal passa por diversas mudanças na estrutura político-econômica e, consequentemente, na social. É um período de diversos conflitos com Castela e do aumento das expedições à África. Somam-se a isto os diversos períodos de pestes que fizeram os portugueses sofrer. Tais fatos leva, consequentemente, a um aumento do número de peregrinos em todo território do reino.

Para realizar tal análise, elegemos como *corpus* documental os Livros de Milagres escritos em santuários e que estão associados a peregrinação ao local. São os Livros de Milagres de Bom Jesus, Nossa Senhora das Virtudes, Santos Mártires de Lisboa, Santos Mártires de Marrocos e Nuno Álvares Pereira. Nos cinco Livros de Milagres, encontramos 337 relatos de milagres, assim distribuídos:

Tabela 1: Distribuição de relatos por Livro de Milagres do século XV:

Livro de Milagre	Quantidade de relatos
Bom Jesus	35
Nossa Senhora das Virtudes	56
Santos Mártires de Lisboa	26
Santos Mártires de Marrocos	20
Nuno Álvares Pereira	200

Para analisar tais milagres, com suas informações fragmentadas em várias narrativas, elaboramos uma tabela em que organizamos as informações fornecidas pelos relatos¹. Os dados são os seguintes: nome, data da chegada ao santuário/ mosteiro, motivo da peregrinação, origem geográfica, origem social, ex-voto² e possíveis observações. Alguns relatos não possuem todas as informações, mas este tabelamento foi fundamental para descobrirmos: o motivo da angústia, das dificuldades e dos problemas enfrentados pelos peregrinos; a capilaridade do mosteiro ou santuário polo da peregrinação; o perfil do peregrino e outras informações úteis ao nosso trabalho, por exemplo, como no caso citado de

¹ Ver apêndice.

² Sobre a definição de ex-voto, remetemos ao item 1.6.

Maria Martins, se esta havia passado por médicos antes da peregrinação tentando equacionar seu problema. Apesar da individualidade da tabela, alguns dados se repetem, o que nos possibilita analisar frequências e características próprias do santo e do peregrino. Tal tabela também nos possibilitou o cruzamento dos dados, como características encontradas em um Livro de Milagres que não constam em outro, pontos convergentes e divergentes. Tal cruzamento nos possibilitou uma maior análise de todo o conjunto de relatos.

No decorrer do trabalho, sentimos necessidade de utilizarmos também outras fontes, que chamamos de auxiliares. Em relação a Nuno Álvares Pereira, para traçarmos a vida e a construção do personagem, em parte visando sua canonização, nos debruçamos na *Crônica de D. João I* e na *Crônica do Condestabre*. A primeira nos revela a importância de Nuno Álvares para a instalação e a consolidação da nova dinastia em Portugal, Avis. A segunda, com traços de santidade, nos fornece maiores detalhes sobre a vida do condestável.

Outra crônica por nós utilizada foi a *Crônica da Ordem dos Frades Menores*, na edição de J. J. Nunes. Seus dois volumes nos revelam detalhes da ordem fundada por São Francisco em Portugal, seus atores e suas ações. Apesar de não estar relacionada diretamente aos Santos Mártires de Marrocos, foi essencial para compreendermos a contextualização da ordem de uma forma geral e em terras portuguesas. Obter informações sobre a vida específica dos protomártires franciscanos foi possível por meio do *Tratado da Vida e Martírio dos Cinco Mártires de Marrocos*, cuja edição de 1928 possui introdução, notas e índice de António Gomes da Rocha Madahil. Nesta fonte, além da descrição da vida dos mártires, encontramos alguns relatos de milagres relativos ao século XV, que são praticamente uma cópia dos relatos encontrados no Livro de Milagres dos cinco franciscanos.

A estas fontes, soma-se a produção patrística. Para estabelecer alguns conceitos, posicionamentos oficiais da igreja e contextos, utilizamos as obras de São Gregório Magno, Santo Ambrósio, Santo Agostinho, São Jerônimo e São Tomás de Aquino.

Em relação à historiografia sobre o tema, apesar dos estudos avançados em outros países, notadamente França, não há em Portugal uma grande tradição historiográfica referente ao assunto à qual possamos recorrer. A grande e pioneira obra sobre peregrinações em Portugal é, sem dúvida, *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*, de Mário Martins. O autor apresenta inúmeros pontos de peregrinação que recebiam a visita de peregrinos portugueses, inclusive dedicando um capítulo inteiro aos Livros de Milagres em português. Além dos cinco livros citados, encontramos uma breve análise dos Livros do

século XIV: Nossa Senhora da Oliveira e São Abdão, este não relacionado a peregrinações. Para Martins, nestes livros, assim como nas biografias de cada santo, podemos encontrar narrativas chamadas pelo jesuíta como dolorosas e que “revelam o fundo constante da espiritualidade destes centros de peregrinações: Deus e os Santos não permaneciam alheios à dor humana, o milagre fazia sentir essa presença, actuante de Deus, na vida dos homens”³.

A relação milagre e peregrinação é estudada por Aires Nascimento tendo como ponto de partida estudos da figura de Maria. Para ele, o ex-voto, por parte do peregrino, representa não só um testemunho de favor, seja graça ou milagre, recebido em uma situação de angústia ou de uma simples necessidade do dia a dia não resolvida de maneira natural, mas também a integração do próprio peregrino no mundo da sacralidade encontrado nos caminhos da peregrinação e no próprio santuário. O autor afirma que o termo “peregrino” está associado à deslocação para fora do território como forma de repor ou reencontrar “equilíbrios que faltam numa harmonia reconhecida”⁴, uma forma de libertação de constrangimentos ou de significar busca de purificação.

Paulo Lopes concorda com a afirmação de Aires Nascimento ao afirmar que existia uma mistura ou subordinação a objetivos de ordem espiritual e religiosa, fazendo que o caminhante encarasse os itinerários como uma demanda do sagrado e a possibilidade de assim ver perdoados os seus pecados e de salvar a sua alma.⁵

Nestes itinerários, encontramos os objetos de nossa pesquisa: os polos de peregrinação. Sobre estes polos em terras portuguesas, encontramos poucos estudos e, quase na sua totalidade, destinados a um único polo. Um dos poucos estudos sobre o tema, além do já citado de Mário Martins, é o artigo de José Marques: “*Os santos dos caminhos portugueses*”. Neste estudo, o autor analisa os santuários portugueses “convertidos em centros de peregrinação interna, pelos ‘milagres’ e graças concedidos por intermédio dos seus titulares”⁶.

Optando por uma sequência cronológica, independentemente da localidade onde o santo tenha vivido ou esteja sepultado e com um recorte temporal por todo o período

³ MARTINS, Mário. **Peregrinações e Livros de Milagres na Nossa Idade Média**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1951, p. 49.

⁴ NASCIMENTO, Aires A. **Milagres medievais numa colectânea mariana alcobacense**. Lisboa: Colibri, 2004, p. 36.

⁵ LOPES, Paulo. Os livros de viagens medievais. **Revista Medievalista On Line**. Lisboa: Ano 2. N. 2. 2006, p. 1-32.

⁶ MARQUES, José. Os santos dos caminhos portugueses. **História**. Porto: Faculdade de Letras. 2006, III série, Vol. 7, p. 245.

medieval, José Marques faz uma breve análise dos polos de São Frutuoso e os de Braga, São Geraldo, São Vicente, São Frei Gil de Santarém, São Teotônio, os Cinco Mártires de Marrocos, Rainha Santa Isabel, além de outros santos no norte de Portugal (São Pantaleão, por exemplo), santos mártires militares (São Nuno Álvares Pereira, que era beato quando escrito o artigo, por exemplo) e santuários dedicados à Virgem Maria (Nossa Senhora da Oliveira, por exemplo).

Apesar da forma resumida⁷, a importância do artigo está relacionada à citação de fontes e obras bibliográficas com distribuição reduzida, como o estudo e edição crítica sobre os milagres atribuídos a São Vicente, de autoria de Aires Augusto Nascimento e patrocinada pela Câmara Municipal de Lisboa em 1988. Esta “fonte indispensável para o conhecimento de seu culto em Lisboa”⁸ possui uma limitada distribuição. Além disso, a partir de seu artigo é possível mapear os polos de peregrinação em terras lusas e relacioná-los ao poder de cada localidade e, assim, compreender a relação entre peregrinação e poder. Relação esta sobre a qual, mais uma vez, encontramos nos escritos de José Marques uma referência. Ele aborda o assunto da peregrinação em Portugal no artigo “*O culto de São Tiago no Norte de Portugal*”. O autor demonstra que as relações de poder permeiam as peregrinações e revelam práticas que também serão encontradas em relação aos polos de peregrinação estudadas em nossa pesquisa como “as diversas doações de terras [...] feitas pelos reis leoneses e confirmadas com os seus rendimentos, quer pelos Condes Portucalenses, quer pelos próprios reis de Portugal”⁹.

Porém, apesar destas obras, segundo José Mattoso:

faltam estudos indispensáveis para se caminhar em direcção a uma síntese minimamente satisfatória tanto da História da Igreja como da História da religião medieval portuguesa. Se não surgirem estudos de uma certa amplitude sobre alguns pontos fundamentais corre-se o risco de nunca se

⁷ O próprio autor afirma que “o escasso tempo regulamentar concedido não permitiu apresentar, convenientemente, os santos dos caminhos portugueses, e, pior ainda, impediu que procedêssemos ao tratamento crítico desse conjunto de referências e enunciássemos aspectos relativos à sua importância sob o ponto de vista da história das mentalidades e da sociologia religiosa” (MARQUES, José. Os santos dos caminhos portugueses. **História**. Porto: Faculdade de Letras. 2006, III série, Vol. 7, pp. 260-261).

⁸ MARQUES, José. Os santos dos caminhos portugueses. **História**. Porto: Faculdade de Letras. 2006, III série, Vol. 7, p. 253.

⁹ MARQUES, José. O culto de São Tiago no Norte de Portugal. **Lusitânia Sacra**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1992, Tomo IV, p. 102.

chegar a compreender as questões essenciais, sem as quais não pode haver uma verdadeira compreensão do nosso passado.¹⁰

José Marques, ao estudar a pregação em Portugal¹¹, corrobora com esta observação de José Mattoso ao atentar para o fato de que a história da espiritualidade, à luz das fontes peninsulares, é um campo pouco explorado, faltando assim obras de conjunto sobre o tema.

Outro campo pouco explorado, apesar das pesquisas recentes, é a hagiografia referente a Portugal medieval. Neste campo destaca-se Maria Lurdes Rosa. Em seu verbete “Hagiografia e santidade” no *Dicionário de história religiosa de Portugal*, ela alerta para a função do santo como elemento central da identificação das comunidades cristãs, reinterpretado consoante os diferentes contextos epocais¹². Isto é visível quando, começando a perder o espaço de poder, uma comunidade “reinventa” uma devoção, como aconteceu em relação aos Santos Mártires de Lisboa (São Veríssimo, Santa Máxima e Santa Júlia) no Mosteiro de Santos. Isto é justificado pois o título de santo, para a autora, é “como um reconhecimento, por um poder que se entende como delegado pela divindade, de uma relação especial de alguém, já morto, com esta”¹³.

Complementando Maria de Lurdes Rosa, Carlota Miranda Urbano afirma que toda hagiografia possui uma proposta clara. Para ela, há nos relatos de martírio uma característica de identificação recíproca entre o mártir e Jesus Cristo. Dentre outras constantes nestes relatos, está “a convicção de que, perante a perseguição e o julgamento pelos príncipes do mundo, o mártir não deve recear pelo que diz, pois é o Espírito Santo que falará por ele”¹⁴. Outra característica importante é que os objetivos do texto hagiográfico condicionam sua natureza. “Ele pretende transmitir a verdade, sim, mas não a verdade factual. Ainda que factualmente possa ser ‘falso’, o texto hagiográfico é eticamente verdadeiro, pois é uma verdade ética e religiosa, aquela que pretende transmitir”¹⁵.

¹⁰ MATTOSO, José. Perspectivas de investigação em História Religiosa medieval portuguesa. *Lusitania Sacra*. 2ª série, n. 21, 2009, p. 19.

¹¹ MARQUES, José. A pregação em Portugal na Idade Média. Alguns aspectos. In: *Via Spiritus*. 2002, nº 9, p. 317-347.

¹² ROSA, Maria Lurdes. Hagiografia e santidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). *Dicionário de História religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Circulo de Leitores, 2000, 2º volume, p. 326.

¹³ ROSA, Maria Lurdes. Historiografia da santidade no século XXI: percursos prévios, problemáticas atuais: balanço e reflexão. *Lusitania Sacra*, 2013, nº 28, p. 219.

¹⁴ URBANO, Carlota Miranda. Tipologias literárias do martírio na hagiografia. As origens. *Theologica*, 2ª série, 41, 2 (2006), p. 339.

¹⁵ ROSA, Maria Lurdes. *Op. Cit.*, p. 326.

Outra estudiosa da hagiografia medieval portuguesa é Maria Clara de Almeida Lucas. A autora se dedica a estudar os *Flos Sanctorum* que são coletâneas extensas que organizam os relatos das vidas de santos da Península e de mártires romanos e padres do deserto. Apesar desta sua especialidade, as observações da estudiosa são pertinentes a outros textos de hagiografia. Ela corrobora com a natureza do texto hagiográfico e alerta que a “utilidade imediata do texto era finalidade do compilador, que tinha recebido ordem do seu superior para efetivar aquele trabalho de compilação, nada tendo a ver com o verdadeiro autor”¹⁶.

Devido a isto, apesar da possibilidade da santidade ser estudada sob diversas perspectivas, não devemos esquecer que ela foi uma categoria elaborada pela Igreja e, portanto ocupando no seio do pensamento e da ordenação institucional de uma posição específica¹⁷. Assim, não se trata apenas de incutir valores cristãos que podiam ser observados por todos, mas logo a hagiografia se viu a serviço de causas cristãs específicas como o convencimento e a implantação de uma política da Igreja e não simplesmente uma simples narração de uma vida.¹⁸ Os Livros de Milagres são um exemplo desta questão visto terem sido escritos por agentes da Igreja a partir de relatos dos peregrinos.

Aqui ressaltamos que, devido a já citada falta de tradição historiográfica sobre o tema em Portugal, o acesso a artigos desempenhou papel importante neste trabalho visto a já citada falta de tradição historiográfica sobre o tema em Portugal e, seguindo a orientação da Universidade de São Paulo, todas as referências de textos consultados pela internet contêm endereço e data de acesso. A este propósito gostaríamos de ressaltar que, muito embora as consultas originais tenham sido executadas em datas variadas e, geralmente, em diversas ocasiões, optamos por conferir a disponibilidade de todos os endereços no dia 20 de abril do corrente ano para oferecermos um registro o mais atualizado possível. Por esta razão, todas as referências contam com a mesma data.

Para a elaboração desta tese, decidimos dividi-la em cinco capítulos. No primeiro, analisamos aspectos gerais das peregrinações na Idade Média. Verificamos o conceito de peregrinação e sua ligação bíblica. Entendemos que, para uma melhor compreensão do fenômeno das peregrinações, necessitamos trabalhar com alguns conceitos e contextualizá-

¹⁶ LUCAS, Maria Clara de Almeida. **Hagiografia medieval portuguesa**. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984, pp. 81.

¹⁷ ROSA, Maria Lurdes. Historiografia da santidade no século XXI: percursos prévios, problemáticas atuais: balanço e reflexão. **Lusitania Sacra**, 2013, nº 28.

¹⁸ MIATELLO, André Luis Pereira. **Santos e pregadores nas cidades medievais italianas**. Retórica cívica e hagiografia. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 38 e p. 40.

los. Eles estarão presentes em toda a pesquisa. São eles: relíquias, milagres, espaço e ex-votos. Por estarem amplamente relacionados, também procuramos interligar peregrinações com espaço e com santuário, conceito igualmente caro para a temática peregrinação. Concluímos, assim, que tais conceitos não podem ser trabalhados de forma estanque, isolados, mas, sim, em conjunto.

Após observarmos os conceitos gerais, entramos em nosso recorte geográfico, Portugal, no segundo capítulo. Verificamos o chamado caminho português, que na verdade são caminhos e possuem um ponto de chegada em comum, Santiago de Compostela. Estas são as rotas usadas pelos peregrinos para chegarem nos polos de peregrinação relacionados nesta pesquisa. Analisamos o Livro de Milagres como fonte e observamos que, antes do século XV, já é possível encontrar esta fonte em Portugal. Devido a isto, fizemos uma análise dos Livros de Milagres de São Rosendo, Santa Senhorinha, São Vicente e Nossa Senhora da Oliveira. Estes livros, se não em todo, em parte são relacionados às peregrinações. Devido à presença de Nossa Senhora da Oliveira, também analisamos a fé do português medieval em Nossa Senhora.

Os Livros de Milagres do século XV português são analisados nos dois próximos capítulos. Decidimos separá-los de acordo com sua “hierarquia”: no próximo capítulo, Jesus e Nossa Senhora, e, no seguinte, os santos.

No terceiro capítulo, analisamos os Livros de Milagres de Bom Jesus e de Nossa Senhora das Virtudes. Estilo da narrativa; natureza dos milagres; sexo, faixa etária, recrutamento social, com destaque àqueles que possuem alguma ligação com o rei; e locais de origem do peregrino são aqui analisados. Além de analisarmos os livros em si, abordamos um ponto que consideramos essencial neste capítulo: as confrarias, pelo fato de que o milagre de Bom Jesus é promovido por uma confraria, a de Santíssimo Nome de Jesus.

No quarto capítulo, nosso foco são os Livros de Milagres dos Santos Mártires de Lisboa, Santos Mártires de Marrocos e Nuno Álvares Pereira. Seguindo a linha de análise do capítulo anterior, analisamos igualmente a disputa de poder desses polos. Como, dos três polos, dois são relacionados a santos mártires, neste capítulo também procuramos analisar o martírio como característica de santidade no cristianismo. Cabe ressaltar que em todos os relatos destacamos o mosteiro/ santuário ao qual pertence o polo de peregrinação e o autor, quando identificado, do livro.

No capítulo derradeiro, o quinto, cruzamos os dados dos cinco Livros de Milagres. Após fazermos uma análise da população e da igreja em Portugal no século XV, em especial da capital Lisboa, verificamos as principais causas que levaram o peregrino ao mosteiro/santuário. São eles: saúde, proteção em dificuldades/ parto, ressuscitação, tormentas/ problemas com água e possessão demoníaca.

Com isto, procuraremos compreender não somente Maria Martins, mas também João Martins, Vasco Gonçalves, Britez Nunes, Alvaro Gonçalves, dentre outros. Personagens diferentes, mas com algo em comum a todos: em busca da graça.

Capítulo 1

Peregrinar

1.1- As peregrinações

Em sentido etimológico, a palavra “peregrinação” deriva do verbo latino *peregrināre* e significa “viajar ou andar por terras distantes”¹⁹. Os motivos principais de deslocamentos eram a guerra, o comércio e, principalmente, a crença religiosa. Assim, temos duas outras acepções que se ligam imediatamente àquela primeira: o ato de peregrinar significaria também “ir em romaria por lugares santos ou de devoção” ou simplesmente “andar em peregrinação por; percorrer, viajando”. Em nossa pesquisa, utilizamos os dois sentidos devido às causas da peregrinação, que eram abundantes. Fazia-se peregrinação, por exemplo, por devoção popular, para satisfazer um voto, preparar-se espiritualmente antes de pedir uma graça, expiar uma culpa.

A peregrinação é uma das mais antigas formas de migração humana estimuladas por motivos não estritamente econômicos e existe, provavelmente, desde as religiões pré-históricas, visto que “desde o momento em que o homem criou a religião, as peregrinações existem”²⁰. André Vauchez menciona que a história comparada das religiões mostra que a peregrinação é uma atitude tão antiga quanto a humanidade, na medida em que responde ao desejo de alcançar um espaço sagrado onde o divino se revelou, seja em um lugar santo ou um santuário.²¹ Elas são o testemunho de que a categoria das coisas sagradas difere em grau e natureza das coisas que compõem a vida regular e que a tornam previsível; uma peregrinação situa-se fora da rotina da vida de todos os dias e do quadro espacial em que esta se processa. Assim, em uma sociedade compartimentada e sedentária, os peregrinos tornavam-se o sinal de uma realidade quase sagrada, por terem ousado romper com o cotidiano. Além disso, com o surgimento dos grandes sistemas de crenças, se tornou uma realidade de relevância e impacto ainda mais notáveis.²²

¹⁹ CUNHA, Antonio Geraldo da. **Dicionário etimológico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

²⁰ ABUMANSSUR, Edin Sued. Ciência da Religião aplicada ao turismo. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas e Paulus, 2013, p. 615.

²¹ VAUCHEZ, André. Peregrino. In: VAUCHEZ, André. **Cristianismo**. Dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras. Rio de Janeiro: Gen, Forense Universitária, 2013, p. 338.

²² Sobre as peregrinações nas diversas religiões, ver: PEREIRA, Pedro. **Peregrinos**. Um estudo antropológico das peregrinações a pé a Fátima. Lisboa: Instituto Piaget, 2013, pp. 35-37.

Na Bíblia, a peregrinação é citada em várias passagens. No Antigo Testamento, no “Código da Aliança” está a mais antiga: “Tu me festejaras três vezes ao ano [...]. Três vezes ao ano toda a população masculina se apresentará diante do Senhor [...]”²³. No mesmo livro da Bíblia, encontramos a promessa do homem de ir regularmente, em peregrinação, ao local santo, o santuário.²⁴

Assim, a história dos patriarcas é realizada sob o signo da peregrinação, pois que os lugares de instalação são também figuras de possíveis ou reais vícios, como acontece, por exemplo, com Sodoma.²⁵ Em Moisés, a advertência de Deus é para sair: “Vem, e eu te enviarei a Faraó”²⁶; e é também na confirmação do seu ser peregrino com o homem que Deus ultrapassa o medo de Moisés: “Eu estarei contigo”²⁷.

Além dos patriarcas, o signo da peregrinação também está presente nos profetas. Ainda no Antigo Testamento, no Primeiro Livro de Samuel, encontramos relatos de peregrinação: “Todos os anos subia este homem [Elcana] de sua cidade para adorar e sacrificar a Javé do exército em Silo, onde os dois filhos de Eli, Ofni e Finéias, eram sacerdotes de Javé”²⁸. O livro segue relatando a peregrinação. Nesta acontece um milagre: Ana, mulher estéril, consegue dar à luz a um menino. Este será o profeta Samuel, nome pedido por Javé.²⁹

Ainda encontramos outros relatos de viagem dos crentes para algum lugar consagrado por uma epifania, a fim de elevar sua oração e apresentar sua oferta. A multiplicidade dos lugares de peregrinação ficará reduzida com a reforma de Josias, acenada por Ezequias, unicamente ao templo de Jerusalém para a celebração da Páscoa³⁰ e para as demais festas das Semanas e dos Tabernáculos³¹. A experiência do povo de Deus que sobe a Jerusalém³² numa mesma comunhão de fé dá à esperança escatológica uma nova expressão. O dia do Senhor é considerado a peregrinação definitiva do povo de Deus junto com os pagãos.³³

²³ Êxodo 23, 14-17.

²⁴ Êxodo 28.

²⁵ Gênesis 19.

²⁶ Êxodo 3, 10.

²⁷ Êxodo 3, 12.

²⁸ 1 Samuel 1,3.

²⁹ 1 Samuel 1, 9-20.

³⁰ 2 Reis, 23

³¹ Deuteronômio 16, 1-17.

³² Salmos 120-134.

³³ Isaías 2, 2-5; 60; 66; 18-21; Miquéias 7,12; Zacarias 14, 16-19; Tobias 13, 11.

No cristianismo também encontramos a peregrinação com vital importância. Na Carta aos Romanos, Paulo associa a ideia de peregrinação não só a todo membro da família humana, na sua experiência mundana, mas também à chefia de alguém que deu o exemplo e que se constituiu em autêntico polo de atração em direção à glorificação definitiva³⁴. Versando a questão da justificação, o autor aponta para a meta da plenitude em Deus, faz uma associação entre o sofrimento do tempo da humanidade e o sofrimento do Verbo Encarnado e compõe a vida de cada homem como experiência transitória nas tribulações deste mundo. Todos são peregrinos na terra e convém notar que, na metáfora, Paulo coloca em paralelo os campos deste mundo com as tribulações. Trata-se não só de um texto que afirma o estatuto do peregrino, mas que também relata as vicissitudes da peregrinação.

Com isto, no Novo Testamento, uma novidade em relação ao Antigo é apresentada: Jesus deixa entrever que ele substituiria o Templo dos judeus. Ele seria o único “lugar” onde habita a glória de Deus, onde se realiza o encontro de Deus com o homem. Sua ressurreição orienta o culto dos fiéis para este novo templo³⁵, no qual Deus é adorado em espírito e verdade.³⁶

Ou seja, com a ressurreição de Jesus, estaríamos todos em peregrinação na Terra. A vida mesma do cristão se torna uma peregrinação na fé, uma caminhada para o Senhor Jesus.³⁷ Na visão dos cristãos, a própria igreja, em peregrinação sobre a terra, assume e favorece essas realidades para dar aos crentes a possibilidade de comungar na fé e na oração com o mistério pascal do Cristo Senhor e Pastor.³⁸ Assim, estaríamos rumo ao paraíso “aberto” por Jesus. Por isso, ensinava Santo Agostinho: “É desse modo que peregrinamos para Deus nesta vida mortal (2 Cor 5,6). Se queremos voltar à pátria, lá, onde poderemos ser felizes, havemos de usar deste mundo, mas não fruirmos dele”³⁹.

Devido a isto, a prática das peregrinações é realizada desde os primórdios do cristianismo.⁴⁰ Desde o século II, viajantes iam rezar, em Roma, junto aos túmulos dos apóstolos Pedro e Paulo. Gregório de Nissa, falecido em 394, já censurava em suas cartas os

³⁴ Romanos 8.

³⁵ João 2, 19-21.

³⁶ João 4, 23.

³⁷ Hebreus 2, 10.

³⁸ MORGAIN, S. M. Peregrinação. In: BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; DEL GENIO, M. R.; SUFFI, N. (dir.) **Dicionário de Mística**. São Paulo: Loyola e Paulus, 2003, p. 870.

³⁹ AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**. São Paulo: Paulus, 2014, p. 45.

⁴⁰ Segundo B. Altaner e A. Stuiber, “os mais antigos viajantes à Palestina são, segundo Eusébio: Melitão de Sardes, Clemente e Orígenes, o mártir Piônio e Alexandre, bispo da Capadócia”. In: ALTANER, B; STUIBER, A. **Patrologia**. São Paulo: Paulus, 2010, p. 249.

abusos verificados nas peregrinações a Jerusalém e prevenia contra a estimação excessiva das romarias. Ele incentivava a peregrinação para o Senhor sem utilizar o corpo como meio. “Isto é, de uma forma mística, sem mediação, o Homem deveria procurar Deus dentro de si, fazendo uma peregrinação interior.”⁴¹ Por isso são Gregório Magno pregava para os bispos que “[...] os bens colocados à nossa disposição nos sirvam exteriormente sem desviar o nosso coração da busca das alegrias do alto; e tudo o que nos é dado como auxílio na nossa condição de exilados não diminua em nós a dolorosa sensação de ser peregrinos”⁴².

Após verificarmos a sua representatividade religiosa, devemos definir a peregrinação. Sánchez-Albornoz a define como um movimento coletivo no qual os indivíduos se inserem e participam de um fluxo impessoal e atemporal, diluindo assim a personalidade na coletividade.⁴³ Para Francisco Singul, peregrinar significa viajar ou andar por terras distantes. O peregrino se fazia estrangeiro em uma terra estranha para contemplar sua fé. Devido a isto, antes de iniciar a peregrinação era costumeiro que os peregrinos fizessem testamentos, pois muitos deles não voltavam, demoravam a concluir a viagem de ida e volta ou contraíam doenças.⁴⁴ Isto se deve ao fato de que, junto com o receio da morte, havia o da sua não preparação, contida na ideia da morte súbita. Daí a preocupação em testar ao peregrinar, em não morrer intestado. Os testamentos faziam parte da preparação interior do indivíduo para a sua passagem para o Além.⁴⁵

Neste contexto, torna-se interessante a observação de F. Wolfzettel, que afirma que o peregrino, mais do que viajar, subordinava a organização de sua existência à viagem, confundindo esses dois planos, a saber: o de existir e o de vagar. Isto porque buscava não uma

⁴¹ PEREIRA, Pedro. **Peregrinos**. Um estudo antropológico das peregrinações a pé a Fátima. Lisboa: Instituto Piaget, 2013, p. 39. Mesclando a peregrinação interior com a exterior, significando que uma não necessariamente exclui a outra, escreve Morgain: “a peregrinação efetiva, aquela da vida humana ou ‘interior’, é, pois, a busca da terra prometida através do exílio voluntário, numa espécie de ruptura com o mundo. O essencial é partir, saírem viagem à busca do Senhor, atravessando perigos e cansaços, numa caminhada ideal de purificação e de união. Assim, o povo de Deus em peregrinação avança pela porta estreita da cruz rumo ao banquete celeste, quando todos os eleitos se sentarão à mesa do Reino.” (MORGAIN, S. M. Peregrinação. In: BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; DEL GENIO, M. R.; SUFFI, N. (dir.) **Dicionário de Mística**. São Paulo: Loyola e Paulus, 2003, p. 871).

⁴² MAGNO, Gregório. **Regra pastoral**. São Paulo: Paulus, 2014, p. 198.

⁴³ SÁNCHEZ- ALBORNOZ, C. **Espana, Un Enigma Histórico**. Barcelona: EDHASA, 1981, vol II, pp. 79-81. Tradução nossa.

⁴⁴ SINGUL, Francisco. **O Caminho de Santiago**. A peregrinação ocidental da Idade Média. Rio de Janeiro: UERJ, 1999, p. 58.

⁴⁵ Ver, em especial: TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. **Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 76.

simples aproximação dos lugares pisados por Cristo ou consagrados pelos milagres, mas um retorno espiritual à casa de Deus.⁴⁶

Peregrinação também pode ser definida como sendo uma prática religiosa que consiste em uma visita na qual o visitante tem uma nítida intenção de devoção. Essa visita, que vem acompanhada do comportamento religioso de pedir graça ou de agradecimento por uma graça alcançada, é feita a um lugar sagrado. Reforça-se isto no sentido de que a peregrinação existe em oposição à experiência religiosa cotidiana e regular do fiel. A busca do peregrino pelo lugar sagrado obedece a ditames outros que não aqueles que regem a sua prática devocional cotidiana.⁴⁷

Diante disto, é possível distinguir vários tipos de peregrinação: a peregrinação de fé e devoção aos santuários; a peregrinação votiva, a fim de cumprir uma promessa; a peregrinação ascética, no intuito de progresso espiritual, resultante de mortificações e sacrifícios inerentes às grandes viagens; e a peregrinação de penitência, como expiação de faltas graves imposta pelo confessor como condição prévia para a reconciliação com Deus.

Em relação a este último tipo de peregrinação, Joaquim O. Bragança afirma que “transforma-se mesmo, a partir dos fins do século XII, numa forma específica de penitência sacramental ou ritual, para expiação de faltas graves, ao lado da penitência pública, que remonta à antiguidade cristã, e da penitência privada, que chegou até nós”⁴⁸. Devido a esta questão penitencial, podemos afirmar que, no âmbito da Teologia, toda a peregrinação comporta, no seu fazer, uma dimensão de agonia, de aflição.⁴⁹

Seguindo este sentido, Michel Sot afirma que a peregrinação possui quatro características essenciais: viagem, provação do espaço, fim específico e tempo privilegiado. Uma viagem, uma caminhada, ou seja, uma prova física no espaço, a provação do espaço faz do peregrino um estrangeiro, tornando a peregrinação uma prova espiritual, neste ponto

⁴⁶ WOLFZETTEL, F. **Le discours du voyageur**: pour une histoire littéraire du récit de voyage en France, du Moyen Âge au XVIII^e siècle. Paris: Presses Universitaires de France, 1996, p. 12. Tradução nossa.

⁴⁷ Para exemplificar esta nossa afirmação, constatamos o que escreve Huizinga: “Em dias comemorativos, as pessoas fazem peregrinação até igrejas distantes não apenas para pagar as promessas, mas também para ir ao encontro da liberdade, perdendo-se, além da rigidez e da estreiteza. Trata-se de uma ocasião para as mais diversas transgressões: junto aos lugares sagrados, sempre há execráveis alcoviteiras para atrair as meninas novas. É um caso comum no *Quinze joyes de mariage*: a jovem mulher deseja um pouco de distração e convence o marido de que o filho está doente porque ela ainda não cumpriu a peregrinação prometida por ocasião do parto”. HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média**. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p. 263.

⁴⁸ BRAGANÇA, Joaquim O. **Liturgia e espiritualidade na Idade Média**. Lisboa: Universidade Católica, 2008, p. 524.

⁴⁹ Ver: LIMA, José da Silva. Peregrinações. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores. 2000, vol. 3, p. 434.

concordando com a conceituação de Francisco Singul. A caminhada possui um fim específico, fazendo que no final o peregrino encontre o sobrenatural num lugar preciso, participando ritualmente de uma realidade diferente da profana. E, também, a peregrinação é um tempo privilegiado, um tempo de festa e celebração.⁵⁰

A partir destas definições que utilizaremos nesta pesquisa, podemos afirmar que alguns conceitos são essenciais pelo fato de estarem associados às peregrinações. São os seguintes: relíquias, milagre, espaço e ex-voto.

1.2- Relíquias

Não se pode analisar as peregrinações sem analisar as relíquias. A importância das relíquias é constatada quando verificamos que estas constituem um dos recursos fundamentais da civilização no período medieval, seja no plano religioso, seja no artístico, no econômico, no social e, inclusive, nas relações jurídicas.⁵¹

Devido a esta importância, Philippe Cordez afirma que “o fenômeno das relíquias é um excelente terreno para estudar os mecanismos de fabricação de objetos sociais e suas modalidades de trabalho”, pois é um dispositivo material e também mental que determina uma complexa mentalização social.⁵² Ele afirma que a interpretação do significado de uma relíquia, em particular para um homem do século XXI, é dificultosa.⁵³ Estas características fizeram Patrick Geary afirmar que as relíquias “são de uma importância capital para os historiadores”, visto constituírem um elemento indispensável da vida cotidiana.⁵⁴

⁵⁰ SOT, Michel. Peregrinação. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru/ São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial, 2002, vol. II, p. 353. As peregrinações também são motivo de sátiras. Sobre isto, ver: BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. O contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 2013, em especial pp. 271-272.

⁵¹ Sobre a importância das relíquias, ver: VAUCHEZ, André. Avant- propos. In: DEUFFIC, Jean- Luc (ed.) **Reliques et sainteté dans l'espace medieval**. Saint-Denis: Pecia, 2006, pp. 11-12. Sobre o estatuto jurídico da relíquia, ver em especial: BOIRON, Stéphane. Définition et statut juridique des reliques dans le droit canonique classique. In: DEUFFIC, Jean- Luc (ed.) **Reliques et sainteté dans l'espace medieval**. Saint-Denis: Pecia, 2006, pp. 19-31 e HERRMANN-MASCARD, Nicole. **Les reliques des saints**: formation coutumière d'un droit. Paris: Klincksieck, 1975.

⁵² CORDEZ, Philippe. Gestion et médiation des collections de reliques au Moyen Age. Le témoignage des authentiques et des inventaire. In: DEUFFIC, Jean- Luc (ed.) **Reliques et sainteté dans l'espace medieval**. Saint- Denis: Pecia, 2006, p. 33. Tradução nossa.

⁵³ *Ibidem*, p. 34.

⁵⁴ GEARY, Patrick J. **Furta Sacra**. Le vol des reliques au Moyen Age. Paris: Aubier, 1993, p. 21. Tradução nossa.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 22.

Concordamos com os autores citados, mas infelizmente verificamos que os estudos sobre as relíquias em Portugal, diferentemente de em outros países, como na França, por exemplo, ainda estão em fase embrionária. Esta situação está relacionada aos poucos estudos sobre espiritualidade e religiosidade em terras lusas. Saul António Gomes realiza uma interessante análise sobre esta questão:

A história das relíquias, de mártires ou de santos, senão do próprio Cristo e da Virgem Mãe, mesmo que sem fundamento de autenticidade, tem conhecido pouco desenvolvimento em Portugal. Poderão enunciar-se estudos sobre relicários, centrados numa análise invariavelmente do campo da história da arte, mas pouco poderemos apontar do ponto de vista da sociologia histórica da religiosidade.⁵⁶

Cabe, aqui, definir as relíquias. É o próprio Saul António Gomes que traz uma definição de relíquia: “é a coisa deixada, a parte que resta de quem deixou de existir, que lhe pertenceu, que por esse alguém foi usada, tendo feito parte de sua vida e da sua morte.”⁵⁷ Devido a isto torna-se elemento raro e precioso, sagrado, e assumindo, entre os cristãos, foros de veneração e mesmo intermediação da graça divina. Angeles García de la Borbolla complementa esta definição:

As relíquias, entendidas como todos aqueles objetos tangíveis que materializam a presença contínua dos santos entre os homens, eram ao mesmo tempo o ponto de origem de fenômenos culturais devidos ao poder sobrenatural adquirido (*virtus*) e evidenciado em função da fé dos homens na intercessão dos santos. [...] O êxito das relíquias está favorecido pela sua dupla identidade: material e espiritual, natural e sobrenatural, garantia de intermediação possível e real entre os homens e o divino, objeto passivo e objeto ativo.⁵⁸

Neste sentido, as relíquias materializam, para os cristãos, a prova do sagrado e assumem, simultaneamente, um papel propedêutico da fé na medida em que incentivavam os fiéis a aumentar a sua crença, as suas práticas devocionais e a incrementar sua experiência

⁵⁶ GOMES, Saul António. Sagrados monumentos. Relíquias de mártires e de santos em Portugal. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. Ano VIII, 2009, n. 15, p. 62.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 59.

⁵⁸ GARCÍA DE LA BORBOLLA, Angeles. El culto y la devoción al *lignum crucis* em los reinos occidentales de la península Ibérica (VII-XV). In: DEUFFIC, Jean-Luc (ed.) **Reliques et sainteté dans l'espace medieval**. Saint-Denis: Pécia, 2006, p. 565. Tradução nossa.

espiritual. Afinal, as relíquias eram provas cabais e imediatas de que Cristo e as suas testemunhas permaneciam forças vivas e atuavam por meios delas. Consideradas como parcelas duras da eternidade⁵⁹, garantias e penhores terrenos da vida do santo no paraíso⁶⁰, desse modo contribuíam na difusão de um senso de comunhão dos santos a um só tempo forte e concreto.⁶¹

Seu sentido religioso foi sendo elaborado desde o início do cristianismo. Os discursos dos pais da igreja, a favor ou contra sua veneração, foram construídos pouco a pouco e, especialmente após o século XII, a Igreja tentou controlar, quando possível, sua autenticidade. Estes resquícios de santos e mártires adquiriram enorme prestígio e foram objetos de disputas intensas. A memória coletiva criou ao redor destes um significado de rememoração digno de devoção. Não adquirem significado por si só, mas pelo que representam para os demais. A sua especificidade está exatamente nisto, no que simbolizam para o crente.⁶² Como lembra Halbwachs, “não há nada surpreendente em que as lembranças de um grupo religioso lhes sejam trazidas pela visão de determinados lugares, determinadas localizações ou certas disposições dos objetos”⁶³. Por isso, Maria Stelladoro afirma que o culto das relíquias “resultou também de um nascimento de um difuso sentimento nostálgico”⁶⁴.

Assim, observamos que as relíquias estão intimamente ligadas à memória. Os túmulos dos santos carregavam o poder de preservação da memória. Assim descreve São João Crisóstomo:

O poder que eles têm de provocar um fervor semelhante nas almas daqueles que os contemplam. Se alguém se aproxima de um desses túmulos, recebe imediatamente uma impressão nítida dessa energia. Pois a visão do sarcófago, penetrando na alma, age sobre ela e a afeta de tal forma que ela se sente como que vendo aquele que ali jaz, acompanhando-a na oração e aproximando-se. Depois disso, alguém que tenha tido essa experiência retorna dali repleto de grande fervor e é uma pessoa mudada (...) A visão dos mortos penetra nas almas dos vivos (...) como se eles vissem, em vez do

⁵⁹ SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens**. Ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru: Edusc, 2007, p. 286.

⁶⁰ BEIRANTE, Maria Ângela. **Territórios do sagrado**. Crenças e comportamentos na Idade Média em Portugal. Lisboa: Colibri, 2011, p. 77.

⁶¹ VAUCHEZ, André. Avant- propos. In: DEUFFIC, Jean-Luc (ed.) **Reliques et sainteté dans l'espace medieval**. Saint-Denis: Pécia, 2006, pp. 14-15.

⁶² COSTA, Paula Pinto; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. **A visibilidade do sagrado**. Relíquias cristãs na Idade Média. Curitiba: Prismas, 2017, p. 29.

⁶³ HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003, p. 182.

⁶⁴ STELLADORO, Maria. Significato, ruolo, potere e culto delle reliquie. In: DEUFFIC, Jean- Luc (ed.) **Reliques et sainteté dans l'espace medieval**. Saint-Denis: Pécia, 2006, p. 79. Tradução nossa.

túmulo. Aqueles que jazem no túmulo, em pé (...) E por que falar do local de uma sepultura? Muitas vezes, de fato, apenas a visão de uma veste e a recordação de uma palavra do morto comovem a alma e restauram a memória deficiente. Por essa razão Deus nos deixou as relíquias dos santos.⁶⁵

A veneração das relíquias também pode se situar no âmbito das sensibilidades, visto que, ao se aproximar destes objetos, o devoto procurava incorporar a graça que deles emanava, pois acreditava que esta força espiritual poderia operar maravilhas. Devido a isto, observa Vauchez:

os clérigos medievais sabiam bem: quando um culto ou um santuário dava sinais de decadência, eles procediam a uma translação de relíquias que não deixava de provocar uma afluência em massa. Esta cerimônia litúrgica consistia no transporte solene pelo clero das relíquias de um lugar para outro, em princípio mais “digno” de encerrá-las (por exemplo de um cemitério a uma tumba de pedra na igreja, ou desta para o altar). Nessa ocasião, os paráliticos levantavam-se, os cegos recuperavam a vista e os doentes a saúde. Em virtude de um efeito de “bola de neve”, o primeiro milagre desencadeava outros e os espectadores não se surpreendiam, pois haviam ido exatamente para isso. Pode-se contestar a realidade destas curas ou atribuí-las a um fenômeno de histeria coletiva. No entanto parece difícil negar a eficácia do ritual e sua função multiplicadora.⁶⁶

Cabe destacar que foi ao redor das tumbas dos primeiros mártires que este culto às relíquias teve seu nascimento. Um registro importante sobre este valor do corpo dos mártires para os primeiros cristãos é a carta sobre o martírio de São Policarpo:

O maligno, invejoso e ciumento, adversário dos justos, vendo a grandeza de seu martírio, a vida irrepreensível que levava desde o início, a coroa de incorruptibilidade que o ornara, o prêmio inegável que obtivera, cuidou de que nem mesmo o cadáver fosse recolhido por nós, apesar de muitos terem desejado possuí-lo e ter uma porção de relíquias. [...]

O centurião, ao verificar a animosidade dos judeus, colocou o corpo no meio, segundo o costume romano, e o queimou. Deste modo, mais tarde

⁶⁵ *Discourse on Blessed Babylas Apud*: CARRUTHERS, Mary. **A técnica do pensamento**. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Campinas: UNICAMP/Unicamp, 2011, p. 86.

⁶⁶ VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru/ São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial, 2002, vol. II, p. 205.

recolhemos seus ossos, mais preciosos que pedras de grande valor e mais valiosos que o ouro e depositamo-los em lugar adequado.

Quando o Senhor nos permitir e for possível, ali nós nos reuniremos, com regozijo e alegria, a fim de celebrarmos o natalício de seu martírio, em memória dos que nos precederam na luta e em exercício e preparação dos que haverão de combater mais tarde.⁶⁷

A reputação de santidade, atribuída aos primeiros mártires do cristianismo, gerou nos fiéis o desejo de estar em contato com suas sepulturas, com seus restos mortais. Estes “poderes invisíveis”⁶⁸ revelam que a ordem que deles emanava deveria ocupar-se também do mundo sensível, palpável. E estas estruturas mentais se articulam de forma a captar a piedade, a bondade, a força espiritual que julgavam existir nesses despojos santos.

Assim, a exemplaridade da vida continuava no pós-morte. Estes homens santos seriam a representação do próprio Cristo e se assemelhavam a este também na sua sofrida morte, martirizados pelo evangelho da cruz. Devido a isto, a santidade destes homens deveria ser seguida. Santo Ambrósio advertiu que “nada te afaste da penitência; é o que tens em comum com os santos; oxalá pudesses imitar, tal e qual, a lamentação dos santos”⁶⁹. Testemunhas essenciais do poder de Deus, os santos, verdadeiros heróis da fé, cujas exéquias jamais eram concluídas, foram fundamentais na criação de laços de solidariedade entre mortos e vivos.

Porém, a discussão sobre o uso das imagens como símbolos da fé gerou muitas controvérsias entre os cristãos, sendo o seu uso interpretado de diferentes formas entre o Ocidente e o Oriente. Naquele, a veneração às imagens e relíquias tornou-se uma prática permitida e, geralmente, incentivada pela igreja. Os locais que recebiam as relíquias rapidamente se tornavam polos importantes de peregrinação. As relíquias mais prestigiadas eram aquelas associadas à vida e à paixão de Jesus Cristo e dos seus apóstolos. Como, para os cristãos, Cristo foi a imagem visível de Deus na terra, assim também os ícones e os fragmentos dos santos seriam a imagem destes, que, assim, poderiam interceder pelos vivos. “As imagens, enfim, têm função de memória dos santos, da Virgem, de Cristo, dos quais elas

⁶⁷ CESAREIA, Eusébio de. **História eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2014, pp.196-197.

⁶⁸ MATTOSO, José. **Poderes invisíveis**. O imaginário medieval. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 15.

⁶⁹ MILÃO, Ambrósio de. **Explicação do símbolo/ Sobre os sacramentos/ Sobre os mistérios/ Sobre a penitência**. São Paulo: Paulus, 2015, p. 170.

evocam as figuras e de que têm por vezes seu poder miraculoso, mas sem jamais serem confundidos com eles.”⁷⁰ Acrescenta Arno Borges Nunes Júnior:

A relíquia era o sinal da presença do santo e o meio concreto pelo qual se manifestava o seu poder de intercessão junto a Deus. O elemento teológico estava bem delineado, no sentido de que o corpo do mártir era o membro do corpo de Cristo e que, por meio da veneração da relíquia de um mártir, estava-se prestando culto ao próprio Cristo.⁷¹

O poder de contágio do sagrado, por meio dos corpos e dos objetos elevados ao grau de santidade, revela a simbologia que representavam. Foram as relíquias que desempenhavam um papel fundamental em vários aspectos, como na consagração. Isto pode ser exemplificado com o VI Concílio de Cartago, que tinha prescrito a destruição de altares privados de relíquias. Concordamos com Maria Ângela Beirante quando esta afirma que a “justificação dessa exigência pode relacionar-se com o fato de, no tempo das catacumbas, os túmulos dos mártires terem sido utilizados como mesas eucarísticas”⁷².

Esse “lugar primitivo e essencial das relíquias”⁷³ por ocasião da consagração dependia da patronagem de uma pessoa santa, em princípio aquela cujos restos eram depositados no altar. Portanto, é o reconhecimento de um vínculo de natureza espiritual entre um grupo de fiéis e um santo que constituía a construção eclesial. Acrescenta-se a isto o fato de que os gestos e as palavras pronunciadas pelo celebrante no momento da consagração se assemelhavam àqueles do momento do batismo. Assim, as forças invisíveis estavam presentes materialmente no tocar, no sentir, no beijar, no estar em contato com a santidade presente nos fragmentos, por menores que pudessem ser, ou nas representações evocadas pelos diversos tipos de imagens.

⁷⁰ SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens**. Ensaio sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru: Edusc, 2007, p. 284.

⁷¹ NUNES JÚNIOR, Arno Borges. **Relíquia**. O destino do corpo na tradição cristã. São Paulo: Paulus, 2013, p. 37.

⁷² BEIRANTE, Maria Ângela. **Territórios do sagrado**. Crenças e comportamentos na Idade Média em Portugal. Lisboa: Colibri, 2011, p. 78.

⁷³ LAUWERS, Michel. **O nascimento do cemitério**. Lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval. Campinas: Ed. U, 2015, p. 78.

Nas discussões sobre o uso, o poder e a fundamentação das relíquias, estas vão encontrar três grandes defensores: Santo Agostinho, São Jerônimo⁷⁴ e São Tomás de Aquino.

Santo Agostinho ocupou-se em registrar pormenores de alguns milagres ocorridos junto às relíquias de alguns mártires, além de julgar necessário torná-los conhecidos em outros lugares, não só naqueles onde haviam ocorrido:

[...] não se pode negar a ocorrência de muitos milagres para afirmar o grande e salutar milagre de haver Cristo ressuscitado e subido ao céu com sua carne [...]. Lêem-se aos povos para que o creiam [...]. Também agora se faz milagres em seu nome, quer por seus sacramentos, quer pelas orações ou pelas relíquias dos santos, porém sua fama e sua glória não se estendem como as daqueles [...]. Estes, ao contrário, não são conhecidos senão nos lugares que realizam, e a cidade inteira mal os conhece. Acrescentai que os fiéis que os contam aos fiéis de outras regiões não têm autoridade abonada por reconhecimento que não deixe lugar à dúvida.⁷⁵

Assim, o bispo de Hipona ratifica a ocorrência e a autenticidade desses acontecimentos prodigiosos. O doutor da Igreja narra detalhadamente alguns deles e o primeiro milagre descrito se opera em Milão, onde se encontrava na ocasião:

[...] certo cego recobrou a vista. E isso chegou ao conhecimento de muitos. A cidade é populosa, e nela o imperador estava então. O milagre aconteceu em presença de imensa massa do povo, que concorria a venerar os corpos dos mártires Gervásio e Protásio. Esses corpos, que estavam enterrados e eram quase desconhecidos, foram, em sonho, revelados ao bispo Ambrósio. Nesse lugar, o cego, dissipada as trevas dos olhos, viu a luz.⁷⁶

Nesse relato, Santo Agostinho enfatiza o testemunho da cura do cego pela multidão e pelo próprio imperador e a ocorrência do milagre junto aos corpos dos mártires, então recentemente descobertos por Santo Ambrósio. O relato é ao mesmo tempo sintético e contundente, descrito para dar a devida credibilidade.

⁷⁴ Em relação a defesa das relíquias por Santo Agostinho e São Jerônimo e as controvérsias levantadas por estes, ver, em especial: BYNUM, Caroline Walker. **The resurrection of the body**. New York: Columbia University Press, 1995; BROWN, Peter. **The cult of the saints**. Its Rise and function in Latin Christianity. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

⁷⁵ AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2012, livro XXII, cap. VIII, nº 1.

⁷⁶ *Ibidem*, cap. VIII, nº 2.

Além disso, Santo Agostinho relata vários milagres operados por meio do contato com as relíquias do protomártir Estevão, supostamente encontradas na Palestina no século V e, posteriormente, dispersas em inúmeras igrejas do Ocidente⁷⁷:

Lucilo, bispo de Sinite, vila próxima de Hipona, levava em procissão as relíquias do mesmo mártir [Estevão], acompanhado do povo em massa. A fístula que já havia muito tempo o estava fazendo sofrer muito e aguardava a mão do médico familiar seu, que havia de operá-la, ficou curada no mesmo instante ao contato da sagrada relíquia.⁷⁸

Outro defensor das relíquias foi São Jerônimo. Havia a defesa da ideia de que a referência e o culto prestados a relíquias eram só devidos a Deus ou, então, que certas práticas envolvidas nesse culto às relíquias, como as vigílias junto às sepulturas dos mártires, tinham raízes nos costumes pagãos. Entre esses defensores, destacou-se o clérigo Vigilância de Aquitânia, cujo pensamento discordante da doutrina eclesiástica foi além do tema sobre a veneração das relíquias: afirmava, de forma irônica, que adorar as almas dos mártires ou dos santos era adorar suas cinzas.

As ideias deste clérigo foram tenazmente combatidas por São Jerônimo por meio de duas cartas: *Carta a Ripário Presbítero* e *Carta a Vigilância*. Na primeira, o santo usa de ironia para combater as ideias de Vigilância e defender as relíquias:

Dizes, pois, que este tal Vigilância, a quem eu, com mais propriedade, chamaria Dormitância, voltou a abrir a boca suja para exalar contra as relíquias dos santos mártires o seu terrível mau cheiro: julgando-nos adoradores de ossos, ele nos chama cinerários e idólatras. Oh! homem infeliz e digno de pena, que, ao dizer tais coisas, não percebe ser mais um samaritano e judeu, os quais, preferindo a letra que mata ao Espírito, que dá vida, consideram impuros não só os cadáveres, mas inclusive a mobília de suas casas.⁷⁹

⁷⁷ A legenda referente ao encontro do corpo de Santo Estevão e sua transladação a Constantinopla e, posteriormente, à Europa é detalhada na **Legenda Áurea** de Jacopo de Varazze (São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 609-613).

⁷⁸ AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2012, livro XXII, cap. VIII, nº 11.

⁷⁹ JERÔNIMO, São. **Carta 109 (53) “Acceptis primum”, a Ripário, presbítero de Aquitânia**.

Disponível em: <<http://www.franciscocatolico.com.br/news/a-carta-em-resposta-de-sao-jeronimo-a-um-inimigo-das-reliquias-dos-santos/>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

São Jerônimo embasa sua contestação nas próprias Escrituras, situando o culto às relíquias em relação ao culto tributado a Deus:

Nós, ao contrário, recusamo-nos a adorar, não digo nem as relíquias dos mártires, mas nem sequer o sol, a lua ou os anjos, sejam arcanjos, querubins ou serafins, nem nenhum nome que possa haver quer neste mundo, quer no futuro (cf. Ef 1, 21), pois não podemos servir mais às criaturas do que ao Criador, que é bendito pelos séculos (cf. Rm 1, 25). Veneramos, todavia, as relíquias dos mártires, a fim de adorarmos Aquele de quem eles são mártires; honramos, sim, os servos, para que a honra prestada a eles recaia sobre o seu Senhor, que diz: “Quem vos recebe, a Mim recebe” (Mt 10, 40). São, portanto, impuras as relíquias de Pedro e Paulo? Quer dizer então que o corpo de Moisés, sepultado, como lemos, pelo próprio Senhor (cf. Dt 34, 6), não passa de imundície? Sendo assim, todas as vezes que entramos nas basílicas dos apóstolos e profetas, como também nas de todos os mártires, são ídolos o que ali veneramos? As velas acesas diante de seus túmulos são, enfim, sinais de idolatria? Farei uma só pergunta mais, que há de ou curar ou ensandecer de vez a cabeça insana deste autor, a fim de que as almas simples não se percam por causa de tamanhos sacrilégios. Acaso era imundo também o corpo do Senhor enquanto esteve no sepulcro? Os anjos, portanto, com vestes resplandescentes, vigiavam aquele cadáver “sórdido” para que, séculos mais tardes, o delirante Dormitância vomitasse esta porquice e, assim como o perseguidor Juliano, destruísse nossas igrejas, ou mesmo as convertesse em templos?⁸⁰

São Jerônimo fundamentou e divulgou o culto às relíquias e relacionou, assim como Santo Agostinho, vários episódios das vidas dos santos relativos à importância atribuída a elas. Ele reconheceu a importância da veneração aos santos por meio de suas relíquias, porém não sobrepõe esta prática devocional ao trabalho de ascese concernente a cada fiel para um autêntico seguimento de Cristo. Ilustra bem este aspecto a carta que o santo endereçou a Eustóquia, que vivia como religiosa em Roma, nas dependências do palácio de sua mãe, Paula. Nesta carta, São Jerônimo a exorta a não sair em público nem para venerar os túmulos dos mártires, salientando a importância do recolhimento e da solidão para o seu estado de religiosa.⁸¹

⁸⁰ JERÔNIMO, São. **Carta 109 (53) “*Acceptis primum*”, a Ripário, presbítero de Aquitânia.**

Disponível em: <<http://www.franciscocatolico.com.br/news/a-carta-em-resposta-de-sao-jeronimo-a-um-inimigo-das-reliquias-dos-santos/>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

⁸¹ NUNES JÚNIOR, Ario Borges. **Relíquias**. O destino do corpo na tradição cristã. São Paulo: Paulus, 2013, p. 52.

Outro santo que igualmente defende as relíquias é São Tomás de Aquino. Abordando o tema segundo a perspectiva agostiniana, trata deste sob o ponto de vista conceitual e doutrinal. Para o doutor angélico,

[...] é evidente que quem ama uma pessoa, depois de sua morte, venera tudo o que fica dela; não só o corpo ou as partes dele, mas também objetos exteriores, por exemplo, as roupas ou coisas semelhantes. É, pois, evidente que devemos ter veneração pelos santos de Deus como membros de Cristo, filhos e amigos de Deus e intercessores nosso. E, portanto, em memória deles, devemos venerar dignamente qualquer relíquia deles, principalmente os seus corpos, que foram templos e órgãos do Espírito Santo, que habitou e agiu neles, e que devem ser configurados ao corpo de Cristo pela glória da ressurreição. Por isso, o próprio Deus honra como convém as suas relíquias, pelos milagres que faz na presença deles.⁸²

São Tomás procura refutar as possíveis críticas que poderiam ser levantadas contra a veneração às relíquias, quais sejam: o culto aos mortos seria uma modalidade de culto pagão; seria uma tolice venerar um objeto insensível; e, por fim, dada a diversidade da natureza entre o corpo vivo e o corpo morto, este último não deve ser venerado. A cada uma dessas três objeções, o santo rebate com uma argumentação sintética e objetiva.

Em relação à primeira, São Tomás de Aquino utiliza-se das contestações de São Jerônimo a Vigilância para concluir que na veneração às relíquias dos santos visa-se honrar a Deus. Quanto à segunda, São Tomás de Aquino argumenta que a honra não é tributada ao corpo morto enquanto tal, mas, sim, ao corpo morto unido à alma, que agora goza de Deus, e é graças a esta unidade que o corpo, ainda que morto, merece honra. Sobre a terceira contestação, o argumento do dominicano cai mais uma vez sobre a unidade entre o corpo e a alma: morto, o corpo se transforma, pois a alma não o habita mais; no entanto, sua natureza material permanece a mesma, à espera de uma nova união com a alma.⁸³

Outra referência ao culto das relíquias em São Tomás de Aquino aparece como contraponto à questão relativa a trazer pendurado no pescoço algum texto sagrado. Essa referência se dá pois a posse de uma relíquia, acreditava-se, sacralizava aquele que a portava,

⁸² AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2009, vol.VIII, p. 394.

⁸³ *Ibidem*, p. 394.

tornando-o menos vulnerável às forças demoníacas: eram “fetiches milagrosos”⁸⁴. O santo cria uma analogia entre essa prática e a do uso, junto ao corpo, de relíquias de santo como recurso à intercessão deles contra os perigos e as adversidades:

a palavra de Deus não é menos santa que as relíquias dos santos. Por isso, diz Agostinho: “A palavra de Deus não é menos que o corpo de Cristo”. Ora, é lícito trazer suspensas ao pescoço, ou de qualquer outro modo, as relíquias dos santos para nossa proteção. Logo, será também lícito servir-se das palavras da Escritura, quer pronunciando-as, quer levando-as para nossa proteção.⁸⁵

Estão condensados nessa breve argumentação os já conhecidos aspectos que fundamentam o culto às relíquias: a união, pelo testemunho, entre o corpo do santo e o corpo de Cristo, a intercessão dos santos e o consequente poder que emana de suas relíquias.

Ainda sobre a questão de levar relíquias junto ao corpo, São Tomás de Aquino faz uma importante referência aos recursos e às motivações que podem se associar ao uso das relíquias junto ao corpo, sendo que a presença desses elementos incidirá, diretamente, sobre o caráter lícito de tal prática. O membro da Ordem de São Domingos usa como ilustração a especificação da forma da cápsula que as contém. Para ele, se são carregadas por causa da confiança que se tenha em Deus e nas relíquias, não será ilícito. Mas se há implicação de alguma vaidade que não seja a de honrar Deus e os santos, trata-se de uma prática supersticiosa e ilícita.⁸⁶

Outro aspecto pertinente às relíquias são seus roubos. Neste ponto, encontramos um estudo clássico de Patrick Geary⁸⁷. Em função do que foi escrito em relação às relíquias, estas eram procuradas por pessoas que desejavam ver-se protegidas por elas, eram levadas para a guerra e em procissões em caso de calamidades públicas. Sobre as relíquias se faziam juramentos nos tribunais, seja eclesiásticos, seja laicos. Geralmente, a fidelidade era jurada sobre relíquias. Devido a isto, compreende-se, assim, a intensa procura de que elas eram objeto, desenvolvendo-se todo um comércio em torno delas. Mais do que isso, o autor citado afirma que, no caso dos mosteiros,

⁸⁴ THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. Crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 36.

⁸⁵ AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2009, vol. VI, p. 479.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 480.

⁸⁷ GEARY, Patrick J. **Furta Sacra**. Le vol des reliques au Moyen Age. Paris: Aubier, 1993.

o roubo de relíquias tinha sido uma solução para seus problemas de rivalidade monástica ou ameaças de senhores locais; [...] a presença de um santo reconhecidamente honorável poderia significar o estabelecimento ou a manutenção do poder econômico e uma posição competitiva frente às outras cidades⁸⁸.

Como afirma Ariel Guance, “a posseção de uma relíquia não só tem um significado religioso imediato, mas também uma conotação de tipo política e ideológica”⁸⁹. Assim, constatamos que a simples posse das relíquias de um santo constituía motivo suficiente para provocar alterações no mapa político⁹⁰. O caso mais típico é o de Veneza: a posse das relíquias de São Marcos, a partir do século IX, permitiu que a cidade consolide gradualmente sua autonomia política e religiosa.

Porém, acrescentamos que esta posição competitiva não necessariamente é em relação a outra cidade. Ela também pode se dar na mesma cidade, como observamos na nossa pesquisa, em relação às relíquias dos Santos Mártires de Lisboa. Ter a posse destas relíquias é fundamental para assegurar um arco de influência na cidade, que possuía os polos de peregrinação de São Vicente e Nuno Álvares Pereira, pelo Mosteiro das Donas.

O roubo das relíquias não causava nenhuma espécie de estranheza ou recriminações, pelo fato de simplesmente não ser tipificado como roubo, mas como *translatio causa devotionis*. Ou seja, coerentemente com a ideia de que as relíquias eram o próprio santo vivo, “a relíquia era o santo, era uma pessoa e não um objeto”⁹¹, eram “seres humanos mortos”⁹², o roubo delas não era concebível, tratando-se apenas de transferência de local, já que era justificada como sendo desejada pelo santo devido à negligência de seu culto no local original. Assim, apenas quando fracassava a tentativa de transladar as relíquias é que se via nisso um ato ímpio, criminoso, pois tivera a oposição do próprio santo. Logo, possuir relíquias transferidas de outro local era a prova de se ter o apoio do santo e, portanto, verdadeiro certificado de autenticidade destas relíquias. Fossem doadas, roubadas ou

⁸⁸ GEARY, Patrick J. **Furta Sacra**. Le vol des reliques au Moyen Age. Paris: Aubier, 1993, p. 107.

⁸⁹ GUIANCE, Ariel. Santos, relíquias y milagros em la hagiografia visigoda. In: DEUFFIC, Jean- Luc (ed.) **Reliques et sainteté dans l'espace medieval**. Saint-Denis: Pécia, 2006, p. 254. Tradução nossa.

⁹⁰ Sobre o assunto, ver: REBELO, António Manuel Ribeiro. A estratégia política através da hagiografia. In: PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu. **O retrato literário e a biografia como estratégia de teorização política**. Málaga: Imprensa da Universidade de Coimbra, Universidad de Málaga, 2004, p. 150.

⁹¹ GUIANCE, Ariel. *Op. Cit.*, p. 245. Tradução nossa.

⁹² BROWN, Peter. **The cult of the saints**. Its Rise and function in Latin Christianity. Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 87. Tradução nossa.

compradas, a quantidade e a importância das relíquias possuídas é que atraía peregrinos e determinava a consideração merecida por um mosteiro, por uma igreja, por uma comunidade e até mesmo por uma cidade.⁹³

Por fim, considerando que as relíquias dizem respeito ao corpo ou, mais precisamente, ao que permaneceu do corpo após a incidência inexorável da morte, estendendo-se, também, aos objetos que estiveram a serviço desse corpo ou a ele se relacionaram, devemos destacar a classificação utilizada por Rosa M. dos Santos Capelão em relação às relíquias⁹⁴. Para ela, é possível classificar as relíquias em três tipologias específicas:

As relíquias primárias seriam os restos mortais dos santos, inclusive o corpo inteiro ou parte dele (ossos, sangue, dentes, pelos, unhas), e toda variedade possível de peças anatômicas.

As relíquias secundárias seriam todos os objetos usados por Cristo e pelos santos, ou objetos que foram santificados por seu contato (roupas, panos em que o corpo esteve envolvido depois de morto, sandálias, livros, entre outros).

As relíquias terciárias seriam objetos físicos associados aos casos anteriores.

Acreditamos que tal classificação não pode ser estanque, pois uma fronteira muito sensível a divide, principalmente em se tratando das relíquias secundárias e terciárias. Além disso, acreditamos que, por uma ordem natural, algo torna-se uma relíquia, com esta especificidade, antes que outras coisas, por exemplo, o corpo em relação aos objetos. Porém, uma relíquia não diminui o valor da outra. Por isso, acreditamos que a terminologia “dimensão”, por ser mais ampla e não excludente, seria melhor do que “classificação”.

⁹³ Cabe aqui transcrever o relato que nos é dado por Maria Ângela Beirante: “Um caso paradigmático deste tipo de atuação (roubo de relíquias) foi o de Ricardo, abade do mosteiro de S. Vanne de Verdun (...) que os hagiógrafos descrevem como um santo homem apaixonado por relíquias. Para engrandecer o seu mosteiro e vencer as rivalidades locais, não hesitou em recorrer a todos os meios para as adquirir, incluindo a compra de um braço de s. Pantaleão que antes tinha sido roubado. (O abade Ricardo comprou-a de um cavaleiro que a tinha tomado durante um saque). Comportamento idêntico teve o arcebispo de Compostela, Diogo Gelmires, quando (...), roubou várias relíquias das igrejas de Braga. Com este *pío latrocínio* conseguiu maior prestígio para a nova metrópole compostelana, em detrimento da bracarense”. (BEIRANTE, Maria Ângela. **Territórios do sagrado**. Crenças e comportamentos na Idade Média em Portugal. Lisboa: Colibri, 2011, p. 79). As relíquias, assim como as peregrinações, também podiam ser motivos de sátiras. E, mais uma vez, é Mikhail Bakhtin que as descreve em: BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. O contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 2013, em especial pp. 306-308.

⁹⁴ CAPELÃO, Rosa M. dos Santos. **El culto de relíquias em Portugal em los Siglos XVI- XVII**. Contexto, norma, funciones y simbolismo. Porto: Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2011, pp. 13-14. Tradução nossa.

Mas, independentemente de qualquer tentativa de classificação, o ato de tocar na relíquia, através do relicário ou outro objeto que a tenha, produzia os milagres.

1.3- Milagres

O milagre caminha paralelo à peregrinação. Fazia-se a peregrinação à procura do milagre ou para agradecer o milagre. As peregrinações a santuários produziam verdadeiros “concursos de milagres”⁹⁵ em que paralíticos, surdos, mudos ou deficientes pediam a caridade aos santos venerados. Milagre talvez seja a palavra que melhor define a ação dos santos no mundo, ao menos no plano sensível. O próprio milagre é sinal de contato de Deus com os homens, pois o peregrino, na sua viagem, espera que o contato com o lugar santo seja o atendimento de qualquer desejo pessoal legítimo⁹⁶. Nesta relação, o autor do milagre é Deus e esse milagre tem um destinatário: o homem.

O milagre é algo excepcional que foge do alcance do homem. Por isso, podemos conceituar o milagre como sendo aquelas coisas que são feitas fora da ordem comum, através do poder de Deus. São Tomas de Aquino distinguia três tipos de milagres: *supra naturam*, *contra naturam*, *praeter naturam*⁹⁷. E completa:

Além disso, considera-se milagre *algo difícil e insólito, que ultrapassa os poderes da natureza e a esperança de quem o admira*. Ora, há coisas que se fazem fora da ordem natural e que não são difíceis. Acontecem nas mínimas coisas como na restauração de jóias, ou na cura dos doentes. Outras coisas não são insólitas porquanto acontecem com certa frequência: por exemplo, os doentes que eram deixados nas praças para serem curados pela sombra de Pedro. Há ainda outras que não estão acima dos poderes da natureza, como a cura das febres. Outras que não estão acima da esperança: todos nós esperamos a ressurreição dos mortos, que no entanto acontecerá fora da ordem natural. Logo, nem tudo o que se faz fora da ordem da natureza é milagre.

Ademais, a palavra milagre toma-se de admiração. Ora, a admiração se refere a coisas que se manifestam aos sentidos. Ocorrem, porém, às vezes, fora da ordem natural, algumas coisas não perceptíveis aos sentidos. Por exemplo, quando os apóstolos ficaram repletos de ciência sem a terem

⁹⁵ SANCHEZ HERRERO, José. Desde el cristianismo sábio a la religiosidad popular em la edad media. **Clio e Crimen**. Sevilla: N. I, 2004, p. 321. Tradução nossa.

⁹⁶ Sobre o assunto, ver: MAIA, Pedro Américo. **Peregrinos da Santíssima Trindade**. São Paulo: Loyola, 1986, p. 10.

⁹⁷ SCHMITT, Jean-Claude. **História das superstições**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997, p. 126.

procurado nem aprendido. Por conseguinte, nem tudo o que se faz fora da ordem natural é milagre.⁹⁸

Para Aires A. Nascimento,

A noção mais tradicional de milagre considera-o como um facto extraordinário que ultrapassa as leis da natureza e, pelo seu carácter inesperado, súbito ou excepcional, é sinal de sagrado. [...] Menos dirigido à imitação que ao assombro e ao louvor ou também a provocar o temor reverencial (quando em situação de castigo), o milagre, na sua expressão textual é uma forma simples, de desenvolvimento reduzido, com uma estrutura que, visando um enunciado doutrinal, o exemplifica num caso em que o protagonista vítima de uma situação adversa, mediante o recurso a uma entidade sobrenatural (normalmente através de um intercessor), é beneficiado com a resolução positiva dessa situação e, em resultado disso, dá largas ao seu agradecimento em gestos de louvor que concita a admiração ou também procura criar testemunho do acontecido tanto em ex-votos que deixa no santuário que o acolhe como em registro que dá origem à própria narrativa⁹⁹.

Apesar de se constituir como algo excepcional, no período medieval o milagre é concebido como algo próximo ou mesmo familiar ao quotidiano, embora gostem de recordá-lo por referências a figuras emblemáticas, situadas em momentos fulcrais. “A sua existência [sociedade medieval] é inseparável da noção de milagre.”¹⁰⁰ Acrescenta Renata Nascimento que: “Os cristãos da Idade Média viviam permanentemente em busca de milagres e dispostos a identificá-los em qualquer fenómeno extraordinário”¹⁰¹.

Cabe destacar que o milagre não desempenhava somente um grande papel da vida do leigo, possuindo um lugar de destaque também para os clérigos. “Com as visões, eles [os milagres] constituíam um dos meios de comunicação mais importantes entre o mundo e o além.”¹⁰²

⁹⁸ AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2009, vol. I, q. 105, a.7. Grifos nosso.

⁹⁹ NASCIMENTO, Aires A. **Milagres medievais numa colectânea mariana alcobacense**. Lisboa: Colibri, 2004, pp. 7-8.

¹⁰⁰ VILAR, Hermínia Vasconcelos. Prefácio II. In: COSTA, Paula Pinto; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. **A Visibilidade do sagrado**. Relíquias cristãs na Idade Média. Curitiba: Prismas, 2017, p. 21.

¹⁰¹ NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Nos passos de Cristo e de seus apóstolos. Relatos de viagem e peregrinações. In: FRANÇA, Susani Silveira Lemos; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; LIMA, Marcelo Pereira. **Peregrinos e peregrinação na Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 11.

¹⁰² VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na idade média ocidental**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 161.

Isto se deve ao fato de o milagre ser visto na expectativa de uma onipotência criadora e providente. Apenas se fosse contraditório com a própria natureza de Deus não seria admissível; considerada a possibilidade da intervenção divina, nada haveria que pudesse impedi-la, uma vez que “o que é impossível para os homens é possível para Deus”¹⁰³.

Porém, se o milagre é possível e se a dignidade da transcendência tem de ser respeitada, pertence à discricionariedade divina a decisão de o realizar, e não cabe ao homem ser o seu condicionador. No entanto, perante situação de emergência, este mesmo homem não hesitará em impetrar a modificação dos acontecimentos, sendo a condição dos intercessores modos de dignificar a relação com o sagrado. Por outro lado, a racionalização do universo leva a entender que, perante um fato invulgar e estranho às capacidades da natureza, há que se aceitar que os conhecimentos disponíveis a respeito dessa natureza eram limitados e a sabedoria divina, por transcender em absoluto a ciência humana, abre segredos ainda não conhecidos e os revela, ou que o poder divino, ao intervir de forma inesperada e de forma soberana, incute virtudes inexistentes, trazendo à visibilidade novas forças que chamam a atenção dos menos prevenidos para a ação divina no mundo¹⁰⁴.

O milagre em perspectiva de salvação, é, como já vimos, sinal de contato de Deus com o homem e, pelas suas próprias características, uma manifestação de benevolência divina porque é um ato dado sem ser merecido. Enquanto manifestação do sagrado, o milagre acarreta o preito de obediência e prostração perante a divindade, na confissão humilde de quem nada pode opor. Por outra parte, como contato com o sagrado que salva, não pode menos que provocar emoção. Enquanto ato de absoluta benevolência de Deus, tem, no tratamento literário, um complemento destinado à admiração e ao louvor por parte do beneficiado.

Assim, o milagre não é um ato de magia nem é indissociável de um significado que possa ser menosprezado ou assumido como dado secundário. Sendo um ato de intervenção divina, é menos marcado pela atualidade que envolve que pela caracterização de tal intervenção, seja ela de natureza positiva, que é um dispensador de um benefício, seja de natureza negativa, que implica punição por atos transgressivos.

¹⁰³ Lucas 18, 27.

¹⁰⁴ NASCIMENTO, Aires A. **Milagres medievais numa colectânea mariana alcobacense**. Lisboa: Colibri, 2004, p. 9.

Devido a esta característica de familiaridade, o milagre corre o perigo de perder o caráter sacro; em contraposição, a própria hierarquia da Igreja procurará colocar o milagre sob seu exame para contrariar a banalização e definir critérios distintivos de pertinência. Ao mesmo tempo, aproveitará o milagre como modo não só de fundamentar a doutrina, como, por exemplo, a presença eucarística, os privilégios marianos e o poder de intercessão dos santos; mas também de reconhecer e sancionar modelos de santidade; de propor práticas, geralmente devocionais, e de induzir comportamentos notadamente contra a magia.

Cabe destacar que, em um quadro soteriológico, o milagre cria um espaço único em que o transcendente e o cotidiano se cruzam. De fato, por muito que se queira aproximar o milagre do prodígio que causa espanto ou temor, são duas notas tão contraditórias como associadas pela vinculação a dois mundos distintos. Ainda que qualificante pela própria introdução no domínio específico da habilitação para o desempenho de funções, o sagrado não aduz, por si mesmo, o júbilo e a alegria ao beneficiado.

Ou seja, o milagre, concebido em um quadro de ação salvífica, foi aproveitado como modo de fundamentar uma doutrina e de propor práticas como peregrinações, visto que semelhante noção de milagre tem a autoridade da especulação doutrinal, mas a ela não é estranha uma intenção pastoral que se serve de pequenas narrativas exemplares para promover devoções em torno, muitas vezes, de santuários.

O santuário é o local final da caminhada: um lugar onde é encontrada uma relíquia ou uma imagem que recebe alguma devoção, considerado sagrado por uma dada população. Define-se pela devoção e não pela característica histórica ou artística inerente ao edifício, apesar de constantemente estarem relacionados¹⁰⁵. Assim sendo, um santuário é um lugar próprio para a peregrinação. Neste sentido, devemos considerar os polos de peregrinação analisados nesta pesquisa como santuários, visto que contêm uma relíquia ou uma imagem que recebe devoções de portugueses e que se constituem como meta de peregrinação.

¹⁰⁵ Para uma definição mais ampla de santuário, ver: Díez TABOADA, Juan María. La significación de los santuarios. In: ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXO REY, Maria J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). **La religiosidad popular**. Vol III: Hermandades, romerías y santuarios. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003

1.4- Espaço

Há uma associação entre santuário e espaço sagrado. Diante disto, devemos conceituar o termo espaço. Para Aron Gurevitch, “o espaço e o tempo não só têm a existência objetiva, mas são também vividos e percebidos subjectivamente”¹⁰⁶. O espaço não é um receptáculo homogêneo e inalterável, mas que se relaciona com os objetos. Ele existe indissociavelmente como propriedade da matéria e do tempo, e não independente deles. Para Dominique Iogna-Prat, a estruturação do espaço em torno de lugares sagrados é, assim, resultado de um fenômeno de multiplicação (um centro que gera outros centros) e de agregação (todos os lugares em um).¹⁰⁷

Ciro Cardoso escreveu que “não há espaços absolutos: existem espaços que só se configuram e podem ser definidos em função dos seus conteúdos específicos”¹⁰⁸. Uma vez que estes conteúdos são historicamente condicionados, também o serão os espaços que os contêm. O espaço não é anterior às sociedades, tampouco alheio a elas; ele é a própria organização da sociedade, quer se mencione o culto religioso, quer se considere o contato entre indivíduos. Com isto, não se deve minorar a importância das concepções de espaço em uma determinada sociedade. Elas também estão presentes nas relações sociais. Além disso, o espaço está pleno de significação e a sua correta interpretação nos facilita compreender melhor os fenômenos sociais.

Michel de Certeau alerta que a própria vida de santo é uma composição de lugares, de espaços. Ela nasce em um marco fundador – que pode ser um túmulo, um mosteiro ou uma comunidade religiosa –, o qual é transformado em lugar litúrgico e não cessa de reconduzir por ele por meio de uma série de viagens ou de deslocamentos do santo. O percurso visa o retorno a este ponto de partida. “O próprio itinerário da *escrita* conduz à *visão* do lugar: *ler é ir ver*.”¹⁰⁹ Ou seja,

¹⁰⁶ GUREVITCH, Aron I. **As categorias da cultura medieval**. Lisboa: Caminho, 1991, p. 44.

¹⁰⁷ IOGNA-PRAT, Dominique. **Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam**. Paris: GF Flammarion, 2000, p. 176.

¹⁰⁸ CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia**. Ensaios. Bauru: Edusc, 2005, p. 38.

¹⁰⁹ CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 277. Vale destacar que Certeau continua afirmando que: “A organização do espaço que o santo percorre se desdobra e torna a dobrar a fim de mostrar uma verdade que é um lugar. Num grande número de hagiografias, antigas ou modernas, a vida do herói se divide, como o relato de viagem, entre uma partida e um retorno, mas não comporta a descrição de uma sociedade outra. Vai e volta. Existe inicialmente a vocação do santo que o exila da cidade para conduzi-lo ao deserto, campo ou terras longínquas - tempo de ascese que contém a sua iluminação. Depois vem o itinerário que o leva outra vez à cidade ou que reconduz a ele a multidão das cidades - tempos de epifania,

os espaços de santidade são aqueles que o próprio santo constrói no plano espiritual [...] Isso sem esquecer o espaço determinado pela emanção (mais ou menos extensa) da personalidade do santo, ou aquele em que constrói uma comunidade com objetivo de proteção, mediação e expansão.¹¹⁰

Em outra vertente, Mary Carruthers relaciona espaço com memória. Ela afirma que “os próprios lugares eram experimentados por esses primeiros peregrinos como locais para recordar imagens de memória, que eles haviam construído com base em sua leitura prévia da Bíblia”¹¹¹. Citando Sabine MacCormack, ela acrescenta que a santidade do lugar, ou seja, do espaço, deriva da história sagrada e também dos textos sagrados. Isto diferenciava peregrinos cristãos dos pagãos, que consideravam que esta santidade derivava da natureza.

Em Portugal, o termo espaço é trabalhado por José Mattoso e possui um paralelo em relação a Gurevitch. Para Mattoso, ao estudar a história de Portugal, o homem medieval considera que:

o espaço é uma realidade imaginária. Releva dos valores e das crenças e não da observação directa nem de positivos saberes. É quadro mental destinado a situar o indivíduo com segurança e certeza no dia-a-dia das dúvidas e dos medos. Para lá do espaço familiar, domesticado e confortável, psicológico já se vê, ficava o da filosofia e do mito. Do mito e da religião.¹¹²

José Mattoso, ainda em relação ao espaço, trabalha com os seus condicionamentos básicos das realidades:

O espaço geográfico, os homens, os princípios e as técnicas que o civilizam – o espaço e os espaços, os indivíduos e os grupos, as relações entre pessoas e coisas – constituíram e constituem sempre os condicionamentos básicos das realidades e realizações de que se fala em História. São os supostos materiais e formais dos países, nações e pátrias. As circunstâncias que lhe possibilitaram e possibilitam erigir-se com distinção, identidades

de milagres e de conversões. Este esquema particular permite introduzir os leitores no movimento do texto, produz uma leitura itinerante, se encarrega na sua primeira parte do mundo “mau” para conduzir, sobre as pegadas do santo, ao lugar enunciado. É o lugar “edificante” da hagiografia, seja sob uma forma parenética, seja à maneira de um julgamento pronunciado contra o “mundo” (a primeira parte é o lugar privilegiado dos combates com o demônio)” (pp. 277-278).

¹¹⁰ GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru/ São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial, 2002, vol II, p. 454.

¹¹¹ CARRUTHERS, Mary. **A técnica do pensamento**. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Campinas: Unicamp, 2011, p. 78.

¹¹² MATTOSO, José. **História de Portugal**. Lisboa: Estampa, 1997, vol.2, p. 313.

específicas.¹¹³

Tal definição é observada nas peregrinações quando verificamos que a religião padroniza os espaços. Assim, para o peregrino, a rota percorrida torna-se uma realidade imaginária que irá levá-lo para o contato com o sagrado em um lugar específico, geralmente um santuário, como vimos.

E este espaço torna-se sagrado¹¹⁴. Sagrado aqui compreendido numa perspectiva interior e espiritual, como a experiência de uma dimensão mais profunda da existência. O sagrado consiste na percepção do valor e do destino quase religioso da existência humana e do universo. O ato religioso estabelece a ligação entre o sagrado humano e a santidade divina.

O sagrado é igualmente compreendido como “uma coisa pode se tornar ‘sagrada’ tão logo o significado com a investidura ultrapassa um determinado patamar. É o que torna possível transformar um objeto comum em relíquia, a viagem em peregrinação, a rotina em rito”¹¹⁵.

Ainda sobre o sagrado, alerta Maria Ângela Beirante: “Na sociedade medieval, identificada com a cristandade, o sagrado emergia a cada passo e presidia a todos os momentos da vida humana”¹¹⁶. Michel Lauwers complementa afirmando que “o sagrado medieval resultava de técnicas rituais; ele não era difuso, mas se concentrava em pontos precisos: pessoas, lugares e objetos”¹¹⁷. Devido a isto, Dominique Iogna-Prat afirma que

¹¹³ *Ibidem.* p. 313.

¹¹⁴ Sobre espaço sagrado ver também: IOGNA-PRAT, Dominique. Édification personnelle et construction ecclésiale. In: BEDOS-REZAK, Brigitte Miriam; IOGNA-PRAT, Dominique. (dir.) **L’individu au moyen âge.** Individuation et individualisation avant la modernité. Paris: Aubier, 2005, pp. 247-269; do mesmo autor: L’espace sacramental de l’Église. In: **Bulletin du centre d’études médiévales d’Auxerre/ BUCEMA**, Hors-série n° 7, 2013; LAUWERS, Michel. Mosteiros, lugares de vida e espaço social: sobre a construção dos complexos monásticos no ocidente medieval. **Territórios & Fronteiras**. Cuiabá, vol. 7, n. 2, julho-dezembro, 2014, pp. 4- 31.

¹¹⁵ MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 134.

¹¹⁶ BEIRANTE, Maria Ângela. **Territórios do sagrado**. Crenças e comportamentos na Idade Média em Portugal. Lisboa: Colibri, 2011, p. 5.

¹¹⁷ LAUWERS, Michel. **O nascimento do cemitério**. Lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval. Campinas: Ed. Unicamp, 2015, p. 27. O professor da Universidade de Nice ainda alerta que “o historiador minimamente preocupado com o comparatismo não pode ignorar que a existência de lugares ou espaços (con)sagrados constitui, em muitos aspectos, uma particularidade do Ocidente cristão. Não existem tais lugares no judaísmo nem no Islã: a mesquita e a sinagoga permanecem, antes de tudo, como salas de reunião e de oração. Além do mais, não há verdadeiras relíquias no mundo muçulmano, e a tumba de um santo é apenas um sinal de sua presença.” (p. 27).

“nesta lógica, a santidade de alguns lugares é estritamente dependente da santidade das pessoas”¹¹⁸.

O estudo da história do espaço sagrado é, hoje, um domínio da historiografia portuguesa em construção, como bem atenta Antonio Camões Gouveia:

Não os diríamos em fase tão inicial, quanto o religioso, mas muitos dos campos das outras matérias históricas, que tocam com as temáticas espaciais, e quase todas o são, encontram-se também, na sua grande maioria, em fase inicial. Ressaltaríamos alguns estudos sobre a apropriação histórica do espaço português nas suas relações com grandes áreas geográficas. Aqui queremos ressaltar a abertura realizada a este nível pelos estudos magistrais de Orlando Ribeiro que têm vindo a ser continuados, algumas vezes, para o Portugal peninsular e também para as realidades da expansão marítima portuguesa que lhe estão ligadas.¹¹⁹

É novamente José Mattoso quem explora este campo na área da História. Ele afirma que o espaço sagrado, por excelência, é o templo, o edifício arquitetônico construído pela mão do homem para prestar culto oficial a Deus único e onipotente, sob a presidência da autoridade religiosa, confirmada pela cadeia de sucessão autorizada dos ministros, desde a era apostólica. “No seu esforço de adaptação e de captação, a religião oficial acolhe, todavia, com a melhor boa vontade, certos objetos privilegiados, como as relíquias dos mártires e dos santos, a que o povo, com o beneplácito do clero, atribui funções terapêuticas e propiciatórias.”¹²⁰ Estes seriam os objetos sagrados.

Zeny Rosendahl acrescenta que “o espaço sagrado é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência”¹²¹. Assim, podemos afirmar que, enquanto expressão do sagrado, o espaço sagrado possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente. É no espaço sagrado que o divino torna-se possível.

Antônio Camões Gouveia concorda com tais definições, mas alerta que o espaço sagrado cristão é “o lugar da reunião dos fiéis, da assembleia, aliás, numa análise teológica, o

¹¹⁸ IOGNA-PRAT, Dominique. **La Maison Dieu**. Une histoire monumentale de l’Église au Moyen Âge. Paris: Seul, 2006, pp. 41-42. Tradução nossa.

¹¹⁹ GOUVEIA, Antônio Camões. Espaço sagrado. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores. 2000, vol. 2, pp. 174-175.

¹²⁰ MATTOSO, José. **A escrita da História**. Teoria e métodos. Lisboa: Estampa, 1988, p. 200.

¹²¹ ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002, p. 30.

espaço do cristianismo é o corpo de Cristo, lugar onde a humanidade se pode encontrar com Deus”¹²². Em nossa pesquisa, o local de encontro da assembleia é o santuário, onde os peregrinos pedem e agradecem a graça desejada, espaço de troca de devoções.

1.5- Peregrinação X espaço X santuário

Neste momento, verificamos o encontro de um trinômio peregrinação X espaço X santuário. Os conjuntos de locais de culto espalhados pela Europa levavam a constantes deslocamentos de fiéis. Este movimento permitiu a transferência de valores e a escrita de itinerários. A mobilidade é explicada devido ao culto religioso, objeto desta pesquisa, mas não podemos desprezar os aspectos econômicos, tais como as dificuldades que levavam muitos a procurar locais de residência e trabalho conforme as terras iam se esgotando.

Michel Lauwers afirma que “Certas práticas de devoção, como as peregrinações organizadas rumo aos lugares onde repousavam os restos santos, contribuíram para a valorização desses lugares.”¹²³ José Mattoso complementa esta afirmação de Michel Lauwers ao afirmar que o percurso das peregrinações “mostra bem a sua influência sobre o desenvolvimento urbano das cidades que nele se situam”¹²⁴. Os peregrinos, enquanto agentes modeladores dos espaços, são importantes para produzir e reproduzir o arranjo espacial urbano. Para Mattoso, as peregrinações desencadearam e sustentaram surtos econômicos, pois atraíram mercadores e concentraram serviços, além de trazerem disponibilidade monetária. “A peregrinação se converteu em veículo de contribuições demográficas, institucionais, econômicas e culturais.”¹²⁵ Assim, Mattoso concorda com Mário Martins. Este afirmou que “o comércio prosperava à sombra destas grandes aglomerações religiosas”¹²⁶. Seguindo o caminho de ambos os autores citados, Virgínia Rau relaciona as feiras e as grandes festas da Igreja com suas peregrinações.¹²⁷

¹²² GOUVEIA, Antônio Camões. Espaço sagrado. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores. 2000, vol. 2, p. 178.

¹²³ LAUWERS, Michel. **O nascimento do cemitério**. Lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval. Campinas: Ed. Unicamp, 2015, p. 76.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 481.

¹²⁵ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, cauce de transformaciones sociales y reactivación económica en la Edad Media Peninsular. **Cuadernos del CEMYR**. Laguna: Universidad de La Laguna. Centro de Estudios Medievales y Renacentistas. Nº 6, 1998, p. 13. Tradução nossa.

¹²⁶ MARTINS, Mário. **Peregrinações e Livros de Milagres na Nossa Idade Média**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1951, p. 7.

¹²⁷ RAU, Virgínia. **Feiras medievais portuguesas**. Lisboa: Presença, 1982.

Ou seja, a peregrinação e o desenvolvimento comercial que esta traz consigo são parte de uma mesma realidade, e não podem e não devem ser separados. Esta afirmativa encontra subsídio nas legislações canônica¹²⁸ e leiga. Estas sempre estenderam sua proteção aos peregrinos e mercadores de uma forma igual, pois ambos identificavam-se na sua condição de estrangeiros e de dinamizadores das regiões por que passavam. Peregrinos e mercadores, no cumprimento de seus objetos e missões, não podiam deixar de levar, além da clara fé e mercadorias, todo um conjunto de valores sociais de que estavam impregnados.

Outro ponto a ser considerado em relação ao trinômio é a convivialidade obtida por meio das peregrinações. Os cantos, as danças, as músicas e a alimentação desbordavam, não poucas vezes, em excessos e desrespeitos. A igreja tornava-se, de forma vulgar, o aposento do homem.

Na peregrinação, o templo, o santuário, tornava-se espaço não só da oração e da ritualidade litúrgica, mas também das demais expressões triviais da alegria. Reforça esta ideia Maria Helena da Cruz Coelho quando afirma:

Os homens faziam banquetes, faziam fogo, cantavam, dançavam, tocavam sinos e campainhas, órgãos, alaúdes, guitarras, violas e pandeiros, gracejavam do alto dos púlpitos, mascaravam-se, travestiam-se, jogavam e chegavam mesmo a dormir dentro das igrejas. Era ainda a relação íntima entre os vivos e os mortos, neste caso, já um eleito, um santo, que pelos pecadores terrenos podia interceder.¹²⁹

A peregrinação, no seu espaço e no seu santuário, haveria sempre de cintar, numa verdadeira simbiose, os atos de crença e devoção, do rogar e do agradecer, e os atos mais folclóricos, lúdicos e transbordantes da comunicação da alegria que o canto, a dança, a música e a partilha de alimentos consubstanciavam, se não mesmo com outros mais desviantes de críticas ou vícios de jogo que as pulsões humanas igualmente ditavam.

¹²⁸ Sobre peregrinação e Direito Canônico, ver: PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005; MOSS, Peter von. *L'individu ou les limites de l'institution ecclésiale*. In: BEDOS-REZAK, Brigitte Miriam; IOGNA-PRAT, Dominique (dir.) **L'individu au moyen âge**. Individuation et individualisation avant la modernité. Paris: Aubier, 2005, pp. 271-288. No Brasil: LIMA, Marcelo Pereira. Muito mais do que um modo de “orar com os pés”. As peregrinações jacobéias medievais em textos legislativos e normativos. In: FRANÇA, Susani Silveira Lemos; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; LIMA, Marcelo Pereira. **Peregrinos e peregrinação na Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2017, pp. 131-209.

¹²⁹ COELHO, Maria Helena da Cruz. A festa - a convivialidade. In: MATTOSO, José (dir.). **História da vida privada em Portugal**. A Idade Média. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, p. 158.

Assim, nesta relação peregrinação X espaço X santuário, encontramos o comércio, o trabalho, a sobrevivência. Seja nos ritmos dos negócios, da sobriedade; seja nos ritmos das festas, das alegrias. Em ambos os casos, a troca de informações, culturas, ideias e vivência tornavam-se o ponto alto desta relação.

1.6- Ex-voto

Por fim, devemos analisar o ex-voto. Após o momento de aflição, com a resolução deste, há um sentimento, por parte do “futuro peregrino”, de gratidão. Assim, o ex-voto assume a vocação memorativa desta esperança, na entrega de confiança a Deus, a Nossa Senhora ou algum santo, é a prova de agradecimento íntimo, muito sentido e convicto.

Na definição de Albino Lapa, ex-voto,

é o penhor da promessa realizada em honra do mal que passara e com o qual a piedade dos fiéis testifica o patrocínio imenso do Senhor na hora extrema da agonia e da dor, podendo provir das mais variadas circunstâncias¹³⁰.

Nesta linha, Salvador Rodriguez Becerra afirma que: “A palavra ex-voto é um termo de culto do latim que designa o objeto oferecido a Deus, a Virgem ou os santos como resultado de uma promessa e um favor recebido”¹³¹. E, nas palavras de Carolina Garcia Román e María Teresa Martín Soria: “entendemos por ex-voto a doação de um objeto a um ser superior ou sobrenatural por parte de uma pessoa”¹³². Assim, podemos afirmar que o ex-voto baliza, independentemente de expressão, tipologia ou riqueza informativa, dois vetores nucleares, a saber: tradução de um gesto e criação de uma memória.

¹³⁰ LAPA, Albino. **Livro de ex-votos portugueses**. Lisboa: s/ed, 1967. 1.

¹³¹ RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. Formas de La religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico. In: ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXO REY, Maria J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). **La religiosidad popular**. Vol I: Antropología e história. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003, p. 123. Tradução nossa.

¹³² GARCIA ROMÁN, Carolina; MARTÍN SORIA, María Teresa. Religiosidad popular: ex-votos, donaciones y subastas. In: ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXO REY, Maria J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). **La religiosidad popular**. Vol III: Hermandades, romerías y santuarios. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003, p. 355. Tradução nossa.

Sendo fruto de uma iniciativa individual e dando testemunho de uma vivência pessoal, o ex-voto pertence ao domínio comunitário, exercendo a sua essencial vocação na partilha e na comunicabilidade do maravilhoso, da atuação salvadora de suas angústias e problemas. No exercício de sua capacidade dialógica, o ex-voto gera a irradiação taumatúrgica e devocional, que promove na medida em que certifica a operosidade da intercessão, mas, ao mesmo tempo, incita à prossecução de uma mesma atitude de fé, de confiança, de entrega. Em nossa pesquisa, este ato é visto de forma límpida nas narrativas dos Livros de Milagres.

Como memória, o ex-voto de forma simultânea narra um acontecimento, atesta a proteção eficaz e congrega outros a realizarem a mesma dinâmica. Ao realizar esta função memorial, o ex-voto exercita de forma capaz uma vocação de propaganda do santo, não estando determinado a uma vigência qualquer previamente estabelecida, “mas disponível para qualquer tempo e a qualquer geração dar testemunho da salvação divina”¹³³. Sinal inequívoco de gratidão por um milagre, um dom recebido, onde está um ex-voto é sempre inteligível uma história vivida.

Em um último momento, devemos classificar os ex-votos. Neste ponto, concordamos com João Soalheiro quando este agrupa os ex-votos em três núcleos, segundo as características particulares que patenteiam: simbólicos, narrativos e “de paramentos”¹³⁴.

No primeiro núcleo, os simbólicos, estão registrados os objetos anatômicos, aqueles direta ou indiretamente relacionados com a doença, e os objetos pessoais. Aqui igualmente são agrupadas as velas. No essencial, todos esses objetos são sinais. Em alguns relatos dos Livros de Milagres encontramos, principalmente, o objeto de cera no formato da parte do corpo curada. Geralmente, os objetos pessoais são relacionados aos componentes da nobreza, como por exemplo Santa Isabel que, ao realizar a peregrinação a Compostela, ofertou vestimentas nobres a São Tiago.

No segundo núcleo encontramos os objetos que contam um episódio concreto, seja pela imagem, seja pelo texto, ou mesmo pela junção de ambos. Aqui, encontramos os quadros pictóricos. Igualmente neste segundo núcleo encontramos os Livros de Milagres analisados nesta pesquisa, visto que neles encontramos o relato do episódio como supostamente aconteceu.

¹³³ SOALHEIRO, João. Ex-voto. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.) **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1, p. 236.

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 236-237.

Finalmente, o terceiro núcleo engloba um conjunto vasto de objetos que se destinam de forma direta ou indireta ao culto, cuja oferta tem razão de ser exatamente em voto realizado. Em relação a este, atenta João Soalheiro:

[...] é um grupo que registra particularidades, pois a função comunicativa, a maior parte das vezes, fica obliterada, caso não haja registro. [...] Executado nas mais variadas tipologias e fazendo recurso aos mais diversificados materiais, o ex-voto, atinge a sua forma mais amadurecida com o quadro narrativo, pela associação congregada de diversos elementos icónicos e gravados; imagem do protetor, imagem do miraculado, narração escrita do sucedido [...]¹³⁵.

Assim, verificamos que existe uma fronteira sublinear que diferencia o segundo e o terceiro núcleos. O diferenciador é que o terceiro é ligado ao culto, podendo não fazer referências diretas ao milagre. Acreditamos que, devido a esta diferença mínima, Salvador Rodríguez Becerra agrupa os ex-votos em apenas duas séries: ex-votos narrativos e ex-votos simbólicos¹³⁶.

Ex-votos narrativos são aqueles figurados em quadros ou documentos:

Denominamos narrativos aqueles ex-votos que descrevem, mais ou menos de forma pormenorizada, as razões por quais as pessoas invocaram os poderes celestiais, prometendo fazer uma doação de um objeto. [...] São poucos ex-votos narrativos, salvo os que figuram junto as pinturas e os chamados *livros de milagres*, localizados em arquivos [...]¹³⁷.

Já no ex-voto simbólico, são agrupados objetos tão variados como uma cruz, um barco, ou uma vestimenta. Em outras palavras, seria tudo aquilo que não pode ser classificado como ex-voto narrativo.

Preferimos a classificação de João Soalheiro por compreendermos ser mais detalhada e completa e, assim, atender mais amplamente a nossa análise da pesquisa ora apresentada.

¹³⁵ SOALHEIRO, João. Ex-voto. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.) **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1, p. 237.

¹³⁶ BECERRA, Salvador Rodríguez. Formas de La religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico. In: SANTALÓ, C. Alvarez; REY, Maria J. Buxo; BECERRA, S. Rodríguez (coords.). **La religiosidad popular**. Vol I: Antropología e história. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003, p. 122.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 127. Grifos nossos. Tradução nossa.

Diante deste quadro geral, resta-nos agora desenvolver melhor as peregrinações em nosso recorte geográfico, Portugal, assim como verificar nossa principal fonte, os Livros de Milagres. Isto será realizado no capítulo que se segue.

Capítulo 2

Peregrinações e Livros de Milagres em Portugal

As especificidades dos caminhos percorridos pelos diversos reinos europeus, tais como Inglaterra, França, Castela e Portugal, levaram estas regiões a se diferenciarem por certos particularismos, fundamentais para a compreensão das relações sociais e religiosas aí presentes. O Portugal religioso tem uma história presente no cristianismo europeu com as características analisadas anteriormente, mas também possui uma singularidade histórica religiosa, na qual se juntam mundos culturais em agitada relação na Península Ibérica.

Devido a razões políticas e militares, a invasão muçulmana na Península Ibérica e a posterior reconquista do território convertem Portugal em belicoso enfrentamento. A convivência de religião entre muçulmanos, judeus e cristãos, ou seja, três etnias, três fés e também três culturas que conformam um tipo de sociedade plural, expressa-se no pensar, na linguagem e nas crenças na sociedade. Expressões estas que se entrecruzam e produzem um consequente mosaico.

Em relação específica aos judeus, cabe registrar que os ataques a judeus ou judiarias no reino português raramente foram registrados “e sem a característica de extrema violência dos *pogroms* registrados em outras partes da Europa. [...] apenas o ataque a Lisboa datado de 1449 [...] poderia ser classificado como *pogrom*”¹³⁸.

Tal convivência resultou em intercâmbios de valores culturais. Jograis muçulmanos eram presença marcante em datas solenes, como os casamentos e visitas de reis e príncipes em diversas localidades. A tradição dos cantores e bailarinos mouros animando as festas dos cristãos prolongou-se até a expulsão destes.

Essa coexistência, porém, traz consigo debates teológicos, operados entre a elite desses povos, prescrevendo normas de conduta para salvaguardar a própria identidade religiosa. Podemos exemplificar, no caso de cristãos e muçulmanos, com as divergências de caráter moral matrimonial e doutrinal, principalmente pela rejeição muçulmana de dogmas fundamentais do cristianismo como, por exemplo, o mistério da Santíssima Trindade: os muçulmanos condenam veementemente a consideração de Cristo como Deus, acusando os

¹³⁸ NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. Reclusão e proteção: os judeus em Portugal na crise do século XIV. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 12 (2012), p. 136.

cristãos de politeístas; ou ainda os mistérios da divindade e encarnação de Cristo, considerado pelos muçulmanos um simples homem, ainda que revestido da dignidade de profeta.

Apesar deste “encontro de culturas”, estas três comunidades étnico-religiosas sentiam necessidade de viver separadas umas das outras, não apenas para melhor exercerem os seus ritos religiosos, mas também porque todos desconfiavam de todos e a experiência secular lhes havia mostrado o quanto a segurança, apesar de na teoria ser garantida por leis, era facilmente perturbada por interesses individuais ou excessos sectaristas de grupos radicais.¹³⁹ Devemos observar também que elas eram separadas pelo poder, pois sempre houve uma preocupação de legislar os espaços e regular a convivência.

Vale destacar que esta questão da identidade religiosa põe-se como problema existencial, antes de ser político. Somente surgirá como problema de dimensões sociais e políticas no século XV¹⁴⁰. Além disto, um outro aspecto de destaque para a análise do contexto português é que a situação religiosa do território que virá a ser Portugal, desde a sua independência, passou pela identificação entre Igreja e religião.

Dentro da Península Ibérica, é impossível desassociar as peregrinações de Santiago de Compostela, que, juntamente com Roma e Jerusalém, compõe a tríade dos locais que mais atraem peregrinos na cristandade medieval. Segundo uma antiga tradição, existem relatos da vinda de São Tiago à Península Ibérica. Porém, a “crítica histórica demonstra que é impossível estabelecer a ligação entre este apóstolo e as igrejas ibéricas, visto que não dispomos de nenhuma referência anterior ao século VII”¹⁴¹. Os relatos sobre a evangelização da Península Ibérica pelo apóstolo São Tiago são manifestamente tardios e desenvolveram-se sobretudo durante a ocupação muçulmana na Península, a partir do século VIII. Durante este período, a tradição da pregação de São Tiago aparece relacionada com a descoberta do túmulo deste apóstolo em Compostela.

Não poderia ser diferente em relação aos portugueses. Na Crônica de D. João I, Fernão Lopes afirma que Nuno Álvares Pereira realizou a romaria a Compostela. A rainha D. Isabel igualmente realizou a peregrinação. Em sua hagiografia encontramos a seguinte narrativa:

¹³⁹ LAVAJO, Joaquim Chorão. Islão e cristianismo: entre a tolerância e a guerra santa. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1, p. 109.

¹⁴⁰ AZEVEDO, Carlos A. Moreira. Introdução geral. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1, p. XXI.

¹⁴¹ JORGE, Ana Maria C. M. As instituições monásticas e a fuga do mundo. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1, p. 18.

E, ante que se comprisse o ano do passamento delrey, começou esta rainha caminho, sem o dando a entender, pera ir aa eigreja em romaria u jaz o corpo de Santiago apostolo. E assi calou pera u ia que os de sa companhia per alguus dias nom entendiam a que partes ir queria, até que nom chegou acerca de Santiago a uulogar que é alongado da vila per ualegoa, onde parecia a eigreja. Foi de pee com gram devoçom até a eigreja de Santiago, e esto era no mês de julho, ante a festa de Santiago por dias, e teve ali a festa. E em no dia da festa, dizendo o arcebispo missa, ofereceu esta rainha ao apostolo a mais nobre coroa que ela avia com muitas pedras preciosas, e o mais nobres e melhores panos, apostados com muito aljoufar, pedras ricas [e] penas, que, [em] vivendo com elrey, seu marido, vestira, e avia ua mui fremosa e de gram valia, cuberta das mais ricas sueiras, que diziam aqueles que ali eram, que nun qua ver podessem rainha, nem outra senhora tam nobres cousas oferecer, e a mua [que] era enfreada de hunfreo que nom era senom ouro e prata e pedras preciosas. E ofereceo i uus panos d'ondas, de geebe rosado com sinais de Portugal e de Aragom, em que andava muito aljoufar, e ofereceo copas mui nobres e mui bem lavradas, por que ela em tempo delrey bevia. E tragia feitas capas, ua vestimenta com almaticas pera ontade e com todo comprimento mui nobre e rico e mui bõ e oferecia ao apostolo Santiago, e de seu aver fez outrosi grandes ofertas e esmolos de guisa que diziam os da eigreja de Santiago que ali erom que [nom] era [em] memoria de omees em aquel tempo que tam nobre e tam rica oferta a nenhua pessoa viissem dar aa eigreja de Santiago. E, comprida sa romaria, o arcebispo da eigreja deu aa rainha uubordom e esportela, pera [l]o bordom e esportela parecer romeira de Santiago, e tornou-se pera Portugal. E as gentes das comarcas per u viinha saiam de sa própria ontade aos caminhos e logares u passava por [l]a veerem, por [l]a bondade que dela ouviom dizer que avia, e a serviam- em aquel tempo era já rey de Castela e de Leom D. Afonso, seu neto, filho delrey D. Fernando e da rainha Dona Costança, filha desta rainha - eos das vilas e logares do senhorio delrey de Castela e acolhiam em [n]as cercas, ela e os seus, e, pero que muitas companhias com elaveessem, nom receavom d'acolher-la, por sa bondade e porque era avoo delrey, seu senhor.¹⁴²

Podemos afirmar que as rotas de peregrinação em Portugal nasceram e se desenvolveram de sul a norte, em função de Compostela. Foi formado o chamado caminho português, em similaridade aos caminhos francês e italiano. Este caminho português – que na verdade são caminhos – possuía a rota mais atlântica e a rota mais interior.

A rota mais atlântica começava em Lagoa, passava por Setúbal, Lisboa, Santarém, Tomar e Coimbra e seguia pelo Porto e por Póvoa de Varzim. Neste ponto, o caminho se desmembrava, possuindo duas rotas paralelas: uma por Viana do Castelo e Caminha e a outra por Braga, Barcelos e Ponte de Lima. Elas se encontravam em Valença, de onde seguiam por terras castelhanas. Este foi o caminho utilizado por Santa Isabel, rainha de Portugal, quando de sua peregrinação a Compostela.

¹⁴²NUNES, J. J. **Vida e milagres de Dona Isabel, rainha de Portugal**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921, pp. 51-53.

A rota mais interior começava em Faro, passava por Beja, Évora, Castelo Branco, Guarda, Lamego, Chaves, Bragança e, daí, seguia por terras castelhanas.

Ou seja, o território português é cortado por vários caminhos, de modo que um peregrino de Lagos ou Faro – extremo sul da terra lusa – não encontraria dificuldades em termos de rota para chegar em Compostela ou a outro ponto de devoção. As principais cidades portuguesas eram atravessadas por rotas: Évora, Viseu, Vila Real, Chaves, Bragança, Setúbal, Lisboa, Sintra, Santarém, Leiria, entre outras. Podemos analisar as rotas com o mapa 1:

Mapa 1: Caminhos portugueses

Fonte: <<https://br.pinterest.com/pin/445574956864254792/>> Acessado em 20. abr. 2018.

Esta teia de rotas fez aparecer, no final do século XI, burgos com características urbanas no Porto e em Guimarães. Assim afirma José Mattoso:

um dos factores que decerto mais estimularam a tentativa dos bispos de Braga para aí restaurar a metrópole de toda a Galécia foi a prosperidade económica de Santiago, com a qual os seus bispos pretenderam competir desde o tempo de D. Pedro (1070- 1091)¹⁴³.

Esta característica urbana se dá, pois os peregrinos são modeladores do espaço sagrado nas cidades de peregrinação. Eles têm a importante tarefa simbólica de produzir e reproduzir o arranjo especial urbano.

Este desenvolvimento faz que as cidades procurem ser polos de peregrinação. Um exemplo desta afirmação é a construção de fontes d'águas como chafarizes e poços para serem utilizados pelos peregrinos¹⁴⁴. A infraestrutura servia como um chamariz para que os peregrinos passassem no local, que, assim, recebia os lucros derivados da peregrinação. As doações eram frequentes e ajudavam a manter a beleza e a suntuosidade da cidade.

Outro âmbito em relação aos caminhos que deve ser observado são as preocupações manifestadas por muitas pessoas que, nos seus testamentos, destinavam alguma contribuição para as obras de construção ou reparação de pontes em território português, dádivas que visavam facilitar a travessia de peregrinos em sua rota. Tal ato está ligado diretamente ao sentido de solidariedade cristã, na crença de um “retorno” positivo destas ações no dia do juízo final, “confiados nas promessas bíblicas de que a esmola extingue os pecados tal como a água apaga o fogo e de que pela contribuição caritativa de bens próprios temporais poderemos merecer bens celestes eternos”¹⁴⁵.

Assim, durante o período medieval, encontramos vários polos de peregrinação em Portugal. Os mais famosos são os relacionados a São Vicente, Frei Gil de Santarém, São Teotônio, Rainha Santa Isabel, Nossa Senhora da Oliveira, São Frutuoso, Santa Senhorinha de Basto e São Geraldo. Tratam-se de santos cujos templos ou túmulos se destacavam porque eram frequentemente visitados por inúmeros peregrinos que para lá afluíam pois confiavam no seu poder intercessor, muitas vezes “em busca do milagre que aliviasse os seus sofrimentos

¹⁴³ MATTOSO, José. **História de Portugal**. Lisboa: Estampa, 1997. Vol. 1, p. 482.

¹⁴⁴ Sobre as fontes, ver, em especial: NOGUEIRA, Vítor. **Águas públicas de Vila Real**. Do século XIII ao século XX. Vila Real: Serviços Municipalizados de Água e Saneamentos de Vila Real, 2001.

¹⁴⁵ MARQUES, José. Os santos dos caminhos portugueses. **História**. Porto: Faculdade de Letras. 2006. III série, vol. 7, p. 246.

físicos e angústias e alterasse as suas vidas”¹⁴⁶, uma vez que, “pólo de contrários, no seu ser e nas forças que o rodeiam, o homem medieval, em situações críticas, roga o auxílio do sobrenatural”¹⁴⁷. É importante observar que uma das manifestações da vitalidade religiosa em Portugal foi o culto dos santos que, inclusive, manteve-se até na dominação islâmica no território peninsular que mais tarde havia de ser o de Portugal. A disposição geográfica destes pontos de peregrinação pode ser observada no mapa 2:

¹⁴⁶ MARQUES, José. Os santos dos caminhos portugueses. **História**. Porto: Faculdade de Letras. 2006. III série, vol. 7, p. 248.

¹⁴⁷ COELHO, Maria Helena da Cruz. **Superstição, fé e milagres na Idade Média**. Coimbra: INATEL, 1995, p. 6.

Mapa 2: Polos de peregrinação em Portugal

Fonte: Elaboração do autor.

A partir do século XIV, alguns polos de peregrinação começam a desenvolver os Livros de Milagres em língua portuguesa.

2.1- Livros de Milagres

Os Livros de Milagres são especialmente desenvolvidos a partir do século VI sobre o modelo dos *Libri Octo Miraculorum* de Gregório de Tours. Eles são compostos por sucessivas pequenas histórias, de pequenas estruturas narrativas sem metaestrutura para agrupá-los de forma coerente.¹⁴⁸

Os primeiros registros de Livros de Milagres em Portugal são encontrados a partir do século XII. Neste século, multiplicaram-se as coleções de milagres, em livros isolados da vida do santo ou com uma curta introdução, geralmente uma síntese de sua biografia ou da história do santuário, e possuíam três dimensões: educativa, moralizadora e didática. Segundo Mário Martins, “tratava-se de uma tendência autonomista, em literatura: era a crônica dos santos, neste mundo, depois da morte, *gesta Dei per sanctos* (os feitos de Deus, pelos santos)”¹⁴⁹. Tinham como objetivo principal atrair peregrinos e promover a difusão deste santuário.¹⁵⁰

Estes relatos, denominados Livros de Milagres, com o tempo iam crescendo, sobretudo nos centros das grandes peregrinações. Os peregrinos contavam ao monge ou clérigo, ou a algum funcionário do santuário, a graça alcançada. As narrativas eram aglutinadas. Eram geralmente breves “que coloca[m] em cena uma intervenção atribuída a poderes sobrenaturais e que [vêm] interromper o curso previsível das coisas, para advertir ou punir, reconfortar, recompensar ou salvar”¹⁵¹.

¹⁴⁸ DEPLOIGE, Jeroen. Écriture, continuation, réécriture: la réactualisation des miracles posthumes dans l'hagiographie des Pays-Bas méridionaux, ca 920- ca 1320. In: GOULLET, Monique; HEINZELMANN, Martin (dir.). **Miracles, vies et réécritures dans l'occident médiéval**: actes de l'Atelier La réécriture des Miracles (IHAP, juin 2004) et SHG X-XII: dossiers des saints de Metz et Laon et de saint Saturnin de Toulouse. Paris: Jan Thorbecke Verlag, 2006, p. 22. Tradução nossa.

¹⁴⁹ MARTINS, Mario. **Peregrinações e Livros de Milagres na Nossa Idade Média**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1951, p. 124.

¹⁵⁰ Aqui, recomenda-se recordar as palavras de Jacques Le Goff: “O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de força que aí detinham o poder”. In: LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 2003, pp. 535-536.

¹⁵¹ GOULLET, Monique; PHILIPPART, Guy. Le miracle medieval. Bilan d'un colloque. In: GOULLET, Monique; HEINZELMANN, Martin (dir.). **Miracles, vies et réécritures dans l'occident médiéval**: actes de l'Atelier La réécriture des Miracles (IHAP, juin 2004) et SHG X-XII: dossiers des saints de Metz et Laon et de saint Saturnin de Toulouse. Paris: Jan Thorbecke Verlag, 2006, p. 10. Tradução nossa.

Em um primeiro momento, eram escritas em latim, com “uns milagres encadeados nos outros por meio deste título incolor: *Item aliud miraculum* (Ainda outro milagre)”¹⁵². A partir do século XIV as encontramos em português.

O Livro de Milagres é um arquivo de documentos hagiográficos de valor único para o estudo das peregrinações e de devoções populares no período medieval. José Mattoso alerta para esta afirmação: “A espiritualidade própria dos peregrinos também se pode estudar através dos livros de milagres [...], e que permanecem como importantes documentos acerca da religiosidade popular”¹⁵³. Assim, “livros de milagres são utilizados numa tentativa de caracterizar a mentalidade religiosa medieval”¹⁵⁴.

Assim como outros Livros de Milagres encontrados na Europa¹⁵⁵, geralmente o livro português possuía um esquema formal do milagre. Com algumas variações, encontramos as descrições dos sujeitos passivos do milagre, alusões a seu sexo, idade, nome, *status* social, procedência etc. Alguns são mais esquematizados e com características próprias. Cabe destacar que consideramos o sujeito passivo do contexto narrativo do milagre aquele que recebe o milagre e que, assim, pode comprovar com atitude de fé o poder do santo. Com isto, o protagonista de todos os milagres é o santo, o operador do milagre.

Até o século XIV, destacam-se os seguintes Livros de Milagres relacionados a peregrinação: São Rosendo, Santa Senhorinha, São Vicente e Nossa Senhora das Oliveiras.

2.2- São Rosendo

A biografia de São Rosendo informa que o santo nasceu no concelho de Santo Tirso. Filho tardio, milagrosamente anunciado, de um companheiro de armas de Afonso III de Leão, com apenas 18 anos foi feito bispo de Mondoñedo, na Galiza. Como bispo, consolidou a paz e

¹⁵² MARTINS, Mario. **Peregrinações e Livros de Milagres na Nossa Idade Média**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1951, p. 125. É um recurso muito comum na documentação portuguesa na Idade Média utilizado todas as vezes que coligem um grupo de documentos do mesmo tipo.

¹⁵³ MATTOSO, José. Espiritualidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores. 2000. Vol. II, p. 186.

¹⁵⁴ ROSA, Maria de Lurdes. Hagiografia e santidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores. 2000. Vol. II, p. 328.

¹⁵⁵ Para esta comparação, ver: MUÑOZ FERNANDES, Ángela. El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidade popular. In: ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXO REY, María J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). **La religiosidad popular**. Vol I: Antropología e história. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

reconstruiu mosteiros e igrejas. Igualmente, apaziguou o clero e a nobreza. Além disso, libertou escravos. Escolhido para bispo de Dume, nos arredores de Braga, visitou longamente as regiões da Galiza e de Entre-Douro-e-Minho, tornando-se modelo de fé, humildade e confiança em Deus. Assim, São Rosendo tornou-se paradigma de grande monge: casto, humilde, paciente e caridoso, construtor do mosteiro ideal que foi Celanova, conselheiro de reis, e, ele próprio, chefe militar.¹⁵⁶

O Livro de Milagres de São Rosendo foi publicado no *Scriptores dos Portugaliae Monumenta Historica* e foi traduzido do latim por Maria Helena da Rocha Pereira.

A maior parte de seus milagres decorre no tempo de D. Afonso Henriques. Possui 42 milagres divididos em quatro livros. Destes 42 milagres, 18 são relacionados à saúde, 11 a possessões e 13 a diversos feitos de milagres, como, por exemplo, libertação de prisão injusta e travessia de rio.

Este livro possui a peculiaridade de alguns milagres não estarem relacionados a peregrinações ao Mosteiro de Celanova, onde são encontradas as relíquias do santo. São 4 milagres desta tipologia. Estes milagres possuem a clara função de relançar Celanova como um grande centro de poder monástico e dons taumatúrgicos. Soma-se a isto sua utilização para divulgação do poder do santo e consequentemente, atração de peregrinos. Ou seja, apesar de diretamente não estarem relacionados, existe uma relação de forma indireta.

Um exemplo deste tipo de milagre é logo o primeiro da coletânea e está ligado a Afonso Henriques e sua família. O relato revela um cunho vingativo do santo e mistura elementos heterogêneos, entre os quais um “esquadrão aéreo” de anjos, e procura representar um período de enorme tensão entre as forças celestes e as terrestres, que acabam derrubadas por virtude do intercessor Rosendo¹⁵⁷. Com isto, verificamos que se trata de um milagre de cunho educativo, mostrando que o Mosteiro de Celanova é protegido diretamente pelo santo. Ele acontece logo após a lamentação do velho monge que põe à prova o poder de São Rosendo. A realização do milagre foi a prova da santidade de Rosendo:

¹⁵⁶ Sobre a vida de São Rosendo e a construção de sua santidade, ver: GONZALEZ LOPO, Domingo L. *Cómo se construye la historia de um santo? La imagen del santo y su evolución a través de los siglos: el ejemplo de S. Rosendo de Celanova.* **Lusitania Sacra**, n. 28, julho-dezembro 2013, p. 21-48.

¹⁵⁷ ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal Medieval: narrativas e trajectos de vida. **Lusitania Sacra**. 2ª série, ns. 13-14 (2001-2002), p. 389.

No tempo do rei Afonso, filho do rei Fernando, conforme soube pelos reverendos padres de Celanova, a infanta Elvira, irmã do mesmo rei, morava nesta província. E ela afligiu por muitas maneiras o abade Pelágio, de boa memória, que repousa, desde há pouco, perto da Igreja de S. Miguel, e oprimiu a herança do mosteiro com um crudelíssimo tributo. O abade, assim coacto, fugindo com uns poucos à sua tirania, partiu para as ilhas de Corugio, a fim de, ao menos aí, servir a Deus em sossego. Entretanto, a infanta Elvira pôs à frente deste mosteiro o apóstata Pedro Gonçalves, apesar de ele levar vida secular. Resolveu portanto o supradito Pedro expulsar os monges do claustro e metê-los dentro das celas que estão diante da Igreja de S. Miguel, e que a citada Elvira permanecesse com os soldados e damas e com todos os outros, no claustro e no refeitório, ou no dormitório dos frades. Tendo estabelecido isto e determinado que se fizesse no dia seguinte, assim que foi sabido pelos monges, e que, ao jantar, lhes foi tirado por ele um pouco da sua ração, nessa hora prostraram-se de joelhos nus, e com lágrimas e soluços, perante o túmulo de S. Rosendo. E um deles, já decrépito, erguendo o bastão em que se apoiava, bateu no monumento, queixando-se assim com grandes lamentações: - “Porque nos congregaste aqui, Rosendo? Porque nos iludiste sob as aparências de uma vida religiosa que agora compreendemos que era falsa em ti? Porque nos arrancaste dos lugares que nos pertenciam, onde vivíamos como era permitido, e nos entregaste, não para servir a Deus, como pregavas, mas aos tiranos? Se és santo, liberta-nos”. Depois de os frades terem terminado a oração, nesse mesmo dia, depois do jantar, o supradito Pedro, quando estava a repousar no seu leito, rebentou pelo meio com grande estrondo, e imediatamente morreu como hereje. Advertida da sua morte, Elvira ergueu-se, e, com passos rápidos, sem ser levada por nenhum jumento, com um medo enorme do santo prelado Rosendo, chegou a Vila Nova. E de *motu proprio* procura o Abade Pelágio e transfere-o honrosamente para o mosteiro, reintegrando-o em todos os seus bens.¹⁵⁸

Outro milagre de cunho educativo e diretamente ligado ao mosteiro e à vida de seus monges, inclusive com a entrada no mosteiro, é o milagre nº 15. Nele encontramos a sinceridade desconcertante do monge Estevão. O milagre narra que o citado monge confessa a sua pouca inclinação para os estudos quando criança, deixando transparecer os processos “pedagógicos” da época, como chicotadas e algemas, redimidos pela devoção do professor, que vai acender uma vela junto do sepulcro de São Rosendo e rezar para que o discípulo se tornasse mais cumpridor dos estudos, o que efetivamente ocorre logo após o pedido:

Também não há necessidade de ocultar, que, quando estava na flor da mais tenra idade, fui mandado estudar letras pelos meus pais; e, pelo suor de tanto esforço, e pelas chicotadas, como costuma suceder às crianças, afastava-me delas, e por causa disto me escondia frequentemente em lugares escusos das

¹⁵⁸ PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Vida e milagres de São Rosendo**. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970, pp. 56-57.

florestas. Entretanto, como não sossegasse de modo algum, apesar de preso com cadeias, por uma inspiração divina, o meu professor dirigiu-se ao sepulcro de São Rosendo, acendeu uma vela, e, de joelhos, recitou uma oração para que, se eu tivesse predestinado junto do justo Juiz para o grau sacerdotal, ele mesmo me prendesse com os seus liames de virtude, e se dignasse abrir-me o espírito para aprender. Conforme depois ouvi dele amudadas vezes, sosseguei mais, e não muito depois tomei de bom grado o hábito da profissão monástica, do mesmo convento.¹⁵⁹

Em relação à proveniência dos peregrinos, a ampla maioria são de terras portuguesas. Porém, uma peregrina vem de outro reino. O milagre nº 32 narra a história de uma freira, “segundo soubemos por informação de um religioso”, “possessa do espírito maligno” que “veio das partes de França”. A narrativa enfatiza que a peregrina percorreu “os templos de muitos apóstolos e de vários santos, sem, contudo, sentir nunca melhoras”. Cansada de não conseguir o milagre, “ouviu falar em ir ao sepulcro do Bispo Rosendo” e foi aconselhada por uma revelação divina, o que dá mais consistência ao milagre. Então, “procurou o mosteiro. Encontrou o lugar, bateu e entrou. E, perseverando aí durante alguns dias em orações e vigílias, obteve a saúde que tanto tempo desejava”¹⁶⁰.

Este milagre possui alguns pontos a serem considerados. O primeiro é que a narrativa coloca São Rosendo em posição superior a outros locais de peregrinação, algo que também é encontrado em outros Livros de Milagres. Apesar de não mencionar quais foram, a narrativa deixa bem claro que a freira peregrina passou por outros polos de peregrinação, porém só com São Rosendo sua cura aconteceu. Esta situação é enaltecida ao afirmar que ela procurou polos relacionados a apóstolos. Assim, a narração do milagre coloca São Rosendo em uma posição superior aos próprios apóstolos. Vamos observar que esta “disputa” acontece entre polos de peregrinação em Portugal visando a vinda de mais peregrinos em detrimento de outros locais. Além disso, este destaque ganha atenção se considerarmos a situação da Península Ibérica, visto que encontramos Compostela como grande polo de peregrinação relativo a São Tiago, um apóstolo, atraindo peregrinos de inúmeras localidades.

Esta relação com São Tiago percebemos com outro relato, de nº 23, em que um cônego, chamado Pedro, da Igreja de São Tiago, “tendo sido incumbido de uma embaixada dos reis de Portucale e de Leão”, foi curado de uma enfermidade não especificada em

¹⁵⁹ PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Vida e milagres de São Rosendo**. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970, p. 70-71.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 95.

Celanova. Apesar de ser cônego de uma igreja destinada ao santo de Compostela, é São Rosendo que promove a cura.

Outro ponto importante na descrição do milagre da freira é quando afirma que as narrativas de curas que tinham São Rosendo como patrono possuíam uma divulgação que chegou até a religiosa, mostrando a amplitude da propagação das narrativas de milagres, que fazia aumentar a peregrinação ao Mosteiro de Celanova.

Outro ponto de destaque é que este milagre atenta ao fato de que a peregrina “procurou o mosteiro. Encontrou o lugar, bateu e entrou”¹⁶¹. Dentro de uma expectativa de propagação do culto e, conseqüentemente, da peregrinação a São Rosendo, nos chama a atenção para o fato de o mosteiro estar com as portas abertas para todos aqueles que forem à sua procura. É uma espécie de “seja bem-vindo”, fazendo mostrar que as portas não estarão fechadas àqueles que peregrinarem para lá. Mostra que São Rosendo recebe todos que o procuram por qualquer motivo.

Por fim, outro ponto de destaque é a posição social da peregrina: uma freira. Não era uma leiga, mas uma pessoa que pertencia a alguma posição na Igreja. Além disso, acreditamos que, para dar mais veracidade ao relato, a informação do acontecido é fornecida por um religioso. O relato não informa quem era este religioso e tão pouco de onde ele era. Tal fato nos leva a compreender ser um religioso do próprio Mosteiro de Celanova.

Cabe destacar que vários milagres possuem como sujeito passivo membros do clero e/ou de congregação religiosa. Inclusive, em um milagre, o de nº 22, encontramos a figura de um bispo, ou seja, um membro da alta hierarquia da Igreja:

Também o bispo de Lugo, de nome João, costumava opor-se com palavras ao bem-aventurado varão Rosendo. Certo dia, estando, segundo o seu costume, a dizer que ele carecia da virtude divina, subitamente, a mula que cavalgava espantou-se e ele caiu ao chão. O braço sobre o qual tombou saiu do seu lugar, e ficou prostrado semi-morto durante bastante tempo, quase sem sentidos. Depois, voltando a si pouco a pouco, assim se dirigia a São Rosendo, em silenciosa oração, dizendo: “Ó bem-aventurado Rosendo, se podeis, concedei-me, rogo-vos, ficar incólume, e doravante tereis em mim quem exalte a vossa santidade”. A verdade é que nesse mesmo dia alcançou

¹⁶¹ PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Vida e milagres de São Rosendo**. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970, p. 95

a cura, conforme me recorde de ter tido conhecimento por aqueles que até hoje o ouviram do próprio.¹⁶²

Neste milagre do bispo de Lugo há um relato inicial de descrença por parte do próprio bispo em relação à santidade de São Rosendo, visto que ele afirmava que o santo “carecia de virtude divina”. Ou seja, para o prelado, Rosendo não era santo, não tinha nenhum poder salvífico. Porém, ao ser realizada a cura, podemos interpretar que o próprio relato afirma que a Igreja, aqui representada pelo bispo, reconhece a santidade e o poder miraculoso de São Rosendo.

2.3- Santa Senhorinha

Outro Livro de Milagres é relacionado à prima de São Rosendo, seu contraponto feminino de modelo de santidade beneditina¹⁶³. De Santa Senhorinha, pouco resta além de testemunhos comprovadamente tardios, que a transformam no protótipo de um tipo de santidade muito diverso daquele que seria o de seu tempo.

Santa Senhorinha, nascida em território português, perto de Vieira do Minho, aos 16 anos fundou o Mosteiro de São João de Vieira, que foi provavelmente o único mosteiro exclusivamente feminino fundado antes do século XI¹⁶⁴, e aí se entregou ao rigoroso e severo ascetismo. O corpo da santa “dizia-se que estava inteirinho e que ela parecia dormir”¹⁶⁵. A incorruptibilidade de seu corpo é importante, pois acreditava-se que a presença de Deus se

¹⁶² PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Vida e milagres de São Rosendo**. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970, p. 83.

¹⁶³ Interessante observar que, segundo Odília Filomena Alves Gameiro, “a redacção da hagiografia de Senhorinha, no início do reinado de Sancho I, uma Santa que supostamente teria pertencido à linhagem do mordomo-mor do filho de Afonso Henriques, o conde Mendo Gonçalves de Sousa I, poderá ter sido uma resposta à evolução política do culto de S. Rosendo. Num período histórico em que as relações de parentesco comandavam o exercício do poder, a promoção da santidade da pretensa parente do Santo de Celanova permitia à corte portuguesa encontrar uma forma de proteger dos auxílios que aquele Santo prestava aos monarcas de Leão”. In: GAMEIRO, Odília Filomena Alves. **A construção das memórias nobiliárquicas medievais**. O passado da linhagem dos senhores de Sousa. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 2000, pp. 104-105.

¹⁶⁴ O Mosteiro de São João de Vieira, posteriormente, recebeu privilégios e doações régias e é referenciado nas inquirições régias do século XIII. No Catálogo das Igrejas, Comendas e Mosteiros do Reino foi taxado em 130 libras.

¹⁶⁵ MARTINS, Mario. **Peregrinações e Livros de Milagres na Nossa Idade Média**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1951, p. 40.

revela, indiscutivelmente, na conservação das relíquias dos santos, elas também produtoras de milagre permanentemente renovados.

O culto eclesiástico da santa iniciou-se em 1130, por autoridade do arcebispo D. Paio Mendes, em um tempo em que os prelados canonizavam nas suas dioceses, não sendo este ato centralizado pelo papa. A festa de Santa Senhorinha foi introduzida no Breviário Bracarense de D. Rodrigo de Moura Teles em 1724.

O centro de devoção à Santa Senhorinha de Basto é assim descrito por Mário Martins:

Santa Senhorinha de Basto concentrava um pequenino mundo de gente religiosa, em torno do santuário: romeiros que chegavam e que partiam, cegos, aleijados e doentes, peregrinos que trabalhavam nas terras da igreja, clérigos, empregados e, finalmente, o mocinho para ajudar o capelão [...]¹⁶⁶.

Pedro Vilas Boas Tavares narra a chegada dos peregrinos ao santuário que honrava a santa.¹⁶⁷ Estes iam rezar junto ao sepulcro, localizado no interior da igreja, na primeira capela da parte do evangelho. Depois de rezarem diante do túmulo da santa, que é levantado do solo, a meia altura, envolto por um belo sarcógrafo e embutido na parede da capela, os fiéis deitavam-se sobre o pavimento e introduziam-se no espaço por debaixo do túmulo de Senhorinha para, com um raminho, uma pena ou qualquer outro tipo de instrumento adequado, nele engravataram, tentando obter, de entre as suas fendas e interstícios, um pouco de terra.

Conseguindo com sucesso a porção de terra, em casa os fiéis a misturavam a uma infusão preparada com determinadas ervas e a ingeriam. Dada a “grande frequência de romeiros que de muitas partes deste reino e fora delle”¹⁶⁸ continuavam a demandar o túmulo com aquela prática, considerava-se um verdadeiro milagre nunca haver faltado terra. A peregrinação ao túmulo de Santa Senhorinha de Basto atraía muitas gestantes que

¹⁶⁶ MARTINS, Mario. **Peregrinações e Livros de Milagres na Nossa Idade Média**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1951, p. 46.

¹⁶⁷ TAVARES, Pedro Vila Boas. *Senhoria de Basto: memórias literárias da vida e milagres de uma santa medieval*. **Via Spiritus**. 2003, n 10, pp.7-8.

¹⁶⁸ *Agiologio lusitano*, *apud* TAVARES, Pedro Vila Boas. *Senhoria de Basto: memórias literárias da vida e milagres de uma santa medieval*. **Via Spiritus**. 2003, n 10, p 8.

apresentavam complicações na gravidez e, apesar de a citação destacar peregrinos de fora do Reino¹⁶⁹, a maioria procedia de Guimarães, Lisboa e Braga.

O conhecimento da vida e dos milagres desta santa depende de três textos copiados no século XVI. Alguns milagres se repetem em dois ou três textos. O primeiro texto foi conservado na Igreja de Basto e foi publicado pelo padre Torquato Peixoto deAzevedo nas “*Memórias Ressuscitadas da Antiga Guimarães em 1692*” (MRAG) e é o maior dos três, contendo 25 milagres.¹⁷⁰

Segundo Odília Filomena Alves Gameiro¹⁷¹, os outros dois livros encontram-se escritos nos *Portugaliae Monumenta Historica* (PMH 1 e PMH 2). Eles foram reeditados por Maria Helena da Rocha Pereira.

Destes dois, um é uma biografia mais difusa e retórica, conhecida por meio de um manuscrito do Mosteiro dos Eremitas Calçados de Santo Agostinho. Neste encontramos 17 milagres.

O outro é uma vida curta, que obedece à técnica dos breviários. Neste é evidente a preocupação em dar a conhecer as ligações familiares da santa, tanto com os senhores de Sousa, logo no início apresentados como seus familiares, como a Abadessa Godinha, expressamente referida na qualidade de sua tia materna. Porém, se o perfil nobiliárquico da santa parece despertar mais atenção do que a notícia exaustiva de seus poderes taumatúrgicos, como indicam os apenas 9 milagres recolhidos em relação aos 17 incluídos na outra biografia, este segundo texto não deixa de acrescentar novos elementos. Uma das novidades diz respeito à referência ao epitáfio mandado colocar junto ao túmulo de Santa Senhorinha pelo arcebispo bracarense Paio Mendes. Ao contrário do que acontece no outro texto, no qual apenas se menciona o milagre que terá dado origem à canonização da santa, o epitáfio não é só muito valorizado, como é transcrito na íntegra.

A distribuição dos milagres é possível ser visualizado na tabela 2:

¹⁶⁹ Há relatos de peregrinos precedentes de Zamora.

¹⁷⁰ AZEVEDO, Padre Torquato Peixoto de. **Memórias ressuscitadas da Antiga Guimarães em 1692**. Porto: S/Ed, 1945, pp. 465-476.

¹⁷¹ GAMEIRO, Odília Filomena Alves. **A construção das memórias nobiliárquicas medievais**. O passado da linhagem dos senhores de Sousa. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 2000, p. 85.

Tabela 2: Milagres de Santa Senhorinha¹⁷²

Milagre	PMH 1	PMH 2	MRAG
Transformação em água em vinho	1	1	1
Cessar a chuva	2	2	2
Salvação dos rústicos caídos do telhado	3	3	3
Multiplicação dos sacos em farinha	4	4	4
Silenciar das rãs	5	5	5
Revelação da santidade de São Rosendo	6	6	6
Premonição da sua morte	7	7	7
Castigo ao judeu almocreve	8	-	8
Cura de um cego perante o arcebispo de Braga	9	8	9
Exorcismo	10	-	10
Cura de um hipódrico	11	-	11
Cura de um coxo	12	-	12
Cura de um cego	13	-	13
Cura de uma grávida	14	-	14
Esterilidade/ fecundidade	15	-	-
Oração de um nobre para vencer uma batalha	16	-	18
Libertação do irmão preso	17	-	19
Milagre a Afonso II	-	9	-
Punição a um ladrão	-	-	15
Cura de um coxo	-	-	16
Punição a um ladrão	-	-	17
Cura de três mulheres	-	-	20
Cura de uma dor de cabeça	-	-	21
Castigo a uma mulher	-	-	22
Cura de uma mulher tolhida de um braço	-	-	23

¹⁷² Nesta tabela, agrupamos o milagre com seu respectivo número em cada livro. Assim, o primeiro milagre, transformação da água em vinho é comum a todos os três livros. O milagre a Afonso II somente aparece no PMH 2, sendo o seu nono relato de milagre.

Milagre	PMH 1	PMH 2	MRAG
Exorcismo	-	-	24
Cura de uma doença nos olhos	-	-	25

Dos milagres atribuídos a Santa Senhorinha cabe destacar aquele relacionado à cura de Afonso II, ainda jovem e herdeiro de D. Sancho I. Chama a atenção que, apesar da condição social do agraciado, dos três livros, somente um, e o menor, relata tal narrativa:

Entre outros memoráveis milagres realizados pela bem-aventurada virgem, é tido por célebre entre todos o de Sancho, primeiro Rei lusitano deste nome, ter obtido a saúde de Afonso, seu filho primogênito. Pois, como se julgasse que a sua doença o levara até ao extremo limite da vida, Sancho, seu pai, ocorreu ao convento, com o fim de conseguir a saúde do príncipe. Depois de ter cumprido devotamente a promessa de uma novena, alcançou com a felicidade a saúde de Afonso. E, vinculado pela gratidão por este auxílio, ofereceu ao seu convento muitos presentes¹⁷³.

A confirmação da presença do rei no santuário é verificada na documentação de D. Sancho I que narra a ida do rei em peregrinação com seis cavaleiros à igreja de Santa Senhorinha de Basto. Ele concede benfeitorias à Igreja e à Vila.¹⁷⁴

Outro monarca visita a igreja: D. Pedro I, que igualmente oferta benesses:

Em nome de Deos. Amen. Saybão quantos esta carta virem, como eu Dom Pedro pela graça de Deos Rey de Portugal, e do Algarve, a honra e serviço de Deos, e da Virgem Santa Maria sua madre, e assinadamente a honra, e louvor da bemaventurada Santa Senhorinha de Basto, e do Bemaventurado São Gervaz, e em remimento de meus peccados, faço doação à dita Igreja de santa Senhorinha para sempre, em guisa que nunca possa ser revogada, de todo o direito que eu hey do padroado da Igreja de santa Maria do Salto do Arcebispado de Braga (...). com tal condição, que qualquer que dela for Abbade, tenha hum Capellão para todo sempre, que cante em cada hum dia Missa, sobre o Altar, e diga as horas Canônicas em huma Capella que na dita Igreja fez Dona Ignes de Castro, aonde está o corpo de São Gervaz. E outrossi tenha um Mozinho, que sirva o dito Capellão na dita Igreja de todo o que lhe comprir, e tenha para todo sempre três alampadas com azeite, que

¹⁷³PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Vida e milagres de São Rosendo**. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970, p. 157.

¹⁷⁴DIAS, Geraldo J. A. Coelho. D. Sancho I, peregrino e devoto de Santa Senhorinha de Basto. **Revista da Faculdade de Letras**, II série, vol. XIII, Porto, 1996, p. 70.

também de dia como de noyte estem sempre acesas, e huma este diante o Crucifixo, outra ante hu jaz seu corpo de Santa Senhorinha.¹⁷⁵

Ainda sobre a condição social dos beneficiários do milagre, os agentes passivos, encontramos uma grande variedade. Porém, destacam-se membros da comunidade monástica, o que demonstra uma maior devoção em sentido interno. Outro grupo que se destaca é o de não nobres. Tal fato demonstra que, além dos membros monásticos, a capilaridade do culto de Santa Senhorinha se estende em relação à grande população. Apesar de pequenas diferenças, tal fato é comum nos três livros, conforme tabela a seguir¹⁷⁶:

Tabela 3: Local de origem x Estrato social dos peregrinos de Santa Senhorinha¹⁷⁷

Local de origem	Comunidade Monástica	Nobres	Eclesiásticos	Não Nobres	Mulheres	Homens
Vieira	• ♦ ■					
Vieira	• ♦ ■					
Vieira	• ♦ ■					
Carrazedo de Ansiães	• ♦ ■					
Basto	• ♦ ■					
Basto	• ♦ ■					
Basto	• ♦ ■					
Zamora				• ♦		• ♦
				• ♦ ■		• ♦
Guimarães				• ♦		• ♦
Leão				• ♦		• ♦
Zamora				• ♦		
Lisboa				• ♦		• ♦
				• ♦	• ♦	

¹⁷⁵ Chancelaria de D. Pedro I, livro 1, fol 43v. *Apud* MARTINS, Mario. **Peregrinações e Livros de Milagres na Nossa Idade Média**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1951, p. 43.

¹⁷⁶ GAMEIRO, Odília Filomena Alves. **A construção das memórias nobiliárquicas medievais**. O passado da linhagem dos senhores de Sousa. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 2000, p. 127.

¹⁷⁷ A metodologia utilizada nesta tabela foi de agrupar o local de origem com seu status social, conforme aparece nos três livros.

Local de origem	Comunidade Monástica	Nobres	Eclesiásticos	Não Nobres	Mulheres	Homens
Guimarães				• ♦	• ♦	
		• ♦				• ♦
Toledo		• ♦				• ♦
			•			•
				•		
				•	•	
Guimarães				•	•	
				•		•
São Pedro dos Torrados				•	•	
Braga				•	•	
		•			•	
		•			•	
		■				■

Legenda: •- MRAG. ; ■- PMH 1; ♦- PMH 2.

A tabela 3 nos revela que, apesar de diferenças em termos de quantidade de milagres e das pequenas diferenças nas narrativas, há uma espécie de padronização nos relatos, mudando a posição destes e acrescentando detalhes. Igualmente demonstra a predominância dos milagres na própria comunidade monástica e, fora da comunidade, possui homens não nobres como os maiores agentes passivos dos milagres.

2.4- São Vicente

Não é exclusividade de Santa Senhorinha ter mais de um Livro de Milagres. O mesmo acontece com São Vicente, que possui dois Livros de Milagres. No caso específico de São Vicente, isto pode ser justificado pelo fato de que a peregrinação, o culto das relíquias e o cultivo pelo milagre se tornam um meio típico de ação dos regrantes que, isolados no claustro pelo cumprimento da regra monástica e afastados do contato direto da população leiga, reforçam uma imagem de prestígio, importância e poder pela sua proximidade ou familiaridade com o numinoso. Soma-se a isto o fato de que o culto do santo ganha, desde o último quartel do século XII e início do século XIII, um caráter de representatividade e

identificação. Em cerca de 1240, no Sínodo de Lisboa, os bispos dispõem que os párocos orientem seus fiéis para, pelo menos uma vez por ano, realizar a peregrinação, visitando a igreja de São Vicente.¹⁷⁸

Jacopo de Varazze dedicou um capítulo de sua obra *Legenda Áurea* para São Vicente. Segundo sua hagiografia, o santo estudou em Saragoça com o bispo Valério que, em razão de suas qualidades de orador, fez dele seu diácono. Devido a esta facilidade de pregação, o bispo confiou a Vicente esta função, enquanto ele próprio se ocuparia da prece e da contemplação. Em 304 ou 305, durante as perseguições de Daciano, Valério, já com idade avançada, e Vicente foram presos e levados para Valência. Vicente respondeu ao interrogatório do governador e teria saído vitorioso de todas as torturas que lhe foram infligidas. Porém, o governador não desistiu e continuou a mostrar-se particularmente cruel com o santo, deslocando todo o seu corpo, enfiando pentes de ferro até o fundo das costelas e, por fim, procedendo à queimação do corpo. Mas como nada fizesse Vicente sucumbir, este foi levado para uma cama, onde enfim faleceu.

Após crueldades com o corpo do santo, segundo o relato, ineficazes, “o corpo do mártir foi levado a alto-mar, porém mais rápido do que os marinheiros o tinham levado, ele retornou à praia, onde foi encontrado por uma senhora e alguns outros cristãos que tinham tido uma revelação a respeito, e o sepultaram honrosamente”¹⁷⁹.

Segundo o dominicano autor da *Legenda Áurea*, São Vicente,

incendiou, isto é, consumiu os vícios pela mortificação da carne, venceu o incêndio aceso para seu suplício suportando as torturas com constância, foi

¹⁷⁸ Sobre o Mosteiro de São Vicente de Fora de Lisboa: “A 21 de Dezembro de 1147, D. Afonso Henriques fundou em Lisboa, em cumprimento de um voto, uma ermida dedicada a Nossa Senhora e ao mártir São Vicente no cemitério dos cavaleiros alemães, na zona oeste da cidade. Aí se edificou um mosteiro de cônegos regrantes, inicialmente entregue a Frei Gualter, flamengo e premonstratense, que tentou implantar aí a sua ordem. O rei opôs-se e o mosteiro aderiu à Ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho entre 1161 e 1164. A construção do edifício românico data de 1275-1300. Os primeiros priores do mosteiro- D. Godinho Zalema, D. Mendo e D. Paio- pertenciam à comunidade do mosteiro regrante do Salvador de Banho. D. Gilberto, primeiro bispo de Lisboa, concedeu-lhe isenção e, em 1206, o mosteiro passou a depender diretamente da Santa Sé. Esta isenção garantia aos priores de São Vicente uma grande independência relativamente ao poder episcopal, chegando mesmo a serem autorizados a usar báculo, mitra e anel em cerimônias solenes, se nelas não participasse o bispo de Lisboa. Tinham, além disso, assegurado o direito de precedência a assento e voto sobre o restante do clero”. (SOUZA, Bernardo Vasconcelos e (dir.) **Ordens religiosas em Portugal: das origens a Trento**. Guia histórico. Lisboa: Horizonte, 2005, p. 200.). Outra informação importante em relação ao Mosteiro de São Vicente de Fora de Lisboa é que ali, em 1210, professou aquele que seria Santo Antônio de Lisboa, mas em outra Ordem: a franciscana.

¹⁷⁹ VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea**. Vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 190-191.

vitorioso sobre o mundo desprezando-o. Por meio de sua sabedoria, pureza e constância venceu os três flagelos que existiam no mundo, as falsas doutrinas, os amores imundos, os temores mundanos.¹⁸⁰

O santo possui uma relação muito forte com Lisboa. Seus restos mortais colocaram a cidade no percurso das peregrinações em terras portuguesas. Suas relíquias inicialmente encontravam-se no Cabo a que deu o seu nome, porém, uma expedição promovida por D. Afonso Henriques em 15 de setembro de 1173 as levou para Lisboa. Foi este monarca que estimulou o incremento do culto vicentino e que logo encontrou receptividade pelos habitantes de Lisboa e até de localidades muito afastadas, inclusive além fronteiras. Prova disto foi a criação de um hospital e albergaria que dispunha de botica e médico permanente.

Para além da devoção de D. Afonso Henriques, para a cidade, que tinha sido resgatada oficialmente do domínio do Islamismo, era importante também atribuir-lhe um padroeiro celeste, e o afluxo de peregrinos vindo de fora contribuía para uma crescente afirmação da presença cristã em Lisboa. Segundo Maria Odília, “a melhor prova da irradiação do culto de São Vicente encontra-se na procedência dos devotos miraculados, mencionado-se, inclusive, um vindo propositadamente de Lugo”¹⁸¹. Assim, com a Reconquista, o incentivo ao culto de São Vicente ganha força como legitimação de uma nova sociedade.¹⁸²

Segundo Aires Nascimento e Saul Gomes, o *corpus* medieval dos milagres do santo é constituído por duas coletâneas: uma inserta em um legendário alcobacense e publicada por Fr. António Brandão e pelo editor dos *Portugalia Monumenta Historica* e outra encontrada na Biblioteca Nacional de Lisboa.¹⁸³

O primeiro Livro de Milagres foi provavelmente escrito no último quartel do século XII, ou seja, não muito distante da data em que, no texto, se aponta a transladação das relíquias de São Vicente, ou seja, 1173. A autoria é atribuída ao chantre Estevão, que se

¹⁸⁰ VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea**. Vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 188. Ainda no relato da *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze, encontramos citações de Santo Agostinho, Santo Ambrósio e Prudêncio sobre o martírio de São Vicente.

¹⁸¹ GAMEIRO, Odília Filomena Alves. **A construção das memórias nobiliárquicas medievais**. O passado da linhagem dos senhores de Sousa. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 2000, p. 253.

¹⁸² MIRANDA, Bruno Soares. “*Inimigo tão molesto e ruim*”: Algumas considerações sobre o diabo na mentalidade medieval através dos milagres de São Vicente de Lisboa. In: ALVES, Gracilda; SANTOS, Anna Beatriz Esser dos. **Política e identidade**. Discussões historiográficas. Rio de Janeiro: Autografia, 2015, p. 121.

¹⁸³ NASCIMENTO, Aires Augusto; GOMES, Saul António. **S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais**. Lisboa: Didaskalia, 1988, p. 18.

apresenta como testemunha dos fatos e como membro do Cabido da Sé de Lisboa. São narrados 24 milagres.

O segundo Livro de Milagres possui autoria anônima e o autor não se apresenta como testemunha dos fatos, porém, em alguns milagres, se utiliza de mecanismos para comprovar sua veracidade, como, por exemplo, no primeiro milagre, que começa assim: “Primeiro milagre do mártir Vicente. Milagre evidente!”. Provavelmente foi escrito na primeira metade do século XIII, como pode-se pressupor pelo conteúdo dos milagres, principalmente o sexto. Este possui limites cronológicos entre o ano de 1236, data da fundação cisterciense de La Real, em Palma de Maiorca, mosteiro ao qual pertencia o protagonista do milagre, e o ano de 1248, ano da conquista de Sevilha por São Fernando, pois depreende do texto que, ao tempo do milagre e da sua redação, esta cidade se encontrava ainda em poder dos muçulmanos.

Outro aspecto deste segundo livro é que se trata de uma obra pronta, ou seja, os milagres não foram escritos de acordo com a chegada do peregrino. Isto pode ser notado devido ao seu encerramento, que assim está: “Demos graças a Deus. Amem”. Neste livro, são narrados 9 milagres. As tipologias dos livros podem ser verificadas nas tabelas a seguir.

Tabela 4: Tipologia dos milagres de São Vicente - 1º Livro

Tipo de milagre	Quantidade
Cura de alguma doença	11
Exorcismo	04
Naufrágio	03
Acidente	02
Julgamento injusto	02
Vaca encontrada	01
Fragrância suave saindo da relíquia de S. Vicente.	01

Tabela 5: Tipologia dos milagres de São Vicente - 2º Livro

Milagre	Acontecimento
01	Cura de uma paralisia
02	Incêndio

Milagre	Acontecimento
03	Cura de um coxo
04	Cura de um coxo
05	Cura de um cego
06	Libertação de um monge do cativoiro
07	Cura de uma cega
08	Cura de uma mulher surda e muda
09	Cura de doença na cabeça

Em relação aos milagres do primeiro livro, dois deles se destacam pela peculiaridade que apresentam: vaca encontrada e fragrância suave saindo da relíquia de São Vicente. Em relação ao primeiro caso, devido a sua peculiaridade, transcreveremos na íntegra o relato:

Vive, com efeito, perto de nós um homem de bem temente a Deus e honrando sua amizade, com riquezas noutros tempos e abundância de bens necessários à sua condição de cavaleiro que era da Estremadura. Ora, como para a maior parte dos homens a sorte da vida presente se inverte, também os seus últimos dias deram para torto e ele ficou a braços com a miséria e a velhice. Só a sua compostura de homem ponderado torna a pobreza menos dura e o leva a suportá-la pacientemente. Mas, com o andar do tempo, a penúria daquele homem chegou a tal estado que uma vaca era a melhor coisa que lhe restava de tudo quanto possuía e ela desapareceu nos montes por onde andava sozinha sem guardador. Procurou-a aquele homem durante alguns dias por caminhos conhecidos e desconhecidos, passando revista à terra cheio de solicitude. Tocado pelo abatimento de tanta desgraça, alquebrado pelo mau tempo, pela fome e por caminhadas inúteis, ajoelha e, lágrimas nos olhos e voz embargada, solta estas palavras: ó mártir glorioso São Vicente, se é realmente verdade incontestável que as sacrossantas relíquias do teu corpo se encontram em Lisboa, peço-te que olhes para a minha miséria e me faças recuperar o que procuro.

Mal tinha acabado estas palavras logo se apercebe de um mugido de bovino que vem dali perto. Um nevoeiro espesso impede-lhe de ver, mas os mugidos repetem-se e pelo ouvido orienta os seus passos e acaba por dar com a vaca mesmo à frente dos olhos. No meio da maior alegria e contentamento, dá graças a Deus e ao mártir glorioso e regressa a casa com ela.¹⁸⁴

¹⁸⁴ NASCIMENTO, Aires Augusto; GOMES, Saul António. **S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais**. Lisboa: Didaskalia, 1988, p. 55.

Este relato se mostra interessante por alguns pontos. O primeiro é a condição social do homem: um ex-cavaleiro que possuía riquezas, mas perdeu tudo, a ponto de possuir como único valor uma vaca. A pobreza no relato não é romantizada, ela é acompanhada pela velhice, pelo abandono. Porém, o homem nunca perdeu sua amizade no Senhor. O milagre aconteceu após uma hesitação em relação à credibilidade das relíquias de São Vicente. Isto indica que havia, na região próxima ao mosteiro, algumas indagações sobre a veracidade das relíquias. Além disso, o animal apareceu no meio de um nevoeiro para exaltar a miraculosidade do fato.

Resta a indagação do porquê de ser uma vaca. Tal fato nos dá um indicativo do dia a dia do português medieval. No campo, as disponibilidades não eram abundantes nem variadas. O gado era importante não somente pela produção de carne, que não seria o caso no relato do milagre por ser apenas uma cabeça de gado, mas soma-se a isto a produção de leite que provavelmente alimentava diariamente o ex-cavaleiro. Mesmo quando uma vaca era sacrificada, com seu preço era possível obter algum valor, engrossando a oferta urbana ou guarnecendo a mesa do castelo senhorial mais próximo.¹⁸⁵

Já em relação ao milagre do odor, este foi testemunhado por um chantre para dar maior veracidade ao fato. Nota-se no relato que o odor teria saído diretamente da ossada do santo, e o relato é escrito de forma a não abrir nenhuma possibilidade de dúvida. Além disso, o odor ajudou o eclesiástico a orar, algo importante em se tratando de uma “pessoa grave de vida e de costumes”:

[...] não há que passar de alto o que experimentou Mestre Bento, nosso chantre, pessoa grave de vida e de costumes. Como costumava, abeirou-se ele bastante perto do altar junto do qual haviam sido depositadas as ossadas sacratíssimas, com o propósito de orar. Sentiu-se inundado de uma fragrância tão suave que quase sem tino de si e arrebatado em êxtase se ficou em oração todo o tempo que demorou a desaparecer aquele odor que procedia de uma nuvem luminosa.¹⁸⁶

Em relação ao segundo livro, cabe destacar o milagre nº 2. Neste, o relato conta que um homem chamado Rogério roubou um osso da mão de São Vicente, ou seja, um pedaço da

¹⁸⁵ GONÇALVES, Iria. A alimentação. In: MATTOSO, José (dir.); SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (coord.). **História da vida privada em Portugal**. A Idade Média. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, p. 235.

¹⁸⁶ NASCIMENTO, Aires Augusto; GOMES, Saul António. **S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais**. Lisboa: Didaskalia, 1988, p. 39.

reliquia. Colocou este pedaço do osso numa folha verde de videira e a guardou numa arca durante 30 anos. Doente e arrependido, Rogério devolve a relíquia para a igreja e, para a surpresa de todos, segundo a narrativa, a folha da videira em que estivera envolta e guardada durante 30 anos mantinha-se “tão verde e fresca como se então tivesse sido retirada da videira”¹⁸⁷. Além disso, quando a relíquia ainda estava na casa de Rogério, a habitação foi tomada por fogo que somente se extinguiu quando chegou no cômodo onde se encontrava a relíquia.

Este milagre é escrito para demonstrar, de forma didática, o poder da relíquia de São Vicente. Ela conserva a folha da videira por 30 anos e apaga incêndios. Ou seja, mostra para os devotos do santo seu poder.

Cabe destacar que no século XIV, apesar de não encontrarmos Livros de Milagres relativos a São Vicente, a Dinastia de Avis presta especial culto a este santo, fato que pode explicar a continuidade do “sucesso” de São Vicente, principalmente em Lisboa. Rui de Pina refere que foi ante o seu altar na Sé de Lisboa que D. João I ouviu missa pela última vez e encomendou a alma a Deus. No *Livro de Horas* de D. Duarte, encontra-se uma imagem do santo. De seus irmãos, os infantes D. Pedro e D. Fernando, também está atestado o fervor para com o mártir: o primeiro empreende a construção de uma nova igreja no Promontório Sacro; o segundo deixa, por testamento, em honra, livros litúrgicos à Sé de Lisboa.¹⁸⁸

2.5- Nossa Senhora da Oliveira

Antes de analisarmos o que se refere à Nossa Senhora da Oliveira, faz-se necessário efetuarmos uma análise sobre a devoção a Nossa Senhora e, em especial, a devoção do português medieval àquela que é considerada pelos cristãos como a mãe de Jesus.

O culto à Virgem Maria estava ligado ao relativo afastamento da população urbana em relação ao campo. Este afastamento redespertou a arcaica devoção pelas divindades agrárias, que são simbolizadas no cristianismo pela figura da Virgem Maria. A Maria é atribuído um papel duplamente eficaz, visto que, estando próxima dos homens, que são seus filhos, interpreta as situações humanas para as apresentar perante a divindade, de quem está muito

¹⁸⁷ NASCIMENTO, Aires Augusto; GOMES, Saul António. **S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais**. Lisboa: Didaskalia, 1988, p. 71.

¹⁸⁸ KRUS, Luís. S. Vicente e o mar: das relíquias às moedas. In: _____. **A construção do passado medieval**. Textos inéditos e publicados. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2011, p. 131.

próxima por ser mãe de Deus. Também se torna intercessora e intermediária da divindade junto dos homens, tornando o poder de Deus tanto acessível como adequado às contingências humanas.

Igualmente duplas são as fontes folclóricas na qual Maria, enquanto símbolo, está diretamente ligada, fontes estas complementares. Uma, ao fazê-la *theotokos*, ou seja, mãe de Deus, redimia o homem, reaproximando-o da divindade e recuperando a esperança da salvação. Exaltam “sobretudo a sua pureza, como reforço à sua apologia da castidade e da vida ascética como ideais cristãos”¹⁸⁹. Outra fonte é a figura arquetípica das grandes mães, ou seja, a própria natureza, sempre presente nas manifestações religiosas das sociedades pré-industriais. Alguns historiadores e antropólogos vêem na popularidade do culto da Virgem Maria uma cristianização do culto da Grande-Deusa ou Grande-Mãe das civilizações pagãs, comum a todas as partes do mundo mediterrânico. Assim como muitos povos tinham simbolizado a terra por uma virgem, associando-a ao significado de fertilidade, também assim fez a Igreja, transferindo esse elemento à cultura clerical cristã.

Sendo assim, um dos traços mais característicos do culto mariano na Idade Média é a relação estabelecida entre Maria e o pecado, numa aproximação de contrários que engloba, de um lado, a proclamação da impecabilidade de Maria até o ponto de reconhecer nela a isenção da culpa original e, do outro, o reconhecimento de seu poder decisivo de intercessão da justiça divina em favor da fraqueza humana, em razão tanto da sua maternidade como da sua consequente glorificação, e também da exemplaridade em que é constituída pelo próprio Deus. Assim, o que para a especulação filosófica parecia exigir distância, no plano metafísico da não acessibilidade do divino e de sua imutabilidade, é recuperado e reajustado à condição humana por um novo dimensionamento da função reparadora do tempo.

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

¹⁸⁹ ABREU, Maria Zina Gonçalves. **O sagrado feminino**. Da pré-história à idade média. Lisboa: Colibri, 2007, p. 181.

Maria encontra-se, para os cristãos, em uma posição privilegiada neste plano mediador devido a sua dupla vinculação de maternidade relativa a Cristo e de compassividade para com os homens. Devido a isto, ela pode intervir em situações mais extremas, na condição de que o homem mantenha com ela um contato afetivo. Segundo Aires Nascimento, “se a justiça é atributo de Deus, à Maria pertence a misericórdia, sem diminuição do seu poder e da sua glória”¹⁹⁰. Por isso concordamos com Jaroslav Pelikan quando este afirma que “é impossível julgar a história da espiritualidade e da devoção ocidentais sem levar em conta o lugar ocupado pela Virgem Maria”¹⁹¹.

Apesar de tal contexto, o milagre entra tardiamente na órbita do culto mariano. Nos primeiros seis séculos, tanto no Ocidente como no Oriente, os prodígios ou fatos extraordinários são identificados com os santos patronos, mas não com Maria. Concordamos com Aires Nascimento quando este afirma que a razão seria o contato com o corpo, através da relíquia, que cria condições necessárias para o milagre.¹⁹² Desde muito cedo foi construída a crença na ascensão de Maria ao céu, em corpo e alma. Não se colocava em dúvida a intercessão de Maria como mediadora de graça; simplesmente, estando o milagre diretamente vinculado ao corpo, se este não é encontrado em local nenhum, é enfraquecida a relação do milagre.

Contudo, a devoção a Nossa Senhora recebia nos séculos XIV e XV novas consagrações em toda a cristandade. A festa da Visitação tornou-se obrigatória, por determinação do papa Urbano VI, em 1389. No século XV as festas das Sete Dores e do Santo Rosário foram instituídas. O Concílio de Basileia proclamou o “dogma da Imaculada conceição, cuja festa se propagou, embora só mais tarde se pronunciasse em tal assunto”¹⁹³.

Igualmente em relação ao culto mariano, na Península Ibérica, devemos observar que no século XIV a figura maternal de Maria começa a se destacar além da figura de São Tiago Apóstolo. Portugueses que peregrinavam por santuários dedicados a Maria além das fronteiras lusas, narrativas com a vida e os milagres da Virgem, além da expansão de novas devoções

¹⁹⁰ NASCIMENTO, Aires Augusto; GOMES, Saul António. **S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais**. Lisboa: Didaskalia, 1988, p. 25.

¹⁹¹ PELIKAN, Jaroslav. **Maria através dos séculos**. Seu papel na história da cultura. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 291.

¹⁹² NASCIMENTO, Aires Augusto; GOMES, Saul António. *Op. Cit.*, p. 18.

¹⁹³ ALMEIDA, Fortunato de. **História da Igreja em Portugal**. Porto: Portucalense Editora, 1967. Volume I, p. 472.

incrementaram aquilo que Pe. Avelino de Jesus chama de “onda de devoção mariana”¹⁹⁴ entre os portugueses, fazendo que Maria ocupasse uma posição central na devoção popular¹⁹⁵, “independentemente do culto oficial mariano estabelecido”¹⁹⁶.

O crescimento do culto foi paralelo ao avanço reconquistador português, chegando até as possessões marítimas e africanas. Porém, o culto mariano em Portugal é extremamente antigo. Seja nos grupos sociais populares, seja no clero, na nobreza ou na realeza, a Virgem Maria sempre tivera muitos fiéis, tornando-se padroeira de todas as catedrais.

A devoção que o povo português prestava à Virgem Maria, geralmente como foros de verdadeiro culto, levava a assumi-la como protetora fiel em praticamente em todos os atos da vida. É assim que reconhecemos a sua intitulação em castelos a Alcáçovas (Santa Maria da Alcáçova em Santarém, Elvas e Montemor-o-Velho; Santa Maria do Castelo em Abrantes, Covilhã, Évora Monte, Penamacor, Portalegre, Sabugal, Seia; Santa Maria da Penha em Leiria e Sintra), perante a guerra e as lutas dos cruzados (Santa Maria dos Mártires em Lisboa, Alcácer do Sal, Elvas, Sacavém e Silves; da Vitória, na Batalha) e em simples sítios onde se ergueram igrejas e todos os mosteiros de fundação-base cisterciense, como, por exemplo, Santa Maria de Alcobaça, de Fiães e de Salzedas.

Podemos citar igualmente esta intitulação em cidades como Santa Maria de Faro, e em serranias e promontórios marítimos como Santa Maria da Estrela e Nossa Senhora de Nazaré. Além desses, encontramos diversos santuários internacionais no qual portugueses iam em números elevados, como Rocamador, Roncesvales, Montserrat e Guadalupe.

Em relação aos santuários, eles eram numerosos no século XV, cobrindo praticamente a totalidade do reino. Muitos apresentavam uma longa origem, outros eram mais recentes, mas eram quase sempre alicerçados em aparições milagrosas da Virgem ou de imagens marianas. Os principais santuários dedicados à Virgem Maria eram os seguintes: em Azambuja, Nossa Senhora das Virtudes, que veremos em detalhes; em Amares, Senhora da Abadia; em Arcos de Valdevez, Nossa Senhora da Peneda ou das Neves; em Felgueiras, Santa

¹⁹⁴ COSTA, Avelino de Jesus da. A Virgem Maria padroeira de Portugal na Idade Média. **Lusitânia Sacra**. Lisboa: 1957. Tomo II, p. 14.

¹⁹⁵ SANCHEZ HERRERO, José. Algunos elementos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media. In: ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXO REY, Maria J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). **La religiosidad popular**. Vol I: Antropología e história. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

¹⁹⁶ SALAS DELGADO, Luis. Fiestas y devociones de una parroquia sevillana durante los siglos XV y XVI: el caso de San Andrés. In: ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXO REY, Maria J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). **La religiosidad popular**. Vol III: Hermandades, romerías y santuarios. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003, p. 45. Tradução nossa.

Maria de Pombeiro; em Guimarães, Nossa Senhora de Oliveira; em Matosinhos, Nossa Senhora da Conceição; em Trás-os-Montes, Nossa Senhora da Natividade; e na Beira, Nossa Senhora do Mileu, Santa Maria dos Açores e Santa Maria da Estrela. Na região da Estremadura, encontravam-se santuários dedicados a Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora do Cabo, em Sesimbra; Nossa Senhora de Seica, em Ourém; e Santa Maria da Luz e Nossa Senhora da Escada em Lisboa. O Alentejo igualmente possuía santuários dedicados à Virgem Maria, como o de Crato, dedicado à Santa Maria da Flor da Rosa; em Évora, Santa Maria do Espinheiro; em Terena, Senhora da Boa Nova; e em Monsaraz, Santa Maria da Lagoa.¹⁹⁷ Na Península de Setúbal, encontramos o santuário de Nossa Senhora da Atalaia.¹⁹⁸

As grandes propagadoras do culto à Virgem Maria eram as ordens religiosas, principalmente as cistercienses e as mendicantes. No século XIV, é possível encontrar os títulos de Assunção, Glória e Graça. A figura de Maria era comum nos altares, nos túmulos, em capelas particulares e em claustros. Assim, Portugal é conhecido como “terra de Santa Maria”. Nas possessões africanas, mais precisamente em Ceuta, em 1425, o infante D. Henrique levou uma imagem da santa que foi batizada de Santa Maria de África. O infante, em seu testamento, denomina a Virgem Maria de “Madre de Misericórdia”, prenunciando o ciclo espiritual, assumido por trinitários, da implantação das Casas de Misericórdia em terras portuguesas.

A Casa de Avis possuía uma grande devoção à Virgem Maria, realizando doações a santuários marianos em terras portuguesas, como, por exemplo, Nossa Senhora das Virtudes, Santa Maria da Escada, Santa Maria da Vitória e Santa Maria de Belém, e também em terras fora do Reino, como Nossa Senhora de Guadalupe. Dentre estes santuários, encontramos um em destaque: localizado em Guimarães, é o de Nossa Senhora de Oliveira, onde encontramos, no século XIV, um Livro de Milagres relativo a peregrinações.

¹⁹⁷ Esta relação é encontrada em: A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira. (dir.) **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1, p. 378.

¹⁹⁸ Maria Ângela Beirante dedica um artigo a devoção a esta santa. Segundo a professora da Universidade Nova de Lisboa, “embora o culto de Nossa Senhora da Atalaia possa remontar a épocas anteriores, foi a partir de meados do século XV que ele ganhou mais vigor, irradiando a sua influência até o Alentejo”. In: BEIRANTE, Maria Ângela. **Territórios do sagrado**. Crenças e comportamentos na Idade Média em Portugal. Lisboa: Colibri, 2011, p. 146.

A Colegiada de Nossa Senhora de Oliveira é constituída como tal no século XII e sua denominação surgiu em consequência do “prodígio de reverdecimento de um velho tronco de oliveira, aquando da colocação de uma cruz trazida para a alvaçaria por indicação celeste”¹⁹⁹.

Antes, fora um mosteiro dúplice, de tradição visigótica, fundado por volta do ano de 950 por meio de uma iniciativa de Mumadona Dias, viúva do conde Hermenegildo Gonçalves, a qual aí viveu até o ano de 968, data do seu falecimento no mosteiro. E assim foi até o ano de 1098, quando, devido a uma determinação eclesiástica, fica apenas habitado por frades e clérigos. Com o conde D. Henrique, ganha um novo estatuto e, a partir deste momento, é elevado a capela real. A regra seguida seria a de São Gregório, integrada nas correntes de espiritualidade que preconizavam formas de vida comunitária monástica mais moderadas e cultas, no contexto da reforma do estado clerical do século XI. Os primeiros estatutos foram concedidos pelo cardeal-bispo Sabinense, legado apostólico, e confirmados por D. Dinis, por carta de 1º de maio de 1291, datada de Leiria, onde se encontram traslados.

A partir desta nova fase, seu patrimônio fundiário foi crescendo e passou a ser constituído por inúmeras vilas dispersas pela região. Neste momento, devido a esta ampliação na influência, houve o aumento da devoção à Senhora de Guimarães. Consequentemente, cresce a arrecadação com esmolas e doações deixadas pelos peregrinos. Em um círculo de bonança, o seu aumento patrimonial faz arrecadar mais dividendos econômicos.

No século XII é substituída pela Colegiada de Guimarães, então instituída, e, a partir daí, sempre contemplada pelos monarcas, que consideravam a Virgem como protetora, com inúmeras regalias e benefícios. Entre eles, salientava-se o fato de não estar diretamente dependente das prerrogativas e da jurisdição arqui-episcopal de Braga, mas sim da confirmação do monarca e da autoridade da Santa Sé. Gozando do prestígio da antiguidade sacra e política, foi transformada em verdadeiro “santuário régio”²⁰⁰.

Esta situação acabaria por originar graves conflitos entre a Colegiada de Guimarães e o arcebispo de Braga. De fato, ao longo da história da Colegiada, sempre existiram litígios, de diferentes gravidades, entre os dois lados, inclusive chegando ao conhecimento do Papa. Ao tentar opor-se às visitas do prelado bracarense, a instituição pretendia, de certa forma, limitar os poderes do bispo. Em 1341, em consequência da oposição por parte da Colegiada à visita

¹⁹⁹ NASCIMENTO, Aires A. Afonso Peres. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993, p. 21.

²⁰⁰ ROSA, Maria Lurdes. **As almas herdeiras**. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal 1400-1521). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012, p. 110.

canônica, o Arcebispo de Braga, D. Gonçalo Pereira, recorre mesmo à força, ou seja, armas e excomunhões. Assim, é criado mais um litígio entre o bispo e o prior da Colegiada, D. Estevão Dade. Estas diferenças encontravam sua raiz na questão da visita episcopal, que funciona como um princípio de “fiscalização” de controle e da disciplina da Igreja.

No âmbito da política de centralização do poder, D. Afonso IV “sobre matérias de jurisdição da Igreja de Braga tentou pôr tabeliães na cidade pera escreverem nas cousas assi Ecclesiasticas”²⁰¹, e, assim, submeter a diocese à esfera do seu poder. No entanto, Maria Helena da Cruz Coelho afirma que D. Gonçalo Pereira era um bispo “sempre vencedor”.²⁰² Sobre a questão dos tabeliães, é por este motivo, e devido a ser um instrumento de promoção ao culto e, logo, à defesa dos interesses da Colegiada, é que o Livro de Milagres de Nossa Senhora de Oliveira é escrito por tabelião.

Estas contendas são parcialmente resolvidas com acordos reconciliatórios pouco estáveis, e a situação agrava-se com D. João I, quando, ao coroar a Virgem como sua padroeira, o monarca concede à Colegiada proteção régia, consentindo a sua isenção da jurisdição de Braga. Perante tal ato régio, o bispo D. Lourenço Vicente vai protestar junto do papa Bonifácio IX que, por meio da bula *Importuna petentium ambitio*, anula, em 1395, o privilégio concedido por D. João I à instituição, ordenando-lhe que em tudo se obedecesse à igreja bracarense.²⁰³

A relação entre a Colegiada e D. João I é rica, duradoura e benéfica para ambos. D. João I veio a tornar o santuário em um alvo frequente de seu mecenato sacro, e mesmo em algo mais importante na consolidação do poder de uma dinastia adventícia: um marco da proteção da Virgem Maria sobre o “novo” reino. Por isso, a igreja foi, por diversos modos, transformada num memorial da Batalha de Aljubarrota.²⁰⁴ Assim, o próprio rei custeou a reconstrução parcial do edifício, imortalizando em letreiro de pedra que o fazia por gratidão à Virgem pela vitória em Aljubarrota. O monarca “de boa memória” esteve presente na sagração do novo altar-mor, eternizando também em pedra essa ocasião. Assim escreveu Maria de Lurdes Rosa:

²⁰¹ CUNHA, Dom Rodrigo da. **História Eclesiástica dos Arcebispos de Braga**. Braga, s/ed, 1989, Tomo II, p. 205.

²⁰² COELHO, Maria Helena da Cruz. O arcebispo D. Gonçalo Pereira: um querer, um agir. **Separata do IX Centenário da dedicação da Sé de Braga**, Congresso Internacional, Actas, Braga, 1990, p. 389.

²⁰³ FERNANDES, Cristina Célia Oliveira. O livro de milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães. In: **Lusitania Sacra**. Lisboa. 2ª S. 13-14 (2001-2002), p. 601.

²⁰⁴ Foi nesta batalha, em 1385, que os castelhanos foram definitivamente derrotados, havendo então a consolidação de D. João I como Rei de Portugal, o primeiro da dinastia de Avis.

É provável que o armorial representado nos seus tectos, que data do reinado joanino, seja uma avocação directa daquele momento decisivo (batalha de Aljubarrota). No tesouro da Colegiada, segundo a tradição, guardavam-se vários objetos doados pelo rei ou comprados com a prata que doara em diferentes ocasiões.²⁰⁵

Sobre as doações realizadas pelo monarca, a mesma autora acrescenta a seguinte descrição:

Os objetos que a tradição discrimina como doações de D. João I são um anjo em prata, proveniente da capela do monarca castelhano, e as armas que usara em batalha; o rei oferecera ainda grande quantidade de prata, de que se tinham feito vários objetos, dos quais o mais célebre é o tríptico actualmente conservado no Museu Alberto Sampaio. As doações de objetos estão referenciadas da forma genérica que aduzimos, em Fernão Lopes, onde ainda menos se referem as armas régias e a ‘pesagem em prata’. Não conhecemos qualquer outra fonte sobre o assunto, entre esta crónica e o “requerimento” de 1483, onde se encontram várias narrativas sobre as peças doadas.²⁰⁶

A ligação entre a Colegiada e a Batalha de Aljubarrota era grande a ponto que a procissão comemorativa da vitória na batalha, que era comum a todo o reino, em Guimarães era realizada com particular e festiva solenidade. Era uma procissão com imponentes encenações, recheadas de momentos simbólicos. Era considerada como a devota e solene procissão de todo o Reino.

Os beneficiados, cônegos e clérigos dirigiam-se ao local da igreja, em procissão, juntamente com a população da vila. Era então celebrada uma missa solene pela guarda e salvação de D. João I e seus sucessores no ofício régio, seguida de uma pregação cujo teor era como se sucedera a vitória na Batalha de Aljubarrota. Durante todo este momento, eram expostos os objetos que foram utilizados na batalha e que foram doados à Colegiada pelo próprio D. João I.

²⁰⁵ ROSA, Maria Lurdes. **As almas herdeiras**. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal 1400-1521). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012, p. 127.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 127.

Após a pregação, entravam na igreja totalmente ornada por elementos que celebravam a memória do monarca e, neste momento, cantava-se e rezava-se pela memória dos mortos na batalha. O extenso conjunto cerimonial terminava, assim, com uma verdadeira evocação fúnebre militar, um momento de sufrágio das almas dos benfeitores da Colegiada e dos heróis do Reino. É visível igualmente todo o teor didático da solenidade, bem como a conservação da memória e a afirmação da dinastia por meio de uma “batalha fundadora”.

Diante desse quadro é possível compreender melhor o motivo e o objetivo da escrita do Livro de Milagres. O Livro de Milagres de Nossa Senhora de Oliveira possui o relato de 46 milagres e foi escrito nos anos de 1342 e 1343 pelo tabelião de Guimarães, Afonso Peres, e, apesar de visar a promoção do culto à Virgem de Oliveira e o acréscimo do capital material e simbólico da Colegiada, tinha como destinatário, tal como vem expresso, certamente o rei, a quem o tabelião se dirige logo de entrada: “Senhor: Affonso Perez, taballiom na vossa Villa de Guimarães, faço saber a V. M. [...]”²⁰⁷. Resta-nos claramente afirmar que tal destinação se devia às controvérsias de poder já contextualizadas.

Neste Livro de Milagres, a estrutura narrativa é idêntica em todos. É informada a data do acontecimento e o reconhecimento do devoto com nomes e dados complementares, como nome dos pais ou com quem era casado. A seguir, é narrada a cura com maiores detalhes, geralmente nos casos de exorcismos. Depois, é informado o reconhecimento do milagre, com cônegos e clérigos que fazem procissões após a verificação do mesmo. Ato contínuo, Afonso Peres se identifica como escrivão daquele milagre e lista, na maioria dos relatos, um rol de testemunhas.

As testemunhas são conhecidas porque, geralmente, são as mesmas em vários milagres. Provavelmente eram pessoas próximas de Afonso Peres como, por exemplo, Tomé Afonso. Este, assim como Afonso Peres, também era tabelião. Dos 46 milagres, apenas seis não contêm rol de testemunhas.

Outro aspecto interessante é a legitimação dos milagres. Estes apenas são escritos por Afonso Peres depois que são reconhecidos pelo chantre, pelos cônegos e pelos clérigos de Guimarães, os quais, após verificarem os milagres e assim os reconhecerem, realizam uma procissão. Segundo o escrivão, “e logo o chantre e cabido e clérigos da ditta villa, visto este

²⁰⁷ MARTINS, Mário. **Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias**. Roriz-Negrelas: Mosteiro de Singeverga, 1951, p. 215.

milagre, foram hy fazer procissom”²⁰⁸. Este ato sempre é notificado pelo escrivão como forma de creditar o milagre.

Igualmente em relação à legitimação dos milagres, em alguns, Afonso Perez faz questão de ressaltar que foram realizados no sábado, dia da semana que a Igreja dedica à Nossa Senhora. Este poderia ser mais um aspecto escrito para confirmar o milagre como sendo verdadeiramente de Nossa Senhora da Oliveira. Assim, haveria a legitimação do poder da intercessão.

Sobre os motivos das peregrinações, dos 46 milagres destacam-se os relacionados ao exorcismo e à saúde, mais especificamente a problemas de visão.

Sobre os casos de exorcismo, encontramos a narrativa de Nicolau Pires que, com 16 anos, se livrou do demônio por intercessão de Nossa Senhora da Oliveira e “lançou pella garganta hum dinheiro novo que hy está pendorado”²⁰⁹. Encontramos também o caso de Domingas de Lamego que ficou livre do demônio após o cantar do galo.

Somam-se a estes os peregrinos Nicolão; a manceba Clara; Maria, filha de Martins Minguez e de Maria Frutuosa; Justa Perez, casada com um morador de Marialva, bispado de Lamego, e que estava endemoninhada havia 30 dias; Maria Annes, mulher de Joam Perez, possuía havia 8 dias; a filha de Joam do Seixo e de Maria Domingoz, que estava possuía havia um ano; uma manceba casada com Viçente Simon e filha de Estevam Dominguez e de Maria Dominguez; uma manceba de quem falta o nome e sobre a qual o relato não traz maiores informações; e Maria Lourenço, filha de Lourenço Martinez e de Maria Perez, que estava endemoninhada havia 6 meses.

Já nos casos de problemas de visão, é interessante o relato de Margarida, filha de Afonso Perez, que era cega de nascença. Após rezarem à Nossa Senhora da Oliveira, houve imediatamente a cura. Neste relato, há o registro de que o pai trouxe pessoas conhecidas que pudessem testemunhar a cegueira de nascença de sua filha, havendo assim a autorização do registro do milagre.

Além deste caso sobre cura de cegueira, outro relato chama a atenção: é o caso de Lourenço Perez, cego havia um ano. Porém, “fez milagre Santa Maria da Olliveira em hum

²⁰⁸ MARTINS, Mário. **Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias**. Roriz-Negrelos: Mosteiro de Singeverga, 1951, p. 215.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 215.

olho”²¹⁰. Ou seja, neste caso, encontramos um milagre incompleto e Afonso Perez não explica o porquê.

Somam-se a estes os peregrinos Lourenço Esteves, cego havia 10 anos; Domingos Martins, cego havia três anos; Senhorinha, filha de Margarida Lourenço, cega de nascença; Lourenço, filho de Domigos de Olivar, cego havia três anos; Constância, filha de Estevão Nugueira, cega de nascença; Domingas Joannis, cega havia 10 anos; Martinho, filho de Martin Lourenço, cego havia 10 anos; Lourenço Martinez, cego havia três anos; Domingos, filho de Martin Espinca, cego de nascença; Vicente, “filho do feigoeiro do porto”, cego de nascença; mulher do escudeiro Fernão Marinz Machado, cega havia seis anos; Maria Perez, cega de nascença; Maria Martins, irmã do moleiro Joam da lagoa, cega havia 18 anos; Tareja Domingues, cega havia cinco anos; Fernam Martins, cega havia um ano; Marinha Johannis, cega havia 18 meses; Domingas Dominguez, filha de Domingos Vicente, cega desde que seu marido morrera, havia três anos; Maria de Oliveira, sem relato de há quanto tempo estava cega; Maria de Valdevez, cega de nascença; filha de Gonçalo Martinz e de Domingas Gonçalves, cega havia 10 anos; e Affonço Annez, cego havia pouco meses.

Além dos casos de possessões e de cegueira, encontramos outras tipologias de milagres, algumas envolvendo membros do clero. É o caso de Martins Perez, frade do Mosteiro de Pombeiro. O tabelião assim narra o milagre: “este frade disse e confessou que avia grandes tempos et anos que non mandava o seu braço direito e que tinha encoberto por tal guiza que nom avia em el força nenhua e fizilhi mercê e endireitoulhe o braço e sinouse com el”²¹¹.

Em relação à localização geográfica do miraculado, observamos que se circunscreve à zona do Minho e Douro litoral, excetuando alguns poucos que chegam de Lamego, Lisboa e Coimbra. A maioria dos peregrinos é proveniente da Diocese de Braga, conforme tabela 6. Esta tabela revela que a peregrinação a Nossa Senhora da Oliveira possuía uma dimensão em todo o reino de Portugal e não era apenas uma peregrinação regional. De todos os milagres, encontramos um caso que não fornece a proveniência do peregrino.

²¹⁰ MARTINS, Mário. **Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias**. Roriz-Negrelos: Mosteiro de Singeverga, 1951, p. 215.

²¹¹ *Ibidem*, p. 216.

Tabela 6: Localidade dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira

Localidade	Quantidade
Braga	23
Porto	13
Lamego	05
Vila Relá	02
Coimbra	01
Lisboa	01

Para encerrarmos a análise do Livro de Milagres, devemos realizar uma nota em relação a um dos principais protagonistas da Colegiada: D. João I. Interessante observar que encontramos um milagre relativo a este monarca que não é narrado no Livro de Milagres. Encontramos este relato por intermédio de Fernão Lopes, na crônica de D. João I:

ordenou de partir daquela villa por cumprir sua romaria que promettera ante que entrasse á batalha, a qual era que vencendo-a como em Deus tinha esperança, que fosse de pé a Santa Maria de Oliveira, que era, na villa de Guimarães, espaço de quarenta léguas, e ante que de Santarem partisse ordenou que andassem em sua companhia cem besteiros continuadamente [...] e, continuando seu caminho, chegou a Guimarães, onde haviam prometido, onde o receberam com grão procissão clérigos e frades e toda a outra gente e feita sua oração e oferta, deu muitas esmolos e tornou ao Porto.²¹²

Após analisarmos alguns Livros de Milagres portugueses anteriores ao século XV e que nos revela uma certa tradição deste tipo de relatos em Portugal, agora analisaremos, mais detalhadamente, os Livros de Milagres compostos no século XV, a saber: Bom Jesus, Nossa Senhora das Virtudes, Santos Mártires de Lisboa, Santos Mártires de Marrocos e Nuno Álvares Pereira.

²¹² LOPES, Fernão. **Crônica de D. João I**. Vols. I e II. Porto: Livraria Civilização, 1945-1949, cap. 62.

Capítulo 3

“Depoys que ouve fe”

No século XV português, encontramos cinco Livros de Milagres relacionados a peregrinação. A sua grande maioria, quatro, são localizados na capital do Reino: Lisboa. São os livros de Bom Jesus, Nossa Senhora das Virtudes, Santos Mártires de Lisboa e Nuno Álvares Pereira. Apenas um, dos Santos Mártires de Marrocos, é encontrado fora da capital, em Coimbra, em um local de importância religiosa e política na história de Portugal: o Mosteiro de Santa Cruz.

Isto indica que, dentro das rotas portuguesas de peregrinação, as duas cidades se apresentam como principais, tornando-se quase obrigatórias para quem ia em direção a Santiago de Compostela, o que nos leva a crer ser motivo do esvaziamento do percurso Évora- Lamego²¹³.

Assim sendo, geograficamente, a distribuição é visualizada no mapa a seguir.

Mapa 3: Distribuição geográfica dos polos de peregrinações/ Livros de Milagres

Fonte: Elaboração do autor.

²¹³ Ver mapa 1 na página 63.

3.1- Bom Jesus

A devoção a Bom Jesus foi aprovada por Gregório X, em 1274, e foi propagada pelos mendicantes pregadores. Em Portugal, esta devoção é encontrada no Mosteiro de São Domingos de Lisboa. Os milagres de Bom Jesus aconteciam por intermédio da água encontrada no citado mosteiro e o livro contendo as narrativas foi escrito pelo fundador da Confraria do Santíssimo Nome de Jesus, o beneditino Mestre André Dias, bispo de Mégara, e servia para divulgar os milagres, propagar a devoção ao Bom Jesus e estimular a peregrinação ao mosteiro.

Sendo assim, no caso de Bom Jesus, a água torna-se um elemento central para os peregrinos. Com isto, faz-se necessário, primeiramente, analisarmos a questão da água na religião cristã.

No cristianismo, a água está amplamente relacionada com o batismo, sacramento inicial que faz o indivíduo tornar-se cristão. Esta água batismal existe da força do espírito e aquele gesto animado pela invocação da comunidade exprime, na realidade, a fecundidade da vida divina, seu poder criador, o nascer de uma criatura renovada “segundo Deus em justiça e santidade da verdade”²¹⁴. Da água surgiu o mundo, mediante a água foi destruído o homem pecador, no mistério da água a humanidade gozou do dom da libertação de toda forma de escravidão. A tipologia da criação, do dilúvio e da passagem do Mar Vermelho narrado no *Êxodo*, cara à tradição patrística, é significativa para compreender o mistério da água para os cristãos. No Antigo Testamento, por exemplo, é ao redor de um poço d’água que Cristo se encontra com a mulher da Samaria e revela ser o Messias.²¹⁵

Com isto, verificamos que a água é um elemento natural que acaba por produzir reações culturais que se refletem tanto na mentalidade popular como nas especulações intelectuais.

Esta água era encontrada, de forma sagrada/ benta, no Mosteiro de São Domingos de Lisboa. O mosteiro foi fundado por iniciativa de D. Sancho II em 1241 em um arrebalde da cidade, no campo da Corredoura, e teve suas obras de construção concluídas em 1259. Em 1271, por testamento de D. Afonso III, o mosteiro foi dotado de numerosas terras, a norte e ao sul. A parte sul, conhecida como Horta dos Frades, por negociação encetada antes de 1492

²¹⁴ Efésios 4, 24.

²¹⁵ João 4, 1-44.

entre D. João II e o Prior de São Domingos, veio a integrar-se ao patrimônio régio para construção do Hospital Real de Todos os Santos.

Ligadas às capelas da igreja do convento, foram fundadas ao longo do período medieval diversas irmandades e confrarias. A capela do Senhor Jesus teve anexa a Irmandade do Senhor Jesus, instituída durante o reinado de D. João I, na sequência do breve *Nuper in concilio Lugdunensi* do papa Gregório X de 20 de setembro de 1274. A capela da Senhora do Rosário teve sua irmandade aprovada em 1479 e, na capela de São Jorge dos Ingleses, existiu ainda a Irmandade de Santa Cruz e Santo André dos Borguinhões. Além desta, igualmente encontramos a Confraria do Santíssimo Nome de Jesus.

Na perspectiva canônica, confrarias²¹⁶ são associações de fiéis constituídas organicamente com o fim de exercerem obras de piedade ou caridade e de promoverem o culto público²¹⁷. As confrarias tinham como principais finalidades a assistência material e espiritual, sobretudo aos seus membros, bem como o fomento do culto, com destaque para a veneração do respectivo patrono e a realização da sua festa, momento alto da sociabilidade confraternal. Por intermédio dos múltiplos campos de ação que desenvolveram na sociedade portuguesa medieval e tendo como base a solidariedade horizontal, as confrarias, umas com mais relevo do que outras, foram fundamentais para reforçar os elos da solidariedade humana e a chamada fraternidade cristã, garantindo formas de atenuar as dificuldades materiais dos homens, principalmente em situações de fome, de doença, de pobreza ou de cativo, possibilidades vividas de forma cotidiana em Portugal na Idade Média; acolhendo peregrinos e viajantes; amparando crianças, inválidos e idosos; enterrando os mortos²¹⁸ e orando por eles²¹⁹; dentre outras ações.

²¹⁶ Sobre as Confrarias, ver: PENTEADO, Pedro. Confrarias. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1; TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. **Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, em especial pp. 101-124.

²¹⁷ Para Mireille Baumgartner, “esses leigos querem “alcançar a salvação” sem entrar para os conventos, pelas práticas de devoção, por obras de misericórdia, por uma vida de pobreza e de ascetismo.” (**A Igreja no Ocidente**. Das origens às Reformas no século XVI. Lisboa: Edições 70, 2015, p. 175).

²¹⁸ Maria Ângela Beirante, por meio das fontes, nos revela como decorria o enterro de um confrade de Santa Maria do Vale: “No dia do seu emterramento vam todollos confrades E leuem todos seus círios E quando o tirarem de casa acemda cada huum seu círio E asy vaam acesos com o dito finado atee Igreja E entam lhe digam huua missa aa custa da dicta comfraria E os confrades lha oficieem acemdando os círios ao auangelho E quando alçaram a deus E lhe digam huum Resposmsso cantado com os dictos círios acesos E asy os tenham acesos atee que o finado seJa emterreao E aguardem os propincos do finado E vaam com eles atee pousada domde o finado sayo” (*Confrarias medievais portuguesas*. Lisboa: Publicação do autor, 1990, pp. 39-40).

²¹⁹ Em relação a este compromisso, Saul António Gomes nos revela que na Confraria de São Marcos esta era a principal obrigação dos confrades: “Na confraria de S. Marcos de Coimbra, com compromisso datado de 25. IV. 1290, o esforço oracional exigido ao confrade é bastante claro. Erigida em honra de Deus-Pai, da Virgem Gloriosa e de S. Marcos, a confraria coimbrã congregava irmãos que seriam soterrados «em moymento ou cova

Sobre esta última ação, interessante destacar a observação de Maria Ângela Beirante que, citando a Irmandade do Sangue de Cristo de Saragoça, afirma se tratar de, praticamente, uma “verdadeira companhia de seguros de óbitos” em que a morte funciona como agulhão e estímulo da religiosidade.²²⁰

Por outro lado, como expressão orgânica aceite e, mesmo que de forma indireta, organizada pela Igreja para enquadrar a vida religiosa dos leigos, elas contribuíram para o fortalecimento da vivência do catolicismo, por meio não apenas de uma prática caritativa baseada no amor ao próximo como forma de assegurar a salvação individual, mas também da orientação doutrinal dos fiéis, do estímulo da procura dos sacramentos, do culto dos mortos, e do exercício de outras atividades devocionais e piedosas. Do ponto de vista social, apesar de muitas vezes legitimarem e adensarem as diferenças existentes na sociedade, as confrarias tiveram um papel relevante na construção da identidade dos vários grupos que a compunham, reforçaram os processos de integração e de coesão comunitária e multiplicaram os tempos, espaços e formas de sociabilidade, principalmente em torno das festas e celebrações religiosas, principalmente nas festivas do santo padroeiro.

Devido a esta organização podemos considerar que as confrarias tiveram uma grande capacidade de intervenção política, nomeadamente por meio da criação de maiores oportunidades de exercício do poder no nível local, fator que muito contribuiu para o seu sucesso. Estas características do movimento confraternal acentuaram-se de forma diferente consoante o espaço, o âmbito cronológico em análise e a tipologia das confrarias existentes.

Em relação a estas tipologias das confrarias, podemos afirmar que existiram, no período medieval português, vários tipos. Segundo Pedro Penteado, “a tipologia que obtém maior aceitação entre os especialistas é a que diferencia estas associações a partir da principal função”²²¹. Nesta perspectiva, temos as confrarias penitenciais, caritativas, de ofícios e as devocionais.

As confrarias penitenciais são aquelas cujas atividades são centradas na expiação dos pecados, utilizando para isto flagelações, práticas de disciplina, tendo sempre como exemplo

segundo sua condição for», todos eles obrigados à prática oracional, estando comprometidos a dizer doze vezes o Pai-Nosso por cada confrade defunto, a assistir às missas pelos mortos, e, muito especialmente, à de S. Marcos, desde a vigília, «muy solepnemente pelloos vivos e mortos»” (Notas e documentos sobre as Confrarias portuguesas entre o fim da Idade Média e o século XVII: o protagonismo dominicano de Santa Maria da Vitória. *Lusitânia Sacra*, 2ª série, 7 (1995), p. 94).

²²⁰ BEIRANTE, Maria Ângela. *Confrarias medievais portuguesas*. Lisboa: Publicação do autor, 1990, p. 2.

²²¹ PENTEADO, Pedro. Confrarias. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1, p. 460.

os sofrimentos de Jesus. As confrarias caritativas são distinguidas, principalmente, pelas práticas da caridade e da beneficência. As confrarias de ofício, apesar de possuírem finalidade cultural e de assistência aos seus membros, possuem a característica de reforço da sociabilidade e da integração profissional. Por fim, temos as confrarias devocionais, nas quais é enquadrada a Confraria do Santíssimo Nome de Jesus, ora estudada. A vocação desta confraria é de promoção ao culto ou devoção a um determinado santo, título de Nossa Senhora ou membro da Santíssima Trindade, como sucede com as associações religiosas encarregadas do culto e da festa em santuários específicos.

Cabe registrar que esta classificação é relativa, podendo haver outras conforme o caso específico. Uma delas é relativa à forma de acesso à confraria, podendo ser aberta, fechada ou de admissão automática. As duas primeiras sendo auto-explicativas, ou seja, na aberta o acesso é livre a todos interessados, na fechada existem regras que dificultam e definem melhor o perfil dos associados. A confraria de admissão automática é composta de membros que a integram naturalmente em virtude da sua filiação, como, por exemplo, as confrarias que se identificam com uma determinada comunidade ou suas atividades.

Ainda sobre as categorias, Pedro Penteado cita as classificações de Gilles G. Meersseman e Catherine Vincent. O primeiro tipifica as irmandades medievais em função do meio no qual surgem. Assim, elas podem ser rurais, nas paróquias rurais; urbanas, na cidade; ou abaciais, se têm por centro um mosteiro ou convento. A confraria fundada por Mestre André Dias seria categorizada como tal. A classificação de Catherine Vincent possui critério estritamente social, que separa as grandes das pequenas confrarias, por nas primeiras se encontrarem elementos da alta sociedade, fator que permite estabelecer uma hierarquia socioeconômica entre as diversas confrarias.²²²

As raízes das confrarias medievais remontam aos *collegia* romanos, alguns deles localizados no território que viria a ser Portugal. Para Maria Ângela Beirante,

Na Hispânia destacam-se em primeiro plano os colégios funerários que tinham por fim dar sepultura digna e efectuar os ritos e honras fúnebres dos seus associados. Estas associações [...] apresentavam uma semelhança espantosa com as primitivas comunidades cristãs que possuíam cemitérios comuns, caixa alimentada pelas cotizações dos seus membros e socorro aos

²²² PENTEADO, Pedro. Confrarias. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1, p. 460.

pobres. Os direitos reconhecidos aos *collegia funeraticia* depois do século II teriam mesmo favorecido as comunidades cristãs que com eles se confundiam.²²³

As confrarias medievais igualmente remontam às guildas germânicas, vocacionadas para o fomento da sociabilidade masculina e para o reforço das relações amigáveis entre os seus componentes. Apesar disto, segundo Alfonso Garcia Gallo, não é possível relacionar as guildas germânicas, que são associações de homens livres, com o caso da Península Ibérica, visto que as confrarias que ali apareceram e se desenvolveram o fizeram em regiões onde não existia uma tradição romana, como era o caso das guildas.²²⁴ Porém, Maria Ângela Beirante discorda deste autor e afirma que “alguns estatutos de confrarias portuguesas oferecem semelhanças flagrantes com os modelos germânicos”²²⁵.

Em relação às formas de organização, é necessário recorrermos a seus estatutos, também conhecidos por compromissos ou regimentos, algo que é dificultoso em relação a Portugal. Isto porque, para a Idade Média portuguesa, se conheciam cerca de 23 compromissos.²²⁶ Além disso, devemos considerar que muitas confrarias nunca chegaram a ter algum estatuto. Diante deste quadro, Maria Ângela Beirante afirma “trata[r]-se de um número relativamente avultado em relação à habitual escassez deste tipo de fontes medievais, mas é infinitamente reduzido em relação à multiplicidade de confrarias existentes ao longo da nossa Idade Média”²²⁷. Beirante ainda afirma que muitas confrarias são conhecidas por meio de várias referências, mas que, devido a perdas ao longo do tempo, os estatutos são ignorados por completo.²²⁸ Mesmo considerando tal observação, é um número pequeno caso comparássemos, por exemplo, com a diocese de Gênova, em que, para cada paróquia e até mesmo para cada aldeia, poderia ser encontrada uma confraria.²²⁹

O estatuto das formas de organização das confrarias pode variar em função de alguns fatores, como por exemplo o tipo de confraria do caso concreto que é analisado, o seu próprio evoluir histórico e a época do recorte histórico.

²²³ BEIRANTE, Maria Ângela. **Confrarias medievais portuguesas**. Lisboa: Publicação do autor, 1990, p. 4.

²²⁴ GALLO, Alfonso Garcia. **Las instituciones sociales em España em la Edad Media** (siglos VIII-XIII). Barcelona: El Albir, 1981, pp. 71-74.

²²⁵ BEIRANTE, Maria Ângela. *Op. Cit*, p. 5.

²²⁶ COELHO, Maria Helena da Cruz. “As Confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedade na vida e na morte”. **Cofradías, grêmios, solidariedades en la Europa Medieval**. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1993, p. 158-159.

²²⁷ BEIRANTE, Maria Ângela. *Op. Cit*, p. 2.

²²⁸ BEIRANTE, Maria Ângela. *Op. Cit*, p. 4.

²²⁹ COELHO, Maria Helena da Cruz, *op cit*, p. 151.

As primeiras confrarias documentadas que surgem em Portugal são do século XII, como é o caso da de Fungalvás e talvez as de Bexiga, Paialvo e Santa Maria de Olaia, de características primitivas. Da mesma época, encontramos provavelmente a confraria de São João do Souto da cidade de Braga, cujo compromisso antigo se perdeu. Devem ter surgido dentro da própria igreja, congregando apenas religiosos e estendendo-se, depois, aos leigos. Assim, sua finalidade inicial era rezar pelos mortos, confrades e benfeitores, que perduravam na memória dos orantes vivos e, assim, aliviar as suas almas das penas purgatórias, ou seja: uma posição que acentua o problema da salvação da alma entre as principais motivações associativas.

Em Portugal, o surto das confrarias de caridade ocorreu a partir do século XIII, com estas instituições assumindo um papel de destaque na criação, na gestão e na manutenção de pequenos hospitais ou na adoção de responsabilidades em relação aos já existentes. Em Lisboa, por exemplo, diversos hospitais estavam controlados por confrarias de mesteres. Segundo Pedro Penteado,

apesar do predomínio da vertente caritativa, pode afirmar-se que, no final da Idade Média [portuguesa], a maior parte das irmandades procuravam responder a uma pluralidade de funções que iam desde o fornecimento de socorros mútuos até prestação de auxílio espiritual aos seus membros e aos mais necessitados.²³⁰

Convém registrar que o alargamento da esfera de intervenção assistencial das confrarias, para além do círculo restrito dos seus associados, doentes, presos, peregrinos, viajantes e outros, não pode deixar de ser relacionado com a difusão das ordens medicantes e do ideal de ajuda aos mais pobres e carenciados. A ligação entre confrarias, leigos e ordens medicantes, em especial a franciscana, pode ser explicada pelo fato de a ordem fundada por São Francisco de Assis ter sido “ancorada profundamente em um ambiente e em uma espiritualidade laicos”²³¹.

Essas características são visíveis na Confraria do Santíssimo Nome de Jesus. Além de uma propagação do culto e incentivo à peregrinação ao mosteiro, havia claramente uma ajuda

²³⁰ PENTEADO, Pedro. Confrarias. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1, p. 461.

²³¹ MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A ordem franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia. **Revista Ágora**. Vitória: n. 23, 2016, p. 160.

aos que, devido a esta posição, procuravam o local para resolver, por meio do contato com a água, seus problemas. Devemos observar, como será visto mais adiante²³², que milagres contidos no Livro de Milagres de Bom Jesus são amplamente majoritários referentes a doenças e o restabelecimento da saúde, sendo somente três que não são. Soma-se a isto o fato de o mosteiro ser de uma ordem mendicante, os dominicanos, que possuíam, como um dos ideais, a ajuda aos mais necessitados.

Esta crescente abertura à sociedade encontra-se expressa também na composição social das confrarias que, cada vez mais, passavam a ter por integrantes pessoas provenientes de diversos grupos sociais.

Porém, a maioria das confrarias portuguesas foi criada a partir do século XIV e localizavam-se, assim como a confraria do Livro de Milagres de Bom Jesus, em igrejas paroquiais, em capelas próprias e até em mosteiros. Eram compostas sobretudo por leigos, embora pudessem admitir clérigos. É o caso das confrarias dos Fiéis de Deus de Sintra, de Santa Catarina de Ribamar, de Nossa Senhora da Graça de Santa Cruz de Coimbra e da dos Clérigos de Montemor-o-Velho. Cabe destacar uma exceção a esta regra: a confraria dos Bacharéis de Coimbra era exclusivamente composta por clérigos, algo atípico em relação a este tipo de instituição.

Esta característica favoreceu, de acordo com Pedro Pentead, o desenvolvimento de estratégias confraternais para escapar ao controle jurisdicional eclesiástico e subtrair o patrimônio das associações de sua alçada.²³³ Uma constante preocupação que, por vezes, obrigava as confrarias a procurarem o apoio régio. Este fato acabou por facilitar a ida da submissão das confrarias à tutela régia. Este fato era de total interesse do rei que, assim, freava o crescimento exagerado da propriedade do clero. Isto é possível verificar nas passagens abaixo:

Item quiriamos que ficasse o compremisso em tal maneira que nunca em nenhum tempo o prior E beneficiados da igreja de Santiagou nem outra nehuma pessoa possam emtender em nossa confraria nem em bens dela.²³⁴

²³² A partir da página 113.

²³³ MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A ordem franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia. **Revista Ágora**. Vitória: n. 23, 2016, p. 160, p. 462.

²³⁴ § 28 dos Lavradores de Torres Novas, *apud*: BEIRANTE, Maria Ângela. **Confrarias medievais portuguesas**. Lisboa: Publicação do autor, 1990, p. 9.

Outorgou o cabijdo que crelego nem caualeiro nom fosse no dito lugar comfrade.²³⁵

É a mesma condição imposta pelo rei para confirmar alguns estatutos, como aconteceu com o de Homens-Bons de Beja: que todos seus bens “se tragam per mão e per poder e per ordinamento d’omeens leigos e nom doutros”²³⁶.

De acordo com Maria Helena da Cruz Coelho, entre os séculos XIII e XV, as confrarias se concentraram de forma predominante no Noroeste e no Centro-Sul do reino. Tal fato se justifica por ser a localização com maior densidade populacional e, no caso da região Centro-Sul, por Lisboa se localizar neste espaço geográfico. O desenvolvimento urbano, em Lisboa, se tinha feito sentir de uma forma mais intensa, como veremos posteriormente. Assim, as confrarias encontraram nas áreas mais povoadas o terreno ideal para seu desenvolvimento. Em Portugal, é possível comprovar a sua presença, desde cedo, em cidades e vilas como Guimarães, Coimbra, Santarém²³⁷ e Évora²³⁸, além de Lisboa, como no caso da confraria deste capítulo.²³⁹

No mapa a seguir, podemos observar a localização das confrarias em território português nos séculos XIII-XV:

²³⁵ § 39 de Santo André de Montemor-o-Velho, *apud* BEIRANTE, Maria Ângela. **Confrarias medievais portuguesas**. Lisboa: Publicação do autor, 1990, p. 10.

²³⁶ *Ibidem*, p. 10.

²³⁷ Especialmente sobre as confrarias em Santarém, ver: BEIRANTE, Maria Ângela. **Santarém medieval**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1980.

²³⁸ Especialmente sobre as confrarias em Évora, ver: BEIRANTE, Maria Ângela. **Évora na Idade Média**. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

²³⁹ COELHO, Maria Helena da Cruz. “As Confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedade na vida e na morte”. **Cofradías, grémios, solidaridades en la Europa Medieval**. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1993, pp. 151-153.

Mapa 4: Localização das confrarias em Portugal (Sécs XII-XV)

Fonte: COELHO, Maria Helena da Cruz. “As Confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedade na vida e na morte”. *Cofradías, grémios, solidaridades en la Europa Medieval*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1993, p. 152.

Assim, a Confraria do Santíssimo Nome de Jesus está contextualizada nesta crescente motivação devocional nas irmandades portuguesas, bem como no incremento de novas formas de culto, como respostas às grandes angústias religiosas do conturbado final da Idade Média. Ela é fruto do contato que seu fundador, André Dias, obteve em sua passagem na Itália, onde conheceu o franciscano Bernardino de Siena, que pregava a devoção ao Santíssimo Nome de Jesus e do qual dedicou um movimento espiritual difundido em várias partes da Itália.²⁴⁰ Tal fato igualmente é sinalizado por Mário Martins:

Tal confraria vale como prolongamento, em terra portuguesa, dum forte movimento espiritual conduzido principalmente, por S. Bernardino de Siena, na Itália. Parece-nos mesmo bastante difícil que o bispo de Mégara, tão viajado na pátria do santo, nunca tivesse falado com S. Bernardino de Siena que, então, arrastava as massas deslumbradas atrás do nome esplendoroso de Jesus.²⁴¹

Assim, verificamos que, para compreendermos melhor a Confraria do Santíssimo Nome de Jesus, torna-se necessário conhecer melhor seu fundador, André Dias. Frade dominicano, depois monge beneditino e bispo itinerante, foi uma das figuras mais relevantes da cultura portuguesa dos quatrocentos. Usou também os nomes de André de Escobar, André Hispano, André Dias de Lisboa, Andreas Ulixbonensis e foi conhecido igualmente como André de Rendulfe, por ter sido abade do mosteiro de Santo André de Rendulfe, na diocese de Braga. Nasceu em Lisboa, como afirma em muitas das suas obras, por volta de 1348, visto que contava 87 anos em 1435. Desde os 18 anos, segundo o próprio relata, começou a pregar e a ensinar teologia na corte de Roma e em muitos reinos, adquirindo muito cedo fama internacional.

Depois de ter obtido o grau de doutor em teologia na Áustria, e ainda dominicano, foi nomeado abade de Rendulfe aproximadamente em 1393. Por bula papal de 1399 foi-lhe concedida a faculdade de transitar da Ordem dos Frades Pregadores aos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho. Sempre foi um clérigo preocupado com os acontecimentos eclesiásticos, por isso, em 1408, estando preocupado com a reforma da Igreja, compõe *Colles Reflexi*, no

²⁴⁰ SKOCIC, Veridiana Aderaldo. **A poesia doutrinária de Mestre André Dias e as fontes italianas**. 2011. 228 fls. Tese (Mestrado em Letras) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011, p. 23.

²⁴¹ MARTINS, Mário. **Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias**. Roriz-Negrelas: Mosteiro de Singeverga, 1951, p. 11.

qual apresenta a proposta de renúncia dos papas. Outra prova deste seu posicionamento dentro da igreja é quando, posteriormente, escreve *De Schismatibus*, opúsculo que apresenta argumentos a favor da conciliação da Igreja por ocasião do Grande Cisma.

Foi bispo de Ciudad Rodrigo, em Castela, e bispo titular de Tabor, cargo para que foi nomeado em 1414²⁴². Ainda sobre sua vida, escreve Manuel Simões: “Sabemo-lo no concílio de Constança e na cúria de Martinho V, que o transfere para a sé de Ajácio, na Córsega, em 1422; mais tarde, em 1428, é nomeado bispo titular de Mégara, na Grécia”²⁴³ e recebe a comenda do Mosteiro de São João de Alpendurada. A partir de 1434, André Dias reside na cúria pontifícia sediada em Florença, local onde vai se manter por alguns anos. Em 1435, André Dias escreve esta espécie de microbiografia:

(...) meestre em teologia antigo bispo pobre de Megara em na província de Grécia, sempre amador e pregador do vosso maravylhoso nome e espantodoJhesu (...) e concluí: “por muytas pregações, e muytas doutrinas, e muytas lyções de sancta teologia, que fige em corte de Roma, e em muytos reynos, pregando sempre a vossa sancta fé catholica, des que fuy de XVII anos ataa este tempo em que ora soom de hydade de LXXX e VII anos.”²⁴⁴

Já bastante idoso, participa, em 1438, do Concílio de Ferrara e depois desta data, as notícias escasseiam a seu respeito. Ignora-se onde morreu; provavelmente na cúria, mas fora de Roma, por volta de 1440, havendo quem indique uma data ainda posterior.²⁴⁵

As obras de André Dias atestam sua erudição e sua diversidade de interesses. Encontramos desde trabalhos de caráter predominantemente jurídico-moral a escritos de teologia, nos quais a visão prática ultrapassa talvez a originalidade das propostas.²⁴⁶ Seus textos acerca da confissão visavam oferecer instruções aos confessores e também oferecer àquele que está confessando uma autonomia neste processo de penitência, visto que proporciona uma reflexão e um exame de consciência acerca de inúmeras espécies de pecado

²⁴² Veridiana Aderaldo Skocic discorda de tal data. Em sua tese, afirma que a nomeação se deu em 1410 (**A poesia doutrinária de Mestre André Dias e as fontes italianas**. 2011. 228 fls. Tese- Doutorado em Letras - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011, p. 18).

²⁴³ SIMÕES, M. André Dias. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993, p. 52.

²⁴⁴ MARTINS, Mário. **Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias**. Roriz-Negrelas: Mosteiro de Singeverga, 1951, p. 8.

²⁴⁵ SIMÕES, M. *Op. Cit*, p. 52.

²⁴⁶ SIMÕES, M. *Op. Cit*, p. 52.

como, por exemplo, contra Deus, contra a caridade, contra a Igreja, dentre outros. Esta característica está relacionada a uma certa evolução dos tratados de confissão, como explica José Rivair Macedo:

Portadores de informações e orientações que tinham por objetivo instruir os confessores para a constituição de uma técnica de confissão e identificação dos desvios, capacitando-os, portanto, a exercer certo controle espiritual sobre o penitente, os textos confessionais evoluíram em seu aspecto formal e temático, ampliando espaço para a reflexão e auto-avaliação do penitente contrito. Instrumento de controle e de coerção espiritual, a confissão, na qualidade de sacramento, passou a oferecer ao próprio indivíduo meios para ampliar seu auto-conhecimento e se posicionar diante das situações moralmente condenáveis, contribuindo talvez para a interiorização moral dos princípios cristãos. Os gêneros textuais relacionados ao pecado, por sua vez, revelam-se portadores de aperfeiçoamentos intelectuais em sua forma e em sua estrutura, acompanhando desse modo o longo e inexorável processo de constituição da consciência cristã moderna.²⁴⁷

A escrita destes textos torna-se importante se verificarmos que, na penitência, ocorre uma simbiose entre a Igreja e o leigo. Se, por um lado, a Igreja possui uma ferramenta do controle social, por outro lado, liberava o penitente de eventuais culpas, reconciliando-o com sua consciência e permitindo-lhe experimentar maior densidade emocional e espiritual. Ou seja, “a instituição penitencial assumia uma função pastoral, moral, educativa. Mas, em ambos os casos, a eficácia da confissão passou a depender fundamentalmente da relação entre párocos e fiéis na prática penitencial”²⁴⁸.

Outras obras de Mestre André são: *Modus Confitendi*, renomeada depois como *Confessio generalis*, sendo transformada em um livro de oração; *De Decimis*; *Gubernaculum Conciliorum* e *Tractatus polemico-theologicus*. Estas obras foram escritas em latim e publicadas em seu tempo. São textos importantes pois nos revelam formas de pensar do século XV na perspectiva de quem viajou por diversos reinos, frequentou a corte papal por um longo período de tempo e conviveu com personalidades diversas e influentes.

Em português, destaca-se, além do Livro de Milagres de Bom Jesus, o Livro das Laudes e Cantigas Espirituais, que, segundo Mário Martins, é uma obra única, no gênero,

²⁴⁷ MACEDO, José Rivair. Os manuais de confissão luso- castelhanos dos séculos XIII- XV. *Aedos*, Porto Alegre, v. 2, n. 2 (2009). Disponível em: < <http://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/9829/5640>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

²⁴⁸ *Ibidem*.

dentro da Idade Média portuguesa e a maior sobrevivência antiga da poesia religiosa lusa.²⁴⁹ Devido a isto, é válido um breve comentário sobre as Laudes.

As Laudes foram escritas em 1435, em Florença. O título diz que as composições são “transladadas de linguagem florentina em linguagem portuguesa”, o que deixaria supor um mero exercício de tradução, aspecto que não corresponde a sua verdadeira dimensão e seu alcance, visto que muitas são criação pessoal de André Dias ou resultam de adaptação de laudes italianas. As Laudes são um repositório de cantigas aos santos, de loas do natal, de cantiga da Paixão e do ciclo pascal e, na grande maioria, loas²⁵⁰ e prantos²⁵¹ de Nossa Senhora, constituindo uma série de núcleos que se ligam com temas doutrinários e ascéticos e, por isso, parecem ser o produto da experiência religiosa e da oração contemplativa do autor. Completa Manuel Simões:

É possível que muitas composições se destinassem ao canto, à maneira de antífonas e salmos, seguindo o tom da cantilena ou numa espécie de cantochão, mas ignora-se se terão sido divulgadas ao nível da música ou da dança, como acontecia com muitas laudes italianas. De qualquer modo, este códice de 1435 é um bom documento sobre as relações literárias entre Portugal e a Itália religiosa e culta daquela época.²⁵²

Mas, antes desta obra, Mestre André Dias escreveu o Livro de Milagres de Bom Jesus.

²⁴⁹ MARTINS, Mário. Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias. Roriz-Negrellos: Mosteiro de Singeverga, 1951.

²⁵⁰ Segundo M. Simões: “Inicialmente prólogo de um texto dramático, onde o autor louvava a própria obra ou introduzia a figura retórica da *captatio benevolentiae* no sentido de obter a compreensão do leitor, o termo especializou mais tarde, passando a designar apenas o prólogo de comédias religiosas, enquanto a parte correspondente das comédias profanas era designada por introito. Através dum processo metonímico, e dada a grande proliferação das laudes religiosas, quase sempre em verso, a loa passou a usufruir de autonomia formal, constituindo uma composição poética de sabor popular, enraizada nas prosas ou sequências litúrgicas em latim, e que começou a florescer já desde a segunda metade do século XIII”. E acrescenta o autor: “As laudes e cantigas de Mestre André não obedecem a um esquema estrófico-métrico rígido, caracterizando-se apenas pela utilização frequente de refrão ou de outros elementos iterados, aspectos comuns aos dos processos da poesia de inspiração popular” (Loa. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993, p. 421).

²⁵¹ Segundo F. Jensen: “Género lírico medieval galego-português, derivado do provençal *planh* ou *planch*, do latim *plancto*, forma de expressão elegíaca tradicional por ocasião da morte duma pessoa da alta sociedade [...]”. E acrescenta: “O pranto galego-português mostra uma certa simplificação nos seus componentes temáticos comparado com o *planh*, e é menos requintado no tom e no estilo do que o seu modelo provençal” (Pranto. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993, pp. 562- 563).

²⁵² SIMÕES, M. André Dias. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993, p. 52.

O Livro de Milagres começa a ser escrito no dia de São Clemente, ou seja, em 20 de novembro, no ano de 1432, durante o reinado de D. João I. O livro começa com uma ampla introdução, explicando e contextualizando os relatos dos milagres. Segundo esta introdução, os relatos foram escritos após cinco anos de milagres efetuados por Bom Jesus que “fez muytos miragres e muytas maravilhas ao dicto senhor rey e aos dictos seus reynos de Portugal e do Algarve, dandolhe muytas vitorias dos seus enmiigos, reys e pobbos de Castella, per espaço de vinte e trinta anos que as guerras durarom entre Castella e Portugal”²⁵³.

Continua esta introdução afirmando que a confraria que deu origem à água de Bom Jesus começou com um milagre: livrou Lisboa de uma peste. A peste cessou imediatamente após a benção e santificação da água por Mestre André:

Ca em no ano do boo Deus Jhesu de myl e IIIIº e trinta e dous anos, avendo muy grande pestelança na dicta cidade, dom meestre Andre Diaz de Lixboa. (...) pregando no moesteiro de sam Domyngo, por se tirar a dicta pestelança como de fecto se tirou, e ho muy santo nome de boo Jhesu em cada huum dya pregava e dizia aos pobbos que se quyriam seer de aquella pestelança livres, que o chamassem per suas bocas e o trouxessem escripto nos seus peytos aa parte do coração, e que o possessem pintado ou escripto aas suas portas, e que ante da manhaã fizessem dizer quinze missas e dissessem três vezes em no dya aquelles oyto vessos do psalteyro e que fizessem confrades da confrarya dos servos do boo senhor Jhesu a qual foy estabelecida em huum altar do dicto moesteiro de sam Fomynfo da dicta cidade de Lixboa, e que todos aquelles e aquellas que esto fizessem seriam livres da dicta pestelança; e assy foy de fecto, ca logo çessou a pesteelença da dicta cidade de Lixboa e de todo o seu termo.²⁵⁴

Podemos considerar que tal fato foi registrado para ligar a cidade com a água de Bom Jesus e, assim, transformar tal devoção como genuinamente lisboeta. O objetivo desta ligação é promover o culto na capital portuguesa e, pelo menos, tentar direcionar a devoção dos moradores para a confraria, fortalecendo assim a figura santa de Bom Jesus, transformando-o “na” devoção dos lisbonenses, além de se tornar um local de parada obrigatória para todos àqueles aqueles que fossem à capital.

Nesta documentação são encontrados 35 milagres narrados e um milagre em “espera”. Este é o último da coletânea e encontrado assim: “*Item outro mylagre da agua sancta do boo*

²⁵³ MARTINS, Mário. **Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias**. Roriz-Negrelas: Mosteiro de Singeverga, 1951, p. 283.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 284.

Jhesu”²⁵⁵. Mário Martins levanta a seguinte hipótese: “Talvez o escriba pusesse o título adiantadamente, à espera dalgum novo milagre”²⁵⁶, que provavelmente não houve ou que desistiram de narrar.

Os milagres possuem uma estrutura narrativa relativamente unificada. Começam com um cabeçalho, de uma frase, que faz o resumo do que vai ser escrito. Com este cabeçalho já podemos saber que encontraremos uma cura de dor de dente, nos ossos, dentre outros exemplos. A extensão da narrativa é relativamente uniforme para todos, porém, em alguns, são dados maiores detalhes. Isto acontece nos milagres de maior complexidade. E, tirando três milagres, todos terminam com a expressão “graças a boo Jhesus”, alguns com “amen” no final. Tal cuidado do narrador seria para não haver dúvidas sobre o verdadeiro autor do milagre: o Bom Jesus.

Em relação ao sexo do peregrino, predominam os beneficiários masculinos sobre os femininos conforme tabela a seguir:

Tabela 7: Sexo dos peregrinos de Bom Jesus

Sexo	Números
Masculino	22
Feminino	13

Dos 35 milagres narrados no Livro de Milagres, dois peregrinos possuem alguma relação com o rei: João Lourenço e Gonçalo Lourenço.

João Lourenço foi curado de uma grande dor de cabeça que o atormentava “muytos tempos avya”. Segundo o relato, ele é genro de Gonçalo Gonçalvez, contador do monarca. Ao lavar a cabeça e o olho esquerdo com a água de Bom Jesus e rezar um pai-nosso e uma ave-maria, “logo a door toda foy fora da cabeça e do olho”²⁵⁷.

O outro peregrino com relação real é Gonçalo Lourenço, capelão do Rei D. Afonso V. Ele sofria com dores na parte lateral do corpo que lhe dificultavam até o ato de se levantar. Foi aconselhado por um amigo, Lopo Rodrigues, morador da Freguesia de Santa Justa, que

²⁵⁵ MARTINS, Mário. **Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias**. Roriz-Negrelas: Mosteiro de Singeverga, 1951, p. 298.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 146.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 290.

lhe deu de beber da água. Segundo o relato, assim foi o conselho dado por Lopo Rodrigues: “amygo fazee ora o que vos quero dizer, encomendade vos devotamente ao booo senhor Jhesu, e com grande fe bevede da sua sancta agua que eu tenho em mynha casa três vegadas dela, e eu vos soom fiador que logo seredes saão”²⁵⁸.

Este relato é interessante devido a dois pontos. O primeiro é que o próprio Lopo Rodrigues já tinha sido curado de algo que o relato não informa, visto que se colocou como fiador, e por isso tinha a água. Esta narrativa quer, indiretamente, informar que existiam outros milagres que não foram relatados no Livro. Assim, é impossível não associar tal indicação com o Evangelho de João que afirma para terminar seus relatos que “há, porém, muitas outras coisas que Jesus fez. Se todas elas fossem escritas uma por uma, creio que nem o mundo inteiro poderia conter os livros que seriam escritos.”²⁵⁹

O outro ponto é que o clérigo não necessitou ir ao mosteiro para ser curado. Tal narrativa nos mostra que era possível levar a água para casa e, assim, distribuir para outra pessoa, em um verdadeiro processo de divulgação do poder do líquido sagrado, possível de ser usado também no dia a dia. Isso também nos abre a possibilidade de pensarmos que qualquer pessoa poderia ir ao mosteiro e levar a água para casa, não sendo requisito prévio ter alguma doença ou problema. Neste caso, a posse da água serviria para alguma emergência ou, até mesmo, como no caso deste milagre, ajudar um amigo ou vizinho.

Sobre o motivo dos milagres, 32 são relacionados diretamente à saúde e podem ser assim divididos:

Tabela 8: Tipologia de curas de doenças de Bom Jesus

Tipos de cura	Quantidade
Doenças degenerativas, como tumores, apostemas, carbúnculos, verrugas e dores de pedra	10
Surdez, mutismo, dor de dente e de garganta, dor de cabeça	07
Paralisias, em regra atribuídas a ar ou vento, dor no ventre, dor no estômago.	07
Cegueira, dor nos olhos	06
Febre	01
Ferimentos	01

²⁵⁸ MARTINS, Mário. **Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias**. Roriz-Negrelas: Mosteiro de Singeverga, 1951, p. 292.

²⁵⁹ João 21, 25.

Os milagres, em regra, aconteciam após o miraculado passar a água no local adoentado (alguns relatos narram verdadeiros banhos) ou consumi-la.

Os outros três casos que não estão associados à saúde são de ressurreição, afogamento e incredulidade.

O relato da ressurreição é em relação ao “mancebo que andava em huanaao de Johã Martinz Vogado”²⁶⁰. O mancebo nasceu com um caroço em sua coxa. O caroço tinha o tamanho de uma noz e seu corpo ficava muito quente. Com isto, parou de respirar, o que fez que todos o dessem como morto. Porém, antes de o enterrarem, lançaram por sua boca a água santa de Bom Jesus, assim como a jogaram em seu peito. Ato contínuo, o mancebo deu um gemido, abriu a boca e falou em voz alta:

Muytas sanctas graças aja o boo senhor Deus Jhesu, por quanto eu era já morto, e por a ssua virtude e da sua agua eu soo ressuscitado da morte aa vyda, e soom de todo saão que me nomacharedes já a trama, mem quentura nenhua que seja, e logo se foy pera a naao dando muytas sanctas graças ao boo Jhesus, graças sejam dadas a el pera todo sempre amen.²⁶¹

Interessante observar que no cabeçalho deste milagre, ele é dito como o “mylagre muyto mays maravylhoso que o suso dicto que fez o boo senhor Deus Jhesu per a ssua sancta agua”²⁶². Este cabeçalho já prepara o leitor para a grandeza do milagre que será lido, considerado pelo escritor como o principal de todos até então narrados no livro.

Outro milagre cuja narrativa chama atenção é o que versa sobre a incredulidade. É o caso de Maria Fernandez Arangoesa, que morava com Lourenço Dominguez. Segundo o relato, a mulher escarnecera da água, dizendo que não havia mais virtudes nela e que era igual a qualquer outra. Para provar o que afirmava, Maria Fernandez bebeu um pouco da água que uma mulher lhe deu. Além disso, molhou o rosto com ela.

Porém, continua o relato, assim que realizou tal ato, as gotas da água se transformaram em gotas de sangue, fazendo parecer que Maria Fernandez estivesse sendo ferida. Ao indagarem sobre o ato, a esposa de Lourenço Dominguez relacionou tal acontecimento com a

²⁶⁰ MARTINS, Mário. **Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias**. Roriz-Negrelos: Mosteiro de Singeverga, 1951, p. 294.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 294.

²⁶² *Ibidem*, p. 294.

sua incredulidade em relação ao poder da água de Bom Jesus. Tentou limpar as gotas de sangue, mas não conseguiu. Estando assim por dois dias, foi ao Mosteiro de São Domingos e começou a lavar o rosto com a água e, assim, o sangue desapareceu e “*tornousse o rostrosaão como era dantes, depouys que ouve fe em Jhesus*”²⁶³.

Neste relato, devemos observar que aconteceu com Maria Fernandez algo diferente com o que aconteceu com Jesus no relato bíblico: “um soldado lhe abriu o lado com a lança e, no mesmo instante, saiu sangue e água”²⁶⁴. Para os cristãos, o sangue e a água que escorrem do lado traspassado de Jesus crucificado são sinais do batismo e da eucaristia, que seriam os sacramentos da vida nova. Os dois, água e sangue, assim se complementariam. Com os dois, seria possível nascer da água e do espírito para, assim, entrar no reino de Deus. Devido a isto, ensina Santo Ambrósio: “Vê onde debes ser batizado, de onde vem o batismo, senão da cruz de Cristo, da morte de Cristo. Aí está todo o mistério: ele sofreu por ti. Nele serás resgatado, nele serás salvo”²⁶⁵.

Assim, no caso do relato, a existência somente do sangue mostra a não totalidade da vida, que seria o sangue e a água. Devido a sua incredulidade, não haveria vida, logo salvação, para Maria Fernandez. Esta somente se deu quando ela acreditou no poder da água de Bom Jesus, aí passando a conter sangue e água.

Neste caso, temos um exemplo de como um relato pode ter finalidades didáticas. Tal narrativa mostra o que é possível acontecer com aquele que não acredita ou não confia no poder da água de Bom Jesus. Ou pior, o que pode acontecer com aquele que escarnece dela. Mas, ao mesmo tempo, reforça a bondade de Bom Jesus, curando Maria Fernandez no terceiro dia como uma ressurreição.

Além dessa característica didática, podemos encontrar outra no conjunto dos milagres: alguns são destinados a membros da mesma família. Assim, Moor Eanes, mulher de Lopo Rodriguez, foi curada de uma dor no pé. O relato seguinte é de seu filho, curado de dor no ventre.

O filho de Vasco Lourenço nasceu com uma deficiência no braço e, ao ser molhado com a água, foi curado. O relato seguinte se refere à mãe do menino, Leonor Afonso, que

²⁶³ MARTINS, Mário. **Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias**. Roriz-Negrelas: Mosteiro de Singeverga, 1951, p. 288.

²⁶⁴ João 19, 34.

²⁶⁵ MILÃO, Ambrósio de. **Explicação do símbolo/ Sobre os sacramentos/ Sobre os mistérios/ Sobre a penitência**. São Paulo: Paulus, 2015, p. 40.

sentia queimaduras pelo corpo, e, assim como o filho, foi curada após beber a água. Neste relato, temos um dado interessante: a escrita ressalva que, como em outros relatos, além de beber a água, foi necessário para a cura que Leonor rezasse um pai-nosso e uma ave-maria.

Em família também encontramos o caso de Alvaro Gonçalves. Seu filho foi curado de uma dor de dente. Para curar esta dor, foi necessário molhar com um lenço o pescoço da criança, assim como rezar uma ave-maria. O relato seguinte é em relação à mãe desta criança, que tinha uma grande dor nos olhos “em tal guysa que lhe parecia que lhe queriam quabrar na cabeça”²⁶⁶. A dor passou após lavar os olhos com a água.

E, por fim, nos “relatos familiares” encontramos João Mendes e sua esposa, da qual não é revelado o nome. Ela teve dois carbúnculos²⁶⁷. Antes de dormir, lavou o local com um linho molhado com a água de Bom Jesus. Ao acordar de manhã, os carbúnculos estavam secos e sem marcas. Já João Mendes, “nomouvya de hua orelha nenhuma cousa”. Com ajuda da esposa, jogou a água dentro do ouvido doente e, como aconteceu com a esposa, foi dormir. Ao acordar, estava curado, “como se nunca ouvera door em ella”²⁶⁸.

Em relação à proveniência dos peregrinos, os relatos não dispõem desta informação. Sendo assim, podemos afirmar que são de Lisboa, próximos ao mosteiro, pois, em comparação a outros Livros de Milagres, quando o peregrino é de outra região além do local do mosteiro, tal fato é destacado pois revela que o “prestígio” do santo é nacional ou internacional, o que aumenta sua demonstração de poder. Outro fato que nos leva a esta conclusão é, como anteriormente dito, a relação entre o mosteiro e a cidade de Lisboa e a tentativa de torná-lo um local de devoção comum a todos os habitantes da cidade.

No final desta análise em relação ao Livro de Milagres de Bom Jesus, é interessante observar um detalhe. No primeiro milagre, Mestre André Dias ressalta que este foi realizado no domingo²⁶⁹. Isto ganha importância como legitimação do milagre, visto que domingo é considerado, para os cristãos, o dia do Senhor. Assim, nada mais legítimo que o primeiro milagre de Bom Jesus ocorra justamente neste dia da semana, reforçando a simbologia do poder de Bom Jesus.

²⁶⁶ MARTINS, Mário. **Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias**. Roriz-Negrelos: Mosteiro de Singeverga, 1951, p. 295.

²⁶⁷ Carbúnculos são aglomerados de furúnculos.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 295.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 285

3.2- Nossa Senhora das Virtudes

Em Lisboa, no Concelho de Azambuja, também encontramos outro polo de peregrinação, referente à imagem de Nossa Senhora das Virtudes, que Oliveira Marques chama, devido a sua popularidade, de “a Fátima do século XV”²⁷⁰.

Peregrinações a imagens marianas são comuns em toda a Europa. Peter Burke narra assim uma devoção em Florença:

fiéis faziam longas peregrinações para ver imagens, reverenciavam-nas, ajoelhavam-se diante delas, beijavam-nas e lhes pediam favores. A imagem de Santa Maria dell’Impruneta, por exemplo, era frequentemente levada em procissão a fim de trazer chuva ou de proteger os florentinos contra ameaças políticas²⁷¹.

Em Portugal, tal quadro não é diferente em relação a Nossa Senhora das Virtudes, uma figura de marfim, “tão pequena que não chega a ter meio palmo, representando uma Virgem do Leite sentada no trono”²⁷².

Como padrão de mariofanias, com narrativas mitificadas e seguindo uma trajetória muito habitual, os devotos quiseram transferir a imagem para um local mais salubre, mas a imagem regressava, de diversas formas, para o local de origem. Com isto, foi necessário construir no próprio local uma ermida de pedra, pois foi entendido que era naquele local que a santa queria ficar.

A invocação inicial do Santuário de Nossa Senhora das Virtudes foi a de Santa Maria da Adema, pelo fato de a imagem ter sido descoberta numa das ademas ou encostas do Vale do Tejo. Isto explica o preâmbulo do Livro de Milagres, que afirma que a origem do santuário se deu por meio de um acontecimento extraordinário em 1403. Nesta narrativa o nome usado é de Santa Maria da Adema:

Porque segundo se aqui reconta aquela imagem de marfim foi ali achada em uma Silveira e feita ali uma pequena capela de ramos de sobreiros e mato. E

²⁷⁰ MARQUES, A. H. de Oliveira. **A sociedade medieval portuguesa**. Aspectos da vida quotidiana. Lisboa: Sá da Costa, 1964, p. 158.

²⁷¹ BURKE, Peter. **Testemunha ocular**. História e imagem. Bauru: Edusc, 2004, p. 62.

²⁷² VENTURA, Margarida Garcez; OLIVEIRA, Carlos; PEREIRA, Raul. A Igreja de Santa Maria das Virtudes: diversas temporalidades de um local de devoção. **Via Spiritus**, n. 7 (2000), p. 81.

pelos muitos milagres que se logo ali fizeram lhe puseram nome Santa Maria da Adema.²⁷³

Porém, o rei D. Duarte, atendendo à grande multiplicação de milagres e virtudes de Nossa Senhora da Adema, mudou-lhe o nome para o de Nossa Senhora das Virtudes. São vários os documentos que confirmam a proteção dispensada por D. Duarte à Casa de Nossa Senhora das Virtudes. Sendo ainda infante e em cumprimento de uma promessa que fizera em 1425, quando fora conquistar Ceuta, obteve do Papa Martinho V autorização para que o antigo eremitério ficasse isento de obediência ao Mosteiro de Santos, da Ordem de Santiago, seu patrono, e à igreja de Aveiras, em cuja paróquia se situava, e fundar nela um mosteiro que, em 1431²⁷⁴, doou aos frades da Ordem Franciscana, aos cuidados do Frei Antônio do Paraíso, posteriormente pregador e confessor do mesmo monarca.

Para incentivar a peregrinação ao local, D. Duarte, em 1428, construiu um hospital e uma albergaria destinados a acolher os peregrinos. Em 1434, dotou o mosteiro com várias rendas e ornamentos. No ato da doação, D. Duarte informa ainda que a imagem milagrosa fora achada por um pobre lavrador e que logo os moradores daquele termo lhe edificaram uma pequena casa.²⁷⁵

Em 1437, para compensar a Igreja de Nossa Senhora de Aveiras pela perda de rendas proveniente da alienação da ermida e da sua conversão em mosteiro, D. Duarte doou àquela igreja o padroado da Igreja de São João do Cartaxo. Pela mesma data e para assegurar o abastecimento do santuário em cera, autorizou que quatro cirieiros de Santarém pudessem deslocar-se às Virtudes, durante a Festa da Natividade da Virgem, para lá venderem as suas candeias.²⁷⁶ Com isto, o monarca “secundou a fundação com uma dotação patrimonial”²⁷⁷.

Outros monarcas concederam privilégios à instituição. D. Afonso V assumiu-se como uma espécie de “conservador do convento”. O monarca ofereceu isenção de impostos, de

²⁷³ BEIRANTE, Maria Ângela. **O Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes**. Estudo histórico. Azambuja: Câmara Municipal de Azambuja, 2004, p. 36.

²⁷⁴ Segundo Bernardo Vasconcelos e Souza, tal fato ocorreu no ano de 1434 (**Ordens religiosas em Portugal: das origens a Trento**. Guia histórico. Lisboa: Horizonte, 2005, p. 284).

²⁷⁵ FONTES, J. L. Inglês. **Percursos e memória: do infante D. Fernando ao “infante santo”**. Cascais: Patrimónia, 2000, p. 66. Sobre a reconstrução do local em sua forma primitiva, ver os trabalhos de Arqueologia: GONÇALVES, João Ludgero Marques. A Igreja das Virtudes (Aveiras de Baixo - Azambuja), **Revista de Arqueologia**. Lisboa: n. 2, 1995, pp.77-88; BOTA, Adelaide Maria de Almeida. **Igreja do Convento de N. S. das Virtudes: base para uma proposta de recuperação e valorização**. 1998. 284 fls. Dissertação (Mestrado em Recuperação do Património Arquitetónico e paisagístico) Évora: Universidade de Évora, 1998.

²⁷⁶ BEIRANTE, Maria Ângela. *Op. Cit.*, p. 11.

²⁷⁷ BOTA, Adelaide Maria de Almeida. *Ibidem*, p. 184.

serviços do concelho e de serviço na guerra, concedida aos homens moradores das povoações próximas que servissem nas suas obras. Além disso, entregou grande quantidade de panos, alimentos, açúcar e ferro.

Outra prova do prestígio do convento é que a rainha D. Leonor, em 1491, considera o local como um refúgio consolador, visto que “aí vai chorar a morte do filho”²⁷⁸, junto com D. João II. Este monarca, que já havia visitado o mosteiro em 1484, possivelmente para agradecer por ter escapado da morte por envenenamento, iria visitá-lo novamente em 1493, quando, fugindo da peste, percorria os locais acompanhado por um grupo de cortesões. Porém, nesta última visita, sua estadia foi breve: apenas um dia.²⁷⁹

Toda esta questão das benesses transforma o local da construção, que ficava num ermo insalubre, em um polo de peregrinação. Constrói-se um paço real e, anualmente, realiza-se uma feira no local.

O Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes deve-se à iniciativa de Frei João da Póvoa que, em 1497, mandou compilar vários relatos milagrosos que fazem eco aos prodígios operados pela Virgem Maria no Santuário das Virtudes. Este santuário, do qual hoje apenas restam ruínas, esteve na origem da povoação do mesmo nome, no atual Concelho de Azambuja.

Antes de adentrarmos no Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes, faz-se necessário, assim como fizemos com Mestre André Dias em relação a Bom Jesus, verificarmos a biografia de João da Póvoa, o compilador dos milagres.

Frei João nasceu na diocese de Coimbra, no lugar da Póvoa, em Tentúgal. Com apenas nove anos de idade, no Natal de 1448, tomou o hábito no convento de Santa Cristina de Tentúgal. Refere Frei Manuel da Esperança que era Frei João uma figura amadurecida já na tenra idade: com dezesseis anos e meio, o que terá sido em 1455, foi nomeado pelo vigário provincial de Portugal dos Observantes, Frei Gil de Guimarães, para ir a Castela, em seu nome, tratar de assuntos importantes com o vigário-geral da Observância, relacionados provavelmente com o governo dos frades franciscanos reformados portugueses. Tudo parece ter sido bem resolvido, apesar da precocidade da idade e da falta de formação eclesiástica e de

²⁷⁸ VENTURA, Margarida Garcez; OLIVEIRA, Carlos; PEREIRA, Raul. A Igreja de Santa Maria das Virtudes: diversas temporalidades de um local de devoção. *Via Spiritus*, n. 7 (2000), p. 78.

²⁷⁹ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Itinerários de El-Rei D. João II*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1975.

experiência internacional. Provavelmente, seria, ainda que muito novo, um frade vocacionado a altos cargos e responsabilidades, pela inteligência que demonstrava e talvez pela capacidade e entrega à causa da Observância.²⁸⁰

Já ordenado sacerdote, talvez com quase vinte e cinco anos de idade, o que aponta para o ano de 1464, foi nomeado discreto²⁸¹ pelos vogais em capítulo da Observância portuguesa, um cargo também de importância e atribuído a religiosos experimentados e com tirocínio em prelazias ou cargos conventuais de direção ou formação e instrução. Ao acreditar nesta incumbência o jovem sacerdote, o capítulo estaria colocando-nos perante uma figura talhada para atividades e cargos diretivos. Poderia mesmo ter estado no capítulo provincial de Portugal de 1465, do qual saiu nomeado vigário provincial pela primeira vez Frei Antônio de Elvas para o período de 1465 a 1468. Sua nomeação para discreto em 1464 teria se relacionado com a intenção do vigário provincial Frei Gonçalo de Lisboa de o enviar ao capítulo geral da ordem, que se realizaria em Malines. Em 1472 esteve ainda no capítulo geral de Basileia, com trinta e três anos, mas já com incumbências ao mais alto nível e junto das figuras de proa da observância europeia. Foi unanimemente designado pelos religiosos em conclave para ser enviado ao ministro-geral a solicitar a confirmação das decisões saídas do capítulo de Basileia. Foi, deste modo, a Veneza cumprir tal missão, indo depois a Roma, provavelmente no verão de 1472, pois o capítulo ter-se-ia realizado antes daquela estação, pelo Pentecostes. Em Roma, teria ainda tratado de outros mesteres importantes para a Província de Portugal.²⁸²

Frei Manuel da Esperança recorda igualmente que nunca até então Frei João usara estas deslocções e a sua presença e influência em tão graves areópagos franciscanos para se promover ou resolver assuntos próprios. Assistiu, recordamos, nove vezes aos capítulos gerais, algo incomum, tanto na qualidade de vigário provincial como de comissário “dos que não podiam ir”, para além de ter estado, como se viu, na qualidade de discreto da Província. Devido a isto, atravessou nestas viagens várias vezes França, Espanha, Flandres, Alemanha e Itália, a pedir esmola e a dormir onde pudesse ou onde o deixassem. Vítor Gomes Teixeira afirma que,

²⁸⁰ ESPERANÇA, Frei Manuel da. **Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal**. Lisboa: vol II, Antonio Craesbeeck de Mello, 1666, p. 448.

²⁸¹ Discreto é um cargo consultivo. O superior o consultava para decisões e gastos. Poderiam votar e ser votados nos Capítulos. Daí a importância do cargo.

²⁸² ESPERANÇA, Frei Manuel da. *Op. Cit.*, p. 448.

Com trinta e cinco anos de idade tinha já sido várias vezes Guardião (superior de convento), o que parece o aborrecia e enfastiava de tantas vezes o ter sido até então, tão novo era. O cargo que mais o notabilizou foi porém o de Vigário provincial, que ocupou pela primeira vez então nessa idade de 35 anos, em 1474, tendo sido o 11º desde 1447, ano em que se instituiu o vicariato provincial da Observância no seio da Província de Portugal. Não foi um eterno vigário até à morte, porque os estatutos da Observância da Ordem lho vetavam, como aos outros titulares de tal cargo, de forma a que existisse alternância no governo e se afastasse a acomodação aos lugares pelos religiosos, situação que se pensava ser passível de fazer perder, nos vigários, intenções ou motivações renovadoras ou reformistas, que eram de capital importância para o desenvolvimento da Observância.²⁸³

Cabe destacar que Frei João era vicário provincial da Observância em Portugal quando coletou os milagres de Nossa Senhora das Virtudes. Além da coletânea, escreveu as seguintes obras: *Catálogo dos Vigários Provinciais da Observância, de 1447 a 1506*; *Enuentayro de/ sam Clamente feyto/ per frey Joham da po/uoa vigayro prouin/cial seendo vigayro da ca/sa frey diego de poom/bal a XXIº doutubro/ Anno domini CCCCº xxiiij.*; *Inventários de Santa Maria da Ínsua*; além de algumas memórias soltas (*I. Da fundação do Mosteiro de N. Sª da Conceição*; *II. Da construção do Mosteiro de N. Sª da Conceição*; *III. O abandono do mosteiro antigo*; *IV. A imagem da Virgem*; *V. Do frade relojoeiro e de outro serralheiro*)²⁸⁴.

Frei João sempre procurou abastecer de livros as bibliotecas dos mosteiros em Portugal. Quando regressava de viagens, trazia consigo novos volumes. Teve também sempre um grande fervor de reforma da Província Portuguesa, tendo sido mesmo o ideólogo da primeira recolção²⁸⁵ em Portugal, que foi, segundo Frei Manuel da Esperança, a primeira da ordem.²⁸⁶ Demonstra esse apreço pela reforma da Ordem. Procurou igualmente melhorar as instalações dos mosteiros franciscanos, assim como as casas de formação.

Outra característica da vida de Frei João foi a sua relação com os reis portugueses. Segundo Vítor Gomes Teixeira, Frei João “foi muito estimado pelos reis, nomeadamente D. João II, que lhe pediu que fosse seu confessor”²⁸⁷. Segundo Frei Manuel da Esperança, Frei João aceitou com a condição de não exercer este múnus de assistência e direção espiritual do

²⁸³ TEIXEIRA, Vítor Gomes. Fr. João da Póvoa e o movimento da *Observância* franciscana portuguesa entre 1447 e 1517. *Lusitania Sacra*. 2ª Série, n. 17 (2005), p. 237.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 242.

²⁸⁵ Casa de recolhimento de frades, numa perspectiva de vida de clausura permanente ou durante determinado tempo.

²⁸⁶ ESPERANÇA, Frei Manuel da. *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal*. Lisboa: vol II, Antonio Craesbeeck de Mello, 1666, p. 491.

²⁸⁷ TEIXEIRA, Vítor Gomes. Fr. João da Póvoa e o movimento da *Observância* franciscana portuguesa entre 1447 e 1517. *Lusitania Sacra*. 2ª Série, n. 17 (2005), p. 247.

rei na corte ou no Paço, ou então apenas o tempo necessário para as confissões e nada mais, logo depois delas se recolhendo às casas da ordem mais próximas. Não queria o rei para si e suas conveniências e seus projetos, mas apenas para Deus. Nunca aceitou bispados ou quaisquer mercês que o rei lhe oferecia, apenas pediu que se elevasse a sua Póvoa natal à condição de vila.²⁸⁸ Apesar desta afirmativa de Frei Manuel da Esperança, a ligação de Frei João com D. João II foi fundamental para a restauração de seu convento de origem, Santa Cristina de Tentúgal, que, com isto, passou de oratório a convento.

Foi, sem dúvida, um conselheiro de alta influência junto de D. João II. Esperança alude ao fato de que foi o frade que aconselhou o soberano a, depois da morte de seu único filho, D. Afonso, nomear seu sucessor o duque de Beja, D. Manuel, primo e cunhado do monarca, em detrimento de D. Jorge, filho ilegítimo do “Príncipe Perfeito”. O direito parecia favorecer o duque de Beja e o rei mandou chamar a Alcáçovas Frei João da Póvoa para se confessar e comungar, recolhendo-se os dois depois para se lavrar o testamento. Foi nomeado testamenteiro real.

Com a sucessão da coroa, “D. Manuel I quis Fr. João para seu confessor mas o religioso declinou e preferiu, já com alguma idade e cansado, retirar-se para viver num qualquer convento”²⁸⁹. Por fim, em 1506, Frei João da Póvoa faleceu.

As primeiras notícias conhecidas sobre a existência deste Livro de Milagres datam do século XVII e devem-se a Frei Manuel da Esperança que, na sua *História Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal*, reproduz alguns destes milagres.

Nos meados do século XX, Francisco Correa, ao investigar as coleções manuscritas da Biblioteca Nacional, pode encontrar o referido texto, que publicou sob o título *Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes compilado por Frei João da Póvoa em 1497*. Já no século XXI, Maria Ângela Beirante, com o patrocínio da Câmara Municipal de Azambuja, publicou os milagres. É esta a versão utilizada nesta pesquisa.²⁹⁰

O Livro de Milagres é composto por 56 relatos ocorridos entre 1405 e 1498. De acordo com o formalismo jurídico dos processos por inquérito, cada registro contém o nome

²⁸⁸ ESPERANÇA, Frei Manuel da. **Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal**. Lisboa: vol II, Antonio Craesbeeck de Mello, 1666, p. 495.

²⁸⁹ TEIXEIRA, Vítor Gomes. *Op. Cit.*, pp. 247-248.

²⁹⁰ BEIRANTE, Maria Ângela. **O Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes**. Estudo histórico. Azambuja: Câmara Municipal de Azambuja, 2004.

do beneficiário, o lugar de origem, a natureza do milagre obtido, nome das testemunhas que presenciaram o fenômeno e, em alguns casos, o do redator.

Os registros são geralmente escritos na terceira pessoa e iniciam-se com a afirmativa “Chegou a esta casa de Santa Maria das Virtudes...”, mas, em uma percentagem diminuta de relatos, a narrativa é feita pelo próprio beneficiário, que dá testemunho do que aconteceu e pode, por vezes, ser o seu redator.

Em geral, a narrativa de cada milagre desenvolve-se em três momentos principais: invocação/ promessa, milagre propriamente dito e peregrinação.

A invocação sempre é realizada no momento de angústia. Em alguns casos é realizada após frustradas tentativas com conhecimentos humanos. É o caso de Maria Martins, citada no início desta Tese.²⁹¹ Moradora de Coimbra, possuía uma esponja no olho esquerdo há dez anos. Segundo o relato, ela recorreu a vários mestres que já haviam curado tal problema em outros casos, mas não obteve sucesso.²⁹² A invocação é acompanhada de uma promessa ou voto, seja ir em peregrinação a Nossa Senhora das Virtudes, seja levar um ex-voto. “Em geral, é a invocação que desencadeia o milagre”²⁹³. Neste Livro de Milagres, verificamos que predominam as invocações realizadas longe do santuário, fazendo que a peregrinação se destinasse a agradecer o milagre realizado e não para implorar os favores da Virgem. Assim, encontramos na fonte estudada uma desmaterialização espacial do fato milagroso. Segundo Maria Ângela Beirante,

O predomínio da invocação à distância faz com que estes milagres possam ser incluídos num “modelo elitista” diferente de um “modelo popular” mais antigo, no qual o fiel ia ao santuário implorar o milagre, que só devia ter lugar no espaço sagrado do mesmo, através da *virtus* que dele emanava.²⁹⁴

O segundo momento é o milagre propriamente dito. Constitui o auge da narrativa, visto ser o ponto que todos os devotos gostariam de saber. Neste momento, propício é o sono, a intervenção do sonho e das visões. Para exemplificar, voltemos ao caso de Maria Martins. Assim que prometeu ir em peregrinação a Nossa Senhora das Virtudes caso o milagre

²⁹¹ Ver página 18.

²⁹² BEIRANTE, Maria Ângela. *Op. Cit.*, p. 40.

²⁹³ BEIRANTE, Maria Ângela. *Op. Cit.*, p. 20.

²⁹⁴ BEIRANTE, Maria Ângela. *Op. Cit.*, p. 21.

ocorresse, este aconteceu na primeira noite de sono. Ela dormiu com o problema e acordou sem ele: “em a primeira noite que ali dormiu, depois que cantou o galo, lhe caiu a esponja em tal guisa que logo ficou sã”²⁹⁵.

No caso de visões, encontramos Rui Pires, ferrador e morador de Beja. Ele estava preso em uma torre “mui forte e bem fechada” pois tinha sido, injustamente, acusado de matar um homem. Estava, assim, condenado à força. Após solicitar a reparação da justiça para Nossa Senhora das Virtudes e prometer realizar a peregrinação, naquela noite teve uma visão com a Virgem Maria, “e achou-se fora da torre e fora de duas cercas com a adova”²⁹⁶ e os chouriços”²⁹⁷. Neste caso, além da presença da visão, novamente o milagre ocorreu durante o sono.

Por último, encontramos a peregrinação: “o seu sentido principal é o reconhecimento pelo bem alcançado. A gratidão e o júbilo sobrepõem à penitência”²⁹⁸. Neste momento encontramos, quando há, a presença do ex-voto. O mais popular, não sendo exclusividade destes relatos, é o círio ou candeia. Igualmente encontramos figurações de cera ou de prata representando partes do corpo que foram curadas, objetos que o milagre tinha tornado inúteis, como paus e cordas, bem como as esmolos em moeda. Ainda encontramos ex-votos imateriais como missa em honra à Virgem ou serviços na sua casa durante um período predeterminado.

Neste sentido, encontramos o caso Gonçalo Martins Soveral, que, como veremos adiante, é um dos três casos de relato escrito em primeira pessoa. Devido a um problema na perna, Gonçalo narra que ficou catorze meses em uma cama e, por dois anos e meio, somente conseguia andar com a ajuda de dois paus, pois sua perna tinha ficado curta. Após a realização da cura, entregou como ex-voto os dois paus pintados com os seguintes dizeres em cada um: *ave virgo marte virtutum e non desperetis vos qui pecare soletis*. Interessante observar que o milagre “não foi completo”, pois o peregrino afirma que anda sem auxílio, mas, em suas palavras: “manquej[a] um pouco”²⁹⁹.

No Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes existe um caso em que a pessoa foi castigada por não ter cumprido a promessa. É o caso de Inês Vaz, que tinha dois filhos.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 40.

²⁹⁶ Grilhão, corrente.

²⁹⁷ Chouriço é um rolo cheio de areia, de serragem ou de outro material para impedir que o vento e a chuva penetrem pela parte inferior das portas ou janelas. A citação encontra-se em: BEIRANTE, Maria Ângela. *Op. Cit.*, p. 51.

²⁹⁸ BEIRANTE, Maria Ângela. *Op. Cit.*, p. 29.

²⁹⁹ BEIRANTE, Maria Ângela. *Op. Cit.*, p. 52.

Um foi vítima de um acidente, tendo um pedaço de cana entrado pela virilha e saído pelo umbigo. Quando tiraram a cana, “saíram-lhe as tripas fora”. Desenganado por mestres e físicos, somente Santa Maria das Virtudes curou o filho de Inês. Assim, cumpriram a promessa de peregrinação. Porém, seu outro filho, de seis anos, ficou com pés, mãos e parte do corpo paralisados, fazendo que ficasse acamado. Estando Inês ao seu lado na beira da cama, ouviu-o chamar por Santa Maria. No dia seguinte, o menino estava curado, “como [se] nunca tivera tal enfermidade”. Prometeram, então, ir em peregrinação a Nossa Senhora das Virtudes, porém, desta vez, não cumpriram.

Posteriormente, o menino voltou a ficar doente, pior do que anteriormente, visto que agora todo o corpo ficou paralisado, além de ficar com a língua de fora e “pousou-se-lhe a boca na orelha”³⁰⁰. Vendo como ficou o filho, a mãe e o pai reconheceram que tal fato se deu devido ao não cumprimento da peregrinação. Foram, então, procurar a confissão e o abade que os atendeu disse para tornarem a pedir a cura à Virgem Maria e que, agora, cumprissem o voto. Segue a narrativa:

E eles assim fizeram e com grande devoção prometeram que logo viriam cumprir o voto e em o outro dia acharam o moço cumpridamente pelo qual houveram grande prazer. E logo vieram cumprir seu voto e contaram tudo isso que lhes acontecera.³⁰¹

Em relação ao sexo do peregrino, assim como no Livro de Milagres de Bom Jesus de Lisboa, predominam os beneficiários masculinos sobre os femininos. Em relação à faixa etária, predominam os adultos em relação aos jovens e crianças, conforme as tabelas a seguir:

Tabela 9: Sexo dos peregrinos de Nossa Senhora das Virtudes

Sexo	Números
Masculino	35
Feminino	21

³⁰⁰ *Ibidem*, pp. 53.

³⁰¹ *Ibidem*, pp. 53-54.

Tabela 10: Faixa etária dos peregrinos de Nossa Senhora das Virtudes

Faixa etária	Números
Adulto	39
Jovens e crianças	17

Em relação ao recrutamento social, embora dominem elementos de estratos populares, como lavrador, segador, podador, falcoeiro, ferrador e tecelão, estão igualmente presentes escrivães, escudeiros, fidalgos, clérigos e frades.

Assim como no Livro de Milagres de Bom Jesus, aqui também encontramos exatamente dois casos de peregrinos que possuem alguma relação como rei: o filho de Lopo Dias e Gil Fernandes.

Lopo Dias era escrivão do rei e, no dia 27 de dezembro de 1406, esteve em Nossa Senhora das Virtudes com seus três filhos e demais membros da família. Lá relatou que um de seus filhos foi o beneficiado de um grande milagre promovido pela santa: a ressurreição. O relato afirma que este filho havia morrido, porém não informa a causa ou a forma como isto aconteceu; somente narra que sua mãe imediatamente se pôs de joelhos “em terra nus”, bradando pela intercessão de Nossa Senhora das Virtudes. Ato contínuo, o filho voltou a viver e “em essa hora foi logo o moço vivo e são”³⁰². Na hora do pedido, prometeu oferecer um marco de prata para as obras do mosteiro. Tal promessa nos revela a elevada posição social da família. E neste dia a família ofereceu, como ex-voto, aquilo que havia prometido. Talvez pela importância da família de Lopo Dias, neste relato de milagre, além do procurador de Santa Maria, Estevão Martins, encontramos como testemunhas “muitos outros que isto ouviram”, ou seja, um número indeterminado de pessoas, alargando a perspectiva de legitimidade do milagre.

O outro caso é relativo ao escudeiro do Mestre de Avis, Gil Fernandes, que esteve em peregrinação ao mosteiro em 3 de abril de 1425. Este relato possui uma característica interessante, visto que o milagre ocorreu quando Gil Fernandes tinha sete a oito anos, fazendo que o pagamento da promessa fosse bastante retardado. Segundo o relato, quando o escudeiro tinha esta idade, ou seja, durante aproximadamente um ano, sentira muita “dor de pedra”. Apesar de ter tomado muitos remédios receitados por vários físicos, nunca foi curado. Diante

³⁰² BEIRANTE, Maria Ângela. **O Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes**. Estudo histórico. Azambuja: Câmara Municipal de Azambuja, 2004, p. 46.

de tal quadro, prometeu a Nossa Senhora das Virtudes servir ao mosteiro por durante um mês. Como mais nunca mais voltou a sentir tal dor, foi ao mosteiro pagar a sua dívida com a santa. Assim como o anterior, este milagre, no rol de testemunhas havia uma pessoa ligada a nobreza. Era Luís Aires, vedor, ou seja, mordomo-mor, de D. Sancho. Havia igualmente um clérigo neste rol, Frei Afonso Saco, além de Lopo Vaz da Cunha. O relato é escrito por Miguel, que se autodenomina pobre.

Diferentemente do Mosteiro de Bom Jesus, os locais de origem dos miraculados são bastante alargados, o que mostra que a influência do Santuário de Nossa Senhora das Virtudes possui um âmbito geográfico maior. Possivelmente, a localização deste mosteiro facilitou este maior âmbito:

O conhecimento das estradas e caminhos quatrocentistas é, neste caso, suficiente para localizarmos o santuário na áres de influência do troço da via que conduzia de Lisboa a Santarém, entre Azambuja e o Cartaxo, mais propriamente num triângulo formado pelas povoações de Azambuja, Ota e Aveiras. Trata-se de uma via de passagem obrigatória, como se pode constatar, por exemplo, através do estudo dos itinerários régios ou das vias de peregrinação, nomeadamente a Santiago de Compostela.³⁰³

De Lisboa e seu termo provêm a maioria dos peregrinos, mas localidades como Viseu, Lamego, Murça, Aveiro, Coimbra, Tentúgal, Salir do Mato, Ourém, Torres Novas, Tomar, Santarém, Sintra, Loures, Samouco, Évora, Estremoz, Castelo de Vide e Beja estão presentes com um ou mais casos.

Em dois relatos, observamos que a fama deste santuário atravessa as fronteiras portuguesas. São os casos de Jorge, proveniente de Roma, e de um frade natural de Castela, Frei Pero de São João.

O primeiro milagre de peregrino de fora de Portugal é assim narrado:

Em a era do Senhor de mil e quatrocentos e sete, chegou aqui um homem que se chamava Jorge de roma, o qual dizia que fora ferido na perna sestra,

³⁰³ VENTURA, Margarida Garcez; OLIVEIRA, Carlos; PEREIRA, Raul. A Igreja de Santa Maria das Virtudes: diversas temporalidades de um local de devoção. **Via Spiritus**, n. 7 (2000), p. 81. Ver também: MARQUES, José. Viajar em Portugal nos séculos XV e XVI. **Revista da Faculdade de Letras**, II série, vol. XIV, 1997. Sobre os caminhos portugueses de peregrinação, remetemos ao mapa 1, encontrado na página 61.

em tal guisa que nunca pudera achar mestre que lha desse sã e isto por espaço de doze anos e que tinha gastado com ela sessenta florins. E que, ouvindo falar dos muitos milagres de Santa Maria das Virtudes, se prometera a ela, do dia que se prometeu a dezoito dias, foi de todo sã. Testemunhas: Martim Afonso e Álvaro de Beja e Estevão Lourenço e Afonso Anes e Rodrigo Anes. E isto foi, o primeiro dia de janeiro da era sobredita.³⁰⁴

Neste relato selecionamos quatro pontos para analisarmos. O primeiro, naturalmente, se refere à procedência do peregrino. Nota-se que Jorge, apesar de ser de Roma, ou seja, apesar de estar próximo aos túmulos não só de São Pedro, mas de outros apóstolos e mártires, foi a Nossa Senhora das Virtudes. Este relato, de forma indireta, coloca a Virgem em uma posição superior aos santos cujas relíquias estão supostamente em Roma.

Outro aspecto interessante neste relato é o âmbito da divulgação do poder da santa, que alcançou terras distantes, até o centro da cristandade. A narrativa afirma que o peregrino fez o pedido de cura de sua perna pois ouviu falar dos muitos milagres da santa.

O terceiro ponto se refere ao tempo de cura. Em regra, a cura é imediata, acontece logo após a realização do pedido e/ ou da promessa. Diferentemente, neste relato é escrito que a cura foi realizada 18 dias após a promessa. Igualmente interessante é a presença do número 18. Além da precisa contagem, não considerando possíveis erros por parte do peregrino, não existe nenhum simbolismo ou significado sagrado este número. Note-se igualmente que o relato não informa se a cura foi instantânea após o décimo-oitavo dia ou se ocorreu algum processo de evolução do quadro, com a cura ocorrendo aos poucos. A outra temporalidade que aparece no relato, doze anos, possivelmente de forma simbólica se refere ao número de apóstolos de Jesus, haja vista a procedência do peregrino.

Por fim, o quarto ponto se refere à posição social do peregrino. Durante os doze anos que sofreu com o ferimento na perna, Jorge gastou 60 florins, ou seja, uma média de 5 florins por ano. Tal fato mostra que sua procedência social não era baixa, visto ter disponibilidade de gastar tal valor, não se socorrendo integralmente a serviços assistencialistas.

Já em relação ao segundo relato que ultrapassa as fronteiras do reino português, é o antepenúltimo milagre do livro e ocorreu já no final do século XV, no ano de 1489, nove anos antes do último milagre registrado no livro. O relato nos revela o milagre ocorrido para um

³⁰⁴ BEIRANTE, Maria Ângela. **O Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes**. Estudo histórico. Azambuja: Câmara Municipal de Azambuja, 2004, p. 37.

frade peregrino, Frei Pero de São João. O frei é proveniente de Castela, reino que possui relações diplomáticas instáveis com Portugal³⁰⁵. O milagre é assim narrado:

Item, em o ano de mil quatrocentos oitenta e nove, sendo guardião da dita casa Frei Pero do Quintal, um frade sacerdote por nome chamado Frei Pero de São João, natural de Castela, vindo do dito reino para Portugal endereçado para a casa de Santa Maria das Virtudes, chegando duas léguas da vila de Albuquerque para passar um rio, subitamente foi tomado da corrente e levado por mui grande espaço da água. E, desesperado da vida, bradou com grandes vozes pela ajuda da dita Senhora das Virtudes, a qual, por ser intitulada Madre de Misericórdia, o livrou do dito perigo quase aparecendo-lhe que por a dita Senhora fora lançado em seco. Assim vindo à dita casa, logo o contou ao guardião na comunidade, presente todos os frades e não sem muitas lágrimas. *Anno domini* 1497, trasladado.³⁰⁶

Assim como o último relato analisado, neste alguns pontos merecem destaque. O primeiro é em relação às testemunhas. Neste milagre, não existem testemunhas específicas e nominadas como na grande maioria dos relatos. Como o peregrino era um frade e todos os demais frades do mosteiro estavam presentes no momento do relato e, possivelmente, acreditaram, o redator avaliou que isto bastaria para autenticar o milagre, não redigindo testemunhas nominalmente.

Outro ponto é o local da cura. No relato do romano Jorge, a cura deu-se fora de terras lusas, em Roma. Neste caso, o milagre e o motivo do pedido ocorreram em terras portuguesas, mais precisamente na Vila de Albuquerque.

Além disso, outro ponto a que devemos atentar é que o frei estava se dirigindo ao Mosteiro de Nossa Senhora das Virtudes. Isto nos leva a concluir que o frei era da Ordem

³⁰⁵ Sobre a relação entre Portugal e Castela na Idade Média, ver, em especial: ARAUJO, Julieta. O desafio do Atlântico: Portugal e Castela no Concílio de Basileia. In: NOGUEIRA, Carlos (org.). **O Portugal Medieval**. Monarquia e sociedade. São Paulo: Alameda, 2010; *Idem*, **Portugal e Castela na Idade Média**. Lisboa: Colibri, 2009; FONSECA, Luís Adão da. Alguns aspectos das relações diplomáticas entre Portugal e Castela em meados do século XV (1449-1456). **Separata da Revista da Faculdade de Letras**. Série de História, V. 3, 1973, pp. 8-51; *Idem*, Política e cultura nas relações luso-castelhanas no século XV. **Revista Península**, n. 0, 2003, pp. 53-61; FERNANDES, Fátima Regina. A fronteira luso-castelhana medieval, os homens que nela vivem e o seu papel na construção de uma identidade portuguesa. In: ____ (coord.). **Identidades e fronteiras no medievo ibérico**. Curitiba: Juruá, 2013, pp. 13-43; GUIMARÃES, Marcella Lopes. Aljubarrota (1385) e as vozes que fundam a lembrança. In: ____ (org.). **Por são Jorge! Por são Tiago!** Batalhas e narrativas ibéricas medievais. Curitiba: Ed. UFPR, 2013; MARQUES, José. **Relações Entre Portugal e Castela nos Finais da Idade Média**. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994; MENDONÇA, Manuela. **As relações externas de Portugal nos finais da Idade Média**. Lisboa: Colibri, s/d; DEL VAL VALDIVIESO, Maria Isabel. Elites urbanas em la Castilla del siglo XV. In: BARATA, Filipe Themudo (ed.). **Elites e redes clientelares na Idade Média**. Évora: Colibri, 2001, pp. 71-89.

³⁰⁶ BEIRANTE, Maria Ângela. **O Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes**. Estudo histórico. Azambuja: Câmara Municipal de Azambuja, 2004, p. 60.

Franciscana e, talvez por isso, teve a possibilidade de narrar o fato milagroso a todos os demais frades moradores e presentes na casa. Isto demonstra que havia uma movimentação entre membros da ordem pelos dois reinos, o que abriria a possibilidade de novas comunicações e ideias.

Por fim, apesar de o frei ir em direção ao Mosteiro de Nossa Senhora das Virtudes e isto ter sido, provavelmente, um fator determinante na escolha desta santa para o seu pedido, não podemos descartar a possibilidade de a narrativa querer impor este título em detrimento a outros. Em Castela encontramos outros títulos da Virgem Maria cujos polos de peregrinação atraíam inúmeros peregrinos, inclusive portugueses. Podemos destacar Nossa Senhora de Guadalupe³⁰⁷, que ficava na região de Estremadura castelhana, ou seja, apesar de inúmeras dificuldades no caminho, um local relativamente próximo aos portugueses. Com isto, não podemos descartar a possibilidade de o relato indicar uma superioridade de Nossa Senhora das Virtudes em relação a outros títulos marianos, numa verdadeira “disputa mariana”.

Esta “disputa mariana” é verificada, de forma tênue, no relato de milagre de João de Moroça. Neste, encontramos a afirmativa de que João estava endemoninhado. Quando estivera no Santuário de Nossa Senhora de Guadalupe, o “espírito maligno lhe disse que o leixaria em Santa Maria das Virtudes”. Assim, pôs-se a peregrinar e, chegando ao mosteiro, “o espírito disse que o leixaria por honra da dita Senhora”. O milagre deixa entender que o título de Nossa Senhora das Virtudes é mais poderoso e, por isso, mais respeitado pelo

³⁰⁷ Sobre o mosteiro de Nossa Senhora de Guadalupe e sua relação com Portugal, ver, em especial: BRAGA, Isabel M. R. Mendes. Peregrinações portuguesas a santuários espanhóis no século XVI. *Itinerarium*. Ano XL. N. 158, 1997, pp. 337-351; MOGOLLÓN CANO- CORTÉS, Pilar. La miniatura Guadalupense. La actividad artística de un centro monástico a finales de la edad media. *Actas do colóquio A arte na Península Ibérica ao tempo do Tratado de Tordesilhas*. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998; MENDES, Isabel M. R. Portugal e o Mosteiro de Guadalupe. Relações históricas na segunda metade do século XV. *Actas do congresso internacional Bartolomeu Dias e sua época*. Porto, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1989; *Idem*. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal*. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994; MIRANDA, Bruno Soares. *Peregrinações portuguesas a Nuestra Señora de Guadalupe*. 2011. 119 fls. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011; PARENTE, Ana Maria de Passos. Ermida de Nossa Senhora de Guadalupe na Raposeira. *Revista Medievalista On Line*. Lisboa: Ano 1. N. 1. 2005, pp. 1-15; RODRÍGUEZ, Gerardo. Denominar y denostar la injuria em los milagros de Guadalupe (Espana, siglo XV). *Fundación*. Buenos Aires: VII. Fundación Para la Historia de Espana. 2004-2005, pp. 115-156; *Idem*. Fronteira, cautiverio y devoción: los Milagros de Guadalupe (Espana, siglo XV). In: GUIANCE, Ariel; UBIERNA, Pablo (ed.). *Sociedad y Memoria em la Edad Media*. Estudios em homenaje de Nilda Guglielmi. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 2005; *Idem*, Los milagros de Guadalupe como fuente histórica para la reconstrucción da la vida em la fronteira (Espana, siglos XV y XVI). *Estudios de História de España*. Buenos Aires: VII. Universidad Católica Argentina, 2005; DÍAZ TENA, Maria Eugenia. Alfonso V de Portugal y la milagrosa Virgen de Guadalupe. *Península*. Revista de Estudios Ibéricos. 2003. n. 0, pp. 63-70.

demônio do que o título de Nossa Senhora de Guadalupe, visto que, estando no santuário da segunda, não foi curado. Além disso, o próprio demônio afirmou sobre o respeito. Devemos observar que, nesse caso, a cura também não foi completa, deixando uma sequela: João de Moroça ficou mudo após o fato. O relato também descreve o ex-voto concedido pelo peregrino: uma moeda de prata.

Percebemos que, nos relatos citados anteriormente, existem a descrição de milagres distintos. Em relação à natureza dos milagres encontrados no Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes, é assim distribuída:

Tabela 11: Tipologia dos milagres de Nossa Senhora das Virtudes

Tipo de milagre	Quantidade
Cura de doenças	38
Ressurreição	05
Libertação de presos	05
Proteção em dificuldades	04
Salvamento dos perigos da água	03
Punição de um blasfemo	01

Os 38 milagres relativos à cura de doenças são assim distribuídos:

Tabela 12: Tipologia de cura de doenças de Nossa Senhora das Virtudes

Tipos de cura	Quantidade
Ferimentos	09
Problemas mentais	08
Paralisias, em regra atribuídas a ar ou vento	07
Doenças degenerativas, como tumores, apostemas, carbúnculos, verrugas e dores de pedra	07
Cegueira	04
Surdez e mutismo	03

Comparando as duas tabelas acima, observamos que a primeira, relativa à tipologia dos milagres, possui uma diferença grande entre seus elementos. Dos 56 milagres, 38, ou seja,

aproximadamente 67%, são relativos a doenças. Já quando analisamos a tabela relativa às tipologias de cura, observamos uma menor diferença entre os tipos existentes, sendo que praticamente os quatro mais numerosos possuem uma mínima diferença. Tal tabela fica mais homogênea se considerarmos que os dois últimos tipos, cegueira e surdez e mutismo, podem ser agrupados em doenças relativas aos sentidos, totalizando 7 casos e formando, assim, um único bloco.

Isto revela que, majoritariamente, são questões de doença que afligem os peregrinos de Nossa Senhora das Virtudes. E que estas questões possuem uma variação considerável. Isto mostra que a Senhora das Virtudes não possuía uma “especialização” em relação a alguma doença; fazendo uma comparação médica, poderíamos afirmar que Nossa Senhora das Virtudes era uma “clínica geral”. Isto se torna interessante quando percebemos que alguns santos possuem uma associação com algum tipo de doença, como por exemplo, Santa Apolônia com os casos de dentes, São Braz com os casos de garganta, São Roque com caso de pestes ou Santa Luzia com casos de visão.

Os nomes das testemunhas dos milagres são mencionados em 44 registros e a sua proveniência parece ser diversificada: frades, clérigos e servidores do mosteiro; visitantes ocasionais do santuário; acompanhantes e vizinhos dos agraciados pelo milagre. O número de testemunhas identificadas objetivamente varia, sendo cinco o número máximo, mas expressões como “outros muitos que aí estavam” ou “outros muitos que isto viram e ouviram” sugerem que este número poderia ser muito superior. A tabela 13 mostra a distribuição de testemunhas:

Tabela 13: Número de testemunhas no Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes

Número de testemunhas	Quantidade encontrada
Nenhuma	12
01	02
02	03
03	12
04	15
05	02
Indeterminado	10

Tabulando os números da tabela, verificamos que a média de testemunhas por milagre, retirando a variante “indeterminado”, é de 2 a 3 testemunhas por milagre. Porém, devido aos indeterminados, podemos afirmar que esta média é muito maior, visto que os relatos com número indeterminado de testemunhas podem tratar de uma verdadeira “legião” de pessoas.

Mas a regra é o número ser determinado. Neste caso, encontramos os extremos com nenhuma testemunha de um lado e, do outro, cinco testemunhas. Com cinco testemunhas, encontramos apenas dois casos. O primeiro é o caso de Jorge de Roma, já analisado³⁰⁸, cujas testemunhas foram Martim Afonso, Álvaro de Beja, Estevão Lourenço, Afonso Anes e Rodrigo Anes, ou seja, todos leigos. O outro caso é de Catarina Antônia:

[...] disse que, um domingo pela manhã, fora buscar água à fonte para fazer de comer e lavando as verças³⁰⁹ para meter na panela deu um vento por ela que a tolheu de todo da parte sestra³¹⁰, em tal guisa que o braço era tão longo como a perna e parecia-lhe que no dito braço não tinha osso nenhum. E então lhe disse um homem que se promettesse a Santa Maria das Virtudes e que logo haveria saúde. E ela fê-lo assim e, com quanta devoção pôde, prometeu de vir a sua casa e, feito o voto, achou-se sã de todo.³¹¹

Assim como no outro relato contendo cinco testemunhas, aqui todos também são leigos: Vicente Gil, Álvaro Gil, Lourenço Pires, Vicente Cheigo e Afonso Cego. Nos dois relatos, assim como majoritariamente nos demais, estas testemunhas são apenas identificadas pelo nome, não havendo maiores detalhes. Não são discriminadas suas profissões ou seu estatuto social. Isto nos leva a crer que eram pessoas ou vizinhas ao mosteiro e que lá frequentavam habitualmente, ou que ali trabalhavam.

Do outro lado, temos 12 casos sem nenhuma testemunha. Aqui encontramos as três únicas narrativas em primeira pessoa, ou seja, a própria pessoa que obteve o milagre transcreveu o relato. É o caso de Martim Afonso, cujo filho dormiu e caiu no mar. Logo que o pai pediu, o corpo ficou em cima da água. Então ele pulou e trouxe-o à barca em salvo. É o caso também de Álvaro Miguens, que “nasceu um figo nas partes de baixo tão perigoso que

³⁰⁸ Ver página 127.

³⁰⁹ Couves.

³¹⁰ Esquerda.

³¹¹ BEIRANTE, Maria Ângela. **O Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes**. Estudo histórico. Azambuja: Câmara Municipal de Azambuja, 2004, p. 44.

[...] mais esperava morte que vida”³¹². Da mesma forma, João Gonçalves narra o milagre de sua filha: “minha filha chamada Briolanja não mamou treze dias senão quanto lhe sua mãe lançava com uma colher um pouco de leite na boca, por força, e foi morta duas ou três vezes”³¹³.

Acreditamos que, nestes casos, não foi necessário ter testemunhas, pois o próprio narrador passou pela situação. No caso específico de Álvaro Miguens, devemos acrescentar a dificuldade de existir testemunhas, visto que o problema aconteceu “nas partes de baixo”.

Outro caso que não apresenta testemunhas é o de Maria Domingues. A peregrina narrou que enfrentara dificuldades na hora do parto. O processo parturiente começou na sexta-feira, antes da Festa de Pentecostes, e as dores a acompanharam até a segunda-feira seguinte: “E, desesperando já todos de sua vida, ela lhe disse que lhe dessem da terra de Santa Maria das Virtudes, por amor de Deus. E então lha foram buscar e, como lhe puseram, logo, sem nenhum perigo, pariu um filho varão”³¹⁴. Apesar de várias pessoas testemunharem o sofrimento de Maria Domingues, inclusive indo buscar a terra de Nossa Senhora das Virtudes, acreditamos que não foram citadas testemunhas; primeiro, pela peculiaridade da gravidez e a intimidade que a compõe; depois, porque provavelmente a peregrina deve ter levado o filho, que, apesar de não constar no relato devido à baixa idade, é uma prova viva do acontecimento.

Nos demais casos sem testemunhas, uma característica pode ser reveladora: são narrativas, na sua maioria, breves, comparadas às demais. Assim, talvez por terem sido consideradas de pequeno porte, não necessitavam de testemunhas.

Reforçamos aqui o claro objetivo de apresentar testemunhas: qualificar como verdadeiros os relatos de milagres atribuídos a Nossa Senhora das Virtudes.

Após verificarmos os Livros de Milagres de Bom Jesus e de Nossa Senhora das Virtudes, no próximo capítulo passaremos a analisar os Livros de Milagres relacionados aos santos, a saber: Mártires de Lisboa, Mártires de Marrocos e Nuno Álvares Pereira.

³¹² BEIRANTE, Maria Ângela. **O Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes**. Estudo histórico. Azambuja: Câmara Municipal de Azambuja, 2004, p. 49.

³¹³ *Ibidem*, p. 50.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 41.

Capítulo 4

“Como se deles nunca fora doente”

4.1- Os mártires

Dos três polos de peregrinação estudados neste capítulo, dois possuem, como santos catalisadores, mártires: Santos Mártires de Lisboa e Santos Mártires de Marrocos. Assim, de forma preliminar, faz-se necessário conceituar este termo.

O termo mártir vem da palavra grega *mártys*, usada na língua clássica principalmente em sentido jurídico de testemunha, daquele que presta testemunho do que viu ou do que sabe, e também daquele que atesta uma verdade da qual está convencido.³¹⁵ O termo era aplicado, em latim cristão, àquele que dava voluntariamente a sua vida pela fé. Por consequência, *martyrium* designaria a “morte pela fé”; efetivamente, *martyrium* significava em Tertuliano a “morte por suplício”. Todavia, nem sempre era indispensável que o martírio se concluísse com a morte. Santo Agostinho destaca que a efusão de sangue não é uma condição necessária nem mesmo suficiente para qualificar o martírio. Para ele, não é o castigo que faz os verdadeiros mártires, mas a causa. Ao mero encarceramento poderia ser aplicado o termo *martyrium*, mas esta circunstância decorre da confusão que, em determinada altura, se gera entre a utilização dos termos *martyrium* e *confessio*.³¹⁶

O conceito de *confessio* é mais abrangente que o de *martyrium*. Vai muito além do encarceramento e acaba por designar todo o tipo de tormento a que os cristãos eram submetidos em consequência do testemunho que dão de Cristo: prisão, tortura, trabalhos forçados, fuga diante dos perseguidores, exílio. “Portanto, *confessio* tem um sentido muito mais amplo que *martyrium*, o qual designava inicialmente a morte sofrida na perseguição ou, *lato sensu*, o sofrimento dos perseguidos”³¹⁷.

³¹⁵ RAVA, E. C. Mártir. In: BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; DEL GENIO, M. R.; SUFFI, N. (dir.) **Dicionário de Mística**. São Paulo: Loyola e Paulus, 2003, p. 680.

³¹⁶ REBELO, António Manuel Ribeiro. **Martyrium et gesta infantis domini Fernandi**. A biografia latina de D. Fernando, o infante santo. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 335.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 338.

O culto dos mártires é uma realidade histórica testemunhada já nas mais tenras origens do cristianismo.³¹⁸ Foi a primeira etapa do culto dos santos.³¹⁹

Para os cristãos, Jesus Cristo é esta testemunha por excelência. Segundo a narrativa bíblica, diante de Pilatos, ele afirmou: “para isso nasci e para isto vim ao mundo: para dar testemunho da verdade”³²⁰. Ainda completa seu testemunho com a morte na cruz. Nas escritas evangélicas, é destacado o modo humano-divino de sofrer e morrer, modo que assinalou os mártires: a coragem e a firmeza em testemunhar a verdade, a ajuda divina na angústia, a mansidão nos ultrajes, dentre outros.

De um modo geral, os evangelistas, mas sobretudo São João, em seu Evangelho, modelaram a figura de Jesus Cristo, protótipo do mártir cristão, como alguém que aceita voluntariamente a morte, no cumprimento da vontade do Pai, revelada já nas Escrituras. De acordo com os relatos dos evangelistas, Jesus não fica na Galileia à espera de ser preso, dirigindo-se a Jerusalém. A natureza voluntária da morte de Jesus está, aliás, representada em todo relato joanino da sua prisão, seu julgamento e sua morte. Para Carlota Miranda Urbano, “o quadro da paixão de Jesus não é de humilhação nem ignomínia, mas de triunfo: é a sua glorificação”³²¹.

Segundo os documentos hagiográficos dos primeiros séculos da Era Cristã e os escritos patrísticos, o mártir não é somente testemunha, mas também presença misteriosa de Cristo, que prolonga sua paixão em seus membros. Pelo sacrifício de sua vida, por seu corpo despedaçado e por seu sangue derramado, o mártir renova o mistério eucarístico. Intimamente unido ao seu líder, ele torna presente aos seus irmãos a morte salvífica do Senhor, revelando a dimensão eclesial do seu testemunho. Pela ação do Espírito, o mártir é batizado em seu próprio sangue. A sua morte implica a vitória sobre o mal e é a mais perfeita expressão de fé, de esperança inabalável na vida eterna e de amor a Cristo mais forte que a morte. A humildade dos mártires, sua atitude calma e serena diante da morte, sua liberdade de espírito e sua caridade para com seus juízes testemunha sua união íntima com Cristo. O martírio era a forma suprema da imitação de Cristo, pois esta, levada ao extremo, também culminava com a morte, a mesma morte que lavava todos os pecados, restituindo ao cristão a inocência

³¹⁸ Ver, em especial: VILA-CHÃ, João J. Igreja dos mártires. O martírio como símbolo e condição do ser-cristão. *Revista Lusófona de Ciência da Religião*. Ano VIII, 2009, n. 15, pp. 27-38.

³¹⁹ BEIRANTE, Maria Angela. *Territórios do sagrado*. Crenças e comportamentos na Idade Média em Portugal. Lisboa: Colibri, 2011, p. 77.

³²⁰ João 18, 37.

³²¹ URBANO, Carlota Miranda. Tipologias literárias do martírio na hagiografia. As origens. *Theologica*, 2ª série, 41, 2 (2006), p. 336.

batismal. Por isso “a hagiografia se interessa, durante os primeiros séculos (de 150 a cerca de 350), menos pela existência e mais pela morte da testemunha”³²².

São Cipriano, em seus escritos, procura demonstrar a presença de Deus junto do perseguido e do mártir. Tertuliano, logo no início da sua exortação *Ad Martyras*, parte do pressuposto que o Espírito Santo, a presença de Jesus na terra depois da sua ascensão, está com o preso, com o “mártir designado”, ou condenado ao martírio. Cabe destacar que São Tomás de Aquino afirma que o martírio é uma expressão suprema de fortaleza e caridade, porque ele testemunha seu desprezo por todos os bens criados e seu amor invencível a Deus.³²³

Assim, no início do cristianismo, o mártir é o grande herói, aquele exemplo nato, “um modelo para a comunidade”³²⁴, uma identificação recíproca entre este e Jesus Cristo. Com o tempo, o exemplo de heroísmo vai se modificando, como adverte Michel de Certeau:

Existe também sociedade histórica do herói. Desta maneira o mártir é a figura dominante nos inícios da Igreja Católica (as Paixões), protestante (os martirólogos de Rabe, de Foxe, de Crespín), ou, em grau menor, *camisarde*. Depois vêm os confessores (no século IV, entre os sírios ou na Gália com são Martinho) que reforçam e, finalmente, substituem os mártires: seja o eremita que é ainda um combatente (mas no deserto e contra o diabo) e que já é um fundador, seja o pastor (o bispo ou abade restaurador de uma comunidade). Passa-se em seguida aos homens virtuosos (com uma predominância dos religiosos regulares sobre os padres e sobre os leigos); as mulheres se lhe seguem, mui tardiamente (época merovíngia, se nos prendermos às canonizadas) e em pequeno número, mas anteriores ainda ao grupo de crianças muito menos compacto.³²⁵

Mas o grande defensor dos mártires foi Santo Agostinho. No ano de 421, o bispo de Hipona escreve *O culto devido aos mortos*³²⁶, para responder a uma questão que lhe é endereçada por um amigo que não chegou a conhecer pessoalmente, São Paulino, bispo de Nola. A questão diz respeito à existência ou não de vantagens para um cristão ser sepultado

³²² CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 267.

³²³ RAVA, E. C. Mártir. In: BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; DEL GENIO, M. R.; SUFFI, N. (dir.) **Dicionário de Mística**. São Paulo: Loyola e Paulus, 2003, p. 681.

³²⁴ JORGE, Ana Maria C. M. Perseguições e mártires. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 3, p. 439.

³²⁵ CERTEAU, Michel de. *Op. Cit.*, p. 270.

³²⁶ Para Michel Lauwers, este livro “representa de certa forma a carta funerária do Ocidente” (Mortes e mortos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru/ São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial, 2002, vol. II, p. 245).

junto ao túmulo de um santo. Esta questão se deve ao fato de que, desde o século IV, os fiéis manifestavam grande empenho em assegurar para si mesmos ou para os mais próximos a vizinhança desses túmulos ditos privilegiados.

O elemento central do pensamento de Santo Agostinho para a elaboração da resposta sobre a consulta de São Paulino de Nola diz respeito à importância das orações feitas na intenção do defunto, desde que sua vida corpórea tenha transcorrido de modo que possa, agora, após a morte, se beneficiar delas e de outras práticas piedosas realizadas em seu sufrágio; assim, a inumação de um defunto ao sepulcro de um santo só teria para ele “utilidade relativa”, pois apenas poderia favorecer e intensificar o espírito de oração dos vivos para com o ente falecido, uma vez que, para aqueles, o sepultamento em tais condições serviria de consolo e de manifestação de ternura para com o ente falecido:

Aquela mãe cristã que me falaste desejou que o corpo de seu filho, tendo ele expirado na fé, fosse depositado na basílica de um mártir. Acreditava ela que a alma do finado seria ajudada pelos méritos desse mártir. Essa fé já era, a seu modo, uma súplica. E súplica útil, admitindo que algo pudesse ser útil. À medida, porém, que seu pensamento se voltar frequentemente em direção a esse túmulo, e ela mais e mais recomendar o filho em suas orações, eis aí o que realmente será útil à alma do defunto. O que vale não é o lugar onde o corpo esteja enterrado, mas a viva afeição da mãe, revivificada pela lembrança desse lugar. Acrescentemos a isso que, sem dúvida, o objeto de sua afeição e o pensamento do santo protetor contribuem bastante para tornar mais fecunda sua oração e piedade.³²⁷

Ao concluir a carta a São Paulino, Santo Agostinho sintetiza sua posição em relação à questão que lhe foi apresentada pelo amigo:

Tudo que se realiza quanto ao sepultamento digno dos mortos não é para obter a sua salvação, mas para cumprir um dever de humanidade, em conformidade com o sentimento natural que faz com que “ninguém jamais odeie a sua própria carne” [...] Quanto à sepultura junto do túmulo dos mártires (Memória), eis a única utilidade que me parece trazer para o defunto: pondo-a sob a proteção dos mártires, ela torna mais viva a caridade daqueles que rezam por ele.³²⁸

³²⁷ AGOSTINHO, Santo. **A Verdadeira religião/ O culto devido aos mortos**. São Paulo: Paulus, 2007, p. 164.

³²⁸ *Ibidem*, pp. 190-191.

Santo Agostinho fundamenta teologicamente a ocorrência de milagres por intermédio da intercessão dos mártires:

[...] o mártir [...] acreditou no Filho da Virgem sempre virgem, acreditou naquele que surgiu ante os discípulos a portas fechadas [...] creu naquele que subiu ao céu com a carne que ressuscitara. E o segredo de que por sua intercessão se operem tais maravilhas é ter entregado a vida pela fé.³²⁹

Por fim, cabe citar que as reflexões sobre o martírio se fundamentaram, além de nas diversas autoridades, na associação entre os mártires e suas prefigurações bíblicas como, por exemplo, João, Tiago, Estevão e as crianças inocentes. Segundo Isabelle Heullant-Donat,

Os fiéis dos últimos séculos medievais tiveram tendência a considerar como martírio toda morte injusta e cruel. A instituição e alguns teólogos, como Tomás de Aquino, se mostraram, então, prudentes no reconhecimento dessa forma superior de santidade. Nenhum santo foi reconhecido oficialmente como mártir pela igreja entre 1253 e 1481. Entretanto, os mártires continuavam santos por excelência no plano teológico como no devocional.³³⁰

Assim, dentre estes mártires, santos por excelência, encontramos os Santos Mártires de Lisboa e os primeiros “filhos de São Francisco” que sofreram o martírio, os Santos Mártires de Marrocos.

4.2- Santos Mártires de Lisboa

A capital do reino português, Lisboa, era uma cidade copiosa em relíquias de santos e centros de devoção, como já vimos em Bom Jesus e Nossa Senhora das Virtudes. Veneram-se na cidade, desde o século XII, santos aí fixados de há muito: Santa Justa, São Gens, Santo Anastásio, São Plácido, São Manços (na Sé e noutros templos), São Félix, Santo Adrião e Santa Natália (no mosteiro de Chelas), entre outros. Une-os a todos o fato de serem mártires

³²⁹ AGOSTINHO, Santo. **A Verdadeira religião/ O culto devido aos mortos**. São Paulo: Paulus, 2007, p. 191.

³³⁰ HEULLANT-DONAT, Isabelle. Mártir. In: VAUCHEZ, André. **Cristianismo**. Dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras. Rio de Janeiro: Gen, Forense Universitária, 2013, p. 269.

da tradição hispânica, remontando em boa parte ao século IV, alguns deles ligados à cidade pelo martírio e pela sepultura.³³¹ Este era o caso dos Santos Mártires de Lisboa: Veríssimo, Máxima e Júlia.

As primeiras referências conhecidas aos três santos constam do *Martirologio* de Usuardo, obra do século IX (858); do códice quatrocentista que foi estudado pelo Pe. Mário Martins, que também estudou o *Livro e Legenda dos Santos Mártires*, obra do século XII; e ainda o *Flos Sanctorum en lengoage*, editado em 1513. Ainda encontramos referências à vida dos santos na *História Eclesiástica de Lisboa*, do bispo D. Rodrigo da Cunha, de 1642, no *Jardim de Portugal*, de Frei Luís dos Anjos, de 1626, e ainda na *Historia tripartita comprehendida em três tratados...*, de Frei Agostinho de Santa Maria, datada de 1724.³³²

Segundo a lenda transmitida pelos séculos, os três Santos Mártires de Lisboa, Veríssimo, Máxima e Júlia, viveram na época em que ocorreram as grandes perseguições aos cristãos e surgiram numerosos mártires, dos quais ganham destaque o já citado no segundo capítulo, São Vicente³³³, e também os irmãos São Crispim e São Crispiniano. Estes só foram reconhecidos em Portugal a partir da conquista de Lisboa em 1147, pois a cidade foi tomada aos mouros em 25 de outubro, data de festa dos santos. Além disso, é importante observar que, nessa mesma data, já Veríssimo, Máxima e Júlia eram venerados na capital portuguesa, conforme o relato do cruzado Osberno, em duas passagens do seu texto que foi escrito muito pouco tempo depois:

Sob o domínio dos reis cristãos, antes que os mouros a tomassem, num lugar junto da cidade, e que se chama Campolide, venera-se a memória dos três mártires Veríssimo, Máxima e Júlia virgem, de cuja igreja, totalmente arrasada pelos mouros, restam somente três pedras como lembrança da sua destruição, as quais nunca dali puderam ser retiradas.³³⁴

Ratificando tal dado, na mesma narrativa, encontramos um discurso, junto às muralhas, do arcebispo de Braga, D. João Peculiar, que era dirigida aos mouros:

³³¹ NASCIMENTO, Aires Augusto; GOMES, Saul António. **S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais**. Lisboa: Didaskalia, 1988, p. 9.

³³² BATORÉO, Manuel. A iconografia dos Santos Mártires de Lisboa em quatro pinturas do século XVI: linguagem e significados. **Cultura**. Revista de História e Teoria das idéias. Vol. 27, 2010.

³³³ Ver tópico 2.4, página 79.

³³⁴ OLIVEIRA, José Auguste de (ed.). **Conquista de Lisboa aos mouros (1147)**. Narrado pelo cruzado Osberno. Lisboa: CML, 1935, pp. 42-43.

Há já 358 anos que injustamente tendes as nossas cidades e a posse das terras, havidas antes de vós pelos cristãos, aos quais não levou para a fé a espada do exactor, mas a quem a palavra da pregação os tornou filhos adoptivos de Deus, no tempo do nosso Apóstolo S. Tiago e dos seus continuadores, Donato, Torcato, Secundo, Aleixo, Eufrásio, Tesifonte. Vitório, Pelágio e muitos outros varões de carácter apostólico. Nesta mesma cidade é testemunha disso o sangue dos mártires Máxima, Veríssimo e Júlia virgem, derramado pelo nome de Cristo, no tempo de Ageiano, governador romano.³³⁵

Assim, consequentemente, encontramos o culto dos Santos Mártires de Lisboa como o mais antigo da cidade, não havendo, como se comprova, menção a São Crispim e a São Crispiniano, nem mesmo a São Vicente.

Diz a lenda que os três santos mártires estavam em Roma quando a eles apareceu um anjo que lhes disse para irem a Portugal, onde, segundo D. Rodrigo da Cunha, “alcançariam a coroa do martírio, que com tanta ânsia procuravam”³³⁶. Como veremos, alguns séculos depois, esta ânsia pelo martírio igualmente será encontrada nos Santos Mártires de Marrocos.

Os três irmãos embarcam para Lisboa, onde foram recebidos por uma autoridade que os levou à presença de Tarquínio, o representante de Diocleciano nestas terras. Manifestaram-lhe a decisão de submeter-se ao sofrimento corporal para defesa da fé cristã e foram, por isso, submetidos a vários martírios. Por força desta decisão os santos foram presos, espancados e submetidos a diversas torturas, como o açoitamento com “varas ásperas e cheias de espinhos” e arrastamento pelas ruas da cidade. Como os mártires tivessem suportado todas as torturas, Tarquínio determinou que fossem lançados ao mar com pesadas pedras atadas ao pescoço. Mas ocorreu, então, um milagre: atirados às águas entre Lisboa e Almada, logo os corpos voltaram à margem, mesmo antes do regresso do barco que os levava.

Tal relato era relativamente comum para época em que foi escrito. O rio era considerado como um limite, uma fronteira que é preciso passar para atingir o outro mundo. Encontramos tal movimento de regresso do barco à margem em São Vicente; São Gonçalo constrói uma ponte para facilitar a passagem dos seus semelhantes; São Frutuoso atravessa o rio, dominando a fúria das águas em uma frágil barca; São Heleno passa o rio montado em um

³³⁵ OLIVEIRA, José Auguste de (ed.). **Conquista de Lisboa aos mouros (1147)**. Narrado pelo cruzado Osberno. Lisboa: CML, 1935, p. 53.

³³⁶ CUNHA, D. Rodrigo da Cunha. **Historia Ecclesiástica da Igreja de Lisboa**. *Apud* BATORÉO, Manuel. A iconografia dos Santos Mártires de Lisboa em quatro pinturas do século XVI: linguagem e significados. **Cultura**. Revista de História e Teoria das idéias. Vol. 27, 2010.

dragão, senhor daquelas águas que é submetido à fé do santo; São Geraldo domina a barca que é arrastada pela correnteza, ameaçando a vida dos seus ocupantes; Santa Iria atravessa o rio depois de morta em direção à sua última morada; São Nicolau enfrenta no mar o inimigo antigo e, quando vence, também atravessa o rio.

Encontramos outros milagres na narrativa dos santos como, por exemplo, as aparições de um anjo para anunciar que, em breve, estariam no Paraíso e a observação de que, mesmo após três dias de jejum, os mártires continuavam robustos.

As relíquias dos três santos foram recolhidas na sequência do sonho da comendadeira D. Sancha, ao tempo de D. Afonso III.

Recorde-se ainda que, em finais do século XV, o culto dos três santos era bastante vivo na cidade de Lisboa, como o comprova o relato da transferência das relíquias de Santos-o-Velho para Santos-o-Novo, ocorrida em 1492 por iniciativa de D. João II. As relíquias estavam encerradas numa “tumba dourada” e foram levadas em solene procissão, a pé, pela comendadeira de Santos e todas as donas do convento, acompanhadas com grande solenidade pelo cabido e por todas as ordens e cruces do mosteiro.

Mas o Livro de Milagres dos Santos Mártires de Lisboa foi escrito durante a presença das relíquias no Mosteiro de Santos-o-Velho. Devido a isto, faz-se necessário analisarmos, assim como a vida dos santos, o mosteiro.

A casa e a herdade de Santos, que Afonso Henriques organizara em memória dos mártires de Lisboa, foram doadas por Sancho I à Ordem de Santiago no ano de 1194, para que se edificasse neste local um mosteiro de clérigos e um cemitério. A ordem, porém, não cumpriu de imediato o propósito do monarca e apenas instalou alguns professores no local. Estes ficaram responsáveis pela organização do culto divino em 1207 e pela identificação de Santos com um mosteiro no ano de 1220, onde d. Afonso II viria a estabelecer um aniversário por sua alma no ano de 1221.

Logo após tal fato, com a organização da comenda de Santos, as freiras da ordem abandonaram as instalações da Arruda e recolheram-se no mosteiro, junto dos freis, dando, assim, origem a uma comunidade dúplice.

Porém, esta situação se alteraria nos anos 1260 quando a ordem determinou que o convento se tornasse exclusivamente feminino e impôs uma limitação de doze para o número

de freiras, automatizando-o da comenda e dotando o convento dos rendimentos necessários à sua existência. Foi neste período a primeira referência segura a uma comendadora de Santos, vindo o convento a dotar-se de um selo próprio em 1276 e a afirmar sua individualidade por meio da recuperação da memória dos mártires de Lisboa e da organização do seu culto em 1299.

Além das doze freiras conventuais e da comendadora que as dirigia, a regra da ordem obrigava o convento a educar as filhas dos freis, a acolher as viúvas e a dar guarida às freiras seculares³³⁷ durante o período de abstinências conjugal. Ignorava-se qualquer testemunho direto dessas práticas, embora se detecte a presença de muitas viúvas entre as donas de Santos e se saiba que o mosteiro tinha um colégio em 1363, quando se diz que este “há Castra e Cabidoo e rreffertoyro e dormjdoyro e Collegio apartado per ssy”³³⁸, provavelmente destinado à formação das noviças e à educação de algumas moças. Por outro lado, não nos parece impossível que o mosteiro acolhesse algumas freiras seculares depois de viúvas, sem que estas fossem recebidas como freiras do convento e tivessem direito a uma espécie de alimentos.

Aliás, a admissão de uma freira secular exigia entre as professoras do convento a doação dos seus bens ao mosteiro, como se comprova pela recepção, em 1341, de uma freira de Santiago entre as donas de Santos.³³⁹ Esta doação faz crer que grandes eram os bens do mosteiro, visto que, devido a suas extensas e constantes atividades, seria um local de grande procura para estes casos. Tal hipótese é corroborada se observarmos que, no século XIV, sucedia outro tanto com as professoras estranhas à ordem, por vezes saídas de famílias de mercadores e que podiam deixar ao mosteiro bens móveis e de raiz muito consideráveis.

As destruições provocadas pelos cercos de Lisboa, que obrigaram o convento a deixar o mosteiro e a percorrer por diversas casas e paços da cidade, motivaram várias obras de reparação, concluídas por volta de 1406, quando se deu o regresso à velha casa de Santos. Porém, apesar da tentativa de nova consolidação no local, isto não aconteceu de forma definitiva, visto que a coroa transferiu as freiras para novas instalações em Santa Maria do Paraíso, na zona oriental da cidade, em 1490.

³³⁷ Freiras seculares são aquelas que faziam todos os votos, menos o de clausura, vivendo assim fora do convento.

³³⁸ IAN/TT, *Mosteiro de Santos*, mc 64, nº 1303 *apud* SOUZA, Bernardo Vasconcelos e (dir.) **Ordens religiosas em Portugal**: das origens a Trento. Guia histórico. Lisboa: Horizonte, 2005, p. 484.

³³⁹ IAN/ TT, *Mosteiro de Santos*, mc. 2, nº 21 *apud Ibidem*, p. 484.

Neste retorno à velha casa em 1406, temos a celebração da presença das relíquias dos Santos Mártires de Lisboa pelo mosteiro. Após as várias andanças devidas ao cerco de Lisboa, as donas necessitavam impor uma identidade para a comunidade e guardar seu espaço no contexto espiritual de Lisboa, ainda mais em um período em que, como veremos ainda neste capítulo³⁴⁰, tinham na cidade a “concorrência” de uma devoção patrocinada pela dinastia de Avis, Nuno Álvares Pereira, e de uma devoção antiga, conforme vimos no segundo capítulo³⁴¹, São Vicente, padroeiro de Lisboa. Esta “competição santa” justifica o resgate, a escrita e a propagação dos milagres de santos distantes historicamente.

Isto porque, no jogo do poder, as vidas de santos, seus milagres e seu respectivo culto ocuparam um lugar de tão grande eminência que todos aqueles que podiam – papa, bispo, frades, cidades, freiras – aproveitaram-se deles para sedimentar a própria força política e, com isso, manter e expandir a sua dominação, ideológica ou concreta. Segundo García de La Borbolla,

Não cabe dúvida que, em muitos casos, a posse de relíquias contribuía diretamente a reavivar o prestígio de uma comunidade religiosa [...] A razão estava que a presença de relíquias entre os tesouros do templo era um elemento chave para atrair peregrinos, cuja presença de um ponto de vista econômico se traduzia em uma importante fonte de renda³⁴².

Um dos instrumentos para atrair estes peregrinos era o Livro de Milagres. Devido à organização do texto e às divergências na redação, podemos concluir que o texto do Livro de Milagres tem em sua escrita dois momentos distintos: primeiro a paixão, concluída em cerca de 1412, e depois o Livro de Milagres em si, que deve ter sido redigido entre esta data e o final da década de 1460. Possui um concretismo na forma de expressão, aproximada da linguagem do povo, pois eram os peregrinos que chegavam e contavam as pequenas narrativas ao capelão do santuário ou à sacristã do mosteiro. Tal linguagem também ajudava a divulgar o poder de milagres dos santos mártires. Apesar disto, o livro possui uma dinâmica de série que indica que foi redigido de uma só vez.

³⁴⁰ Ver item 4.4.

³⁴¹ Ver item 2.4.

³⁴² GARCÍA DE LA BORBOLLA, Angeles. El culto y la devocion al *lignum crucis* em los reinos occidentales de la península Ibérica (VII-XV). In: DEUFFIC, Jean-Luc (ed.) **Reliques et sainteté dans l'espace medieval**. Saint-Denis: Pecia, 2006, p. 593. Tradução nossa.

O Livro de Milagres dos Santos Mártires de Lisboa narra 26 milagres. Apesar de o estilo do primeiro milagre lembrar um documento oficial, os relatos, na sua grande maioria, eram bem objetivos, por vezes somente com informações básicas necessárias. Podemos exemplificar com o milagre de nº 14, que foi assim narrado:

Huu home boõ tinha huu filho, e era surdo, e ouvio dizer dos milagres que Deus fazia por estes sanctos mártires. E prometeo que lho levasse em cada huu ãno, com candeia e com obrada, e logo em aquella ora foy saão.³⁴³

Sobre o sexo dos peregrinos, diferentemente dos Livros de Milagres de Bom Jesus e de Nossa Senhora das Virtudes, nos quais predominavam peregrinos do sexo masculino, aqui encontramos quase uma paridade em relação àqueles que receberam algum tipo de benesse dos santos mártires:

Tabela 14: Sexo dos peregrinos de Santos Mártires de Lisboa

Sexo	Números
Masculino	14
Feminino	12

Em relação à faixa etária, o livro segue as características dos demais, predominado adultos. Somente três jovens e crianças receberam as benesses de Veríssimo, Máxima e Júlia.

Tabela 15: Faixa etária dos peregrinos de Santos Mártires de Lisboa

Faixa etária	Números
Adulto	23
Jovens e crianças	03

³⁴³ BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA – cód. CV 9.; MARTINS, Mario. **A legenda dos santos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, do cód. CV/I-23 d., da Biblioteca de Évora**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1964, p. 47.

Em relação ao recrutamento social, dos 26 milagres, somente em 10 relatos são mencionadas as atividades dos peregrinos. São atividades de pessoas simples, além de uma freira, como demonstra a tabela a seguir:

Tabela 16: Origem social dos peregrinos de Santos Mártires de Lisboa

Origem Social	Números
Agricultor	3
Marinheiro	2
Sapateiro	2
Criada	1
Freira	1
Escudeiro	1

Corroborar a questão de serem pessoas simples o fato de que apenas em nove casos é fornecido o nome da pessoa. E um dos casos é o primeiro milagre que possui, como já dito, característica de documento oficial. Nos demais milagres somente são especificados “um homem” ou “uma mulher”, excetuando o milagre de nº 18, que identifica “uma dona deste mosteiro”.

Esta condição também se reflete na pouca presença de ex-votos nos relatos: eles são especificados em somente quatro casos. Em todos, trata-se de ir ao mosteiro a cada ano o que dispensa algum valor material. Este só aparece em dois casos, o de um homem não identificado cujo filho foi curado de uma deficiência auditiva e o de uma mulher também não identificada cujo filho tinha dores que “cuidava que morresse”³⁴⁴. O primeiro prometeu uma oferta não especificada: “E eu te prometo que to leve em cada huu ãno a tua casa, com huua oferta”³⁴⁵. A segunda prometeu ir com uma candeia do tamanho do menino.

Devido a esta característica, não encontramos peregrinos que possuam alguma relação com o rei.

³⁴⁴ BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA – cód. CV 10v.; MARTINS, Mario. **A legenda dos santos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, do cód. CV/I-23 d., da Biblioteca de Évora**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1964, p. 49.

³⁴⁵ BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA – cód. CV 8v.; MARTINS, Mario. *Op. Cit.*, p. 45.

Isto é justificado visto que o alcance dos Santos Mártires se limitava a Lisboa e a população ao redor do mosteiro dependia da agricultura para sobreviver. Por isso encontramos três agricultores nas escassas informações sobre a origem social. Acrescenta-se a isto o fato de os conjuntos de milagres dos Santos Mártires omitir qualquer ligação em relação a atividades urbanas.

Assim, os Santos Mártires de Lisboa afirmavam-se como protetores da população periurbana. Era um espaço encontrado para a devoção, pois a população urbana de Lisboa já possuía outro santo de devoção: São Vicente. Segundo Aires de Nascimento e Saul Gomes, “No seu conjunto [os milagres], no entanto, dizem respeito à cidade. Vicente é, efetivamente, um santo da urbe”³⁴⁶.

Como possuíam esta característica de identidade com o campo, verificamos, pela primeira vez, a classificação de milagre “praga em plantações”, apesar de em apenas três casos. O Livro de Milagres dos Santos Mártires de Lisboa não destoa dos demais e apresenta a cura de doenças como o principal motivo da peregrinação.

Tabela 17: Tipologia dos milagres de Santos Mártires de Lisboa

Tipo de milagre	Quantidade
Cura de doenças	18
Possessões demoníacas	3
Praga em plantações	3
Tormenta em mar	2

Dos 18 milagres relativos à cura de doenças não encontramos nenhuma em destaque. A tabela 18 revela a distribuição destes casos.

³⁴⁶ NASCIMENTO, Aires Augusto; GOMES, Saul António. **S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais**. Lisboa: Didaskalia, 1988, p. 14.

Tabela 18: Tipologia de curas de doenças de Santos Mártires de Lisboa

Tipos de cura	Quantidade
Paralisias, em regra atribuídas a ar ou vento/ dor no ventre/ dor no estômago.	4
Surdez, mutismo, dor de dente e de garganta, dor de cabeça	3
Doenças degenerativas, como tumores, apostemas, carbúnculos, verrugas, dores de pedra e gotas	3
Cegueira/ dor nos olhos	3
Febre	2
Problemas mentais	2
Ferimentos	1

Dos relatos, alguns merecem destaque devido a pontos na narrativa.

O primeiro é de um homem não identificado que tinha febre há três anos. Este é o maior período de sofrimento registrado no Livro de Milagres. Em outros, encontramos a expressão “já há muito tempo”, sem pormenorizar o período. Ao fazer a peregrinação, chegando ao mosteiro, foi curado.

Febre também foi o que sofreu um homem não identificado que foi castigado por trabalhar no dia de São Veríssimo. O relato afirma que o homem começou a fazer uma casa, não especificando se dele ou de terceiros. Um vizinho avisou do suposto mal que poderia acontecer, porém, o homem assim respondeu: “seja como quer, que pois eu ja em cima estou, cõvem que acabemos esta obra”. Assim que falou isto ficou com uma febre que o acompanhou por um ano. No ano seguinte, no dia de São Veríssimo, arrependeu-se por ter feito o serviço e rogou ao santo. Ato contínuo, adormeceu e sonhou com um homem que “disselhe que fosse a Sanctos e que receberia saúde”³⁴⁷. O doente afirmou que não poderia fazer isto, pois não podia andar. E, neste ponto, o relato fornece uma informação sonogada antes, o fato de o homem estar acamado. Diante da impossibilidade de ir, o homem disse que fosse então a sua mulher por ele aos Santos Mártires.

Neste relato o homem que aparece em sonho não é identificado como sendo São Veríssimo. Encontramos esta aparição sem identificação e em sonho em mais uma ocasião: em outro caso apareceram durante o sonho “huu home mui fermoso e duas meninas apar

³⁴⁷ BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA – cód. CV 8.; MARTINS, Mario. **A legenda dos santos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, do cód. CV/I-23 d., da Biblioteca de Évora**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1964, p. 45.

del”³⁴⁸. Apesar de não nominar, fica claro se tratar dos santos mártires. Porém, encontramos duas narrativas em que o santo aparece em sonho e se identifica como tal, as duas relacionadas a possessões demoníacas.

Um dos casos é o de Maria Dominguez que, devido à possessão, já estava privada do corpo. O diálogo com o santo é relatado:

[...] e jazendo dormindo, veo a ella sam Verissimo e disse lhe:

Maria Dominguez, dormides?

E diz ella: ão.

E ella ouve medo e disse: que sodes?

E el disse: non ajades medo, que eu sou sam Verissimo; e tu vay me buscar ao moosteyro de Sanctos e acharmaes.

E ella disse: fareyo muy de grado.³⁴⁹

O relato continua informando que, no dia seguinte, Maria Dominguez realizou a romaria ao mosteiro, realizando lá a cura. Neste relato é visível a tentativa de se associar ao relato bíblico em que o anjo Gabriel anuncia a Maria a vinda de Jesus Cristo³⁵⁰. O medo de Maria Dominguez é associado ao de Maria. E assim como o anjo Gabriel, São Veríssimo pede que ela não tenha medo.

O outro caso é de uma mulher que vivia endemoninhada. Após seu casamento, ela vivia com dores, prejudicando assim o relacionamento conjugal. Após um diálogo muito parecido com o ocorrido no milagre anterior, a mulher foi em peregrinação ao mosteiro. Durante a sua ida, “sayo o diaboo do mar e pose lhe grande spanto”, mas, rogando ao santo, perdeu o medo. Chegando ao mosteiro e fazendo sua oração, “logo o diabo se partiu dela e ficou livre e saã”³⁵¹.

Nestes relatos, podemos observar a questão do sono/ sonho mais forte do que o relatado no de Nossa Senhora das Virtudes, assim como o protagonismo de São Veríssimo.

³⁴⁸ BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA – cód. CV 10.; MARTINS, Mario. *Op. Cit.*, p. 48.

³⁴⁹ BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA – cód. CV 10.; MARTINS, Mario. *Op. Cit.*, p. 48-49.

³⁵⁰ Lucas 1, 29-30.

³⁵¹ BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA – cód. CV 10v.; MARTINS, Mario. *Op. Cit.*, p. 49.

Em relação aos sonhos³⁵², temos que verificar que tais relatos não estão indo contra a Igreja, visto que esta “aceitava certas formas de adivinhação, como os sonhos, as visões e as profecias, encarando-as mesmo como manifestações da graça divina”³⁵³. Santo Agostinho ensina: “O que há, pois, de espantoso, se os mortos, sem nada saberem ou sentirem, sejam vistos em sonho pelos vivos e digam coisas das quais, ao acordarem, reconhecem ser verdade?”³⁵⁴.

O sonho, para Jean-Claude Schmitt, é uma experiência total, que envolve a um só tempo o corpo e a alma do sonhador. O sono noturno é o meio privilegiado dessa experiência ao mesmo tempo física e espiritual. Ele pode ser, inclusive, uma preparação espiritual ritualizada.³⁵⁵ Com isto, ela é canal de contato do santo que, apesar de morto, vive em sua relíquia e na fé do peregrino, com aquela pessoa que possui algum problema e angústia que deposita suas esperanças no santo.

O mesmo autor afirma que o mais frequente é o personagem que aparece no sonho se dirigir ao sonhador, em estilo direto e com palavras autoritárias que prescrevem uma regra de comportamento, e é o santo que toma a iniciativa.³⁵⁶ Isto pode ser observado nos relatos dos sonhos no livro dos Santos Mártires. É São Veríssimo que aparece e em um breve diálogo manda a doente ir em peregrinação a sua casa.

Assim, independentemente do pedido, em todos estes relatos de milagres é interessante observar que, sistematicamente, é São Veríssimo que assume o protagonismo do milagre, seja porque somente ele que é invocado pelos fiéis, seja porque normalmente é ele que surge durante as aparições. Apesar de o trio familiar ser composto por dois elementos femininos e apenas um masculino, em somente um milagre as santas aparecem juntamente com São Veríssimo, e ainda não são nominadas. Porém, Odília Alves Gameiro destaca que:

Mesmo assim, é de salientar a proeminência dada aos elementos femininos, tão adversas à mentalidade letrada medieval, a qual pode ser em parte

³⁵² Sobre a questão dos sonhos na Idade Média e suas evoluções, ver, em especial: LE GOFF, Jacques. *Sonhos*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru/ São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial, 2002, vol. II, pp. 511-529.

³⁵³ JORGE, Ana Maria C. M. A dinâmica da cristianização e o debate ortodoxia/ heterodoxia. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1, p. 44.

³⁵⁴ AGOSTINHO, Santo. **A Verdadeira religião. O culto devido aos mortos**. São Paulo: Paulus, 2007, p. 173.

³⁵⁵ SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo**. Ensaios de antropologia medieval. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 240.

³⁵⁶ *Ibidem*, pp. 241-242.

explicável pelo facto de os mais afamados e prestigiados Santos Lisboaes serem homens e terem um culto fundamentalmente masculino, e, em parte, por o culto dos Santos Mártires ser promovido por um mosteiro de Donas, que procurava afirmar a função do seu mosteiro na capital, nomeadamente através da redação de textos que legitimassem o culto destes antigos Mártires, Veríssimo, Máxima e Júlia.³⁵⁷

Mas, independentemente de aparecerem em sonhos ou não, os relatos engrandecem as benesses promovidas pelo trio de santos. É o caso de um homem não identificado que “era surdo que non ouvia pouco ne muyto”. Após ter a notícia do que os santos faziam, o que demonstra o sucesso da propagação dos milagres, partiu em peregrinação ao mosteiro. Assim que chegou ao local, “ouvio melhor que ante ouvi”³⁵⁸.

Para além da recuperação da saúde e da libertação de possessões demoníacas, temos os casos de tormentas e pragas nas plantações, aqui, um concernente à colheita de trigo e dois relativos a pragas na vinha.

Sobre casos de tormenta, em um dos milagres encontramos o caso de Estevão Carrasco e seus companheiros. Apanhados pela tempestade, no meio do mar, eram “já meefastados, cuydando que fossem mortos”³⁵⁹, ou seja, tinham se confessado uns aos outros. Isto indica que não havia capelão no navio. Mário Martins recorda que “à falta de padre, era prática vulgar, na Idade Média, proceder a essa confissão não sacramental, em caso de urgência”³⁶⁰. Após o pedido, os santos teriam escutado as súplicas, e a tempestade findou.

E, por fim, temos que observar que, assim como no Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes, no dos Santos Mártires de Lisboa também encontramos um caso em que a pessoa foi castigada por ter deixado de cumprir a promessa apesar de receber o milagre solicitado.

Uma mulher não identificada tinha um filho pequeno que possuía muitas aflições, de um modo que parecia que ia morrer. A avó do menino prometeu aos santos mártires que, caso

³⁵⁷ GAMEIRO, Odila. Alves. Sociologia e geografia do culto medieval dos Santos Mártires de Lisboa. In: KRUS, Luís; OLIVEIRA, Luís Filipe; FONTES, João Luís. **Lisboa Medieval**. Os rostos da cidade. Lisboa: Livros Horizonte, 2001, p. 382.

³⁵⁸ BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA – cód. CV 9.; MARTINS, Mario. **A legenda dos santos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, do cód. CV/I-23 d., da Biblioteca de Évora**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1964, p. 47.

³⁵⁹ BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA – cód. CV 8v.; MARTINS, Mario. *Op. Cit*, p. 46.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 29.

o neto fosse curado, todos os anos iriam levar o menino para o mosteiro com uma candeia do tamanho do curado. Assim que realizou o pedido, o menino foi imediatamente curado.

Porém, passado três anos, ainda não haviam ido ao mosteiro. Então, a mãe teve uma visão que diabos queriam levar seu filho. E ouviu que, para que isso não acontecesse, tinha que voltar a levar seu filho à casa dos santos mártires. O relato salta para o menino já crescido e pegando a cera para fazer a candeia e levar para o mosteiro. “E o minino levou a candeia pera os mártires [...]”³⁶¹.

Apesar da narrativa um pouco confusa, o relato mostra que a mãe, devido ao não cumprimento da promessa, poderia perder o filho para o diabo. Foi alertada na visão que somente voltando a cumprir a promessa tal fato não iria acontecer. Teria sido peso na consciência?

Este é o último milagre do livro dos Santos Mártires de Lisboa.

4.3- Santos Mártires de Marrocos

No século XV português encontramos outro Livro de Milagres relacionado a mártires. Se na capital portuguesa encontramos os mártires de Lisboa nas figuras de Veríssimo, Máxima e Julia, em Coimbra encontramos os franciscanos martirizados em Marrocos: Berardo, Otão, Pedro, Acúrsio e Adjuto.

Com poucas exceções, todas as principais figuras de santos e aspirantes à santidade dos séculos XIII, XIV e XV, em Portugal, se relacionam com as duas grandes ordens mendicantes: franciscanos e dominicanos. Este panorama apresenta paralelos no resto da Europa central e, sobretudo, mediterrânica, em termos seja de florescimento de santidades, seja de canonizações, e é, afinal, mais uma das manifestações da rapidez com que se espalharam as novas ordens religiosas. Entre a conversão de Francisco de Assis em 1205 e a entrada dos primeiros franciscanos em terras portuguesas, passaram apenas uma dezena de anos. A localização nos centros urbanos, ou junto dos mais desfavorecidos como leprosos,

³⁶¹ BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA – cód. CV 10v.; MARTINS, Mario. **A legenda dos santos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, do cód. CV/I-23 d., da Biblioteca de Évora.** Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1964, pp. 49-50.

pobres e marginais, predominantemente para a região do sul do Mondego, é uma das principais características da rede franciscana.

Igualmente rápida e impressionante foi também a primeira grande manifestação da nova santidade em terras portuguesas: a chegada a Coimbra dos restos mortais de cinco franciscanos martirizados em terras marroquinas. Mas quem foram estes franciscanos, os primeiros mártires da ordem? A melhor fonte para esta resposta é o *Tratado da Vida e Martírio dos Cinco Mártires de Marrocos*³⁶².

Um grupo de seis homens, italianos de origem, dispostos a cumprir os ideais franciscanos, partiu, entre maio e junho de 1219, de Assis em direção ao Marrocos. Foram liderados, inicialmente, por Frei Vital e Frei Berardo de Carbio, ambos sacerdotes e pregadores e os únicos conhecedores da língua árabe do grupo; Frei Otto, sacerdote; Frei Pedro de Santo Germiniano, diácono; Frei Adjuto e Frei Acursio, irmãos professores.

Frei Vital, em Aragão, padece de uma enfermidade, não conseguindo, conseqüentemente, seguir com o grupo. Assim, Frei Berardo assume a liderança do, agora, quinteto. Chegando em terras portuguesas, em Coimbra, são recebidos por Dona Urraca, esposa de D. Afonso III, e ficam alojados no hospício do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, preferindo, com isto, a companhia dos mais desfavorecidos. Segundo Milton Pedro Dias Pacheco, “foi durante a sua estadia por terras do Mondego que terão, muito possivelmente, contactado com o monge agostinho Fernando Martins de Bulhões, o célebre santo António, como ilustra o painel azulejar, setecentista, existente na igreja crúzia”³⁶³.

Continuando o caminho, seguiram para Alenquer, onde foram recebidos pela infanta Dona Sancha, filha de D. Sancho I e irmã de D. Afonso II. Em Lisboa, embarcaram em direção a Sevilha, local onde os sofrimentos se iniciam.

Pregando o Evangelho e denunciando como falsas as revelações do profeta Maomé, foram vítimas de violência pelos sarracenos e entregues à justiça do emir. Diante dele, reafirmaram as falsidades do profeta e, não satisfeitos, aconselharam o batismo, ou seja, sua conversão ao cristianismo.

³⁶² MADAHIL, António Gomes da Rocha. **Tratado da vida e martírio dos cinco mártires de Marrocos**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928.

³⁶³ PACHECO, Milton Pedro Dias. Os proto-mártires de Marrocos da Ordem de São Francisco. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. Ano VIII, 2009, nº 15, p. 90. Ver também: COSTA, António Domingues de Sousa. **O Mosteiro de S. Salvador da Vila de Grijó**. Grijó: Fábrica da Igreja Paroquial de Grijó, 1993.

Declarando-se emissários do Rei dos Reis, do Senhor dos Senhores, Jesus Cristo, os frades dirigiram-se ao emir dizendo-lhe que

por mandado do muy alto viemos a ty pera Saluaçam de tua alma, pois o defensor de uma preuversa Seita, e hos malauenturados seruidores do falso profeta [o] torpe Mafamede, iria ser submetido aos mais dolorosos castigos do Inferno, padecendo como Demonios penas e dores semfim.³⁶⁴

Perante o ultraje, o emir, completamente irado, sobretudo quando foi aconselhado a batizar-se, decidiu mandar executá-los. Entretanto, visando evitar conflitos com a comunidade cristã, o príncipe herdeiro convenceu o pai a submeter os frades a julgamento, respeitando os procedimentos da lei islâmica. Mas esta punição acabaria por coincidir com os interesses do grupo evangelizador: a deportação para o Marrocos. D. Pedro Fernandez de Crasto, um nobre castelhano, tomando conhecimento do sucedido, rapidamente se disponibilizou para acompanhá-los.

Chegando a terras marroquinas, foram recebidos e acolhidos por outro D. Pedro, agora o irmão do rei D. Afonso II e das devotas princesas Teresa, Mafalda e Sancha³⁶⁵. Lá, apesar da insistência contrária de D. Pedro, reafirmaram o desejo de pregar o “sancto Euangelho pubricamente a tolos os infieís”³⁶⁶. E assim fizeram, até serem surpreendidos e enviados, a mando de D. Pedro, que temia pela segurança da minoria cristã, para Ceuta. Porém, os franciscanos fogem e retornam a Marrakesh, onde são novamente surpreendidos pregando o Evangelho, agora no mercado público. Sofrem espancamentos e são presos.

O príncipe mouro e conselheiro do sultão, Abozaide, dirigiu-se a eles e perguntou qual o motivo do seu regresso após a expulsão ordenada pelo miramolim, a que Frei Otto, com grande esforço³⁶⁷, respondeu “he que obedeçamos a Deos mais q̃ aos homes.”³⁶⁸ Conduzidos ao cárcere, os frades recomeçariam sua pregação, provocando a revolta dos outros prisioneiros, tendo sido os guardas obrigados a transferi-los para uma cela mais isolada: “assi

³⁶⁴ MADAHIL, António Gomes da Rocha. **Tratado da vida e martírio dos cinco mártires de Marrocos**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928, p. 25.

³⁶⁵ Sobre a vida de D. Pedro, personagem essencial para a história dos cinco mártires, ver, em especial: MARQUES, João Francisco. **Os Mártires de Marrocos e Raimundo Lulo e a evangelização portuguesa no Norte da África até século XVI. Actas Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época**. Porto: Universidade do Porto, 1989. Vol V: espiritualidade e evangelização, pp. 343-368.

³⁶⁶ MADAHIL, António Gomes da Rocha. *Op. Cit.*, p. 30.

³⁶⁷ Provavelmente este esforço se devesse ao fato de Frei Otto não dominar a língua árabe.

³⁶⁸ MADAHIL, António Gomes da Rocha. *Op. Cit.*, p.32.

meos viuos os fizeram meter em outro carcere mais escuro cheo de bichas, cujo e fedoreto.”³⁶⁹ Privados de alimento, permaneceram neste local por vinte dias. Acabariam por ser libertados e conduzidos à residência de D. Pedro, que rapidamente organizou nova viagem para conduzi-los, uma vez mais, a Ceuta.

Contudo, o seu destino estava marcado, pois, ao ludibriar os companheiros do nobre português, retornaram a Marrakesh para prosseguir com sua pregação, ainda que por pouco tempo, pois rapidamente foram apanhados por uma multidão furiosa. Permanecendo apenas um dia na prisão, os persistentes frades foram levados à presença do miramolim de Marrocos, que ficara algo impressionado pela mórbida fisionomia dos franciscanos. Julgando que estavam dispostos a pedir perdão por seus atos e palavras, o sultão foi confrontando e acusado de idólatra por Frei Berardo. Este episódio, classificado como a “Disputa dos Mártires de Marrocos com o Miramolim”, ficaria perpetuado na famosa arca-relicário dos Santos Mártires, executada, muito possivelmente, durante o abadessado de Dona Constança Soares (1290-1317), pertencente ao Mosteiro de Lorvão e hoje guardada no Museu Nacional de Machado de Castro. É uma perfeita alusão à identificação de Berardo, o único conhecedor da língua árabe e o interlocutor do grupo, ali figurado de rosto barbado e de cabeça descoberta, em atitude de manifesta reverência à autoridade do tirano.

D. Pedro, intercedendo por eles ao sultão, conseguiu sua libertação e sua integração numa expedição militar. No regresso, o exército, composto por sarracenos e alguns cristãos, assistiu a um milagre operado por Frei Berardo, que em pleno deserto fez brotar água em abundância. Saciada a sede dos homens e dos animais, a nascente voltou a secar. Já em Marrakesh, o infante incumbiu os seus homens de vigiarem os insubmissos frades e ordenou que, sob pretexto algum, os deixassem sair do domicílio. Pouco ou nenhum efeito teve esta medida, pois os franciscanos, em “hua sexta feira”, conseguiram fugir, com o objetivo de voltar às ruas da cidade e de “estabelecer a feè, & escrever a verdade della com seu sangue”³⁷⁰.

Detidos uma vez mais, foram, “cõ as mãos atadas e tam ensaguentadas e cheos de chagas dos cruéis açoutes e tormetos”³⁷¹, levados à presença do miramolim, que pensou que conseguiria demovê-los do ousado propósito que os havia trazido ao seu reino. Perante a

³⁶⁹ MADAHIL, António Gomes da Rocha. **Tratado da vida e martírio dos cinco mártires de Marrocos**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928, p.35.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 38.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 39.

audácia manifestada de continuarem o projeto, o sultão ordenou que fossem então entregues à justiça do povo que eles tanto desejavam converter. Os missionários italianos, agrilhoados e despojados de suas roupas, foram violentamente agredidos

cõ pancadas e punhadas lhe q brarão os narizes e lhe banharã suas feridas e chagas cõ sal e vinagre e os fizerã ãdar cõ os pees nuus por cima de pedaços de vidro e açoutados com grande crueldade enquanto lhes dezião muytas injuriosas palavras.³⁷²

Ainda não satisfeito, o algoz ordenou que os arrastassem pelas ruas da cidade, ficando os ossos apartados da carne. Na audiência seguinte, o miramolim, esclarecido por um grupo de conselheiros próximos, mandou-os chamar à sua presença e ofereceu-lhes riquezas, honras titulares e até jovens virgens para renunciarem à fé cristã. Mas os cinco religiosos, “mais mortos que viuos”³⁷³, recusaram. Amiudadamente informado dos desacatos provocados em virtude das blasfêmias proferidas, que mesmo depois da tortura não cessavam, o sultão, num rasgo de fúria, ordenou que fossem condenados à pena capital.

No dia seguinte, 16 de Janeiro de 1220, um sábado, “o Emperador se rezolveo a mandalos vir à sua prezença, & trazendoos nus, apedrejados pelo caminho, & mal tratados de outras crueldades entraram no Paço”³⁷⁴. Já no pátio do palácio real, um súdito entregou-lhe a cimitarra. Vigados por uma multidão estavam os frades, possivelmente despojados das roupas, postos de joelhos “cõ as mãos e spus aleuantadoas ao ceo”, a aguardar pela morte, quando o miramolim vociferou: “Eu vingarey com minha propria mão, as injurias õ estes peruersos e malauenturados disseram contra nossa sancta lei, e pois nam quiseram aceytar a misericórdia, sentyram a yra de Deos”. E num instante “a todos hu e hu lhes cortou as cabeças polo meo da testa”³⁷⁵.

Continuando a descrição deste dia fatídico, conta o cronista que

³⁷² MADAHIL, António Gomes da Rocha. **Tratado da vida e martírio dos cinco mártires de Marrocos**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928, p. 40.

³⁷³ *Ibidem*, p. 40.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 40.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 44.

jaze do seus corpos no chão nã contete ne farto daqlla crueldade cõ dobrada furia pedio outras duas espadas e cõ todas tres e os degolou hu apos outro, fazendo nelles hus golpes crueys e muy feos, de q̄ sayo aõlle precioso sãgue encurrando e lavando a terra do pateo.³⁷⁶

Chegara assim ao final a missão deste grupo de franciscanos martirizados ao procurarem a conversão dos muçulmanos do Marrocos. D. Pedro Sanches recolheu os corpos e enviou-os a Portugal, ao Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra.

Esta narrativa merece uma análise de dois pontos. O primeiro é que este texto reproduz um tópico típico da hagiografia: a honra da coroa do martírio, a cegueira e a crueldade do perseguidor “infel”, que é devidamente castigado por Deus³⁷⁷, a paciência e a serenidade com que os santos sobrevivem às torturas e os milagres. Além disso, nos revelam pouco sobre o islamismo, se limitando a uma descrição esquematizada e estereotipada dos considerados governantes infiéis que perseguem os fiéis.

Outro ponto se refere ao insucesso da missão dos cinco mártires, o que nos faz concordar com John V. Tolan, que afirma: “os muçulmanos do século XIII demonstravam ser impenetráveis não só para os exércitos cristãos (em toda parte, exceto na Espanha) como também para os missionários cristãos”³⁷⁸. Apesar da insistência dos franciscanos, não há relato de nenhuma conversão, em massa ou individual, de nenhum muçulmano.

Mas apesar deste aparente fracasso missionário, o culto dos protomártires da família franciscana se espalhou devido aos frades dessa ordem que realizavam uma grande festa com procissão evocativa do seu martírio. Além disso, todos os mosteiros franciscanos em Portugal celebravam a memória dos mártires como forma de divulgação do culto. São Francisco teria dito que, agora, realmente podia dizer que tinha cinco irmãos.³⁷⁹ Dentro da família

³⁷⁶ MADAHIL, António Gomes da Rocha. **Tratado da vida e martírio dos cinco mártires de Marrocos**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928, p. 45..

³⁷⁷ O miramolim de Marrocos tem uma morte trágica, sendo brutalmente assassinado.

³⁷⁸ TOLAN, John V. **Sarracenos**. El Islan em la imaginación medieval europea. Valência: Universitat de Valencia, 2007, p. 134. Tradução nossa.

³⁷⁹ Apesar destas festas e celebrações, é interessante observar o que escreve Grado Giovanni Merlo: “Houve os primeiros mártires – cinco frades foram mortos em Marrocos em janeiro de 1220 – e, de um lado, as primeiras discussões sobre santos e santidade entre aqueles que queriam escrever a legenda para celebrar os mártires e a Ordem à qual pertenciam e, de outro lado, Frei Francisco que se opunha com firmeza e proibia que o fizessem, pois os frades faziam daquele martírio um ‘motivo de glória’, quando ‘cada um deveria gloriar-se da sua paixão e não da paixão dos outros’” (**Em Nome de São Francisco**. Petrópolis: Vozes. 2005, p. 35). Acrescenta Aires Nascimento: “tendo o martírio ocorrido ainda em vida de São Francisco, mandou este constituir uma narrativa que o recordasse, mas o santo fundador terá rejeitado esse texto por se prestar a vanglória pessoal e a Ordem”

franciscana portuguesa, um dos maiores incentivadores do culto foi Frei João da Póvoa. Terá sido por intermédio dele que o reformista espanhol Frei João de La Puebla obteve do rei de Portugal algumas relíquias dos mártires para o convento que fundaram em Belálcazar, ampliando assim a devoção dos santos para além da fronteira lusa.

Outro fato relacionado à família franciscana foi a profunda conversão que a chegada das relíquias provoca no jovem cônego Fernando Martins de Bulhões. Maria de Lurdes Rosa salienta “[...] não ter sido a pobreza ou o pacifismo do franciscanismo a motivar a primitiva vocação do santo, mas sim uma atracção pelo martírio tingida de traços de cruzada”³⁸⁰.

Outro incentivador do culto foi o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra pela óbvia questão de possuir as relíquias dos mártires.

O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra foi fundado em 28 de junho de 1131, por D. Telo, arcediogo da Sé de Coimbra, com um objetivo claro de renovação da via canônica; entre os cônegos da sé que o acompanharam nesta missão, encontravam-se D. Teotônio e D. João Peculiar, futuro bispo de Porto e arcebispo de Braga. A vida comunitária iniciou-se alguns meses depois, em fevereiro de 1132. A edificação do primeiro mosteiro decorreu até cerca de 1150 e a sagração da igreja ocorreu em janeiro de 1229.

Desde seu início, o mosteiro possuiu uma especial proteção régia. D. Afonso Henriques contribuiu para sua dotação inicial, oferecendo aos cônegos bons terrenos que possuía nas imediações da cidade de Coimbra. O mosteiro foi depois alvo de sucessivas manifestações de apreço por parte do monarca, acabando por se tornar o centro religioso mais beneficiado pela coroa. Era entre os cônegos do mosteiro que o rei recrutava os seus escribas e os bispos para as dioceses do reino; era aos crúzios a quem confiava o seu tesouro e alguns dos principais documentos da sua chancelaria; era ainda ao mosteiro que encomendava os sufrágios pela rainha e onde, por fim, mandara edificar seu túmulo.

O mosteiro foi crescendo em importância e, em 1220, a comunidade tinha o expressivo número de 52 religiosos. A escola claustral também se desenvolveu consideravelmente. Ao longo dos séculos XII e XIII, o mosteiro se tornou um dos principais centros de produção de manuscritos em território português. Para além do cartório, existia também em Santa Cruz uma excelente biblioteca que possuía livros raros, alguns produzidos

(Lenda e livro dos milagres dos mártires de Marrocos. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe. (org.) **Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993, p. 388).

³⁸⁰ ROSA, Maria de Lurdes. **Santos e demónios no Portugal medieval**. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 32.

no próprio mosteiro e outros doados ou adquiridos no exterior, que manifestam bem a ampla rede de ligações institucionais, comerciais e culturais que o Mosteiro de Santa Cruz mantinha com outros centros religiosos em várias regiões, algumas delas bem distantes. No final da Idade Média foi instalada no mosteiro uma tipografia, que permitiu aos crúzios prosseguir a atividade livreira, contando com novos métodos e podendo, assim, aumentar e melhorar sua produção.

A prática assistencial aos necessitados e a *cura animarum*³⁸¹ eram as atividades apostólicas que a espiritualidade canonical prescrevia e que os cônegos de Santa Cruz desenvolveram desde a fundação. O mosteiro tinha um hospital, fundado em meados do século XII sob a invocação de São Nicolau, que funcionava não somente como hospício ou asilo de pobres, mas onde também se aplicavam meios médicos para curar os doentes. No tocante à ação pastoral, o mosteiro detinha jurisdição eclesiástica sobre uma ampla rede de paróquias, especialmente densa no bispado de Coimbra, mas que se estendia também aos de Lamego, Viseu, Guarda, Évora e, inclusive, Lisboa e ao priorado de Leiria.³⁸²

No século XV, esta poderosa instituição começou a ver outro mosteiro, também em Coimbra, atrair uma grande massa de peregrinos. Era o Mosteiro de Santa Clara, ironicamente pertencente à mesma família dos mártires de Marrocos: os franciscanos. Neste local encontramos uma nova devoção em terras lusas, em relação à rainha Santa Isabel. Os milagres da rainha têm área de ação geográfica que ultrapassa a tradicionalmente protagonizada pelo Mosteiro de Santa Cruz.

Da mesma forma que acontecia entre os Santos Mártires de Lisboa e Nuno Álvares Pereira, em Coimbra foi instalada esta rivalidade entre os dois mosteiros. Assim como em Lisboa, o Mosteiro de Santa Cruz adota a mesma tática, ou seja, o relançamento de uma devoção. Dentre alguns movimentos para este relançamento está a contrução da capela em honra aos santos por iniciativa do prior D. Gonçalves Anese, com a transladação das relíquias, de forma solene, do sepulcro antigo de pedra para uma arca de prata. Neste contexto, surge o Livro de Milagres dos Santos Mártires de Marrocos.

Além de demarcar um território espiritual em Coimbra, o Livro de Milagres dos Santos Mártires de Marrocos possuía outro objetivo claro: a canonização dos santos. Dos

³⁸¹ Cura das almas. Significa cuidar das almas assim como se cuida do corpo.

³⁸² SOUZA, Bernardo Vasconcelos e. (dir.) **Ordens religiosas em Portugal**: das origens a Trento. Guia histórico. Lisboa: Horizonte, 2005, pp. 190-191.

séculos XIV-XV em diante, as hagiografias, assim como os Livros de Milagres, já são redigidas essencialmente com o propósito de fornecer material adequado para os processos de beatificação e de canonização.³⁸³ Assim, o número de milagres ocorridos *post mortem* junto ao túmulo do santo ou por meio da presença das suas relíquias permitia avaliar a santidade da pessoa em causa, visto que a recolha destes milagres era exigida pelo processo de canonização.

O Livro de Milagres dos Santos Mártires de Marrocos possui 20 relatos de milagres provenientes do século XV. O teor das narrativas é basicamente notarial, com relevo para a identificação do miraculado e do tipo de enfermidade de que é curado. Alguns relatos terminam com os seguintes tipos de frase, com algumas variações: “E esto é mui verdade, que todos os cantos ha em Coimbra todos o sabem”. Ou “E esto é verdade, e sabem-no quantos ha em a cidade de Coimbra”. Estas afirmativas servem para dar uma maior veracidade dos relatos, afirmando que todos da cidade são testemunhas do fato narrado.

Diferentemente dos mártires de Lisboa, há um amplo predomínio de peregrinos do sexo masculino sendo o sujeito passivo dos milagres, como podemos ver na tabela 19. Somente em três relatos as mulheres recebem a benesse do milagre.

Tabela 19: Sexo dos peregrinos de Santos Mártires de Marrocos

Sexo	Números
Masculino	17
Feminino	3

Em relação à faixa etária, no livro há um predomínio de adultos, mas encontramos 5 casos, ou seja, 25% sendo jovens e crianças.

³⁸³ REBELO, António Manuel Ribeiro. A estratégia política através da hagiografia. In: PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu. **O retrato literário e a biografia como estratégia de teorização política**. Málaga: Imprensa da Universidade de Coimbra, Universidad de Málaga, 2004, p. 158.

Tabela 20: Faixa etária dos peregrinos de Santos Mártires de Marrocos

Faixa etária	Números
Adultos	15
Jovens e crianças	5

Este número pode ser justificado pelo milagre mais conhecido e mais interessante dos mártires de Marrocos, no qual foram crianças os agentes passivos do milagre, associando assim os santos a crianças e jovens: a procissão dos nus, que Mário Martins caracteriza como estranha procissão.³⁸⁴ Vicente Martins, granjeiro, tinha cinco filhos, o mesmo número dos mártires. Em 1423 houve uma grande peste e Vicente Martins prometeu aos cinco mártires franciscanos que, se livrassem da peste sua família, no dia da sua festa mandaria os cinco filhos nus, como penitentes, ao Mosteiro de Santa Cruz para realizar as devidas homenagens. Em pleno inverno, seus filhos iriam nus como forma de recordar o modo como os mártires saíram da cadeia para o paço real, a caminho do martírio. Como a família ficara livre da peste, a promessa foi cumprida. Assim iniciou-se a procissão de penitência dos nus de Coimbra, realizada no dia 16 de janeiro, Festa dos Santos Mártires de Marrocos, desde o Convento de São Francisco até a igreja do Mosteiro de Santa Cruz. Vale recordar que Frei Manuel da Esperança, citado por José Marques, esclarece que se consideravam “nus” os indivíduos que iam despidas dos joelhos para baixo e da cintura para cima.³⁸⁵

Ainda em relação a esta procissão, interessante é o relato do milagre de João Cabelos, vizinho de Vicente Martins, que sofria de dor no coração. Como era conhecedor da procissão dos nus, prometeu aos santos que, caso curado, participaria dela enquanto fosse vivo. Após a promessa, “logo recebo saude. E é certo que em toda sua vida viinha nuu a este Moesteiro por o seu dia, e viinha com todos os V filhos do sobredito Vicente Martins granjeiro”³⁸⁶.

Esta narrativa nos chama a atenção para o fato de que a procissão dos nus serviu de divulgação do poder milagroso dos santos mártires, ajudando assim a propagar o culto dos santos e, conseqüentemente, estimular a peregrinação ao Mosteiro de Santa Cruz, o que faz

³⁸⁴ MARTINS, Mário. O ciclo franciscano na nossa espiritualidade medieval. **Separata de Biblos**, vol. XXVII. 1952, p. 82.

³⁸⁵ MARQUES, José. **A arquidiocese de Braga no século XV**. Lisboa: INCM. 1988, p. 257.

³⁸⁶ FERNANDES, Maria Alice. **Livro dos milagres dos santos mártires**. Dissertação (Mestrado em Letras) - 1988. 168 fls. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1988, p. 131.

Luis Krus afirmar que “a procissão dos nus corresponde a um dos núcleos originais do relançamento do culto dos mártires no século XV”³⁸⁷.

Em relação ao recrutamento social dos peregrinos, poucos são os relatos que realizam esta identificação. Ganha destaque João Martins, prior de Santiago que, almoçando um coelho, teve um pedaço de osso atravessado em sua garganta. A narrativa afirma que o prior somente sobreviveu após pedir ajuda aos protomártires de Marrocos: “logo lançou o osso e recebeo saúde”³⁸⁸.

Encontramos igualmente um criado do rei, o escudeiro Rui Lourenço das Pontas que injustamente, por motivo não relatado, foi condenado à morte. O milagre é realizado em dois tempos, enaltecendo o cumprimento do agradecimento e o poder da missa. Assim é relatado o milagre:

Uu escudeiro per nome chamado Rui Lourenço das Pontas, criado d’el Rei, sendo preso na cadea do dito senhor Rei e julgado pera a morte, prometê-se muito devotamente a estes mártires que rogassem a Deus que o livrassem daquele perigoo, e que tanto como ele fosse fora, que logo a eles viiria fazer sua romaria com aquellas prisões que tinha. E prouve a Deus e aos mártires de o livrar. E ele como foi livre, veo a este Moesteiro em ua adova de quatro eelos e mandou dizer ua missa a uu coonigo que chamavam Alvaro Affonso Sardinha. E a missa acabada os eelos se abrirom e a adova saltou fora das pernas dele, a qual adova per sua mão pôs ante os mártires e foi-se com Deus.³⁸⁹

A proveniência dos peregrinos é basicamente Coimbra, ou seja, ao redor do mosteiro, mas encontramos um peregrino vindo do Porto cujo filho foi mordido por um furão.

Em relação à natureza dos milagres, encontramos cinco tipologias:

³⁸⁷ KRUS, Luis. Celeiros e relíquias: o culto quatrocentista dos mártires de Marrocos e a devoção dos Nus. In: ___. **A construção do passado medieval**. Textos inéditos e publicados. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais. 2011, p. 147.

³⁸⁸ FERNANDES, Maria Alice. **Livro dos milagres dos santos mártires**. Dissertação (Mestrado em Letras) -1988. 168 fls. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1988, p. 121.

³⁸⁹ *Ibidem*, pp. 135-137.

Tabela 21: Tipologias dos milagres dos Santos Mártires de Marrocos

Tipo de milagre	Quantidade
Cura de doenças	15
Possessão demoníaca	2
Ressurreição de animal (incredulidade)	1
Libertação de presos/ injustiça	1
Proteção da peste (prevenção)	1

Encontramos aqui um caso inédito de ressurreição de animal associado à incredulidade, que ganha importância pelo fato de ser a população predominantemente rural. O caso de prevenção à peste é do já citado milagre da procissão dos nus³⁹⁰. Mas, como nos demais livros, predominam abundantemente casos relacionados à saúde. É possível visualizar a distribuição destes na tabela 22:

Tabela 22: Tipologia das curas das doenças dos Santos Mártires de Marrocos

Tipos de cura	Quantidade
Paralisias, em regra atribuídas a ar ou vento/ dor no ventre/ dor no estômago/ hérnias.	6
Surdez, mutismo, dor de dente e de garganta/ engasgo, dor de cabeça	4
Dor no coração/ aflições	2
Ferimentos	2
Cegueira/ dor nos olhos	1

Encontramos alguns tipos de curas associados a hérnias, que os textos chamam de “quebradura”. É o caso do filho de Mícia Lourenço, de alcunha Mícia da Guerra, que era criada de Mícia Vaz do Amaral, mãe do bispo e casada com Rodrigues Esteves. O relato afirma que o menino era “muito quebrado” e os pais, “ouvindo dizer como muitos quebrados que se prometiam aos sanctos mártires recebiam saúde”³⁹¹, pediram a ajuda aos santos. Neste

³⁹⁰ Ver página 161.

³⁹¹ FERNANDES, Maria Alice. **Livro dos milagres dos santos mártires**. Dissertação (Mestrado em Letras) - 1988. 168 fls. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1988, p.153.

caso é possível inferir que havia mais casos de cura de “quebrados” do que relata o livro. Assim, podemos afirmar que, diferentemente dos casos anteriores, os santos possuíam uma “especialização”: cura de hérnias.

A razão para tal atitude reside no fato de aos homens quebrados estarem desaconselhados grande esforços, na medida em que poderia causar rupturas internas, seguidas de hemorragia e levando, muitas vezes, à morte. Porém, os atos de força eram essenciais, fosse para os futuros cavaleiros, para quem a carreira das armas conduzia à promoção social, fosse ao futuro camponês, para quem o cotidiano implicava inúmeros esforços musculares devido à dureza do *métier* e da vida que de forma pesada era regida pelos ritmos da labuta na terra. Ter um filho quebrado significava ter um filho socialmente inútil. Completa Luís Krus:

Para mais as quebraduras, como o próprio campo semântico da palavra deixa entrever [...], associavam-se a uma imagem virilmente degradante. Numa sociedade em que valores guerreiros eram dominantes e em que o acto sexual era muitas vezes como prova de força, como batalha, os quebrados equivaliam aos impotentes, aos estéreis.³⁹²

Mas isto, como comprova a tabela 22, não excluía os demais casos, não fazia dos problemas de hérnia uma exclusividade dos santos.

Neste livro também encontramos milagres que narram a presença dos santos em sonhos e visões. Geralmente são os cinco, mas também encontramos apenas um franciscano. Nestes casos, dois relatos possuem peculiaridades.

O primeiro é em relação ao filho de um homem que foi mordido por um furão. Como dito anteriormente, é o caso de um peregrino de fora de Coimbra, do Porto. Tamanha era a angústia do pai que queria por fim à própria vida, até que teve uma visão com o seguinte diálogo:

E veo-lhe em visom uu frade da Ordem de San Francisco, e disse-lhe:

³⁹² KRUS, Luis. Celeiros e relíquias: o culto quatrocentista dos mártires de Marrocos e a devoção dos Nus. In: _____. **A construção do passado medieval**. Textos inéditos e publicados. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais. 2011, p. 148.

- Dormes?

E ele respondeo:

- Nom.

- Vai-te ao Moesteiro de Sancta Cruz com teu filho e pergunta por Pedr'Eanes sancristão, e di-lhe que te dê augua dos mártires que i jazem e logo receberá saúde tanto que lha derem a beber.³⁹³

O relato tenta mostrar a profundidade da angústia do peregrino ao destacar que o homem queria se matar. A narrativa procura passar a complexidade da questão, e, num quadro quase teatral, valorizar o milagre, que, a princípio, apesar da possibilidade de transmissão de raiva, é uma simples mordida de um animal domesticável.

Além disso, o diálogo é praticamente idêntico ao encontrado nos Santos Mártires de Lisboa, que também tinha objetivo de demarcar o território espiritual. Isto pode indicar uma troca de ideias entre os dois mosteiros, alguma ligação entre os relatos, mesmo sendo instituições de ordens diferentes. Outra questão interessante é a presença da água, fonte dos milagres de Bom Jesus, indicando ser um elemento comum ligado à cura de doenças.

Outra identificação com o Livro de Milagres dos Santos Mártires de Lisboa é o “milagre-punição” quando alguém foi trabalhar durante a festa dos santos. Em 1430, Diogo Pires foi podar sua vinha situada por detrás do convento. Durante o trabalho, alguém perguntou se ele não sabia que aquele era o dia dos santos. Ele responde: “que monta ysso que oje nam he de guarda”. Pouco depois, ele ficou com um tremor em todo corpo e nas mãos, a ponto de não conseguir realizar mais nenhum serviço. Conscientizando-se de que era um castigo, pediu perdão e solicitou o milagre. Logo depois do pedido, ficou são. Mais tarde daria o testemunho de que nas aproximadamente 100 videiras que tinha podado naquela manhã “se fora a sua vinha antes que saísse muito o sol, e Deus fez tamanho milagre que em todas estas videiras nom lhe houve tam somente uu cacho e em toda a outra vinha Deus lhe deu muito fructo”³⁹⁴.

Outros milagres possuem igualmente características interessantes. Um deles está estritamente ligado à questão da canonização dos santos: é de um delegado que foi ao mosteiro para fazer orações aos protomártires franciscanos. Chegando ao local, perguntou se

³⁹³ FERNANDES, Maria Alice. **Livro dos milagres dos santos mártires**. Dissertação (Mestrado em Letras) - 1988. 168 fls. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1988, p. 133.

³⁹⁴ *ibidem*, pp. 143-145.

os santos eram canonizados e, ao saber que não eram, desprezou a oração e voltou a se por no caminho. Porém, a mula que estava com ele caiu morta, o que o deixou muito espantado. Aqueles que o acompanhavam falaram que o motivo teria sido o desprezo em relação aos santos mártires. Assim, o homem voltou ao mosteiro, pediu perdão e ofertou grandes oferendas que a narrativa não discrimina. E, quando retornou, encontrou a sua mula viva, cavalgou nela “e foi-se com Deus”. Interessante observar que o relato afirma que a mula, após o milagre, foi encontrada “como se nunca houvesse door nenhuma”³⁹⁵, ou seja, é tratada como um ser humano. Isto mostra a importância do animal, principalmente no meio rural, como meio de transporte; devido a isto, tem quase o mesmo valor de um ser humano.

Outro caso peculiar é o de Rodrigo Afonso Alvete. Ele tinha uma dor nos dentes que o impedia de se alimentar e de dormir, e estava na cama com muita dor. Mesmo não conseguindo dormir, neste momento adormeceu para que o milagre pudesse ocorrer. Assim, viu cinco frades franciscanos e um deles deu-lhe uma bofetada na bochecha, “daquela parte donde lhe os dentes doíam [...]”. Devido a este ato de violência inesperado, especialmente vindo de um frade franciscano, Rodrigo acordou assustado. Porém, “achou-se são”, como se nunca houvesse “door nenhuma”³⁹⁶. Encontramos neste caso o problema sendo resolvido de uma forma não muito convencional e inédita neste ou nos outros Livros de Milagres.

Também encontramos o caso de Catarina Pires que, endemoninhada, seguia para o Mosteiro de Nossa Senhora das Virtudes. Porém, chegando nas relíquias dos Santos Mártires de Marrocos, ficou curada, não precisando seguir caminho. Tal relato procura mostrar aos peregrinos que eles não precisariam se deslocar para Lisboa, para o santuário da Virgem Maria, pois os mártires franciscanos teriam igualmente poder para providenciar a cura, o milagre. Não era necessário ir tão longe.

Em relação a ex-votos, não encontramos relatos materiais, somente o caso já visto do delegado que prometeu grandes ofertas, mas não encontramos detalhes³⁹⁷. Os únicos ex-votos encontrados são de assistir a missas.

Por fim, deve-se destacar que neste Livro de Milagres, em meio aos demais, encontramos três narrativas que não são do século XV. São milagres que teriam ocorrido logo após o martírio ou pouco tempo depois, ainda em vida de D. Pedro, inclusive um em

³⁹⁵ FERNANDES, Maria Alice. **Livro dos milagres dos santos mártires**. Dissertação (Mestrado em Letras) - 1988. 168 fls. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1988, p. 123.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 135.

³⁹⁷ Ver página anterior.

Marrocos. Tal fato é justificado pela busca da canonização, ao mostrar milagres ainda na terra do martírio e imediatamente depois dele.

No final do Livro de Milagres encontramos também milagres do século XVI, com outra estrutura de narrativa, em um período em que os santos já estavam canonizados, que foram colocados em um momento posterior como forma de complementação.

Cabe destacar que os milagres narrados no livro serviram como base para os relatos encontrados no *Tratado da vida e martírio dos cinco mártires de Marrocos*, alguns escritos de forma idêntica, e alguns também constam na *Crónica da Ordem dos Frades Menores*³⁹⁸.

Em 1481, por meio da bula *Cum alias*, o Papa Sisto IV promove a canonização dos protomártires franciscanos, fazendo que o Livro de Milagres cumpra seu objetivo³⁹⁹. O mesmo sucesso não será visto em relação a Nuno Álvares Pereira.

4.4- Nuno Álvares Pereira

Os detalhes da vida de Nuno Álvares Pereira são encontrados em duas crônicas: *Crónica do Condestável de Portugal D. Nuno Alvares Pereira* e a *Crónica de D. João I*. Esta foi escrita por Fernão Lopes, que utilizou informações da primeira para a escrita.⁴⁰⁰

A crônica de Nuno Álvares foi escrita por autor anônimo depois da morte do biografado, em data não posterior a 1440. É a única crônica biográfica senhorial portuguesa anterior a 1450 chegada ao nosso tempo. O lugar excepcional que detém na literatura portuguesa medieval e na reconstrução do passado nacional aparece como reflexo da proeminência de que Nuno Álvares desfrutou como chefe guerreiro e como senhor exemplar na virtude moral e na devoção, ao ponto de lá vir atestado que Deus “fez e faz muitos milagres” no local de sua sepultura.

³⁹⁸ NUNES, J. J. *Crónica da Ordem dos Frades Menores*. Vols. I e II. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1918.

³⁹⁹ Luís Krus acredita que os milagres não foram o grande fator determinante para a canonização: “Paralelamente à compilação de dados sobre os santos feita pelo mosteiro de Santa Cruz, a ordem franciscana também os realizava [...] A canonização de 1481 por Sisto IV integra-se numa série favorável às ordens medicantes e num momento em que a cúria papal se preocupava com o problema da evangelização das terras cristãs africanas: quer isto dizer que foi mais determinante para a causa dos mártires o ambiente característico da expansão portuguesa para o norte da África do que os milagres conimbricenses.” (Celeiros e relíquias: o culto quatrocentista dos mártires de Marrocos e a devoção dos Nus. In: __. *A construção do passado medieval*. Textos inéditos e publicados. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais. 2011, p. 147).

⁴⁰⁰ RUSSELL, P. E. *As fontes de Fernão Lopes*. Coimbra: Coimbra Editora, s/d, p. 30.

A identidade desconhecida do cronista pode levar a crer ser um cavaleiro clérigo alheio à corte, pertencente a uma ordem militar, que acordaria não só com o fato de, por circunstâncias familiares e profissionais, o condestável ter mantido relações estreitas com membros das ordens, embora nunca houvesse ingressado em alguma. É com admiração e reverência que é narrada a sua entrada no Convento do Carmo, que fundara para aí passar os últimos anos de sua vida, mas a falta de pormenores sobre este período é suficiente para tornar inviável a hipótese de a autoria se dever a um monge da instituição.

Segundo Teresa Amado,

se é de crer que quem escreveu a sua história o tenha conhecido e mesmo acompanhado nalgumas das operações militares que descreve, não se afigura possível que participasse nos acontecimentos de 1383-1383, pois, a tê-lo feito, não poderia contar menos de 70 anos à data da redacção. É portanto por depoimentos, orais ou escritos, de terceiros, que terá de ser explicada a impressão de testemunho presencial que várias passagens, como a descrição da batalha de Aljubarrota, chegam a produzir.⁴⁰¹

Ou seja, parte da narrativa da crônica vem de outras narrativas e de pequenos escritos, cartas, por exemplo. Isto é visível quando verificamos que duas cartas são transcritas na íntegra. Igualmente “é visível que outras foram aproveitadas”⁴⁰².

A crônica se ocupa, quase exclusivamente, de fatos de ação; com um vocabulário descritivo, o autor caracteriza o protagonista por seus atos e palavras. Possui uma “forte inclinação moralizadora”⁴⁰³, exaltando a figura de D. Nuno Álvares. Para Oliveira Marques, “trata-se [...] de mais uma crônica religiosa, uma biografia, embora revestida de aspectos *sui generis*”⁴⁰⁴.

Mas quem foi Nuno Álvares Pereira?

Nascido em 1360, era filho do prior da Ordem do Hospital, Frei Álvaro Gonçalves Pereira. Cerca de um ano após o seu nascimento, o menino foi legitimado por decreto real,

⁴⁰¹ AMADO, T. Crônica do Condestabre. In: LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe. (org.) **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho. 1993, p. 187.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 187.

⁴⁰³ FRANÇA, Susani Silveira Lemos. **Os reinos dos cronistas medievais (Século XV)**. São Paulo: Annablume, 2006, p. 98.

⁴⁰⁴ MARQUES, A. H. de Oliveira. **Antologia da Historiografia portuguesa**. Vol I - Das origens a Herculano. Lisboa: Publicações Europa-América, 1974, p. 77.

podendo assim receber a educação cavaleiresca típica dos filhos das famílias nobres do seu tempo. Aos treze anos tornou-se pajem da rainha D. Leonor, tendo sido bem recebido na Corte e acabando por ser, pouco depois, cavaleiro. Aos dezesseis anos casa-se, por vontade de seu pai, com uma jovem e rica viúva, D. Leonor de Alvim. Da sua união nascem três filhos, dois meninos e uma menina, sendo que os dois meninos morrem em tenra idade.

Apesar de ser pajem de D. Leonor, por revelações divinas, muda de lado e passa a apoiar D. João na disputa pela Coroa. A crônica afirma que, assim como Cristo escolhera Pedro, o mestre escolhera Nuno Álvares como mensageiro da boa nova.⁴⁰⁵ Graças ao apoio militar que deu ao mestre de Avis, conseguiu ser nomeado fronteiro do Alentejo em 1384, posição estratégica visto que,

Os reis da Península Ibérica lidavam com perigos imediatos e precisavam de homens de ação, especialmente nas regiões fronteiriças, cuja eficiência sobrepujasse qualquer condição de nascimento ou sangue. Homens capazes na tarefa de lutar a cavalo, mas cujas atividades os levavam também.⁴⁰⁶

Aos 24 anos, Nuno Álvares foi nomeado condestável do reino⁴⁰⁷, à época a suprema chefia do exército régio, logo a seguir do monarca. Além disso, o condestável tem o maior e o principal encargo da justiça, podendo dispor de ouvidores, meirinhos, carcereiros e executores com competências para conhecer quaisquer feitos civis ou criminais.

Devido ao seu desempenho bélico, Nuno Álvares Pereira recebeu importantes mercês e grandes doações régias: foi feito conde de Ourém, conde de Barcelos (o mais antigo título nobiliárquico do reino), conde de Arraiolos e conde de Neiva. Aos títulos juntava-se o respectivo patrimônio, originando a maior concentração de riqueza fundiária jamais reunida até então no reino, fora da Casa Real. O seu impressionante e crescente poderio, a par dos interesses de grande senhor feudal, com vassalos e exército próprios, fizeram de Nuno

⁴⁰⁵ LOPES, Fernão. **Crónica de D. João I**. Vol. I. Porto: Livraria Civilização, 1945-1949, Cap. CIX, pp 209-211.

⁴⁰⁶ FERNANDES, Fátima Regina. A fronteira luso-castelhana medieval, os homens que nela vivem e o seu papel na construção de uma identidade portuguesa. In: _____. (coord.) **Identidades e fronteiras no medievo ibérico**. Curitiba: Juruá, 2013, p. 33.

⁴⁰⁷ Segundo Marcello Caetano, o cargo de condestável foi criado em Portugal por influências de tropas inglesas que no reinado de D. Fernando vieram à Península disputar a coroa de Castela. “Nos reinos da alta Idade Média, um dos dignitários do palácio era o encarregado das cavalaria ou estábulos reais e da manutenção do respectivo gado: *comes stabuli*. Daí proviria o inglês *constable*, o francês *connetable*, o espanhol *condestable* e o português condestabre ou condestável” (**História do direito português**. Lisboa/ São Paulo: Editoria Verbo, s/d. p. 305).

Álvares Pereira um potencial adversário do rei. As relações entre ambos chegaram a ficar ameaçada, após a trégua celebrada com Castela em 1393, com o condestável ameaçando ir para o reino vizinho. De fato, o monarca pretendeu então consolidar a sua autoridade e a sua força, pondo fim à prodigalidade com que antes cedera domínios e direitos a alguns grandes senhores que o haviam apoiado. D. João I dispôs-se mesmo a comprar as terras concedidas por Nuno Álvares Pereira aos respectivos vassallos, o que comprometia a posição deste e a sua imagem de grande senhor feudal, de quem vozes críticas diziam, segundo Fernão Lopes, que “tinha a metade do reino em terras e rendas e outras dádivas que d’el-rei havia recebido”⁴⁰⁸. Tal rivalidade entre o condestável e o rei gerou desavenças e conflitos graves, que puseram em causa a ainda frágil Coroa portuguesa. Para evitar o previsível confronto, só restava a possibilidade do estabelecimento de uma aliança estável e mutuamente vantajosa.

A concretização de tal estratégia passou pelos laços do casamento celebrado em 1401 entre Beatriz, filha única de Nuno Álvares Pereira, e Afonso, filho bastardo de D. João I. E tão bem-sucedido foi o consórcio que viria a estar na origem da poderosa Casa de Bragança, a mais importante casa nobiliárquica da Época Moderna em Portugal.⁴⁰⁹

Durante este longo processo, ao ficar viúvo em 1387, Nuno Álvares recusou-se a contrair novas núpcias, tornando-se, segundo os relatos, um modelo de pureza de vida. Quando finalmente se alcançou a paz, distribuiu grande parte dos seus bens entre os seus companheiros, antigos combatentes, e acabou por se desfazer totalmente daqueles em 1423, quando decide entrar no convento carmelita por ele fundado, tomando então o nome de Frei Nuno de Santa Maria. A Crónica do Condestável afirma com veemência que, impelido pelo Amor, o condestável abandona as armas e o poder para revestir-se da armadura do Espírito recomendada pela regra do Carmo: era a opção por uma mudança radical de vida que sela o percurso da fé autêntica que sempre o tinha norteado.

Este convento fundado pelo futuro santo é o Convento de Santa Maria do Carmo de Lisboa. O primeiro documento oficial sobre sua fundação é datado de 8 de dezembro de 1386, uma bula do papa Urbano VI em que se refere o desejo do condestável de edificar um convento em Lisboa. Nove anos depois, outra bula marca a história do convento. Em 9 de setembro de 1395, Bonifácio IX dava a confirmação apostólica do convento já fundado. A construção teria sido iniciada em 1389 e concluída em 1422. Ainda no decorrer das obras, no

⁴⁰⁸ LOPES, Fernão. **Crónica de D. João I**. Vol. II. Porto: Livraria Civilização, 1945-1949, Cap. CLIII, p. 335.

⁴⁰⁹ RAMOS, Rui. **História de Portugal**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2009, p. 141.

ano de 1397, chegaram a Lisboa os padres carmelitas de Moura, a quem Nuno Álvares confiou o novo convento. No entanto, este só viria a ser doado à Ordem do Carmo em 1423 por ocasião da celebração do primeiro Capítulo Provincial dos Carmelitas em Portugal. O condestável teria esperado a constituição da Província Lusitana, autônoma de Castela, para entregar oficialmente a igreja e o convento à ordem e entrar nele. A partir de então, o convento foi a cabeça da Província do Carmo.⁴¹⁰

É a partir do convento que será construída a imagem de Nuno Álvares, tendo como apoio a dinastia de Avis visando sua canonização. A dinastia procurava mais um elemento para sua consolidação: a existência de um santo, visto que “a santidade é dada como exemplo a toda Instituição, essa reescrita tem intuítos eminentemente projectivos”⁴¹¹.

A figura do condestável era ideal para o novo poder em Portugal, porque D. Nuno Álvares, apesar de não ser o rei, era uma pessoa muito associada a D. João, fundador da dinastia. Soma-se a isto o fato de não “constranger” o papado em relação a Castela, afinal não era o rei o santo.

Encontramos também interesse na canonização do santo condestável pelos representantes da Casa de Bragança. Este interesse tem um objetivo: com a santificação de Nuno Álvares Pereira, esta Casa seria dotada de um fundador-santo, figura de grande prestígio.

Para isto a *Crônica do Condestável* e o Livro de Milagres são instrumentos utilizados pelos postulantes no processo canônico. A crônica já começa afirmando que Nuno Álvares é um exemplo a ser imitado, por ser o melhor cavaleiro de Portugal, com nobres feitos, e assim continua: “se o pai fundou castelos, agora vereis como D. Nuno fundou um reino; se a mãe foi devota e piedosa, agora vereis como D. Nuno foi quase um santo”⁴¹².

Em toda a narrativa encontramos a descrição da santidade do condestável, como quando D. Nuno escutou uma voz, “como se fosse o Espírito de Deus”⁴¹³, afirmando que a defesa do reino cabia a D. João e, por isso, a necessidade de lutar por Portugal ao seu lado. Em está no lado certo, justo.

⁴¹⁰ SOUZA, Bernardo Vasconcelos e. (dir.) **Ordens religiosas em Portugal**: das origens a Trento. Guia histórico. Lisboa: Horizonte, 2005, pp. 411-412.

⁴¹¹ DAIX, Georges. **Dicionário dos santos do calendário romano e dos beatos portugueses**. Lisboa: Terramar, p. 251.

⁴¹² **CRÔNICA DO CONDESTABRE DE PORTUGAL DOM NUNO ALVAREZ PEREIRA**. Revisão, prefácio e notas de Mendes dos Remédios. Coimbra: França Amado Editor, 1911, p. 2.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 67.

Igualmente encontramos relatos de justiça, como, por exemplo, quando D. Nuno obriga que se pague a seu escudeiro “aquilo que havia a receber”⁴¹⁴. Há também relatos de caridade: deu pão a quem tinha fome; esmolou a quem precisasse, inclusive para os inimigos castelhanos; edificou igrejas, inclusive o Convento de Carmo, local que, como vimos, escolheu para terminar seus dias.

Sua santidade também é testemunhada pelas romarias realizadas, como a de Santa Maria do Assumar, realizada a pé e descalço, e as de Santiago da Galiza, Santa Maria de Seixa, Santa Maria de Guadalupe e Santa Maria do Meio.

A narrativa é testemunhada pela própria população portuguesa: “e disto se espantaram todos muito, dizendo que verdadeiramente aquilo era mandado de Deus”⁴¹⁵, e até pelos castelhanos que “não podendo vencê-lo, já se contentavam de admirá-lo”⁴¹⁶. A própria narrativa conclui que “Vede quão humano e carinhoso senhor!”⁴¹⁷, “e eram tantos já então os merecimentos e fama de Nun’Álvares”⁴¹⁸. Ou seja, um verdadeiro santo!

Estes fatos miraculosos igualmente são encontrados no Livro de Milagres, o maior da Idade Média portuguesa, com 200 relatos⁴¹⁹. Sua autoria é atribuída a Gomes Eanes de Zurara, porém, provavelmente, foi escrito por algum carmelita. Foi editado em 1745 pelo Frei José Pereira de Santana na *Crônica dos Carmelitas*⁴²⁰. Em quase todos os milagres o nome de Maria ganha destaque em caixa alta: MARIA. Os relatos são relativamente unificados e os milagres são divididos em parágrafos que anunciam as suas características:

§ I- “Dos mortos, que por intercessão do santo condestável, ressuscitarão”;

§ II- “De várias aparições do santo condestável a algumas pessoas: e de outras, que por sua intercessão foram livres do demônio, que as atormentava”;

§ III- “Dos enfermos de males nos olhos, que de Deus nosso Senhor alcançaram saúde por intercessão do santo condestável”;

⁴¹⁴ **CRÔNICA DO CONDESTABRE DE PORTUGAL DOM NUNO ALVAREZ PEREIRA**. Revisão, prefácio e notas de Mendes dos Remédios. Coimbra: França Amado Editor, 1911., p. 92.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 15.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 180.

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 163.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 166.

⁴¹⁹ Segundo Mário Martins, é “a mais vasta compilação (de milagres) que nos legou o século XV” (**Peregrinações e Livros de Milagres na Nossa Idade Média**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1951, p. 181).

⁴²⁰ MOITEIRO, Gilberto Coralejo. Sobre Nun’Álvares Pereira...Notas historiográficas. **Lusitania Sacra**. 2010, n. 22, p. 212.

§ IV- “Dos enfermos de ar, tolhidos, e de outros males na cabeça, que por intercessão do santo condestável, alcançaram de Deus saúde”

§ V- “Dos surdos, e mudos, e enfermos de males na garganta, e no pescoço, que de Deus alcançaram saúde por intercessão, e rogos do santo condestável”;

§ VI- “Dos enfermos de moléstias graves no peito, estomago, e coração, que por intercessão do mesmo santo condestável, receberam saúde”;

§ VII- “Remedeu o Senhor, por sua intercessão, queixas gravíssimas de braços, de costas, de ventre, e de hidropesia”;

§ VIII- “Alcança do mesmo Senhor saúde para vários enfermos de roturas, ciática, almorroidas e de pedras”;

§ IX- “Remedeia, por mercê de Deos, enfermidades de pernas, e pes”;

§ X- “De outros enfermos de semelhantes queixas, como se restituirão a saúde por intercessão do santo condestável”;

§ XI- “Por sua mediação alcançarão de Deos saúde muitos enfermos de febres, e fluxo de sangue”;

§ XII- “Dos perigos de parto, de que forão livres algumas mulheres por intercessão do Servo de Deos o Santo Condestável”;

§ XIII- “Dos enfermos de mal de quebranto, frenesís, quedas, e outras doenças não conhecidas; e vários sucessos, que alcançarão remédio de Deos Senhor Nosso, por intercessão do Santo Condestável”.

Em relação ao sexo, a grande maioria são de homens, apesar de um título, o de parto (§ XII), por questões óbvias, só apresentar mulheres como beneficiárias do milagre.

Tabela 23: Sexo dos peregrinos de Nuno Álvares Pereira

Sexo	Números
Masculino	124
Feminino	76

Assim como há o predomínio de homens sendo curados, há o predomínio de adultos em relação a jovens e crianças, como números da tabela a seguir:

Tabela 24: Faixa etária dos peregrinos de Nuno Álvares Pereira

Faixa etária	Números
Adulto	132
Jovens e crianças	68

Em relação ao recrutamento social, a maioria dos relatos não especifica, mas encontramos tabelião de notas, sapateiro, tanoeiro, atafoneiro, carpinteiro, clérigo de missa, alfaiate, corretor de fazendas, marinheiro, barqueiro, criado, ourives, cavaleiro, pescador, oficial da Câmara de Lisboa, escudeiro, alcaide, pedreiro, freira, ourives, procurador da Corte, carnicheiro, hortelão, odreiro.

Alguns, pela ligação com a Coroa, ganham destaque. Para exemplificar, temos o caso do primeiro relato do livro. A filha de Felipe Afonso, escrivão da chancelaria do rei, ainda criança morreu de febre. Foi ressuscitada após pedido do pai ao santo condestável. Também encontramos o caso da filha do tesoureiro do rei, João Gil, que nasceu com o pescoço inchado. Os cirurgiões régios, que supomos fossem os melhores do reino, já haviam desenganado a menina. Foi preciso a intercessão de Nuno Álvares para que isto não ocorresse. O relato destaca tal fato para engrandecer ainda mais o milagre. E também encontramos o caso de Vasco Rodrigues, que era vassalo do rei, e que, há 17 anos, estava “quebrado”, ou seja, com hérnia, que “hia crescendo o mal”⁴²¹. Mal resolvido com a intercessão do condestável.

Em dois casos, a ligação é direta com Nuno Álvares: Domingos Bernardes e Vasco Martins. Ambos haviam sido criados do condestável. O primeiro estava cego de um olho e perdendo a visão do outro. O segundo estava doente das pernas, uma doença chamada *salfa*

⁴²¹ SANTANA, Frei Joseph Pereira. **Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância**. Lisboa: Officina dos herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1745, p. 528.

fleima e que, apesar de tomar vários remédios indicados pelo médico, “nunca podera ter melhora”⁴²². Como ex-voto, ofereceu uma perna de cera.

Em relação a religiosos, dois casos são interessantes. O primeiro é o de D. Fernando Annes, que era cônego regular do Mosteiro de São Vicente de Fora. O clérigo “era muito doente de cólica”⁴²³ e estava desenganado pelos médicos. Apesar de estar no Mosteiro de São Vicente, padroeiro de Lisboa, que possuía grande número de devotos na cidade, preferiu pedir intercessão a Nuno Álvares. Com este relato, o autor procura colocar que Nuno Álvares pode ser mais poderoso que São Vicente.

O outro religioso também ganha destaque devido a esta “concorrência santa”: Frei Pedro da Caridade, dominicano, “que estando huma noite em a cama, de improviso lhe dera huma taõ grande dor em a perna direita, que teve para si, que naquela noite morria”⁴²⁴. O membro da ordem dos pregadores era do Convento de São Domingos de Lisboa, onde encontramos o polo de peregrinação ligado ao Bom Jesus. Mais uma vez, o autor do relato procura demonstrar, mesmo que de forma indireta, a superioridade do santo condestável.

Dentro deste contexto de concorrência, também encontramos os casos de João Anes Corte Real e Pero Vasques. A mulher do primeiro era “assombrada de dous espíritos malignos”⁴²⁵ e o filho do segundo “era assombrado do Demonio”⁴²⁶. O relato de ambos afirma que eles realizaram diversas romarias a várias igrejas e santos, porém somente foram curados quando chegaram ao túmulo de Nuno Álvares. Mais uma vez, a superioridade do santo condestável é idealizada nos relatos de milagres.

Como afirmamos anteriormente, há três relatos que nos mostram milagres duplos, todos relacionados a crianças. Os dois filhos de Inês Martins sofriam de hérnia. Os dois filhos de Antão Annes sofriam de quartã, ou seja, febre contínua, “que os não largavaõ de dia, nem de noite”⁴²⁷. A febre igualmente atormentava os dois netos do carnicheiro Vicente Lourenço, que ouviu dos médicos o seguinte diagnóstico: “em breves dias sem duvida morriaõ”⁴²⁸. Em todos estes casos, Nuno Álvares foi a última esperança.

⁴²² SANTANA, Frei Joseph Pereira. **Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância**. Lisboa: Oficina dos herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1745, p. 539.

⁴²³ *Ibidem*, p. 527.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 535.

⁴²⁵ *Ibidem*, pp. 494-495.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 495.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 548.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 548.

Predominantemente, os peregrinos são da própria Lisboa. Porém, os encontramos também oriundos de Santarém, Beja, Setúbal, Alentejo, Leiria, Évora e Coimbra, o que mostra uma grande capilaridade na devoção do santo condestável. Encontramos um único caso de fora do Reino, mas que estava em Portugal quando foi acometido pela doença: o marinheiro alemão João Thomás⁴²⁹, estando de noite na sua nau, teve a parte direita do seu corpo paralisado. Seus companheiros então falaram que naquela cidade, Lisboa, estava enterrado um santo que realizava inúmeros milagres e recomendaram “que com grande devoção se encomendasse a ele”. Assim, prometeu ao santo que, caso curado, iria em peregrinação ao mosteiro “nú da cintura para cima” e ofereceria um braço e uma perna de cera. Na noite seguinte, apareceu para ele um homem desconhecido, que passou a mão no seu corpo e “assim como a mão hia correndo por ela, assim hia sarando”⁴³⁰. Ao acordar, estava plenamente curado e foi cumprir o que tinha prometido.

Um fato é importante neste relato: a promessa de ir, nu da cintura para cima, em peregrinação ao santuário. Este fato possui duas vertentes. Em relação à primeira, há uma clara associação à procissão dos nus dos Santos Mártires de Marrocos. Não podemos descartar a hipótese de João Thomás já ter ouvido falar sobre esta procissão, devido a sua curiosa peculiaridade, e, assim, ter na hora da promessa confundido os santos e feito “a promessa certa para o santo errado”. A outra vertente está associada a um simbolismo. O nu está ligado ao despojar-se da vaidade em uma clara comparação com as vestes de Cristo que foram retiradas durante a sua paixão.

Em relação à natureza dos milagres, como nos demais, predomina amplamente a cura de doenças. Apesar de os milagres serem agrupados em parágrafos, algumas doenças, como por exemplo dores no pé, aparece em dois parágrafos, o IX e o X. Além disso, o parágrafo II seleciona devido ao aparecimento do santo e não pela causa.

Tabela 25: Tipologia dos milagres de Nuno Álvares Pereira

Tipo de milagre	Quantidade
Cura de doenças	170

⁴²⁹ Grafia aportuguesada do nome como consta na fonte.

⁴³⁰ SANTANA, Frei Joseph Pereira. **Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância**. Lisboa: Officina dos herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1745, p. 506.

Tipo de milagre	Quantidade
Ressurreição	12
Proteção em dificuldades/ parto	6
Praga em plantações	3
Possessão demoníaca	3
Libertação de presos/ injustiça/ livramento de castigo	3
Incêndio	1
Punição de um blasfemo	1
Tormenta em mar	1

Dos relatos, nos chama atenção o número de proteções ao parto, seis casos. São histórias em que as crianças, a mãe, ou as duas estavam morrendo.

Igualmente deve ser ressaltado que todos os casos de ressurreição são relativos a crianças. Dos 12 casos, 7 são de causa natural e 5 de causas externas. Das causas naturais, um já nasceu morto e o outro morreu horas depois de nascer. Tal dado ilustra a alta taxa de mortalidade infanto-juvenil em Portugal medieval.

Outros relatos igualmente merecem destaque. O primeiro é de um homem não identificado, morador de Lisboa. Desconfiado de que a esposa cometesse adultério, decidiu assassiná-la. A mulher, porém, descobriu seus planos e pediu a intercessão do santo para remover tal ideia do marido, visto ser inocente. Quando este adormeceu, o relato afirma que o santo apareceu em sonho e falou o seguinte:

Amigo, porque queres matar sua mulher, estando ella inocente, e sem te offender? Ella está sem a culpa, que tua fantasia lhe impõem: mas o inimigo das almas he a causa de tudo isto, e tu lha tens dado tambem, pois há nove anos que te não confessas, nem alimpas tua consciencia como verdadeiro christão: pelo que, em amanhecendo se vay confessar bem, e verdadeiramente, chega-te a Deos, e pede-lhe perdão de tuas culpas, e juntamente a tua boa, e virtuosa mulher, do intento que trazias contra ella, e arrenega de demonio inimigo teu.⁴³¹

⁴³¹ SANTANA, Frei Joseph Pereira. **Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância**. Lisboa: Officina dos herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1745, p. 493.

Acordando, em prantos, o homem fez conforme determinado. Tal relato é catequético no sentido de valorar a penitência, a confissão, e mostrar aos demais o que pode acontecer caso se fique muito tempo sem realizá-la. Também chama a atenção pelo grau de intimidade do santo para com o homem: é o único relato em que o santo demonstra familiaridade chamando de amigo a pessoa alvo do milagre.

Outro destaque, apesar de não estar ligado à peregrinação ou a milagres subjetivos, se refere à punição de um blasfemo. O relato começa afirmando que D. Duarte havia doado uma lâmpada de prata para iluminar o túmulo de Nuno Álvares e que esta estava pendurada sobre a sepultura do santo. Um dia, um homem entrou no mosteiro, observou que nenhum frade ou outra pessoa estava por perto e furtou tal lâmpada, colocando-a debaixo do braço. Porém, não conseguiu sair, pois ficou perdido no interior do templo. Ele ia de porta em porta, mas não conseguia passar por nenhuma delas, apesar de estarem abertas. Percebendo a confusão, o homem largou a lâmpada, mas continuava perdido. Foi então que surgiu Frei Martinho Sotto-Mayor que “ visse aquelle homem andar da Igreja para o claustro, do claustro para a Igreja, com grande ancia, se foy a ele, e perguntou a causa de seu desassossego”. Foi então que o homem confessou o que tinha feito, e, arrependido, devolveu a lâmpada. Então o frei “o tomou pela mão, e o lançou fóra pela Portaria, dizendo-lhe, fisesse penitencia daquelle tão grande peccado que commettera”⁴³².

E, por fim, temos o único relato relacionado a incêndio dos Livros de Milagres portugueses do século XV. É um relato pequeno, um dos menores do livro. Afirma que a lisboeta Graças Rodrigues era muito devota do santo condestável e, por isso, sempre tinha em sua casa um pouco da terra do túmulo do santo pendurada em um saco na cabeceira da cama. Um dia, sua casa foi acometida por um incêndio, que consumiu praticamente toda a casa, menos a sua cama. A devota afirma no relato que o “fogo fugira”⁴³³ da terra do santo. Curioso que Graças Rodrigues perdeu a casa, mas isto não foi o suficiente para impedi-la de ir ao mosteiro e narrar o milagre da terra de Nuno Álvares.

⁴³² SANTANA, Frei Joseph Pereira. *Ibidem*, p. 556. Keith Thomas afirma que “as vidas dos santos abundavam em histórias de retaliações miraculosas que haviam recaído sobre aqueles que tentaram pilhar tesouros eclesiásticos”. E nos fornece um exemplo do século XV, na Inglaterra: “o homem que roubou cibórios de uma igreja de Londres, em 1497, não conseguia mais ver a hóstia, até que confessou e foi absolvido” (**Religião e o declínio da magia**. Crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 50).

⁴³³ SANTANA, Frei Joseph Pereira. **Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância**. Lisboa: Officina dos herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1745, p. 557.

Em relação à cura de doença, os 170 relatos, seguindo a classificação do livro, estão assim divididos:

Tabela 26: Tipologias de curas de doenças de Nuno Álvares Pereira

Tipos de cura	Quantidade
Pernas, pés	30
Enfermos de ar, tolhidos, e outros males na cabeça.	24
Surdos, mudos, enfermos de males na garganta, e no pescoço	22
Males nos olhos	21
Roturas, ciática, hemorroidas e de pedras	17
Hérnia, delírios, queda	17
Peito, estômago e coração	14
Febre e fluxo de sangue	12
Braços, de costas, de ventre, e de hidropisia	11
Doenças não identificadas	2

O tipo de caso mais numeroso é relativo a pernas e pés. É o caso, por exemplo, do dominicano relatado anteriormente e de Gonçalo Annes, morador de Coimbra, que, depois que sofreu um corte na perna “pela junta do joelho, e por não haver quem o soubesse curar”, teve esta perna encolhida. Por isso, somente conseguia se locomover com ajuda de duas muletas. Ao saber do poder de intercessão do santo condestável, foi em peregrinação a Lisboa e, na sepultura do santo, ficou são, não precisando mais das muletas como auxílio. Com isto, como ex-voto, “lhe deixara sobre a sepultura as muletas”⁴³⁴.

Em relação a ex-voto, poucos são os relatos que discriminam algum. Encontramos o relato de “dizer uma missa”, mas destacam-se braços e pernas de cera, capelas de prata e servir no mosteiro durante oito dias.

A presença de ex-votos também é um fator de aglutinação para a canonização de Nuno Álvares Pereira. Além das crônicas e do Livro de Milagres, o infante D. Pedro compõe uma

⁴³⁴ SANTANA, Frei Joseph Pereira. **Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância**. Lisboa: Officina dos herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1745, p. 534.

oração litúrgica em honra do condestável, D. Duarte elabora um extenso sumário para um sermão em honra de Nuno Álvares e escreve para o abade D. Gomes para que este tente abrir o processo de canonização na cúria romana em 1437.

Porém, apesar de todos estes esforços, a canonização de Nuno Álvares Pereira não obtém êxito. Ainda no final do século XV, o interesse pela canonização do condestável abrandava. Os Braganças estavam à frente do processo e, devido a isto, é possível que D. Manuel tenha considerado o assunto bem entregue, o que de certo modo era estratégico, tendo em conta ainda a difícil personalidade do líder da Casa, D. Jaime, com quem as relações foram de alguma tensão, apesar de toda a proteção que o rei dispensou aos representantes da família.⁴³⁵ No século XVI a popularidade de Nuno Álvares não se mantém e seu culto praticamente cai em esquecimento.

Apesar de sua beatificação em 1918, ele somente é retornado no governo de Salazar (1932-1968), quando acontece uma profunda divulgação de sua vida. Apesar disto, devido a este teor político de afirmação de uma ditadura, o processo de canonização é suspenso.

Sua devoção é retornada em outro momento nacionalista em Portugal, no conjunto de inserção do país na União Europeia. Assim, em 2004, o Cardeal Patriarca de Lisboa, D. José da Cruz Policarpo, reinicia o processo de canonização.

Vaticano. Século XXI, 26 de abril de 2009. Na Praça de São Pedro, o então Papa Bento XVI canoniza D. Nuno Álvares Pereira como São Nuno de Santa Maria Álvares Pereira. Mais de cinco séculos depois, a dinastia de Avis tem um santo “para chamar de seu”.

⁴³⁵ ROSA, Maria Lurdes. **Longas guerras, longos sonhos africanos**. Da tomada de Ceuta ao fim do império. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 100.

Capítulo 5

“Com grande devoção, virtude ele lhe pedira”

Antes de adentrarmos nas tipologias dos milagres, precisamos avaliar brevemente a população portuguesa no século XV, assim como verificar a estrutura eclesiástica, dando ênfase a Lisboa por ser não só a capital, mas também o local onde são encontrados quatro dos cinco Livros de Milagres analisados e a principal proveniência dos peregrinos.

De acordo com Oliveira Marques, a população do Reino português era superior a um milhão: “o milhão de base pode ter sido suplantado entre os meados do século XIII e os meados de século XIV, quando a paz e a prosperidade do Reino se sucederam aos tempos árdus da Reconquista”⁴³⁶.

Este número é confirmado por Joel Serrão. Segundo sua metodologia,

no dealbar do século XV, segundo os cálculos de Rebelo da Silva, a população portuguesa orçaria por 1 milhão de habitantes. Ora, se aceitarmos como hipótese tal quantitativo, e admitindo como certa a recessão demográfica no Portugal trecentista, vítima também da Peste Negra e de outras epidemias, poderíamos concluir que, nos termos do século XIII e princípios do século XIV, a população portuguesa *deveria* exceder 1 milhão de habitantes. Só assim se poderia conciliar o milhão de habitantes do começo do século XV com as perdas sofridas no século anterior, que são certas, embora impossíveis de quantificação.⁴³⁷

O autor ainda afirma que a população de Lisboa teria, em 1421, 63.750 moradores, número alcançado devido à fixação da Corte na urbe ribeirinha do Tejo e às tarefas comerciais decorridas no seu porto.⁴³⁸

Ainda sobre a capital, Maria de Lurdes Rosa afirma que Lisboa tardo-medieval, comparando com outras capitais europeias, era de média dimensão. Mas enorme se comparada com as demais do reino. As presenças prolongadas de uma Corte ainda não

⁴³⁶ MARQUES, A. H. de Oliveira. **A sociedade medieval portuguesa**. Aspectos da vida quotidiana. Lisboa: Sá da Costa, 1964, p. 1.

⁴³⁷ SERRÃO, Joel. **O carácter social da revolução de 1383**. Lisboa: Livros Horizonte, 1985, p. 76. Grifo no original.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 105.

totalmente sedentária fizeram que se fossem concentrando em Lisboa os altos funcionários da administração régia e as famílias mais importantes da nobreza.⁴³⁹

Acrescenta a autora que na capital existia ainda, no século XV, uma consolidada oligarquia de detentores de cargos municipais, pessoas com o estatuto privilegiado de “cidadão” e, ainda, comerciantes e profissionais liberais. A prosperidade que a cidade conheceu então fazia que ela fosse palco de um conjunto de atividades variadas, da pesca à agricultura, passando pelos ofícios. Ou seja, estão presentes na capital portuguesa pessoas de setores muito variados, numa amostra que não seria tão diversificada em outras cidades do reino.⁴⁴⁰

Essa diversificação é observada quando verificamos o setor sócio profissionais que podem ser visualizados no gráfico abaixo:

Gráfico 1- Distribuição da população ativa por setor – Lisboa, século XV

Fonte: GONÇALVES, Iria. Aspectos económicos-sociais da Lisboa do século XV estudados a partir da propriedade régia. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, n. 1 (1980), p. 193.

⁴³⁹ ROSA, Maria de Lurdes. **As almas herdeiras**. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal 1400-1521). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012, pp. 356-357.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 357.

O setor primário é encontrado com pouca expressão, com somente 5% da distribuição. Alguns cultivariam os campos dos arredores, sobretudo as hortas adjacentes à cidade, vivendo, porventura, nela. Mas as terras do termo eram em grande parte cultivadas pelos habitantes das aldeias e casais que por ele se espalhavam. Isto justifica o baixo número.

Esta pouca expressão do setor primário era contraposta ao grande relevo do setor secundário, que era, em larga escala, o mais representado. Aqui ganham destaque os mesteiros que se espalhavam por toda a cidade, embora com maior profusão em certos locais da zona ribeirinha e na Correaria. Isto se deve ao fato de que existiam locais que continuavam a ser povoados, preferentemente, por certas categorias profissionais.

Das atividades desse setor, destacava-se, devido ao grande número, o ofício de sapateiro. Sobre eles e sua posição dentro da cidade, escreveu Iria Gonçalves:

muito numerosos eram os sapateiros, mas habitavam todos em locais perfeitamente definidos: ou na rua de Morraz, também chamada, em numerosos documentos da época, rua da Sapataria, ou numa parte da rua da Correaria, conhecida pelo nome de Sapataria da Linha. Junto destes últimos, os soqueiros, todos vizinhando uns com os outros. Eram duas profissões afins que se aproximavam.⁴⁴¹

Quanto às profissões ligadas à administração e ao comércio, o terceiro setor, eram bastante diversificadas e com clivagens internas. Predominam os setores mercantis e o médio/pequeno funcionalismo. O gráfico a seguir mostra a divisão do terceiro setor.

⁴⁴¹ GONÇALVES, Iria. Aspectos económicos-sociais da Lisboa do século XV estudados a partir da propriedade régia. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, n. 1 (1980), pp. 192-193.

Gráfico 2 – Distribuição do terceiro setor – Lisboa, século XV

Fonte: GONÇALVES, Iria. Aspectos económicos-sociais da Lisboa do século XV estudados a partir da propriedade régia. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, n. 1 (1980), p. 201.

Já o gráfico abaixo compara a percentagem dos pequenos, médios e altos funcionários, no total, residentes em Lisboa.

Gráfico 3 – Distribuição do funcionalismo régio – Lisboa, século XV

Fonte: ROSA, Maria de Lurdes. *As almas herdeiras*. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal 1400-1521). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012, p. 359.

Os altos funcionários se concentravam na zona mais rica, convivendo neste local com os mercadores de grosso trato⁴⁴², nomeadamente estrangeiros.⁴⁴³

Ainda em relação ao terceiro setor, seu número relativamente alto é explicado, pois, numa cidade importante como era a Lisboa do século XV, grande centro administrativo, rica e com um esplêndido porto de mar que a punha em contato com todo o mundo conhecido de então e lhe fomentava um comércio intenso e variado, as atividades do setor terciário tinham de estar já bastante desenvolvidas e diversificadas. Isto justifica a predominância dos médios e pequenos funcionários, assim como daqueles ligados ao comércio.

Porém, contrastando com a capital, a relativa baixa populacional é evidente quando se faz necessário recrutar portugueses para as praças africanas. Em 1436, quando o Conselho do Rei discutiu a expedição a Tânger, o infante D. Pedro argumenta a dificuldade de povoar as praças do Norte da África afirmando: “porque povoardelas com Regno tao despovorado e tam minguido de gente compo he este vosso, he impossível.”⁴⁴⁴

Passando neste ponto para o poder religioso, em relação à estrutura da Igreja, no final do século XV, a rede administrativa eclesiástica estava completamente tecida: Portugal estava dividido em 9 dioceses metropolitanas e três ultramarinas. Havia a divisão em arciprestados e em arcediagados, todas subdivididas em paróquias.

Mais uma vez, retornemos à capital, Lisboa. Durante o século XV, a cidade lisboeta tinha uma malha paroquial perfeitamente estabilizada, já que as grandes modificações se tinham verificado durante o século XII, com a reorganização do território ocupado, e, na centúria seguinte, com a construção de templos acompanhando a extensão da cidade. Assim, situa-se entre meados do século XII e início do século XIII a construção da Sé e das igrejas paroquiais de São Bartolomeu, Santa Cruz do Castelo, São Jorge, Santa Justa e Santa Rufina, Santa Maria Madalena, Santa Maria dos Mártires, São Martinho e São Pedro de Alfama; desta primeira fase data ainda a freguesia situada no Mosteiro de São Vicente de Fora. Durante a centúria de Duzentos, edificaram-se as igrejas paroquiais de Santo André, São Cristóvão, Santo Estevão de Alfama, Santiago, São João da Praça, São Julião, São Lourenço, São Mamede, Santa Marinha do Outeiro, São Miguel de Alfama, São Tomé e São Nicolau. Em

⁴⁴² Os mercadores de grosso trato eram comerciantes que se dedicavam aos vários segmentos do comércio, diversificando assim, suas atividades comerciais.

⁴⁴³ ROSA, Maria de Lurdes. **As almas herdeiras**. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal 1400-1521). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012, p. 359.

⁴⁴⁴ PINA, Ruy de. **Chronica de El-Rei D. Duarte**. Porto: Renascença Portuguesa, 1914. 1º v, p. 142.

finais do século XIV, começou a erigir-se o Mosteiro do Salvador, que em breve abrigaria mais uma paróquia, alcançando a cidade um total de 23. Além destas igrejas paroquiais, Lisboa dispunha ainda de várias ermidas e capelas, como a de Santo António, na Freguesia da Sé, a de São Miguel, na Freguesia de Santa Cruz do Castelo e a de Nossa Senhora da Escada, junto ao Convento de São Domingos; ainda no centro de Lisboa, podemos referir as igrejas de Nossa Senhora da Palma e de Nossa Senhora do Paraíso.⁴⁴⁵

Voltemos agora para a organização da igreja em Lisboa em relação às ordens religiosas que, segundo Maria de Lurdes Rosa, alcançam 59% dos clérigos.⁴⁴⁶ A capital portuguesa possuía uma boa rede de casas, das quais a maioria era de ordem medicante. A ordem franciscana, responsável “pelo estabelecimento da rede mais ampla e extensa no território português”⁴⁴⁷, possuía o Convento de São Francisco de Alenquer, fundado no século XIII e restaurado no século XV. Outro convento, o de São Francisco da Cidade de Lisboa, destacava-se pela atividade intelectual. Nele eram realizados a formação de noviços e o ensino de teologia. A escola era considerada “*Studium Generale*” e, a partir do século XV, os estudos foram equiparados a graus universitários.

No século XV, cinco conventos franciscanos são fundados. Por iniciativa de D. Duarte, foram instituídos, como vimos em capítulo anterior⁴⁴⁸, o Convento de Nossa Senhora das Virtudes da Azambuja e o Convento de Santa Maria de Jesus de Xabregas, fundado em 1455, na zona oriental da cidade, no palácio real que D. Afonso V doara a D. Guiomar de Castro, condessa da Atouguia, para a edificação de um convento franciscano. D. Afonso V ainda doa terras para a construção de outro convento, o de Varatojo. Este convento “foi sempre muito acarinhado pelos reis, em especial por D. Afonso V que nele tinha um aposento”⁴⁴⁹. Ainda encontramos fundação do convento de Santo António de Castanheira, que recebeu doações de D. Afonso V e o convento de Santa Catarina de Carnota cujo terreno foi comprado por D. João I.

Diferentemente do grande número de conventos masculinos, no ramo feminino da ordem franciscana, encontramos apenas o Convento de Santa Clara fundado no século XIII. A

⁴⁴⁵ ROSA, Maria de Lurdes. **As almas herdeiras**. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal 1400-1521). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012, pp.. 367-368.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 372.

⁴⁴⁷ GOMES, Saul António. Quadro geral do monarquismo português em quatrocentos. **Revista Territórios & fronteiras**, Cuiabá, vol. 3, n. 2, jul-dez., 2014, p. 149.

⁴⁴⁸ Ver tópico 3.2 a partir da página 116.

⁴⁴⁹ SOUZA, Bernardo Vasconcelos e. (dir.) **Ordens religiosas em Portugal**: das origens a Trento. Guia histórico. Lisboa: Horizonte, 2005, p. 315.

expansão da ordem em terras lisboetas acompanhou a própria história da capital, que aqui parece depender de um alto teor devocional ligado aos filhos de São Francisco.

Em relação à Ordem de São Domingos, o seu primeiro convento foi situado na Freguesia de Santa Justa entre 1245 e 1249, por iniciativa de D. Sancho II. O segundo convento foi fundado em 1399 numa quinta doada por D. João I e mantido sob a proteção da realza. Já o ramo feminino teve seu convento, Salvador de Lisboa, fundado no final do século XIV por D. João de Azambuja, bispo do Porto, que obteve licença apostólica para transformar a igreja do Salvador em mosteiro de religiosas dominicanas e doação de D. João I do padroado da mesma igreja a 1º de julho de 1391. Já no século XV, falecendo o bispo fundador, sepultado em Salvador de Lisboa, não estavam ainda concluídas as obras de construção do edifício. No entanto, sendo uma casa de especial devoção da família real, por intercessão da rainha D. Leonor as obras terminaram em 1438.

Em relação às ordens medicantes, ainda encontramos em Lisboa do século XV a Ordem do Carmo, com o Convento de Santa Maria do Carmo, fundado por D. Nuno Álvares Pereira, já analisado em capítulo anterior⁴⁵⁰, e com o Convento de Santa Ana fundado em 1450. Neste, os dois primeiros freis a habitarem foram Frei João de Sant'Ana e Frei Constantino Pereira, sobrinho de Nuno Álvares Pereira. Encontramos igualmente a presença da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, que possuíam três conventos masculinos: o Convento de Nossa Senhora da Graça, onde foi fixada a cabeça da ordem em Portugal, o Convento de Nossa Senhora da Assunção e o Convento de Santo Agostinho de Torres Vedras. Neste, no início do século XV, o prior era Frei Gonçalo de Lagos, no local sepultado, mais tarde canonizado e nomeado padroeiro da vila em 1495.

E, por fim, ainda em relação às ordens medicantes, encontramos a Ordem da Santíssima Trindade para a Redenção dos Cativos. Os trinitários possuíam dois conventos em Lisboa no século estudado. O primeiro a ser fundado foi o Convento da Santíssima Trindade, que estava totalmente inserido na área urbana de Lisboa. O outro convento era o da Santíssima Trindade de Sintra, fundado em 1400 por um grupo de frades da primeira casa. Em 1473, o capítulo provincial da ordem foi realizado neste convento.

No século XV igualmente encontramos na capital portuguesa a presença de ordens de vida monástica, de vida canônica e militares.

⁴⁵⁰ Ver tópico 4.4.

Em relação às ordens de vida monástica, encontramos os cistercienses, os paulistas e os jerônimos. A Ordem de Cister se fazia presente no século XV lisboeta e se encontrava no mosteiro feminino de São Dinis e São Bernardo de Odivelas, que foi fundado no final do século XIII por D. Dinis.

A Ordem de São Paulo Eremita possui um mosteiro, de São Julião de Alenquer, do ramo masculino, fundado sobre o antigo eremitério situado no termo de Alenquer na Freguesia de Santa Maria da Várzea. A fundação ocorreu provavelmente no próprio século XV, visto que a referência documental mais antiga reporta-se ao ano de 1422, no qual a província recebe, por meio de uma bula apostólica do papa Martinho V, a isenção de pagamento da dízima sobre os produtos cultivados pelos eremitas. “É possível que a sua fundação esteja relacionada com João de Santa Maria, que surge documentado como regedor do eremitério entre 1430 e 1484.”⁴⁵¹

A Ordem de São Jerônimo⁴⁵², uma ordem mais recente, com origem numa anterior experiência eremítica, estava representada na cidade por intermédio do Mosteiro de São Jerônimo de Penha Longa. Do ramo masculino, constitui-se o principal mosteiro da ordem em terras portuguesas. Ainda no início do século, encontramos a fundação do Mosteiro de São Jerónimo do Mato. Já no final do século XV, encontramos a fundação de outro mosteiro da ordem: Nossa Senhora de Belém de Lisboa, fundado a pedido de D. Manuel.⁴⁵³

As ordens de vida canônica estão representadas na capital pelos Cônegos Regulares de Santo Agostinho, Cônegos Regrantes de Santo Antão e loios.

A Ordem dos Cônegos Regulares de Santo Agostinho encontrava-se na capital portuguesa no Mosteiro de São Vicente de Fora, fundado por D. Afonso Henriques, que, como vimos, possuía as relíquias de São Vicente⁴⁵⁴ e foi o local onde professou aquele que viria a ser Santo Antônio de Lisboa. O ramo feminino estava localizado no Mosteiro de Santa Maria de Chelas que, igualmente, foi reconstruído por D. Afonso Henriques. Igualmente estava localizado no Mosteiro de São Miguel.

⁴⁵¹ SOUZA, Bernardo Vasconcelos e. (dir.) **Ordens religiosas em Portugal**: das origens a Trento. Guia histórico. Lisboa: Horizonte, 2005, p. 146.

⁴⁵² Sobre a Ordem de São Jerônimo em Portugal, ver, em especial: SANTOS, Cândido dos. **Os Jerónimos em Portugal**. Das origens aos fins do século XVII. Porto: JNICT, 1996; *Idem*, **Os monges de São Jerónimo em Portugal na época do Renascimento**. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984.

⁴⁵³ D. Manuel, assim como seu tio D. Afonso V, era um grande admirador da Ordem de São Jerônimo, visto que, no século XVI, patrocina a fundação de outro mosteiro para a ordem, Nossa Senhora da Pena de Sintra, que foi concluído no tempo célere de oito anos.

⁴⁵⁴ Ver tópico 2.4.

Em relação à Ordem dos Cônegos Regulares de Santo Antão, em 1400, fora das muralhas de Lisboa, foi fundado o Convento de Santo Antão de Lisboa, num terreno doado por um rico mercador da cidade, João de São Vicente, e pela sua mulher, Lourença Anes.

Já a Congregação dos Cônegos Seculares de São João Evangelista, os loios, possuíam dois conventos masculinos em Lisboa. O Convento de Santo Elói foi “uma das casas mais protegidas pelo poder régio e nela se realizaram por várias vezes reuniões do braço da nobreza em cortes”⁴⁵⁵. A irmã de D. Afonso V, a infanta D. Catarina, foi sepultada na igreja do convento. O outro convento da ordem na cidade era o de São Bento de Xabregas. Como o primeiro, ele também possui relações com D. Afonso V, pois foi fundado por sua esposa, D. Isabel. Em 1462, passou a ser a cabeça da congregação.

Para encerrarmos esta localização das ordens na capital portuguesa no século XV, temos as ordens militares. Somente uma possui suas fundações em Lisboa: a Ordem Militar de Santiago, que possuía um convento feminino, já estudado em capítulo anterior⁴⁵⁶, o Convento de Santos, onde são encontradas as relíquias dos Santos Mártires de Lisboa.

Este era o quadro encontrado em Lisboa no século XV e é neste quadro que os 337 milagres narrados são realizados.

Consolidando os dados dos cinco Livros de Milagres, constatamos que a maioria dos peregrinos é do sexo masculino, mas as mulheres tinham sua voz na religiosidade com um número relativamente alto. Esta inferior presença de mulheres nos santuários justifica-se tanto pela mentalidade da época, adversa à mobilidade feminina, como pela menor preocupação com a sua saúde.

Tabela 27: Sexo dos peregrinos

Sexo	Números
Masculino	212
Feminino	125

⁴⁵⁵ SOUZA, Bernardo Vasconcelos e. (dir.) **Ordens religiosas em Portugal**: das origens a Trento. Guia histórico. Lisboa: Horizonte, 2005, p. 242.

⁴⁵⁶ Ver tópico 4.2 a partir da página 140.

Em relação à faixa etária, predominam os adultos, porém, também não podemos descartar a população infanto-juvenil, que apresenta um número relativamente alto. Em uma época de forte mortalidade infantil e de generalizada crença na ajuda prestada pelas divindades aos pecadores, salvar a vida de uma criança era considerado uma dádiva divina, sendo a fé posta pelos pais nos poderes intercessores dos santos a quem solicitavam proteção um verdadeiro princípio de cura, ou mesmo, uma específica terapêutica.

Mas, em relação a esta faixa etária, as vozes sempre são dos adultos, geralmente seus pais, mesmo que os jovens fossem com eles em peregrinação. A iniciativa é dos pais ou parentes próximos, fosse porque lhes credita a decisão de levá-los até aos santuários onde eles teriam recuperado a saúde, fosse porque, para obtê-la, haviam invocado a especial proteção de um santo ou culto.

Em relação às peregrinações, a companhia e as iniciativas atribuídas aos adultos resultam, neste contexto, como naturais, pois qualquer viagem medieval que envolvesse um percurso de médio ou longo prazo quase sempre implicava uma caminhada em grupo como forma de proteção. Sempre que os Livros de Milagres relatam a deslocação aos santuários de uma criança curada, referenciam que aí fora conduzida geralmente pelos responsáveis, principalmente o pai, dada a menor mobilidade materna existente da sociedade medieval. Alguns parentes próximos podem igualmente realizar tal jornada, indo com a criança ou, simplesmente, acompanhando o adulto.

Contudo, mesmo no que respeita às curas milagrosas obtidas para as crianças a pedido de outrem, registra-se um idêntico contexto devocional familiar para a produção dos milagres das crianças. As frequências das iniciativas atribuídas ao pai e à mãe aparecem mais equilibradas, visto, neste caso, o protagonismo materno não implicar a prática de qualquer difícil ausência doméstica. O mesmo acontece com a presença de outras mulheres próximas às crianças curadas, geralmente suas parentas próximas, como por exemplo a avó, encontrada no Livro de Milagres dos Santos Mártires de Marrocos, por exemplo.

Tabela 28: Faixa etária dos peregrinos

Faixa etária	Números
Adulto	244
Jovens e crianças	93

Em relação à tipologia dos milagres, 273, ou seja, 81%, são relacionados à cura de doenças. É o único tópico que aparece em todos os cinco Livros de Milagres. Esta é uma característica dos Livros de Milagres também em outros reinos medievais.⁴⁵⁷

Em seguida, encontramos casos de ressurreição, proteção em dificuldades/ parto e libertação de preso/ injustiça/ livramento de castigo. Dificuldades relacionadas à água aparecem em quatro dos cinco Livros de Milagres.

Tabela 29: Tipologia dos milagres

Tipo de milagre	Quantidade
Cura de doenças	273
Ressurreição	18
Proteção em dificuldades/ parto	10
Libertação de presos/ injustiça/ livramento de castigo	9
Possessões demoníacas	8
Salvamento dos perigos da água/ tormenta	7
Praga em plantação	6
Punição de um blasfemo	2
Incredulidade	2
Proteção da peste (prevenção)	1
Incêndio	1

Diante de tais números, nos cabe realizar uma breve análise de alguns tópicos que consideramos pertinentes.

⁴⁵⁷ Sobre a comparação com Livros de Milagres de outros reinos durante a Idade Média, ver, em especial: VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru/ São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial, 2002, vol. II, pp. 197-211; SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo**. Ensaios de antropologia medieval. Petrópolis: Vozes. 2014.

5.1- Saúde

Era a saúde o motivo de maior preocupação do português do século XV. Segundo André Vauchez, naquela época não se procurava um santo para a salvação de sua alma, mas para ser libertado de um mal físico. No entanto, a oposição entre os dois tipos de fato é menos nítida do que se pode crer: em todos os níveis da sociedade, a doença ou o acidente eram considerados uma agressão das forças do mal, que a opinião comum relacionava facilmente a um erro ou a uma transgressão.⁴⁵⁸ Isto porque, na tradição judaico-cristã, a dor é mostrada como uma prova e como um castigo imposto por Deus quando encolerizado. E acrescenta Jean-Claude Schmitt:

Qualquer que seja a origem, a doença é um signo ambíguo: um signo do pecado, ela aparece como um justo castigo, mesmo sendo uma incitação positiva à conversão individual ou coletiva, nos casos de epidemias. Mas é também signo de virtude, até mesmo do amor de Deus, quando sua função é colocar em provação o cristão e, sobretudo, o santo. Nos dois casos, a doença pode ser interpretada como uma benção, uma vez que oferece a ocasião de preservar na via da salvação ou ir ao seu encontro.⁴⁵⁹

Devemos destacar que, nos relatos, raros são os casos de dor. Este aspecto dos Livros de Milagres em Portugal é comum, se compararmos com Livros de Milagres de outros reinos. Segundo Duby, “não é que a dor não fosse percebida. Mas ela era desprezada. Ela não era confessada, salvo pelos pecadores, nos transbordamentos da sua autocrítica”⁴⁶⁰.

Por isso, em relação à saúde, fixa-se a atenção naquilo que pode perturbar, “tendem-se a considerar os sintomas de perturbação como causados diretamente por agentes externos, muitas vezes até sob formas materiais, visíveis, e mesmo dotadas de vida própria”⁴⁶¹. Assim, perde-se a ideia de que a doença podia ser fruto de uma ação de forças naturais.

⁴⁵⁸ VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru/ São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial, 2002, vol. II, p. 204.

⁴⁵⁹ SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo**. Ensaios de antropologia medieval. Petrópolis: Vozes. 2014, pp. 289-290.

⁴⁶⁰ DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens**, do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 164.

⁴⁶¹ MATTOSO, José. **Fragmentos de uma composição medieval**. Lisboa: Estampa, 1993, p. 237.

Assim, encontramos nos relatos de saúde expressões que indicam esta ideia: quase sempre descrevem as curas com termos elementares como “recuperou a saúde”. Nos Livros de Milagres dos Santos Mártires de Lisboa, é comum o “visivelmente foi são” e “ficou sã e limpa”. No de Bom Jesus, encontramos “sã e salva” e “vivo e são”; no dos Mártires de Marrocos, “foi são”, que também é uma expressão encontrada no Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes. Tais expressões podem-se associar facilmente à noção de libertação do mal que era “bastante corrente, tanto nas fontes mais antigas como nas mais recentes”⁴⁶².

Em alguns casos, a doença é provocada por um objeto ou um ente estranho que, uma vez retirado, tudo volta à normalidade. Dentro deste aspecto, encontramos, no Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes, o caso de Maria Anes, em cujo braço entrou uma espinha de peixe, deixando-o inchado. Devido a isto, “de noite nem de dia, não podia dormir nem haver folgança”⁴⁶³. Encomendou o milagre à santa e, retirando o objeto, ficou curada.

Espinha de peixe que era o mais comum dos objetos “que entravam pela carne”. No Livro de Milagres dos Santos Mártires de Lisboa, encontramos Domingas Afonso, criada de Urraca Meediz, dona de Santos. Ao comer um peixe, a espinha entrou no seu dedo e, como no caso anterior, este ficou inchado. Devido a isto, ficou quatro semanas sem poder usá-lo. Tal fato provavelmente limitou sua ação como criada, o que também deve ter incomodado à sua senhora. Ela ficou curada quando colocou o dedo nas relíquias.

Mas não encontramos somente espinhas de peixe. No Livro de Milagres dos Santos Mártires de Marrocos encontramos o relato de João Martins, prior de Santiago. Como já vimos no capítulo anterior⁴⁶⁴, foi um osso de coelho que lhe causou o infortúnio. Engasgado com o osso na garganta, somente se livrou dele quando rogou ajuda aos protomártires da família franciscana. E neste mesmo Livro de Milagres encontramos casos em que o problema não é uma espinha ou um osso, mas, sim, um animal. Diego Gonçalves engoliu, sem saber, uma sanguessuga. Devido a isto, saiu sangue pelo seu nariz por 21 dias. Tal quadro era grave a ponto de que “já lhe tinham feito todo corrigimento de finado”. Encomendando o caso para os Santos Mártires, o animal saiu e Diego “recebeo saúde e ora é vivo”⁴⁶⁵.

⁴⁶² MATTOSO, José. **Fragmentos de uma composição medieval**. Lisboa: Estampa, 1993, p. 239.

⁴⁶³ BEIRANTE, Maria Ângela. **O Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes**. Estudo histórico. Azambuja: Câmara Municipal de Azambuja, 2004, p. 39.

⁴⁶⁴ Ver página 162.

⁴⁶⁵ FERNANDES, Maria Alice. **Livro dos milagres dos santos mártires**. Dissertação (Mestrado em Letras) - 1988. 168 fls. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1988, p. 119.

Neste relato, há uma materialização da doença na sanguessuga. Para José Mattoso este fato,

Exprime [...] a incapacidade de explicar o fenómeno por causas naturais e a tendência para o associar a malefícios obscuros, que se introduzem silenciosamente e rasteiramente no corpo, e que, afinal, só se tentam compreender quando o abandonam.⁴⁶⁶

Porém, dos males de saúde, destacam os relacionados a visão, surdez e mudez.

Em relação aos problemas oftalmológicos, estes possuem sua cura bem prestigiada, visto que remontam a um arquétipo explicitamente evangélico visto os inúmeros relatos de cura de cegos por parte de Cristo e, igualmente, assinalam uma doença difícil de então combater por intermédio do recurso à medicina profissional.

Nestes casos relacionados à visão, um fato nos chama a atenção, principalmente no Livro de Milagres de Bom Jesus. Muito dos peregrinos que chegavam ao mosteiro reclamando de cegueira ou de pouca visão eram imediatamente curados depois de passar a água benta nos olhos. Foi o caso, por exemplo, de Constança Dominguez⁴⁶⁷, cujos olhos estavam inchados e remelados, o que naturalmente dificultava a visão. Ao passar a água de Bom Jesus, ou seja, ao lavar, foi curada. Tal fato nos leva a crer que possivelmente trata-se de uma questão simples de higiene.

Porém, cabe destacar que, de fato, quem clamava pelo milagre acreditava na sua concretização e interpretava-o como um sinal de salvação divina. A percepção de que ele tinha efetivamente acontecido reforçava a crença universal no poder curativo dos santos, o que não é de se estranhar em uma época em que a medicina profissional ainda tinha muito pouco para oferecer.

Encontramos o elemento água como instrumento da cura também no Livro de Milagres dos Santos Mártires de Marrocos. Como vimos no capítulo anterior, foi também a

⁴⁶⁶ MATTOSO, José. **Fragmentos de uma composição medieval**. Lisboa: Estampa, 1993, p. 241.

⁴⁶⁷ MARTINS, Mário. **Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias**. Roriz-Negrelas: Mosteiro de Singeverga, 1951, pp. 285-286.

água o instrumento de cura para Maria Vasques no primeiro milagre do Livro dos Santos Mártires de Marrocos.

Porém, existe o outro lado. No caso de Nuno Álvares Pereira, o que curou foi a terra do seu túmulo, elemento que sujaria, em vez de limpar como a água. É o caso de Domingos Bernardes, cego de um olho e que estava perdendo o outro. No dia seguinte em que colocou a terra em seus olhos, “logo vio de ambos os olhos, como se nunca nelles tivera lesão alguma”⁴⁶⁸.

Somam-se à falta de higiene questões relacionadas à má alimentação. Estes problemas relacionados aos sentidos estão diretamente ligados à alimentação medieval, que Massimo Montanari classifica como modelo “misto” de regime alimentar: cereal, legumes com carne e o peixe⁴⁶⁹. Tal quadro também é encontrado em Portugal. Segundo, Oliveira Marques,

a alimentação medieval, revelava-se deficiente em vitaminas. Feita à base de cereais, de carne, de peixe e de vinho, mostrava falta grande de vitamina D e considerável de A e C. Os resultados destas deficiências traduziam-se por uma débil resistência às infecções, com o consequente progresso fácil das epidemias; por frequentes doenças [...] dos olhos.⁴⁷⁰

A uva e o vinho possuíam grande importância na mesa portuguesa. Dos seis casos de pragas em plantação, cinco são em vinhas. O outro caso aconteceu numa plantação de trigo, matéria-prima do pão, igualmente alimento diário. E, como já vimos nos casos de espinha, peixe era a base da alimentação.

Em relação específica à surdez e à mudez, os milagres, em seu conjunto, não são objetos de grandes descrições, já que se reportam a uma doença fácil de identificar e caracterizar. Em relação a este problema em crianças, Ana Rodrigues Oliveira acrescenta que pode ser fruto da própria formação da criança em um momento conjuntural de violência e precariedade de vida:

⁴⁶⁸ SANTANA, Frei Joseph Pereira. **Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância**. Lisboa: Officina dos herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1745, p. 168.

⁴⁶⁹ MONTANARI, Massimo. Alimentação. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru/ São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial, 2002, vol. I, p. 37.

⁴⁷⁰ MARQUES, A. H. de Oliveira. **A sociedade medieval portuguesa**. Lisboa: Sá da Costa. 1987, p. 7.

Numa época marcada por frequentes conjunturas de violência e de conflitos sociais, tanto a mudez como a gaguez poderiam significar uma resposta infantil a traumatismos existenciais. A frequência com que figuram nos livros de milagres medievais também possibilita a interpretação de uma então forte presença de crianças que só muito tardiamente teriam aprendido a expressar-se através de uma linguagem oral, pelo que o respectivo mutismo não derivaria tanto de uma privação sensorial mas antes de um simples atraso na aprendizagem da fala.⁴⁷¹

A precariedade da vida se dá, entre outros fatores, pelos enfrentamentos com Castela e pelas expedições à África, que caracterizam o século XV como um período de grande desequilíbrio financeiro.

Mas o maior temor, o elemento que mais desestabilizava, era a peste: “os surtos epidémicos foram uma preocupação de todo o reino, durante o século XV”⁴⁷². O século XV é permeado por conflitos internos e externos, e por epidemias diversas nos anos de 1410, 1413-15, 1429, 1432, 1437-38, 1439, 1440, 1448, 1453-55, 1457, 1458, 1464-69, 1477, 1480-81, 1483-86, 1492 e 1496⁴⁷³. Oliveira Marques afirma que o português do século XV “viu duas ou mais epidemias durante a sua vida, e teve, com certeza, parentes e amigos levados por elas”⁴⁷⁴.

A temeridade da peste é encontrada na origem da procissão dos nus⁴⁷⁵. O milagre ocorreu justamente porque os cinco filhos de Vicente Martins não foram alvos da peste. Foi um “milagre preventivo”.

Outro fato relevante em relação à peste é que em nenhum relato ela é a causa do pedido. Simplesmente não é citada. Só encontramos um caso no Livro de Milagres de Nuno Álvares Pereira, de um homem não identificado que estava acamado devido a um ferimento da peste. A peste é brevemente mencionada na introdução do relato; na narrativa, predomina a ferida e, principalmente, o fato de o homem há quinze anos não se confessar. Envergonhado por isto, solicitou a intercessão do santo, que apareceu para ele de noite e curou a chaga.

⁴⁷¹ OLIVEIRA, Ana Rodrigues. A criança. In: MATTOSO, José (dir.). **História da vida privada em Portugal**. A Idade Média. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, pp. 289-290.

⁴⁷² FERRAZ, Francisco Manuel Teixeira; DOMINGUES, Maria João Monteiro. Notas sobre a peste na cidade do Porto na segunda metade do século XV. **História**. Revista da Faculdade de Letras. Porto, III série, vol. 5, 2004, p. 155.

⁴⁷³ BRAGA, Isabel M. R. Mendes. Para a História do medo quinhentista: peste e religiosidade. **Separata da Revista de Ciências Históricas**. Porto, V. VIII, 1993, p. 83.

⁴⁷⁴ MARQUES, A. H. de Oliveira. **A sociedade medieval portuguesa**. Lisboa: Sá da Costa. 1987, p. 93.

⁴⁷⁵ Sobre esta origem ver página 161.

Assim que ficou curado, o homem foi se confessar e depois foi em peregrinação ao mosteiro. Era uma ferida de corpo e de alma.

5.2- Proteção em dificuldades/ parto

Outro destaque são os milagres relacionados a proteção em dificuldades em geral ou em relação ao parto. Em relação ao primeiro tipo, são encontrados alguns casos no Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes. É, por exemplo, o caso de uma mulher que foi recebida pelo guardião do convento, Frei Pero de Quintal. Era de local não especificado, mas estava perto do mosteiro porque era negociante. À noite, se perdeu, passou frio e pediu socorro à Virgem.

Mas a grande maioria de tais pedidos de ajuda relaciona-se ao parto. Estes são concentrados quase na sua totalidade no Livro de Milagres de Nuno Álvares, com seis milagres, e lhes é dedicado um parágrafo inteiro. Isto porque os partos de alto risco, que provocavam a morte das parturientes, faziam parte do cotidiano medieval, refletindo tanto o predomínio de gravidezes prejudicadas por deficientes condições alimentares e sanitárias, como as dificuldades sentidas pela medicina então praticada no lidar com imprevistos, complicações e emergências que poderiam surgir durante o parto. No caso de mulheres que já haviam sido protagonistas de sucessivas gravidezes, com sucesso ou não, a existência de úteros deformados e tecido relaxados não propiciariam, também, partos fáceis ou bem-sucedidos.

Ana Maria Oliveira ainda atenta para outro detalhe que permeava de medo os pais na hora do parto, a vinda de crianças deficientes:

[...] não eram só os sofrimentos e a mortalidade associados aos partos que os tornavam temidos pela sociedade medieval. [...] eles também se conotavam com os medos de vir a gerar crianças deficientes ou monstruosas, cujas anomalias ou deformidades reflectiriam um castigo divino lançado aos pecados e indignidades cometidas pelos respectivos progenitores.⁴⁷⁶

⁴⁷⁶ OLIVEIRA, Ana Rodrigues. **A criança na sociedade medieval portuguesa**. Lisboa: Teorema, 2007, p. 66.

Em nenhum relato encontramos tal receio de forma explícita, mas não podemos descartar o medo de acontecer tal fato e, também por isso, solicitar a ajuda da intercessão do santo.

Na concepção medieval do mundo e da sociedade, a maternidade era tão importante para o quotidiano feminino como o casamento ou as origens familiares. Dar à luz e criar os filhos era o grande dever das mulheres casadas. Para a Igreja, esta relação era tão óbvia e evidente que, por exemplo, São Tomás de Aquino atribuía o aparecimento da mulher à necessidade de assegurar à descendência masculina:

Era necessário que a mulher entrasse na Criação, como diz a escritura, como ajudante do homem; e não como ajudante para quaisquer outras obras da criação, como alguns afirmam, pois o homem encontra para as restantes obras melhor ajuda noutro homem do que na mulher, mas sim como ajudante na obra da procriação.⁴⁷⁷

A importância do milagre da gravidez está expressa em parte no relato de Beatriz Alvares, que, apesar de casada há 14 anos, não conseguia engravidar. Esta condição deixava Beatriz angustiada pois não conseguia cumprir esta obrigação: ser mãe. Ao conseguir engravidar, não ultrapassou um processo fácil. A criança ficou atravessada. A parteira afirmou que a criança não sairia viva. Estamos em um caso de duplo sofrimento: primeiro, pela demora para conseguir engravidar, segundo pela possibilidade da morte da criança. Podemos afirmar que este processo doloroso do parto pode ser associado à idade mais avançada da mãe, e aqui é impossível não deixar de associar tal relato com as narrativas bíblicas da gravidez de Ana e Isabel, respectivamente mãe e prima de Maria que, devido à idade avançada, somente por milagre conseguiram engravidar. Porém, devemos observar que o relato de que a “criança se lhe atravessara em o corpo” igualmente fosse encontrado nas demais narrativas.

Assim, na hora do parto a mãe começou a chamar pelo santo condestável. Segue o relato:

⁴⁷⁷ Citado em OLIVEIRA, Ana Rodrigues. **A criança na sociedade medieval portuguesa**. Lisboa: Teorema, 2007, p. 45.

O que ella vendo, devotamente, e com grande fe começara a chamar pelo Santo Condestavel, pedindo-lhe, que rogasse a Deos por ella, para que a livrasse daquelle taõ grande perigo, e que logo de improvisso a criança dera dentro do ventre huma volta, e a parira viva, e ella ficara sãae e sem nenhuma lesão.⁴⁷⁸

O caso de criança atravessada se repetia nos demais casos. Em alguns, tal fato era observado durante a gravidez e não na hora do parto, como no relato acima. Nestes casos encontramos um sofrimento menor, principalmente em relação à saúde da mãe. É o que acontece com a mulher do alfaiate Pero Vaz. Devido à criança estar atravessada, o pai foi até o mosteiro para pegar um pouco da terra do túmulo do santo condestável visando colocar no ventre da esposa. Ao fazer isto, a criança se posicionou, proporcionando um parto sem lesão, deixando mãe e criança saudáveis.

Por fim, cabe destacar o único caso que não é de criança atravessada de dificuldades em parto no Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes. Este relato está associado ao tempo longo do processo. Maria Domingues entrou em trabalho de parto numa sexta-feira antes de Pentecostes. As dores continuaram até a segunda-feira seguinte. Tal demora ameaçava a vida da criança e da mãe. Assim como no caso anterior de Nuno Álvares, igualmente encontramos o elemento terra: “E, desesperando já todos de sua vida ela [Maria Domingues] disse que lhe dessem da terra de Santa Maria das Virtudes, por amor de Deus. E então lhe foram buscar e, como lha puseram, logo, sem nenhum perigo, pariu um filho varão”⁴⁷⁹.

A dificuldade no pós-parto também era grande. Isto pode ser constatado nos casos de ressurreição.

5.3- Ressurreição

Outro nível de milagre é aquele que chamamos de excepcional, cujas características sobrenaturais o tornam extraordinário e, por isso, chamava a atenção de todos. Este funcionava como comprovante e garantia de autenticidade da mensagem anunciada; servia

⁴⁷⁸ SANTANA, Frei Joseph Pereira. **Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância**. Lisboa: Officina dos herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1745, p. 552.

⁴⁷⁹ BEIRANTE, Maria Ângela. **O Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes**. Estudo histórico. Azambuja: Câmara Municipal de Azambuja, 2004, p. 41.

também para atestar a extrema importância cívica do pregador: diante de um discurso capaz de recriar a harmonia social, isto é, de restabelecer uma situação primordial de consenso e equilíbrio que, em termos bíblicos, nos remete para a narrativa de Gênesis e ao tempo antes da Queda, o milagre tinha o poder de fazer que a própria natureza se dobrasse às palavras do pregador e as forças do mal, embora reagissem contra ele, não conseguissem obter vitória alguma.⁴⁸⁰

Encontramos relatos de ressurreição em três dos cinco Livros de Milagres. Em um, o dos Santos Mártires de Marrocos, encontramos a ressurreição não de uma pessoa, mas de um animal. Nos três livros, Bom Jesus, Nossa Senhora das Virtudes e Nuno Álvares Pereira, devido à grandiosidade do milagre, estes relatos estão em destaque.

O Livro de Milagres de Nuno Álvares Pereira destina todo o seu primeiro capítulo aos mortos que ressuscitaram. E múltiplos são os motivos da morte. Por causa externa, encontramos o filho, de pouca idade, de Catarina Alves, moradora de Setúbal. Indo atrás da mãe, o menino caiu da escada, não sobrevivendo: “o menino ficou logo morto de todo”. Após rezar fervorosamente ao santo condestável, o menino “recebeo vida”. No relato, destaca-se o fato de que tudo se passou “em presença dos vizinhos”⁴⁸¹, afinal, tal relato precisava de testemunha para aumentar sua veracidade. Analisando a narrativa, podemos perceber que, não necessariamente, o menino estaria morto, mas, sim, apenas desacordado. Porém, na hora do desespero, aquela mãe e os vizinhos não tinham dúvidas: o menino havia falecido.

Por morte relativa a doenças, temos o caso da filha recém-nascida de João Esteves. Há quatro dias a menina não mamava. Não sabemos o motivo, visto que o milagre não apresenta maiores detalhes. Porém, desta forma, a menina não resistiu e faleceu. O relato afirma que já estavam sendo preparados os trâmites para o sepultamento “e que tendo ele já a oferta preparada, o tudo o mais prestes para a levarem a enterrar”⁴⁸². Foi neste momento que se lembraram dos vários milagres do santo condestável e pediram sua intercessão. Assim, “na própria hora” deu-se a ressurreição da menina.

Ainda no mesmo Livro de Milagres, temos o caso de um natimorto. Graça Afonso pariu um filho morto que ressuscitou após clamarem pela intercessão do santo condestável.

⁴⁸⁰ MIATELLO, André Luis Pereira. **Santos e pregadores nas cidades medievais italianas**. Retórica cívica e hagiografia. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 134.

⁴⁸¹ SANTANA, Frei Joseph Pereira. **Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância**. Lisboa: Officina dos herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1745, p. 488.

⁴⁸² *Ibidem*, p. 489.

Este e todos os demais casos de ressuscitação neste Livro de Milagres são relativos a crianças. Alguns relatos indicam que são crianças “de pouca idade”, de apenas alguns dias, recém-nascidas ou natimortas.

Neste ponto, cabe ressaltar que a consciência da existência de várias fases, idades ou estágios, que se sucedem ao longo da vida de cada indivíduo, encontra-se bem presente no discurso letrado do Ocidente. No período medieval a classificação etária mais difundida foi a de Isidoro de Sevilha, por meio das *Etimologias*: *infantia* como a primeira das idades de um conjunto que tendia ser de seis, antecedendo a *pueritia*, que seria dos seis aos catorze anos, a *adolescentia*, dos quatorze aos vinte, a *juventus*, até quarenta anos, a *senectus*, até os sessenta anos e, por derradeiro, a *senium*, depois dos sessenta anos.

Este detalhe da idade nesta tipologia é encontrado nos demais Livros de Milagres. Na sua maioria, são casos de crianças ou jovens. No de Bom Jesus, o único caso deste tipo, trata-se de um mancebo. No de Nossa Senhora das Virtudes, encontramos cinco casos, sendo quatro de crianças e jovens e um de adulto, conforme classificação apresentada. Porém, cabe ressaltar que em apenas dois casos podemos determinar a faixa etária de fato. Em relação a Senhorinha Vaz, “finada de todo”, o relato afirma “uma mulher”⁴⁸³, o que nos leva a crer ser uma adulta. O outro caso é do filho de um homem não identificado. O relato revela a idade do ressuscitado: 18 anos. Os três restantes classificamos como crianças/jovens, apesar de não terem idade identificada, porque são tratados como “filho de”. Esta não identidade leva a crer serem crianças ou jovens.

Dos adultos, os dois relatos não informam o motivo da morte. Em um, somente é encontrada a menção a uma enfermidade longa. Em relação a crianças/ jovens temos o caso do filho de Fernão Lourenço, que tinha uma ferida na cabeça e “logo caiu em terra e, aos sete dias, entrou o pasmo em ele em tal guisa que três dias o tiveram como morto e seu pai se partiu dele chorando”⁴⁸⁴. Porém, depois da intercessão de Nossa Senhora das Virtudes, ele recuperou a vida.

Encontramos também o caso do filho de Lopo Dias, escrivão do rei, com o motivo do falecimento não identificado, já examinado no capítulo referente a Nossa Senhora das

⁴⁸³ BEIRANTE, Maria Ângela. **O Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes**. Estudo histórico. Azambuja: Câmara Municipal de Azambuja, 2004, p. 54.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 41.

Virtudes⁴⁸⁵, e o caso do filho de Silvestre, natural de Bendafé, termo de Coimbra, que possui o seguinte relato:

E disse [Silvestre] que tivera um filho finado e era já encomendado e queriam-no já levar a enterrar e ele tornou a abrir os olhos e falou e alevantou-se, prometendo-o o pai a Santa Maria das Virtudes. E ele veio cumprir a romaria com o filho vivo e são.⁴⁸⁶

Verificamos, então, que geralmente nos relatos de ressurreição não é fornecido o motivo do falecimento. Acreditamos que o motivo desta omissão se deve ao fato de que a *causa mortis* é secundária. O principal, o mais importante, é o milagre da ressurreição.

5.4- Tormentas

Outra tipologia de milagres que possui relevância são aqueles relativos a tormentas e perigos em relação à água, com destaque ao primeiro caso. Isso porque numa época em que os portugueses começavam a descobrir novas terras e a experimentar e aperfeiçoar novas técnicas de navegação, os perigos da natureza eram uma ameaça que os aterrorizava, levando ao pedido de proteção divina, à realização de votos e à oferta de dádivas às forças que entendiam responsáveis pelo sucesso ou insucesso das viagens.

No século XV, Portugal conquistou, ocupou e construiu no Norte da África um conjunto significativo de cidades e praças fortes, mantendo aí uma presença ininterrupta, sobretudo de caráter militar. Assim, a Ceuta em 1415, seguiram Alcácer Ceguer em 1458, Anafé (atual Casablanca) em 1469 e Arzila em 1471. Construíram-se feitorias em Meça em 1497 e, sobretudo, fortalezas como, por exemplo, Graciosa em 1489. Pelo caminho ficaram, em 1437, Tânger, que na sequência da conquista de Arzila foi esvaziada pelos seus habitantes e ocupada pelos portugueses; Anafé, abandonada pouco tempo depois da conquista; e muitos outros assaltos e expedições sem sucesso, de maiores ou menores projeções, em geral com acentuado custo de vidas humanas.

⁴⁸⁵ Ver página 126.

⁴⁸⁶ BEIRANTE, Maria Ângela. **O Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes**. Estudo histórico. Azambuja: Câmara Municipal de Azambuja, 2004, pp. 46-47.

A Coroa transpôs para o território os sistemas de administração central e local do Reino, instalando funcionários e enquadrando populações. As chefias militares das praças controlavam a violência interna e geriam a pilhagem e o comércio externo, não sem dificuldades, tanto as inerentes à hostilidade dos autóctones, como, ainda, aos modelos conflituais de ação guerreira existente. Por fim, desde cedo foi criada, com apoio de Roma, uma rede eclesiástica, com dioceses, paróquias e conventos.

Rui Ramos assim acrescenta:

Além de esconjurar medos e perigos, o culto de São Vicente e de outros santos protectores associados às actividades marítimas como que operava uma cristianização do mar Oceano. Percorrido por marinheiros e conquistadores, com a integração na Cristandade das ilhas e dos territórios alcançados e, sobretudo, com o conhecimento directo que dele se ia tendo, o mar tornava-se cada vez menos «tenebroso». A situação periférica de Portugal, a escassez dos recursos, as dificuldades acrescidas pela crise do século XIV e o impasse ibérico faziam com que sectores sociais decisivos na vida do reino se voltassem para o mar, nele buscando uma alternativa ou, digamos, uma «saída». Assim, os motivos que podiam pôr em causa a sobrevivência de Portugal como entidade política independente e, portanto, a da sua realeza, transmutaram-se num impulso para a primeira expansão ultramarinas. Os limites do mundo conhecido podiam então ser alargados.⁴⁸⁷

Tal fato é encontrado em todos os Livros de Milagres analisados, excetuando, ironicamente, o dos Santos Mártires de Marrocos, os quais possuem ligação com este expansionismo, uma vez que tentaram a conversão de muçulmanos na África.

O Livro de Milagres que mais possui milagres relacionados à água é o de Nossa Senhora das Virtudes. São três casos bem diferentes entre si e que demonstram riqueza em relação aos detalhes. O primeiro é do filho de Martim Afonso, natural de Lisboa, freguesia de Santo Estevão. Estava partindo, via mar, desta cidade. A barca se mexeu fortemente, fazendo o filho de Martim Afonso, que estava dormindo, cair na água. Então o pai relata que “lancei-me após ele e fui-o tomar e trouxe-o à barca em salvo”. Isto depois de pedir ajuda a Nossa Senhora das Virtudes. O milagre se deve mais à coragem do pai do que propriamente à santa,

⁴⁸⁷ RAMOS, Rui. **História de Portugal**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2009, p. 173.

mas o relato demonstra a humildade do pai porque, segundo ele, “sem sua ajuda eu nunca pudera fazer o que fiz”⁴⁸⁸.

O segundo relato é um caso típico de tormenta. Este traz detalhes geográficos que revelam rotas marítimas comerciais. O lisboeta João Afonso partiu da Baía do Minho para Flandres em uma nau e

indo vinte e cinco léguas por a primeira terra de Galiza a que chamam Ortigueira, um domingo, hora de prima, rompeu-se o seibordo da nau e a vela e entrou tanta água que sob telhado cobria um tonel e uma pipa até metade que estivesse sobre o tonel.⁴⁸⁹

Após chamarem “mui devotamente a Santa Maria das Virtudes”⁴⁹⁰ e lançarem muitas coisas no mar, este não voltou a ficar agitado e chegaram a Santo André. Depois realizaram a peregrinação.

E o terceiro relato é mais parecido com o primeiro, pois é sobre um afogamento. É o caso de Frei Pero de São João que, por ser natural de Castela, já foi analisado no capítulo referente ao Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes⁴⁹¹. Afogamento também é o único caso relativo a esta tipologia encontrado no livro de Bom Jesus.

O caso de tormenta no Livro de Milagres de Nuno Álvares Pereira é o do pescador Estevão Diaz. Pescando em alto mar, Estevão e a tripulação sofreram uma tormenta pela qual ficaram seis dias sem ver terra. A situação piorava, pois os mantimentos estavam se tornando escassos. A tempestade só acalmou, possibilitando o retorno, quando foi solicitada a ajuda do santo condestável.

No Livro dos Santos Mártires de Lisboa, encontramos dois casos de tormenta. Um, o de um homem não identificado sobre o qual o relato apenas afirma que sofreu uma tormenta e que estava com o filho. O outro, é de Estevão Carrasco e companheiros que, temendo pela morte, já haviam confessado uns aos outros.⁴⁹²

⁴⁸⁸ BEIRANTE, Maria Ângela. **O Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes**. Estudo histórico. Azambuja: Câmara Municipal de Azambuja, 2004, p. 38.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 43.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 43.

⁴⁹¹ Ver página 128.

⁴⁹² Ver página 151.

5.5- Possessão demoníaca

Com oito citações, possessões demoníacas aparecem em três dos cinco Livros de Milagres. São encontrados no de Santos Mártires de Lisboa (3 casos), Santos Mártires de Marrocos (2 casos) e Nuno Álvares Pereira (3 casos). Números justificados pelo fato de uma das atribuições da santidade ser o combate com o diabo, que é oponente que valoriza o triunfo do santo herói sobre ele.

De uma forma geral, os sintomas descritos para este mal incluem uma agitação extrema, com destaque para a agressividade dirigida contra a própria pessoa ou terceiros. O comportamento do possesso, em alguns casos dementes, tal como o do deformado ou paralítico, despertava reações distintas e até mesmo contraditórias, indo de repulsa e pavor a curiosidade, divertimento, respeito e até compaixão. Se, por um lado, o possesso nos Livros de Milagres era considerado como um ser marcado por um sinal sobrenatural, parecendo não pertencer a este mundo e sendo capaz de penetrar na obscuridade do Além, por outro, ele inspirava grande e coletiva animosidade e desprezo.

Os relatos narram que, frequentemente, o possesso manifestava comportamentos perigosos cuja principal característica é o excesso de brutalidade e de violência. Este excesso era atribuído às forças demoníacas para fazer das pessoas porta-vozes da destruição da ordem e dos poderes sagrados que regiam a sociedade da cristandade. Habitadas por Satanás, as pessoas que recebiam o milagre posteriormente funcionavam como um veículo do mal e do caos particularmente angustiante para a presença terrena que exibia e padecia dos efeitos desta situação.

Podemos exemplificar com dois casos do Livro de Milagres do santo condestável: a mulher de João Anes Cortes Real e o filho de Pedro Vasques.

No caso da primeira, seu comportamento era de absoluto tormento. O relato afirma que ela ouvia vozes que a deixavam perturbava. O segundo soltava espumas pela boca. Por isso “todos os Medicos, e cirurgiões da dita Cidade (Lisboa), que o viraõ, disseraõ, que o moço era assombrado pelo Demonio”⁴⁹³.

⁴⁹³ SANTANA, Frei Joseph Pereira. **Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância**. Lisboa: Officina dos herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1745, p. 495.

Dos relatos referentes a possessão demoníaca nos Livros de Milagres portugueses do século XV, um fato não é despercebido: dos oito relatos, em seis os agentes passivos são mulheres. Isso se deve ao fato da mulher ser considerada mais frágil, “um macho deficiente” conforme define São Tomás de Aquino. Acreditava-se fortemente na relação entre a fraqueza feminina e a sua ligação com o sobrenatural⁴⁹⁴, “constituindo-se assim a vítima e ao mesmo tempo a parceira consciente do Diabo”⁴⁹⁵. Para Odilia Alves Gameiro,

A associação de possessões e de doenças nervosas unicamente a elementos femininos entronca no discurso tradicional de encarar as mulheres como o ser mais fraco, de quem os demônios facilmente se apossavam, numa nítida desvalorização do seu papel social, comprovado, frequentemente, nas recolhas de milagres medievais, pelo facto de o seu número, entre os miraculados, ser sistematicamente inferior ao dos homens.⁴⁹⁶

Este aspecto também é constatado se observarmos que, nos dois únicos casos em que os agentes passivos são homens, estes tratam-se de crianças que, assim como as mulheres, são considerados mais fracos e, conseqüentemente, mais desprotegidos. Os dois casos são encontrados no Livro de Milagres de Nuno Álvares Pereira. Ou seja, nos Livros de Milagres dos Santos Mártires de Lisboa e dos Santos Mártires de Marrocos, todos são mulheres.

Isto é ilustrativo no primeiro milagre do livro dos Santos Mártires de Lisboa. Maria Lourenço, “hua molher adoorada”, precisou da ajuda de três homens, Pedro Eanes, João Annes e Luis de Évora para ir ao mosteiro e dormir lá na noite de sexta-feira perante o sepulcro dos mártires. No sábado pela manhã, o espírito saiu e “Maria Lourenço ficou e vaay saã do dicto spiritu e de outros que em ella eram”⁴⁹⁷. A narrativa é límpida: Maria Lourenço somente foi salva devido à ajuda dos três homens que a levaram para o mosteiro. Sozinha, nada teria realizado em prol de si mesma. A menção de três homens, além da clara ligação com a Santíssima Trindade, pode também nos revelar uma ligação com os Santos Mártires de Lisboa, também em quantitativo de três, apesar da substituição de duas santas por dois

⁴⁹⁴ NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **Bruxaria e história**. As práticas mágicas no Ocidente cristão. Bauru: Edusc, 2004, p. 172.

⁴⁹⁵ *Idem*. **O Nascimento da bruxaria**. Da identificação do inimigo à diabolização de seus agentes. São Paulo: Imaginário, 1995, p. 209.

⁴⁹⁶ GAMEIRO, Odilia Alves. Sociologia e geografia do culto medieval dos Santos Mártires de Lisboa. In: KRUS, Luís; Oliveira, Luís Filipe; FONTES, João Luís. (coord.) **Lisboa Medieval: os rostos da cidade**. Lisboa: Livros Horizonte. 2007, p. 382.

⁴⁹⁷ MARTINS, Mário. **A legenda dos santos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, do cód. CV/I-23 d., da Biblioteca de Évora**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1964, pp. 44-45.

“santos”. As testemunhas foram, dentre outros, a sacristã Isabel Gonçalves e outras donas do mosteiro que estavam no local no momento do milagre. Pelo menos neste campo de testemunhas, não houve substituições. São mulheres.

Conclusão

O fenômeno religioso, como permanente sistema de sentido, criou fatos, formou personagens, deixou instituições, marcou as letras, fomentou as artes, agitou transformações e também travou avanços. Apontou valores, norteou causas, aproximou-se dos dramas humanos. Se a liberdade da pessoa humana determina o ritmo do processo da história, essa liberdade pode ser condicionada pelo fator religioso, seja em benefício da evolução do bem, da verdade e da beleza, seja em prejuízo desse devir positivo.⁴⁹⁸ É neste sentido que apareceram novos temas na história religiosa, nos quais são privilegiadas a piedade, as devoções, as peregrinações e a superstição.

Assim, encontramos a peregrinação como uma forma de expressão de religiosidade, muito utilizada pelo homem medieval, pelo português medieval. Este português, carregado de valores e de fé, passa por certas situações em que somente sua crença aparece como salvação, em que sem ela não há mais nada o que esperar. A peregrinação nos proporciona compreender a espiritualidade do português medieval.

Para satisfazer esta fé, existem em terras lusas inúmeros polos de peregrinação, locais onde são encontrados santuários com relíquias ou imagens consideradas milagrosas; onde há a possibilidade de tocar no sagrado e, conseqüentemente, conseguir a cura ou o pedido desejado. Em uma sociedade na qual a Igreja monopoliza o diálogo entre a terra e o céu, este momento de encontro com o sagrado é esperado ansiosamente.

Este encontro proporciona a cura, a realização do milagre que é imortalizado em registros nos Livros de Milagres. No século XV português, encontramos Livros de Milagres relacionados à peregrinação, ou seja, aqueles que registram os milagres que acontecem antes ou depois da peregrinação. Geralmente, antes é para pedir socorro. Depois, é para agradecer.

Neste contexto de peregrinação e Livros de Milagres esta Tese possuiu como objetivo compreender o peregrino medieval e sua espiritualidade e a questão social e de poder que permeia esta peregrinação. Para isto, utilizamos 5 capítulos. No primeiro, trabalhamos com conceitos ligados as peregrinações e que são iniciais para a compreensão deste processo. Compreendemos que não se pode trabalhar este tema sem relacionar as relíquias, os milagres,

⁴⁹⁸ AZEVEDO, Carlos A. Moreira. (dir.) **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1, p. XIV.

o espaço e o ex-voto. Eles aparecem, direta ou indiretamente, em todos os relatos encontrados nos Livros de Milagres.

Com os conceitos expostos, mostramos, no segundo capítulo, que Livros de Milagres escritos em português e relacionados a peregrinação em Portugal existiram antes do nosso recorte temporal, o século XV. Isto foi demonstrado com as análises dos Livros de Milagres de São Rosendo, de sua prima Santa Senhorinha, São Vicente, o padroeiro de Lisboa e de Nossa Senhora da Oliveira, local intimamente ligado ao nascimento do Reino e por isso, símbolo da Dinastia.

Cientes desta tradição de Livros de Milagres em terra lusa, no terceiro e quarto capítulo, analisamos de forma detalhada 5 livros de milagres do século XV e relacionados a peregrinação: Bom Jesus, Nossa Senhora das Virtudes, Santos Mártires de Lisboa, Santos Mártires de Marrocos e Nuno Álvares Pereira. São 337 relatos de milagres, escritos por representantes da Igreja que procuravam “qualificar” sempre que possível o milagre, usando expressões afirmativas ou qualificando testemunhas. Isto porque estas narrativas possuem objetivos que vão além do que está escrito.

Os Livros de Milagres são um instrumento de propaganda daquele santo. A divulgação dos milagres constitui um dos fatores de escolha de um determinado polo de peregrinação. Ao divulgarem as maravilhas realizadas por Deus através dos santos, publicitam ao perto e ao longe a fama dos respectivos santuários, atraindo para estes locais sagrados a piedade dos crentes, a proteção dos poderosos e a sedimentação da força política. Por isso, era imperiosa a divulgação dos milagres fruto do poder do santo.

Os Livros de Milagres também são instrumentos para demarcação de espaços de influência. Lisboa é palco de uma verdadeira “batalha santa”. As donas de Santos procuram reacender a devoção aos Santos Mártires de Lisboa, pois, além de já possuírem a “concorrência” de São Vicente, padroeiro da capital portuguesa, veem crescer a devoção a Nuno Álvares Pereira, promovida pela dinastia de Avis. Soma-se a isto o fato de estarem há algum tempo sem endereço fixo na capital portuguesa, o que acarreta uma significativa perda de prestígio.

Igualmente concluímos que os Livros de Milagres são instrumentos para o processo de canonização. Os Santos Mártires de Marrocos, sob influência dos franciscanos e dos cruzios, conseguem a canonização, sendo os protomártires da Ordem de São Francisco. Sucesso que

não foi repetido em relação ao culto de Nuno Álvares Pereira. Apesar de o seu ser o maior Livro de Milagres do século XV português, com 200 relatos, este não se revelou eficaz a esta causa, visto que o condestável somente seria canonizado no século XX.

Com esta análise particular de cada Livro de Milagres, consolidamos os dados no quinto capítulo que converge para si todos os estudos dos capítulos anteriores. Por meio de uma “linguagem de massa”, as pequenas narrativas que compõem um Livro de Milagres atestam, a cada passo, a intervenção do sobrenatural na ordem do mundo. Cada milagre reproduz um pequeno quadro da vida quotidiana, como problemas de saúde, dificuldades, tormentas, dentre outros, e constitui um documento precioso para o conhecimento das crenças e dos sonhos dos homens e mulheres da Idade Média, para quem o maravilhoso era indissociável do quotidiano.

Além disso, com a análise da documentação, foi possível descobrir que não houve uma hegemonia de peregrinos portugueses: encontramos desde anônimos, cujo nome não é revelado, até clérigos e pessoas ligadas ao rei. Pessoas diferentes, mas com algo em comum: a piedosa devoção aos santos.

No século XVI, Martinho Lutero prega as 95 teses na porta da Igreja do Castelo de Wittenberg. Tem-se o início da Reforma Protestante. Várias práticas e pontos doutrinários e teológicos da Igreja Católica são atacados e veemente condenados. Um destes são as peregrinações e tudo o que gira ao seu redor, como, por exemplo, o culto às relíquias. A prática das peregrinações sofre uma queda em todo o mundo católico.

Em Portugal, local onde as ideias reformistas não alcançaram grande repercussão, a prática de peregrinação ainda persiste, mas com novos modelos de santidade, ligados a uma nova necessidade real. Um exemplo desta mudança de modelos de santidade é encontrado em D. Manuel que privilegia o apoio ao culto de Rainha Isabel, Afonso Henriques e Gonçalo Vaz, em detrimento àqueles estudados nesta Tese.

Este monarca tinha um programa pessoal e global que se voltava para dentro e fora do Reino. Na Rainha Isabel (futura santa Isabel, canonizada em 1625) poderia ser encontrada uma santa dinástica, protetora da dinastia a que ele pertence por linha transversal. No caso de Afonso Henriques, este é o triunfante rei cruzado, fundador de Portugal, em uma época em que D. Manuel fala em re-fundação. Estes dois personagens fortalecem o “dentro”: o reino e a

dinastia. Já Gonçalo Vaz é o “santo de fora”, o mourisco que morre nas mãos dos infiéis na África, perseverando, porém, a sua fé. Personagem hábil para um momento de expansão do reino. Cabe destacar que estes dois últimos nunca subiram ao altar dos santos.

Portugal leva para suas novas terras, Brasil inclusive, estas práticas de devoção. Após a passagem de séculos, o mundo, por intermédio da evolução das ciências, principalmente da medicina, fica “menos dependente” do poder divino.

Mas, apesar disto, segundo pesquisa⁴⁹⁹ realizada na primeira década do século XXI, nove entre dez brasileiros atribuem a Deus o seu sucesso financeiro; 77% dos brasileiros graduados atribuem responsabilidade divina às finanças, assim como sete entre dez brasileiros com renda mensal acima de dez salários mínimos. Seria o retorno do “*todos graças ao boo Jhesus!*”, em busca da graça?

Mas, aí, é outra História...

⁴⁹⁹PINTO, Ana Estela de Souza. “Nove entre dez brasileiros atribuem a Deus sucesso financeiro”. São Paulo, **Folha de S. Paulo**, 25 dez. 2016. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/12/1844383-nove-entre-dez-brasileiros-atribuem-a-deus-sucesso-financeiro.shtml>>. Acessado em 31 jan. 2018.

Bibliografia

Fontes manuscritas

BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA – cód. CV 1-23, d.

Fontes impressas

AGOSTINHO, Santo. **A Verdadeira religião/ O culto devido aos mortos**. São Paulo: Paulus, 2007.

—. **Cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2012.

—. **A doutrina cristã**. São Paulo: Paulus, 2014.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2009. Vols. I, VI e VIII.

AZEVEDO, Padre Torquato Peixoto de. **Memórias ressuscitadas da Antiga Guimarães em 1692**. Porto: S/Ed, 1945.

BEIRANTE, Maria Ângela. **O Livro de Milagres de Nossa Senhora das Virtudes**. Estudo histórico. Azambuja: Câmara Municipal de Azambuja, 2004.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

CESAREIA, Eusébio de. **História eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2014.

CRÔNICA DO CONDESTABRE DE PORTUGAL DOM NUNO ALVAREZ PEREIRA. Revisão, prefácio e notas de Mendes dos Remédios. Coimbra: França Amado Editor, 1911.

Disponível em: < <http://purl.pt/14411> >. Acesso em: 20 abr. 2018.

CUNHA, Dom Rodrigo da. **História Eclesiástica dos Arcebispos de Braga**. Braga, s/ed, 1989, Tomo II. Disponível em: < <https://archive.org/details/primeirasegundap02cunh> >. Acesso em: 20 abr. 2018.

ESPERANÇA, Frei Manuel da. **Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal**. Lisboa: vol. I: Of. Craesbeeckiana, 1656; vol II: Antonio Craesbeeck de Mello, 1666. Disponível em: < <http://purl.pt/20706> >. Acesso em: 20 abr. 2018.

FERNANDES, Maria Alice. **Livro dos milagres dos santos mártires**. Dissertação (Mestrado em Letras) -1988. 168 fls. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1988.

JERÔNIMO, São. **Carta 109 (53) “Acceptis primum”, a Ripário, presbítero de Aquitânia**. Disponível em: < <http://www.franciscocatolico.com.br/news/a-carta-em-resposta-de-sao> >.

jeronimo-a-um-inimigo-das-reliquias-dos-santos/>. Acesso em: 20 abr. 2018.

_____. **Contra Vigilância.**

Disponível

em:

<<http://www.apologistascatolicos.com.br/obraspatristicas/index.php?af=SaoJeronimoContraVigilancia>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

LOPES, Fernão. **Crónica de D. João I.** Vols. I e II. Porto: Livraria Civilização, 1945-1949.

MADAHIL, António Gomes da Rocha. **Tratado da vida e martírio dos cinco mártires de Marrocos.** Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928.

MAGNO, Gregório. **Regra pastoral.** São Paulo: Paulus, 2014.

MARTINS, Mário. **Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias.** Roriz-Negrelos: Mosteiro de Singeverga, 1951.

_____. **A legenda dos santos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, do cód. CV/I-23 d., da Biblioteca de Évora.** Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1964.

MILÃO, Ambrósio de. **Explicação do símbolo/ Sobre os sacramentos/ Sobre os mistérios/ Sobre a penitência.** São Paulo: Paulus, 2015.

NUNES, J. J. **Crónica da Ordem dos Frades Menores.** Vols. I e II. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1918.

_____. **Vida e milagres de Dona Isabel, rainha de Portugal.** Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921.

Disponível

em:

<<https://archive.org/stream/vidaemilagresded00nune#page/n103/mode/2up>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

OLIVEIRA, José Augusto de (ed.). **Conquista de Lisboa aos mouros (1147).** Narrado pelo cruzado Osberno. Lisboa: CML, 1935.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Vida e milagres de São Rosendo.** Porto: Junta Distrital do Porto, 1970.

PINA, Ruy de. **Chronica de El-Rei D. Duarte.** Porto : Renascença Portuguesa, 1914. 1º v. Disponível em: < http://purl.pt/417/5/hg-18603-p_PDF/hg-18603-p_PDF_24-C-R0150/hg-18603-p_0000_capa1-guardas7_t24-C-R0150.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

SANTANA, Frei Joseph Pereira. **Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância.** Lisboa: Officina dos herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1745. Disponível em:

<https://books.google.com.br/books?id=NH_1AAAAMAAJ&pg=PP7&lpg=PP7&dq=chronica+dos+carmelitas+da+antiga,+e+regular+observ%C3%A2ncia&source=bl&ots=Z5MfuEoFP_U&sig=K4JV8FnnNu-QRF_sA3S_pTfsvFI&hl=pt-BR&sa=X&ved=0CCIQ6AEwAWoVChMI9vP2wYjNxxwIVBiOQCh0SggMA#v=onepage&q=chronica%20dos%20carmelitas%20da%20antiga%2C%20e%20regular%20observ%C3%A2ncia&f=false>. Acesso em: 20 abr. 2018.

VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea**. Vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Bibliografia consultada

ABREU, Maria Zina Gonçalves. **O sagrado feminino**. Da pré-história à Idade Média. Lisboa: Colibri, 2007.

ABUMANSSUR, Edin Sued. Ciência da Religião aplicada ao turismo. *In*: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas e Paulus, 2013, p. 615- 625.

ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de. Os caminhos e a assistência no Norte de Portugal. *In*: **Actas da Primeira Jornada Luso-Espanhola de História Medieval**. Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1972. Tomo I.

ALMEIDA, Fortunato de. **História da Igreja em Portugal**. Porto: Portucalense Editora, 1967. Volume I.

ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. Palavras em viagem: um estudo dos relatos de viagens medievais muçulmanos e cristãos. **Afro-Ásia**. Salvador: UFBA, 32 (2005), p. 83-114. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21088/13679>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

ALTANER, B; STUIBER, A. **Patrologia**. São Paulo: Paulus, 2010.

AMADO, Teresa. Crónica do Condestabre. *In*: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993.

ANDRADE, Maria Filomena. Opções religiosas das elites lisboetas: o convento de Chelas no século XV. *In*: KRUS, Luís; OLIVEIRA, Luís Filipe; FONTES, João Luís. **Lisboa Medieval**. Os rostos da cidade. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

ARAÚJO, Julieta. O desafio do Atlântico: Portugal e Castela no Concílio de Basileia. *In*: NOGUEIRA, Carlos (org.). **O Portugal Medieval**. Monarquia e sociedade. São Paulo: Alameda, 2010.

—. **Portugal e Castela na Idade Média**. Lisboa: Colibri, 2009.

ARRUDA, José Jobson de Andrade. Prismas da História de Portugal. *In*: TENGARRINHA, José (org.) **História de Portugal**. São Paulo: Unesp, 2001, p. 11-30.

ASTON, Margaret. **O século XV**. Lisboa: Editorial Verbo, s/d.

AZEVEDO, Carlos A. Moreira. Introdução geral. *In*: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1, p. IX- XXVII.

BASCHET, Jérôme. Diabo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru/ São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial, 2002, vol. I, p. 319- 331.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. O contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 2013.

BARANDA, Nieves. Matéria para el espíritu. Tierra Santa, gran reliquia de las peregrinaciones. *Via Spiritus*, 2001. nº 8. p.7-29. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3491.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

BARROCA, Mário Jorge. Memórias. In: MATTOSO, José (dir.). **História da vida privada em Portugal**. A Idade Média. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.

BARROS, Amândio Jorge Morais. Vida de marinheiro. Aspectos do quotidiano das gentes de mar nos séculos XV e XVI. In: SILVA, E. *Et al.* **Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos**. Porto: Universidade do Porto, 2004. V. 1, p. 249-263.

BASTOS, Mário Jorge de Motta. **O poder nos tempos da peste**. Niterói: EDUFF, 2009.

__. **Assim na terra como no céu...** Paganismo, cristianismo, senhores e camponeses na Alta Idade Média (séculos IV- VIII). São Paulo: Edusp, 2013.

BATORÉO, Manuel. A iconografia dos Santos Mártires de Lisboa em quatro pinturas do século XVI: linguagem e significados. **Cultura**. Revista de História e Teoria das idéias. Vol. 27, 2010. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/cultura/328>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

BAUMGARTNER, Mireille. **A Igreja no Ocidente**. Das origens às Reformas no século XVI. Lisboa: Edições 70, 2015.

BEAUSSART, François- Jérôme. Figures de la maladie dans *Les Miracles de Nostre Dame. Médiévaux*, nº 4, 1983. Ordre et désordre, p. 74-90. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/medi_0751-2708_1983_num_2_4_922>. Acesso em: 20 abr. 2018.

BEIRANTE, Maria Ângela. **Santarém medieval**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1980.

__. **Confrarias medievais portuguesas**. Lisboa: Publicação do autor, 1990.

__. **Évora na Idade Média**. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

__. As filhas de Eva nas cidades portuguesas da Idade Média. In: KRUS, Luís; OLIVEIRA, Luís Filipe; FONTES, João Luís. **Lisboa Medieval**. Os rostos da cidade. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

__. **Territórios do sagrado**. Crenças e comportamentos na Idade Média em Portugal. Lisboa: Colibri, 2011.

BOIRON, Stéphane. Définition et statut juridique des reliques dans le droit canonique classique. In: DEUFFIC, Jean-Luc (ed.) **Reliques et sainteté dans l'espace medieval**. Saint-Denis: Pecia, 2006, p. 19-31.

BOTA, Adelaide Maria de Almeida. **Igreja do Convento de N. S. das Virtudes**: base para uma proposta de recuperação e valorização. 1998. 284 fls. Dissertação (Mestrado em Recuperação do Património Arquitetónico e paisagístico) Évora: Universidade de Évora, 1998.

BOUREAU, Alain. **Satã herético**. O nascimento da demonologia na europa medieval (1280-1330). Campinas: Ed. Unicamp, 2016.

BOZOKY, Edina. Prolégomènes à une étude des offrandes de reliquaires par les princes. In: DEUFFIC, Jean-Luc (ed.) **Reliques et sainteté dans l'espace medieval**. Saint-Denis: Pecia, 2006, p. 19-31, p. 91-116.

_____. **Miracle!** Récits merveilleux des martyrs et des saints. Paris: Vuibert, 2013.

BRAGA, Isabel M. R. M. Para a História do medo quinhentista: peste e religiosidade. **Separata da Revista de Ciências Históricas**. Porto, V.VIII, 1993, p. 83-96.

_____. Peregrinações portuguesas a santuários espanhóis no século XVI. **Itinerarium**. Ano XL. N. 158, 1997, p. 337-351. Disponível em: <https://www.academia.edu/6679547/Peregrina%C3%A7%C3%B5es_Portuguesas_a_Santu%C3%A1rios_Espanh%C3%B3is_no_s%C3%A9culo_XVI_Itinerarium_n.o_158_Braga_1997_pp._337-359>. Acesso em: 20 abr. 2018.

BRAGANÇA, Joaquim O. **Liturgia e espiritualidade na Idade Média**. Lisboa: Universidade Católica, 2008.

BROWN, Peter. **The cult of the saints**. Its Rise and function in Latin Christianity. Chicago: The University of Chicago Press. 1984.

_____. **Authority and the sacred**. Aspects of the christianisation of the Roman world. New York: Cambridge University Press, 1996.

_____. **A Ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Editorial Presença. 1999.

BRUNSWICK, H. (coord.). **Diccionario da antiga linguagem portuguesa**. Lisboa: Lusitana, 1910.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular**. História e imagem. Bauru: Edusc, 2004.

BYNUM, Caroline Walker. **The resurrection of the body**. New York: Columbia University Press, 1995.

CAETANO, Marcello. **História do direito português**. Lisboa/ São Paulo: Editoria Verbo, s/d.

CAPELÃO, Rosa M. dos Santos. **El culto de relíquias em Portugal em los Siglos XVI-XVII**. Contexto, norma, funciones y simbolismo. 2011. (Tese) Doutorado em História. Faculdade de Letras Universidade do Porto. Porto: Universidade do Porto 2011.

__. Lo racional em el culto de las relíquias: la función taumatúrgica. La necesidad de creer. **História**. Revista da FLUP. Porto, IV Série, vol. 1 - 2011, p. 105-117. Disponível em: <<http://ojs.letras.up.pt/index.php/historia/article/view/3106>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

CARDINI, Franco. L’histoire des croisades et des pèlerinages au XXe siècle. **Cahiers de civilisation médiévale**, 49e année (nº196), octobre-décembre 2006. La médiévistique au XXe siècle. Bilan at perspectives, p. 359-372. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_2006_num_49_196_2946>. Acesso em: 20 abr. 2018.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia**. Ensaios. Bauru: Edusc, 2005.

CARRUTHERS, Mary. **A técnica do pensamento**. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Campinas: Unicamp, 2011.

CARVALHO, José Adriano F. Nas origens dos Jerónimos na Península Ibérica: do franciscanismo à Ordem de São Jerônimo - O itinerário de Frei Vasco de Portugal. **Separata da Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**. II série, V.1, 1984, p. 11-131.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

COELHO, Antonio Borges. Os argonautas portugueses e o seu velo de ouro (séculos XV-XVI). In: TENGARRINHA, José (org.). **História de Portugal**. São Paulo: Unesp/ Edusc, 2001, p. 87- 105.

COELHO, Maria Helena da Cruz. **Homens, poderes e espaços**. Séculos XI-XVI. Lisboa: Livros Horizontes, 1990.

__. O arcebispo D. Gonçalo Pereira: um querer, um agir. **Separata do IX Centenário da dedicação da Sé de Braga**, Congresso Internacional, Actas, Braga, 1990.

__. “As Confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedade na vida e na morte”. **Cofradías, grêmios, solidaridades en la Europa Medieval**. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1993. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/364539567/Cofradias-Gremios-y-Solidaridades-en-La-Europa-Medieval>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

__. **Superstição, fé e milagres na Idade Média**. Coimbra: INATEL, 1995.

__. (org.). **A gênese do Estado Moderno no Portugal tardo-medieval (séculos XIII-XV)**. Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 1999.

__. O final da Idade Média. In: TENGARRINHA, José (org.). **História de Portugal**. São Paulo: Unesp/ Edusc, 2001, p. 43-73.

___ . O que se vem investigando em História da Igreja em Portugal em tempos medievais. **Medievalismo**. Vol. 16 (2006), p. 205-223. Disponível em: <<http://revistas.um.es/medievalismo/article/view/50991>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

___ . A festa - a convivialidade. *In*: MATTOSO, José (dir.). **História da vida privada em Portugal**. A Idade Média. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.

CONDE, Manuel Sílvio Alves; VIEIRA, Marina Afonso. Notas sobre viagens e viajantes. No Norte de Portugal, entre o ocaso da Idade Média e a alvorada dos tempos Modernos. *In*: KRUS, Luís; OLIVEIRA, Luís Filipe; FONTES, João Luís. **Lisboa Medieval**. Os rostos da cidade. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

CORDEZ, Philippe. Gestion et médiation des collections de reliques au Moyen Age. Le témoignage des authentiques et des inventaire. *In*: DEUFFIC, Jean-Luc (ed.) **Reliques et sainteté dans l'espace medieval**. Saint-Denis: Pecia, 2006, p. 33- 63.

CORREIA, Fernando da Silva. **Origens e Formação das Misericórdias Portuguesas**. Lisboa: Henrique Torres Editor, 1944.

CORREIA, Margarida Sérvulo. **As Viagens do Infante D. Pedro**. Lisboa: Gradiva, 2000.

COSTA, António Domingues de Sousa. Hospitais e albergarias na documentação pontifícia da segunda metade do século XV. **Actas da Primeira Jornada Luso-Espanhola de História Medieval**. Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1972. Tomo I.

___ . **O Mosteiro de S. Salvador da Vila de Grijó**. Grijó: Fábrica da Igreja Paroquial de Grijó, 1993.

COSTA, Avelino de Jesus da. A Virgem Maria padroeira de Portugal na Idade Média. **Lusitânia Sacra**. Lisboa: 1957. Tomo II.

COSTA, Bruno Abreu. Santos e santidade: o período medieval. **Revista de História da sociedade e da cultura**. Centro de História da Sociedade e da Cultura - Porto, 12 - 2012, p. 446-456. Disponível em:

<https://digitalis.uc.pt/pt-pt/artigo/santos_e_santidade_o_per%C3%ADodo_medieval>. Acesso em: 20 abr. 2018.

COSTA, Elcias Ferreira da. Tratado dos demônios em santo Tomás de Aquino. **Ágora Filosófica**. Ano 6, nº 1, janeiro/ junho 2006, p. 23-48. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/199261957/Tratado-dos-demonios-Sao-Tomas-De-Aquino-pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

COSTA, Paula Pinto; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. **A Visibilidade do sagrado**. Relíquias cristãs na Idade Média. Curitiba: Prismas, 2017.

CUNHA, Antonio Geraldo da. **Dicionário etimológico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

CURSENTE, Benoît; MOUSNIER, Mireille. Territoires nouveaux, territoires complexes, territoires ouverts. *In*: CURSENTE, Benoît. MOUSNIER, Mireille. (dir.) **Les territoires du**

médiéviste. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 439-445.

DAIX, Georges. **Dicionário dos santos do calendário romano e dos beatos portugueses**. Lisboa: Terramar, 2000.

DEL VAL VALDIVIESO, Maria Isabel. Elites urbanas em la Castilla del siglo XV. In: BARATA, Filipe Themudo (ed.). **Elites e redes clientelares na Idade Média**. Évora: Colibri, 2001, p. 71-89.

DEPLOIGE, Jeroen. Écriture, continuation, réécriture: la réactualisation des miracles posthumes dans l'hagiographie des Pays-Bas méridionaux, ca 920 - ca 1320. In: GOULLET, Monique; HEINZELMANN, Martin (dir.). **Miracles, vies et réécritures dans l'occident médiéval**: actes de l'Atelier La réécriture des Miracles (IHAP, juin 2004) et SHG X-XII: dossiers des saints de Metz et Laon et de saint Saturnin de Toulouse. Paris: Jan Thorbecke Verlag, 2006, p. 21- 65.

DIAS, Geraldo J. A. Coelho. D. Sancho I, peregrino e devoto de Santa Senhorinha de Basto. **Revista da Faculdade de Letras**, II série, vol. XIII, Porto, 1996, p. 63-70. Disponível em: <<https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/8240>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

DÍAZ TENA, Maria Eugenia. Alfonso V de Portugal y la milagrosa Virgen de Guadalupe. **Península. Revista de Estudos Ibéricos**. 2003. n 0, p.63-70. Disponível em: <https://www.academia.edu/20950323/Alfonso_V_de_Portugal_y_la_milagrosa_Virgen_de_Guadalupe>. Acesso em: 20 abr. 2018.

__. La leyenda y milagros de la virgen de Guadalupe em el teatro hispanoamericano de principios del XVII. *Via Spiritus*. 2002, n 9, p. 139-171. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3468.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

DÍEZ TABOADA, Juan María. La significación de los santuarios. In: ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXO REY, Maria J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). **La religiosidad popular**. Vol III: Hermandades, romerías y santuarios. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

DOMINGUEZ LEON, José. Base metodológicas para el estudio de la religiosidad popular andaluza. In: ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXO REY, Maria J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). **La religiosidad popular**. Vol I: Antropología e historia. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens**, do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

__. (org). **História da vida privada**. Vol. 2: da Europa Feudal à Renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ESPINAR MORENO, Manuel. La Virgen de Nazaret y reliquias de santos ne Portugal en el siglo XII: la muerte de Don Rodrigo y ça perdida de Espana según la leyenda y el milagro de la Virgem. In: ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXO REY, Maria J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). **La religiosidad popular**. Vol II: Vida y muerte: la imaginación religiosa. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

FERNANDES, Cristina Célia Oliveira. O livro de milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães. **Lusitania Sacra**. Lisboa. 2ª S. 13-14 (2001-2002), p. 597-607. Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/4454?locale=en>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

FERNANDES, Fátima Regina. **Sociedade e poder na Baixa Idade Média portuguesa**. Curitiba: UFPR, 2003.

__. A construção da sociedade política de Avis à luz da trajetória de Nuno Álvares Pereira. **Actas da VI Jornadas Luso-Espanholas de estudos medievais**. Alcobça: 2009, 1º volume, p. 421-446. Disponível em: <https://www.academia.edu/4082511/A_constru%C3%A7%C3%A3o_da_sociedade_pol%C3%ADtica_de_Avis_%C3%A0_luz_da_trajet%C3%B3ria_de_Nuno_de_Alvaes_Pereira>. Acesso em: 20 abr. 2018.

__. A fronteira luso-castelhana medieval, os homens que nela vivem e o seu papel na construção de uma identidade portuguesa. In: __ (coord.). **Identidades e fronteiras no medievo ibérico**. Curitiba: Juruá, 2013, p. 13-43.

__. O poder do relato na Idade Média portuguesa: a Batalha do Salado de 1340/87. In: GUIMARÃES, Marcella Lopes (org.). **Por são Jorge! Por são Tiago!** Batalhas e narrativas ibéricas medievais. Curitiba: Ed. UFPR, 2013.

FERRAZ, Francisco Manuel Teixeira; DOMINGUES, Maria João Monteiro. Notas sobre a peste na cidade do Porto na segunda metade do século XV. **História**. Revista da Faculdade de Letras. Porto, III série, vol. 5, 2004, p. 155- 166. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2381.pdf>>. Acesso em 20 abr. 2018.

FERREIRA, Álvaro Mendes. **Formas de apreensão do espaço em Portugal no contexto da expansão ultramarina (séculos XV-XVI)**. 2010. 118 fls. Dissertação (Mestrado em História Medieval) – Pós-graduação em História, Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2010. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1424.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

FONSECA, Luís Adão da. Alguns aspectos das relações diplomáticas entre Portugal e Castela em meados do século XV (1449-1456). **Separata da Revista da Faculdade de Letras**. Série de História, V. 3, 1973, p. 8-51.

__. Política e cultura nas relações luso-castelhanas no século XV. **Revista Península**, nº 0, 2003. p. 53-61. Disponível em: <http://www.letras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/9Sem_04.html>. Acesso em: 20 abr. 2018.

FONTES, J. L. Inglês. **Percursos e memória**: do infante D. Fernando ao “infante santo”. Cascais: Patrimónia, 2000.

FRANÇA, Eduardo de Oliveira. **O poder real em Portugal e as origens do absolutismo**. São Paulo: ESP, 1946.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos. **Os reinos dos cronistas medievais** (século XV). São Paulo: Annablume, 2006.

FRANCO, José Eduardo. (coord.) **Glossário de cultura católica**. Termos ou conceitos. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2010. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernoscienciadasreligioes/issue/view/621>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

FREITAS, Judite Gonçalves de. A memória social para o futuro: História, alteridade e cidadania. **Revista Medievalista On Line**. Lisboa: Ano 4. N. 5. 2008, p. 1-20. Disponível em: <https://www.academia.edu/32247322/A_Mem%C3%B3ria_Social_para_o_futuro_hist%C3%B3ria_alteridade_e_cidadania>. Acesso em: 20 abr. 2018.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru, São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial, 2002, vol II, p. 449-463.

GAMEIRO, Odília Filomena Alves. **A construção das memórias nobiliárquicas medievais**. O passado da linhagem dos senhores de Sousa. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 2000.

—. Sociologia e geografia do culto medieval dos Santos Mártires de Lisboa. In: KRUS, Luís; OLIVEIRA, Luís Filipe; FONTES, João Luís. **Lisboa Medieval**. Os rostos da cidade. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

GARCIA GALLO, Alfonso. **Las instituciones sociales em España em la Edad Media** (siglos VIII-XIII). Barcelona: El Albir, 1981.

GARCÍA GARCÍA, José Luis. El contexto de la religiosidad popular. In: ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXO REY, Maria J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). **La religiosidad popular**. Vol I: Antropologia e história. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

GARCÍA DE LA BORBOLLA, Angeles. El culto y la devocion al *lignum crucis* em los reinos occidentales de la península Ibérica (VII-XV). In: DEUFFIC, Jean-Luc (ed.) **Reliques et sainteté dans l'espace medieval**. Saint-Denis: Pécia, 2006, p. 565- 600.

GARCIA ROMÁN, Carolina; MARTÍN SORIA, María Teresa. Religiosidad popular: ex-votos, donaciones y subastas. In: ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXO REY, Maria J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). **La religiosidad popular**. Vol III: Hermandades, romerías y santuarios. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

GEARY, Patrick J. **Furta Sacra**. Le vol des reliques au Moyen Age. Paris: Aubier, 1993.

—. **Living with the Dead in the Middle Ages**. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

—. **Quand les nations refont l'histoire**. L'invention des origins médiévales de l'Europe. Aubier: 2004.

—. Mercadorias sagradas: a circulação das relíquias medievais. In: APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas**. As mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: EdUFF, 2008, p. 217-244.

GILLI, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval**. Séculos XII- XIV. Campinas: Ed. Unicamp, 2011.

GODINHO, Vitorino Magalhães. **Portugal**. A emergência de uma nação. Lisboa: Colibri, 2009.

GOMES, Saul António. **O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no século XV**. Coimbra: Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990.

—. Notas e documentos sobre as Confrarias portuguesas entre o fim da Idade Média e o século XVII: o protagonismo dominicano de Santa Maria da Vitória. **Lusitânia Sacra**, 2ª série, 7 (1995), p. 89-150. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4959/1/LS_S2_07_SaulAGomes.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

—. A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira. (dir.) **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1.

—. Quadro geral do monarquismo português em quatrocentos. **Revista Territórios & fronteiras**, Cuiabá, vol. 3, n. 2, jul-dez., 2014. Disponível em: <<http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/351>>. Acesso em 20 abr. 2018.

—. Sagrados monumentos. Relíquias de mártires e de santos em Portugal. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. Ano VIII, 2009, n. 15, p. 59-84. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/3858>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

GONÇALVES, Iria. Viajar na Idade Média: através da Península em meados do século XIV. **Revista Arquipélago**, Açores, nº 2, jan. 1980. Disponível em: <https://repositorio.uac.pt/bitstream/10400.3/562/1/IriaGoncalves_p119-142.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

—. Aspectos económicos-sociais da Lisboa do século XV estudados a partir da propriedade régia. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, Lisboa, nº1 (1980), p. 153-204. Disponível em: <<https://run.unl.pt/handle/10362/4234>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

—. **Imagens do Mundo Medieval**. Lisboa: Livros Horizonte, 1988.

—. A alimentação. In: MATTOSO, José (dir.) **História da vida privada em Portugal**. A Idade Média. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.

GONÇALVES, João Ludgero Marques. A Igreja das Virtudes (Aveiras de Baixo – Azambuja). **Revista de Arqueologia**. Lisboa: nº 2, 1995, p.77-88.

GONZALEZ LOPO, Domingo L. Cómo se construye la historia de um santo? La imagen del santo y su evolución a través de los siglos: el ejemplo de S. Rosendo de Celanova. **Lusitania Sacra**, n. 28, julho-dezembro 2013, p. 21-48. Disponível em:

<https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/13192/1/LS_2013%2828%29_21-48.pdf>.
Acesso em: 20 abr. 2018.

GOULLET, Monique; PHILIPPART, Guy. Le miracle medieval. Bilan d'un colloque. In: GOULLET, Monique; HEINZELMANN, Martin (dir.). **Miracles, vies et réécritures dans l'occident médiéval**: actes de l'Atelier La réécriture des Miracles (IHAP, juin 2004) et SHG X-XII: dossiers des saints de Metz et Laon et de saint Saturnin de Toulouse. Paris: Jan Thorbecke Verlag, 2006.

GOUVEIA, Antônio Camões. Espaço sagrado. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores. 2000. Vol. 2, p. 174-178.

GOUVEIA, Mário de. O culto dos santos mártires de Lisboa na fronteira ocidental do reino de Leão (séc. X-XI). In: KRUS, Luís; OLIVEIRA, Luís Filipe; FONTES, João Luís. **Lisboa Medieval**. Os rostos da cidade. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

GUERREAU, Alain. Quelques caracteres spécifiques de l'espace féodal européen. In: BULST, Neithard; DESCIMON, Robert; GUERREAU, Alain (orgs.). **L'État ou le roi**. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV- XVII siècles). Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme. 1996, p. 85-101.

GUIANCE, Ariel. Santos, relíquias y milagros em la hagiografia visigoda. In: DEUFFIC, Jean-Luc (ed.) **Reliques et sainteté dans l'espace medieval**. Saint-Denis: Pecia, 2006, In: DEUFFIC, Jean- Luc (edi.) *Reliques et sainteté dans l'espace medieval*. Saint- Denis: Pecia, 2006, p. 245-260.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. Aljubarrota (1385) e as vozes que fundam a lembrança. In: __ (org.). **Por são Jorge! Por são Tiago!** Batalhas e narrativas ibéricas medievais. Curitiba: Ed. UFPR, 2013.

GUREVITCH, Aron I. **As categorias da cultura medieval**. Lisboa: Caminho, 1991.

GUSMÃO, Armando. **Subsídios para a História da Santa Casa da Misericórdia de Évora**. Parte primeira (1499-1567). Évora: s/ed., 1958.

HALBA, Eve-Marie. Hagiographie de saint Renaut de Montauban. In: DEUFFIC, Jean-Luc (ed.) **Reliques et sainteté dans l'espace medieval**. Saint-Denis: Pecia, 2006, p. 281-299.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

HERBERS, Klaus. Le dossier de saint Rosendus de Celanova. Structure, évolution, réécriture et influence papale. In: GOULLET, Monique; HEINZELMANN, Martin (dir.). **Miracles, vies et réécritures dans l'occident médiéval**: actes de l'Atelier La réécriture des Miracles (IHAP, juin 2004) et SHG X-XII: dossiers des saints de Metz et Laon et de saint Saturnin de Toulouse. Paris: Jan Thorbecke Verlag, 2006, p. 103-120.

HERRMANN- MASCARD, Nicole. **Les reliques des saints**: formation coutumière d'un droit. Paris: Klincksieck, 1975.

HEULLANT-DONAT, Isabelle. Mártir. *In*: VAUCHEZ, André. **Cristianismo**. Dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras. Rio de Janeiro: Gen, Forense Universitária, 2013.

HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

IOGNA-PRAT, Dominique. **Ordonner et exclure**: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam. Paris: GF Flammarion, 2000.

__. Édification personnelle et construction ecclésiale. *In*: BEDOS-REZAK, Brigitte Miriam; IOGNA-PRAT, Dominique (dir.). **L'individu au moyen âge**. Individuation et individualisation avant la modernité. Paris: Aubier, 2005, p. 247-269.

__. **La Maison Dieu**. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge. Paris: Seul, 2006.

__. La "substance" de l'Église (XII- XV siècle). **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre/ BUCEMA**, Auxerre, Hors-série n° 7, 2013. Disponível em: <<https://cem.revues.org/pdf/13145>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

__. L'espace sacramental de l' Église. **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre/ BUCEMA**, Auxerre, Hors-série n° 7, 2013. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/cem/pdf/12773>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

JENSEN, F. Pranto. SIMÕES, M. André Dias. *In*: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993.

JORGE, Ana Maria C. M. As instituições monásticas e a fuga do mundo. *In*: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1, p. 203-206.

__. A dinâmica da cristianização e o debate ortodoxia/ heterodoxia. *In*: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1, p. 13-51.

__. Perseguições e mártires. *In*: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores. 2000. Vol. 3, p. 436- 440.

KIECKHEFER, Richard. **La magia en la Edad Media**. Barcelona: Editorial Crítica, 1992.

KRUS, Luís. S. Vicente e o mar: das relíquias às moedas. *In*: __. **A construção do passado medieval**. Textos inéditos e publicados. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2011.

__. Celeiros e relíquias: o culto quatrocentista dos mártires de Marrocos e a devoção dos Nus. *In*: __. **A construção do passado medieval**. Textos inéditos e publicados. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais. 2011.

LAPA, Albino. **Livro de ex-votos portugueses**. Lisboa: s/ed, 1967.

LAUWERS, Michel. Mortes e mortos. *In*: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru, São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial,

2002, vol. II, p. 243-261.

____. Como os historiadores do século XX escreveram a História da Igreja Feudal? *In*: ALMEIDA, Néri de Barros e SILVA, Eliane Moura da. (org.) **Missão e pregação**. A comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões. São Paulo: FAP-Unifesp, 2014, p. 29-58.

____. Mosteiros, lugares de vida e espaço social: sobre a construção dos complexos monásticos no ocidente medieval. **Territórios & Fronteiras**. Cuiabá, vol. 7, n. 2, julho-dezembro, 2014, p. 4-31. Disponível em: <<http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/344>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

____. *O nascimento do cemitério*. Lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval. Campinas: Ed. Unicamp, 2015.

LAVAJO, Joaquim Chorão. Islão e cristianismo: entre a tolerância e a guerra santa. *In*: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1.

LE GOFF, Jacques. Sonhos. *In*: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru, São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial, 2002, vol. II, p. 511-529.

____. **História e memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.

LIMA, José da Silva. A peregrinação: da antropologia à teologia. **Memória**. Viana do Castelo: vol. I, ano 1, 1994, p. 53-62.

____. Peregrinações. *In*: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores. 2000. Vol. 3, p. 429-436.

LIMA, Marcelo Pereira. Muito mais do que um modo de “orar com os pés”. As peregrinações jacobinas medievais em textos legislativos e normativos. *In*: FRANÇA, Susani Silveira Lemos; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; LIMA, Marcelo Pereira. **Peregrinos e peregrinação na Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 131-209.

LOPES, Fernando Félix. Breve apontamento sobre a Rainha Santa Isabel e a pobreza. **Actas da Primeira Jornada Luso-Espanhola de História Medieval**. Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1972. Tomo II.

LOPES, Paulo. Os livros de viagens medievais. **Revista Medievalista On Line**. Lisboa: Ano 2. N. 2. 2006, p. 1-32. Disponível em: <http://www.rotadoromanico.pt/SiteCollectionDocuments/PerfilHistoriador/Os_livros_de_viagens_medievais.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

LÓPEZ PEREIRA, Xosé Eduardo. **Guia medieval do peregrino** - Códice Calixtino, livro V. Vigo: Xerais, 1993.

LOYN, H. R. (org.) **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LUCAS, Maria Clara de Almeida. **Hagiografia medieval portuguesa**. Lisboa: ICLP, 1984.

MACEDO, José Rivair. Os manuais de confissão luso-castelhanos dos séculos XIII- XV. **Aedos**, Porto Alegre, v. 2, n. 2 (2009). Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/9829/5640>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

MACHADO FILHO, Américo Venâncio Lopes. **Um *Flos Sanctorum* trecentista em português**. Brasília: UnB, 2009.

__. **Dicionário etimológico do português arcaico**. Salvador: EdUFBA, 2013.

MACIEL, M. Justino. Visão do martírio no triunfo do cristianismo. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. Lisboa, 2009, N. 15. Disponível em: <revistas.ulusofofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/3857/2582>. Acesso em: 20 abr. 2018.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A ordem franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia. **Revista Ágora**. Vitória: n. 23, 2016, p. 154-168. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufes.br/agora/article/view/14080/9919>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

MAIA, Pedro Américo. **Peregrinos da Santíssima Trindade**. São Paulo: Loyola, 1986.

MAILLOUX, Anne. Le territoire dans les sources médiévales: perception, culture et experience de l'espace social. Essai de synthèse. In: CURSENTE, Benoît; MOUSNIER, Mireille. (dir.) **Les territoires du médiéviste**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes. 2005, p. 223-235.

MALDONADO, Luis. La religiosidad popular. In: ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXO REY, Maria J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). **La religiosidad popular**. Vol I: Antropologia e história. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

MANDIANES CASTRO, Manuel. Caracterización de la religión popular. In: ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXO REY, Maria J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). **La religiosidad popular**. Vol I: Antropologia e história. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

MARQUES, A. H. de Oliveira. **A sociedade medieval portuguesa**. Aspectos da vida quotidiana. Lisboa: Sá da Costa, 1964.

__. **Antologia da Historiografia portuguesa**. Vol I - Das origens a Herculano. Lisboa: Publicações Europa-América, 1974.

__. O clero nos séculos XIV e XV. Alguns aspectos. **Jornadas sobre Portugal medieval**. Leiria, 1986, p. 43-61.

MARQUES, João Francisco. Os Mártires de Marrocos e Raimundo Lulo e a evangelização portuguesa no Norte da África até século XVI. **Actas Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época**. Porto: Universidade do Porto, 1989. Vol V: espiritualidade e evangelização, p. 343-368. Disponível em: <<https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/20888>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

__. Os itinerários da santidade: milagres, relíquias e devoções. *In*: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 2.

MARQUES, José. **A arquidiocese de Braga no século XV**. Lisboa: INCM, 1988.

__. O culto de São Tiago no Norte de Portugal. **Lusitânia Sacra**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa. 1992. Tomo IV, p. 99-148. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4867/1/LS_S2_04_JoseMarques.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

__. **Relações Entre Portugal e Castela nos Finais da Idade Média**. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

__. Relações entre a Igreja e o Estado em Portugal no século XV. **Separata da Revista da Faculdade de Letras**. Porto. II série, V.11, 1994, p.137-171.

__. **O poder real e a Igreja em Portugal na Baixa Idade Média**. Braga: Câmara Municipal de Braga, 1995.

__. Viajar em Portugal nos séculos XV e XVI. **Revista da Faculdade de Letras**, II série, vol. XIV, 1997. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2077.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

__. A pregação em Portugal na Idade Média. Alguns aspectos. **Via Spiritus**. 2002, n 9, p. 317-347. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3484.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

__. Os santos dos caminhos portugueses. **História**. Porto: Faculdade de Letras, 2006. III série. Vol. 7, p. 243-262. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/242003793/MARQUES-Os-Santos-dos-Caminhos-Portugueses-pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

MARQUES, Maria Alegria Fernandes. **Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal**. Lisboa: Colibri, 1998.

MARTINS, Mário. O monacato de S. Frutuoso de Braga. **Biblos**. 1950, n. 26, p. 315-412.

__. **Peregrinações e Livros de Milagres na Nossa Idade Média**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1951.

__. O ciclo franciscano na nossa espiritualidade medieval. **Separata de Biblos**, vol. XXVII. 1952.

MARTINS, Oliveira. **História de Portugal**. [S.l.]: Europa-América, [19--]. V1.

MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MATTOSO, José. O ideal de pobreza e as ordens monásticas em Portugal durante os séculos XI-XIII. **Actas da Primeira Jornada Luso-Espanhola de História Medieval**. Lisboa,

Instituto de Alta Cultura, 1972. Tomo II.

___ **Religião e cultura na Idade Média Portuguesa**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1982.

___ **Portugal medieval**. Novas interpretações. Lisboa: Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 1983.

___ **A escrita da História**. Teoria e métodos. Lisboa: Estampa, 1988.

___ **Fragmentos de uma composição medieval**. Lisboa: Estampa, 1993.

___ **História de Portugal**. Lisboa: Estampa, 1997. Vols. 1 e 2.

___ Espiritualidade. *In*: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), **Dicionário de História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores. 2000. Vol. 2, p. 181-187.

___ A formação da nacionalidade. *In*: TENGARRINHA, José (org). **História de Portugal**. São Paulo: Edusc, 2001, p. 31-42.

___ **Poderes invisíveis**. O imaginário medieval. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.

___ Perspectivas de investigação em História Religiosa medieval portuguesa. **Lusitania Sacra**. 2ª série, n. 21, 2009, p. 153-171. Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/4540>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

MENDES, Isabel M. R. Portugal e o Mosteiro de Guadalupe. Relações históricas na segunda metade do século XV. **Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e sua época**. Porto, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1989. Disponível em: <https://sigarra.up.pt/flup/pt/pub_geral.pub_view?pi_pub_base_id=18855>. Acesso em: 20 abr. 2018.

___ **O Mosteiro de Guadalupe e Portugal**. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994.

MENDONÇA, Manuela. **As relações externas de Portugal nos finais da Idade Média**. Lisboa: Colibri, s/d.

MERLO, Grado Giovanni. **Em nome de São Francisco**. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Petrópolis: Vozes, 2005.

MIATELLO, André Luis Pereira. **Santos e pregadores nas cidades medievais italianas**. Retórica cívica e hagiografia. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

MIRANDA, Beatriz de Vasconcellos Dias. **Nossa Senhora de Oliveira e o Conselho de Guimarães**: Um estudo do imaginário português nos séculos XIII e XIV. 1995. 158 fls. Dissertação (Mestrado em História Medieval) – Pós-graduação em História, Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1995.

MIRANDA, Bruno Soares. **Peregrinações portuguesas a Nuestra Señora de Guadalupe**. 2011. 119 fls. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e

Ciências Humanas, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011.

—. “*Inimigo tão molesto e ruim*”: Algumas considerações sobre o diabo na mentalidade medieval através dos milagres de São Vicente de Lisboa. In: ALVES, Gracilda; SANTOS, Anna Beatriz Esser dos. **Política e identidade**. Discussões historiográficas. Rio de Janeiro: Autografia, 2015, p. 121-132.

MOGOLLÓN CANO-CORTÉS, Pilar. La miniatura Guadalupense. La actividad artística de un centro monástico a finales de la edad media. **Actas do colóquio A arte na Península Ibérica ao tempo do Tratado de Tordesilhas**. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

MOITEIRO, Gilberto Coralejo. Sobre Nun’Álvares Pereira...Notas historiográficas. **Lusitania Sacra**. Lisboa, N. 22 (2010), p. 203-221. Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/4593>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

MONTANARI, Massimo. Alimentação. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru/ São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial, 2002, vol. I, p. 35-45.

MORENO, Humberto Baquero. **Marginalidade e conflitos sociais em Portugal nos séculos XIV e XV**. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

MORGAIN, S. M. Peregrinação. In: BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; DEL GENIO, M.R.; SUFFI, N. (dir.) **Dicionário de Mística**. São Paulo: Loyola e Paulus, 2003, p. 870-871.

MOSS, Peter von. L’individu ou les limites de l’institution ecclésiale. In: BEDOS-REZAK, Brigitte Miriam; IOGNA-PRAT, Dominique (dir.). **L’individu au moyen age**. Individuation et individualisation avant la modernité. Paris: Aubier, 2005, p. 271-288.

MUÑOZ FERNANDES, Ângela. El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidade popular. In: ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXO REY, Maria J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). **La religiosidad popular**. Vol I: Antropologia e história. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

NASCIMENTO, Aires A. Milagres medievais. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993.

—. Lenda e Livro dos Milagres dos Mártires de Marrocos. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993.

—. Afonso Peres. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993.

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

—. **Milagres medievais numa colectânea mariana alcobacense**. Lisboa: Colibri, 2004.

NASCIMENTO, Aires Augusto; GOMES, Saul António. **S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais**. Lisboa: Didaskalia, 1988.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Nos passos de Cristo e de seus apóstolos. Relatos de viagem e peregrinações. *In*: FRANÇA, Susani Silveira Lemos; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; LIMA, Marcelo Pereira. **Peregrinos e peregrinação na Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 73-129.

NIETO SORIA, José Manuel. **Fundamentos ideológicos del poder real em Castilla** (siglos XIII- XVI). Madrid: Eudema, 1988.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **O Nascimento da bruxaria**. Da identificação do inimigo à diabolização de seus agentes. São Paulo: Imaginário, 1995.

_____. **O Diabo no imaginário cristão**. Bauru: Edusc, 2000.

_____. **Bruxaria e história**. As práticas mágicas no Ocidente cristão. Bauru: Edusc, 2004.

_____. Reclusão e proteção: os judeus em Portugal na crise do século XIV. **Revista de História da Sociedade e da Cultura**, 12 (2012), p. 135-146. Disponível em: <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/artigo/reclus%C3%A3o_e_prote%C3%A7%C3%A3o_os_judeus_em_portugal_na_crise_do_s%C3%A9culo_xiv>. Acesso em: 20 abr. 2018.

NOGUEIRA, Vítor. **Águas públicas de Vila Real**. Do século XIII ao século XX. Vila Real: Serviços Municipalizados de Água e Saneamentos de Vila Real, 2001.

NUNES JÚNIOR, Ario Borges. **Relíquia**. O destino do corpo na tradição cristã. São Paulo: Paulus, 2013.

OLIVEIRA, Ana Rodrigues. **A criança na sociedade medieval portuguesa**. Lisboa: Teorema, 2007. Disponível em: <<http://www.mgh-bibliothek.de/dokumente/b/b035585.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

_____. A criança. *In*: MATTOSO, José (dir.). **História da vida privada em Portugal**. A Idade Média. Lisboa: Circulo de Leitores, 2011, p. 160- 299.

OLIVEIRA, Luís Filipe. O mosteiro de Santos, as freiras de Santiago e o culto dos Mártires. *In*: KRUS, Luís; OLIVEIRA, Luís Filipe; FONTES, João Luís. **Lisboa Medieval**. Os rostos da cidade. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

OLIVEIRA, Miguel de. **Santa Maria na História e na Tradição Portuguesa**. Lisboa: União Gráfica, 1954.

OURSEL, Raymond. **Les pèlerins du Moyen Age**. Les hommes, les chemins, les sanctuaires. Paris: Fayard, 1963.

PACHECO, Milton Pedro Dias. Os proto-mártires de Marrocos da Ordem de São Francisco. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. Ano VIII, 2009, n. 15, p. 85-108. Disponível em: <http://recil.ulusofona.pt/bitstream/handle/10437/4219/os_proto_martires_de_marrocos_da_o>

rdem_de_sao_francisco.pdf?sequence=1>. Acesso em: 20 abr. 2018.

PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 2.

PARENTE, Ana Maria de Passos. Ermida de Nossa Senhora de Guadalupe na Raposeira. **Revista Medievalista On Line**. Lisboa: Ano 1. N. 1. 2005, p. 1-15. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4060167.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

PELIKAN, Jaroslav. **Maria através dos séculos**. Seu papel na história da cultura. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PENTEADO, Pedro. Confrarias. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1.

__. Peregrinações e santuários. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 2.

PEREIRA, Pedro. **Peregrinos**. Um estudo antropológico das peregrinações a pé a Fátima. Lisboa: Instituto Piaget, 2013.

PEREZ DE URBEL, J. *El Monastério en la Vida Española de la Edad Média*. Barcelona: Editorial Labor, 1942.

PILOSU, Mario. **A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

PIMENTEL, Alberto. **História do Culto de Nossa Senhora em Portugal**. Lisboa: Guimarães, Libanio e cia, s/d.

POPEANGA, Eugenia. **Los libros de viajes em el Mundo Romântico**. Madrid: Editorial Complutense, 1986.

PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PURKIS, Willian J. **Crusading spirituality in the Holy Land and Iberia**, c. 1095—c. 1187. Rochester, NY: Boydell, 2008.

RAMOS, Rui. **História de Portugal**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2009.

RAPP, Francis. **La Iglesia y la vida religiosa em Occidente**. Barcelona: Editorial Labor, 1973.

RAU, Virgínia. **Feiras medievais portuguesas**. Lisboa: Presença, 1982.

RAUWEL, Alain. Les espaces de la liturgie au Moyen Âge latin. **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre/ BUCEMA**, Hors-série nº 2, 2008. Disponível em: <<https://cem.revues.org/4392?lang=en>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

RAVA, E. C. Mártir. In: BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; DEL GENIO, M. R.; SUFFI, N. (dir.) **Dicionário de Mística**. São Paulo: Loyola e Paulus, 2003, p. 680-681.

REBELO, António Manuel Ribeiro. Sob o signo do VI centenário do nascimento do Infante Santo (1402-2002). **Lusitania Sacra**. 2ª série, ns. 13-14 (2001-2002), p. 517-530. Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/4478?mode=full>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

__. A estratégia política através da hagiografia. In: PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu. **O retrato literário e a biografia como estratégia de teorização política**. Málaga: Imprensa da Universidade de Coimbra, Universidad de Málaga, 2004, p. 131-158. Disponível em: <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/livro/o_retrato_liter%C3%A1rio_e_biografia_como_estrat%C3%A9gia_de_teoriza%C3%A7%C3%A3o_pol%C3%ADtica>. Acesso em: 20 abr. 2018.

__. **Martyrium et gesta infantis domini Fernandi**. A biografia latina de D. Fernando, o infante santo. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

REIS, Jacinto dos. **Invocações de Nossa Senhora em Portugal d'Aquém e d'Além-Mar e seu Padroado**. Lisboa: Tipografia da União Gráfica, 1967.

RODRIGUES, Ana Maria S. A. O surgimento das correntes milenaristas e da questão da pobreza voluntária. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira. (dir.) **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1.

__. Colegiadas. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. (dir.) **Dicionário de História religiosa de Portugal**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1..

RODRÍGUEZ, Gerardo. Denominar y denostar la injuria em los milagros de Guadalupe (Espana, siglo XV). **Fundación**. Buenos Aires: VII. Fundación Para la História de Espana, 2004-2005, p. 115-156.

__. Fronteira, cautiverio y devoción: los Milagros de Guadalupe (Espana, siglo XV). In: GUIANCE, Ariel; UBIERNA, Pablo (ed.). **Sociedad y Memoria em la Edad Media**. Estudios em homenaje de Nilda Guglielmi. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 2005.

__. Los milagros de Guadalupe como fuente histórica para la reconstrucción da la vida em la fronteira (Espana, siglos XV y XVI). **Estudios de História de España**. Buenos Aires: VII. Universidad Católica Argentina, 2005.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. Formas de La religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico. In: ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXO REY, Maria J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). **La religiosidad popular**. Vol I: Antropologia e história. Barcelona: Anthopos Editorial, 2003.

ROSA, Maria de Lurdes. A religião no século: vivências e devoções dos leigos. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1.

__. Hagiografia e santidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História**

religiosa de Portugal. Rio de Mouro: Circulo de Leitores, 2000, 2º volume.

__. A santidade no Portugal Medieval: narrativas e trajectos de vida. **Lusitania Sacra**. 2ª série, ns. 13-14 (2001-2002), p. 369-450.

Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4412/1/LS_S2_13-14_MariaLRosa.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

__. Santa Maria de Oliveira, demónios e reis: o uso do poder sagrado por um santuário medieval. **Boletim de trabalhos históricos**, Lisboa, 2007/08. Disponível em: <https://www.academia.edu/23626294/Santa_Maria_da_Oliveira_dem%C3%B3nios_e_reis_o_uso_do_poder_sagrado_por_um_santu%C3%A1rio_medieval>. Acesso em: 20 abr. 2018.

__. Sociabilidades e espiritualidades na Idade Média: a historiografia portuguesa sobre os comportamentos religiosos dos leigos medievais. **Lusitania Sacra**. 2ª série, n. 21 (2009), p. 75-124.

Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4567/1/LS_S2_21_MariaLRosa.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

__. **Longas guerras, longos sonhos africanos.** Da tomada de Ceuta ao fim do império. Porto: Fio da Palavra, 2010. Disponível em: <https://www.academia.edu/31117562/Longas_Guerras_longos_sonhos_africanos._Da_toma_da_de_Ceuta_ao_fim_do_Imp%C3%A9rio>. Acesso em: 20 abr. 2018.

__. **Santos e demónios no Portugal medieval.** Porto: Fio da Palavra, 2010. Disponível em: <https://www.academia.edu/31117525/Santos_e_dem%C3%B3nios_no_Portugal_medieval._Porto_Fio_da_Palavra_2010>. Acesso em: 20 abr. 2018.

__. **As almas herdeiras.** Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal 1400-1521). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012.

__. Historiografia da santidade no século XXI: percursos prévios, problemáticas atuais: balanço e reflexão. **Lusitania Sacra**. N. 28, julho-dezembro de 2013, p. 215-237. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/.../1/LS_2013%2828%29_215-237.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

__. **Fazer e pensar a História Medieval hoje.** Guia de estudo, investigação e docência. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017. Disponível em: <[https://digitalis.uc.pt/pt-pt-livro/fazer_e_pensar_hist%C3%B3ria_medieval_hoje_guia_de_estudo_investiga%C3%A7%C3%A3o_e_doc%C3%Aancia](https://digitalis.uc.pt/pt-pt/livro/fazer_e_pensar_hist%C3%B3ria_medieval_hoje_guia_de_estudo_investiga%C3%A7%C3%A3o_e_doc%C3%Aancia)>. Acesso em: 20 abr. 2018.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião:** uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.

RUIZ, Juan. **Libro de Buen Amor.** Madrid: Castalia, 1985.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, cauce de transformaciones sociales y reactivación econômica en la Edad Media Peninsular. **Cuadernos del CEMYR**. Laguna: Universidad de La Laguna. Centro de Estudios Medievales y Renacentistas. Nº 6, 1998.

RUSSELL, P. E. **Às fontes de Fernão Lopes**. Coimbra: Coimbra Editora, s/d.

SALAS DELGADO, Luis. Fiestas y devociones de uma parroquia sevillana durante los siglos XV y XVI: el caso de San Andrés. *In*: ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXO REY, Maria J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). **La religiosidad popular**. Vol III: Hermandades, romerías y santuarios. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

SÁNCHEZ- ALBORNOZ, C. **Espana, Un Enigma Histórico**. Barcelona: EDHASA, 1981. Vol II.

SANCHEZ HERRERO, José. Algunos elementos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media. *In*: ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXO REY, Maria J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). **La religiosidad popular**. Vol I: Antropologia e história. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

__. Desde el cristianismo sábio a la religiosidad popular en la edad media. **Clio e Crimen**. Sevilha: N. I, 2004, p. 301-335.

Disponível em: <http://www.durango-udala.net/portalDurango/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/0_428_1.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

SANTOS, Cândido dos. Vida religiosa do clero e das massas populares em Portugal nos finais da Idade Média. **Lycerna**. Homenagem a D. Domingos de Pinho Brandão. Porto: Centro de Estudos Humanísticos, 1984. Disponível em: <<https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/56603/2/candidosantosvida000133595.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

__. **Os Jerónimos em Portugal**. Das origens aos fins do século XVII. Porto: JNICT, 1996.

__. **Os monges de São Jerônimo em Portugal na época do Renascimento**. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984.

SANTOS, Maria da Graça Mouga Poças. Conhecimento geográfico e peregrinações: contributo para uma abordagem teórica. *In*: ROSENDAHL, Zeny (org.). **Trilhas do sagrado**. Rio de Janeiro: UERJ, 2010.

SARAIVA. António José. **O crepúsculo da Idade Média em Portugal**. Lisboa: Gradiva, 1998.

__. **História de Portugal**. Lisboa: Publicações Europa-América, 2001.

SCHMITT, Jean-Claude. **História das superstições**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.

__. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

__. **O corpo das imagens**. Ensaio sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru: Edusc, 2007.

—. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo.** Ensaios de antropologia medieval. Petrópolis: Vozes, 2014.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **A Historiografia Portuguesa.** Doutrina e crítica. Lisboa: Editorial Verbo. s/d. Vol I: Séculos XII-XVI.

—. **Itinerários de El-Rei D. João II.** Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1975.

SERRÃO, Joel. **O carácter social da revolução de 1383.** Lisboa: Livros Horizonte, 1985.

SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.). **A nova história de Portugal.** Lisboa: Presença. 1989. 12 v. V. 4: Portugal nas crises dos séculos XIV e XV.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. **Reflexões sobre a Hagiografia Ibérica Medieval.** Um estudo comparado do *Liber Sancti Jacobi* e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo. Niterói: EDUFF, 2008.

SILVA, Carlos Guardado da. **O Mosteiro de São Vicente de Fora.** A comunidade regante e o património rural (séculos XII-XIII). Lisboa: Colibri, 2002.

SILVA, Joaquim Carvalho da. **Dicionário da Língua Portuguesa Medieval.** Londrina: EDUEL, 2009.

SIMÕES, M. André Dias. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa.** Lisboa: Caminho, 1993.

—. LOA. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa.** Lisboa: Caminho, 1993.

SINGUL, Francisco. **O Caminho de Santiago.** A peregrinação ocidental da Idade Média. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

SKOCIC, Veridiana Aderaldo. **A poesia doutrinária de Mestre André Dias e as fontes italianas.** 2011. 228 fls. Tese (Doutorado em Letras) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8142/tde-26062012-135419/pt-br.php>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

SOALHEIRO, João. Ex-voto. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal.** Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. 1.

SOBRAL, Cristina. Hagiografia em Portugal: balanço e perspectivas. **Revista Medievalista On Line.** Lisboa: Ano 3. N. 3. 2007, p. 1-18. Disponível em: <www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA3/PDF3/hagiografia-PDF.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

SOT, Michel. Peregrinação. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval.** Bauru/ São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial, 2002. Vol. II, p. 353- 366.

SOUSA, Armindo de. **As cortes medievais portuguesas: (1385-1490)**. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.

SOUZA, Bernardo Vasconcelos e (dir.). **Ordens religiosas em Portugal: das origens a Trento**. Guia histórico. Lisboa: Horizonte, 2005.

—. Pobreza, assistência e acção da igreja, na Évora dos séculos XIV e XV. **Eborensia. Revista do Instituto Superior de Teologia de Évora**. Évora: ano XX. N. 39-40. 2007, p. 37-52.

STELLADORO, Maria. Significato, ruolo, potere e culto delle reliquie. In: DEUFFIC, Jean-Luc (ed.) **Reliques et sainteté dans l'espace medieval**. Saint-Denis: Pica, 2006, p. 65-87.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. **Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

TAVARES, Pedro Vila Boas. Senhoria de Basto: memórias literárias da vida e milagres de uma santa medieval. **Via Spiritus**. 2003, n. 10, p.7-37. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3464.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

TEIXEIRA, Vítor Gomes. Fr. João da Póvoa e o movimento da *Observância* franciscana portuguesa entre 1447 e 1517. **Lusitania Sacra**. 2ª Série, n. 17 (2005), p. 227-254. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4508/1/LS_S2_17_VitorGTeixeira.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. Crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TOLAN, John V. **Sarracenos**. El Islan em la imaginación medieval europea. Valência: Universitat de Valencia, 2007.

URBANO, Carlota Miranda. Tipologias literárias do martírio na hagiografia. As origens. **Theologica**, 2ª série, 41, 2 (2006). Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/13125/1/urbano.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na idade média ocidental**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

—. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru/ São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial, 2002, vol. II, p. 197-211.

—. Avant- propos. In: DEUFFIC, Jean-Luc (ed.) **Reliques et sainteté dans l'espace medieval**. Saint-Denis: Pica, 2006, p. 11-15.

—. **Francisco de Assis**. Entre história e memória. Lisboa: Instituto Piaget, 2013.

—. Peregrino. In: VAUCHEZ, André. **Cristianismo**. Dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras. Rio de Janeiro: Gen, Forense Universitária, 2013.

VENTURA, Margarida Garcez. **Estudos sobre o poder** (séculos XIV-XVI). Lisboa: Colibri, 2003.

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

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

—. O ofício do rei no Portugal quatrocentista: teorias e práticas de poder. In: NOGUEIRA, Carlos. (org). **O Portugal Medieval**. Monarquia e sociedade. São Paulo: Alameda, 2010.

VENTURA, Margarida Garcez; OLIVEIRA, Carlos; PEREIRA, Raul. A Igreja de Santa Maria das Virtudes: diversas temporalidades de um local de devoção. **Via Spiritus**, n. 7 (2000), p. 77-97.

Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3568.pdf>>. Acesso em: 31 jan. 2018.

VILA-CHÃ, João J. Igreja dos mártires. O martírio como símbolo e condição do ser-cristão. **Revista Lusófona de Ciência da Religião**. Ano VIII, 2009, n. 15, p. 27-38. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/3854>>. Acesso em: 31 jan. 2018.

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

—. Prefácio II. In: COSTA, Paula Pinto; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. **A Visibilidade do sagrado**. Relíquias cristãs na Idade Média. Curitiba: Prismas, 2017.

WOLFZETTEL, F. **Le discours du voyageur**: pour une histoire littéraire du récit de voyage en France, du Moyen Âge au XVIII^e siècle. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

WOOD, Ian. A dimensão autobiográfica da Hagiografia missionária na Alta Idade Média. In: ALMEIDA, Néri de Barros e SILVA, Eliane Moura da. (org.) **Missão e pregação**. A comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões. São Paulo: FAP-Unifesp, 2014, p. 93-105.

Apêndice

Tabela 30: Livro De Milagres de Bom Jesus

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
1	Constança Dominguez	21/11/1432	Doença Olhos	Lisboa	—	—	Era um domingo. Olhos inchados e remelados. Curada depois de uma hora.
2	Estaçe Annes	27/11/1432 Sexta-feira	Doença Dente	Lisboa Freguesia de Sta Justa	—	—	Tinha a queixada inchada. Brigou afirmando que a água era santa.
3	Beatriz Eanes	—	Doença Cabeça e dente	Lisboa	—	—	Mulher de Antonio Eanes. Depois do parto, há 6 meses.
4	Pedro Afonso	—	Doença Olhos	Lisboa	Criado do Almoxarife Afonso Perez	—	Rezou 3 vezes.
5	Um mancebo	—	Doença Ouvidos e olhos	Lisboa	—	—	Rezou 3 vezes o pai nosso e a ave maria, ensinados por Mestre André.
6	Maria Fernandez Arangoesa	—	Incredulidade	Lisboa Fora da porta	—	—	Morava com Lourenço Dominguez albardeiro (mentiroso) As gotas viraram sangue.
7	Catarina Rodriguez	15/12/1432	Doença Dor no útero e na garganta	Lisboa Freguesia de Sta Justa	—	—	Mulher de Alvaro de Almeida Doente há 5 anos
8	Beatriz Afonso	—	Doença Garganta	Lisboa Sta Maria da Escada	—	—	Há oito dias Cuspia sangue. Atormentada dia e noite.
9	João do Couto	—	Doença Estomago	—	Oficial na portagem	Estomago de cera	Há 4 anos.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
10	Gonçalo Vasques	—	Doença Febre	—	—	—	Vivia com Rodrigo Esteves, mordomo do Infante D. Duarte. Febre há 3 ou 4 dias.
11	João Lourenço	—	Doença Dor na cabeça	Lisboa	—	—	Genro de Gonçalo Gonçalves, contador do rei. Sensação que o olho ia saltar fora da cabeça.
12	Luis Afonso	—	Doença Olhos	Lisboa Freguesia de S. Nicolau	Porteiro	—	Há 2 anos. Não enxergava no olho esquerdo.
13	Enes Perez	—	Doença Pés	Lisboa Freguesia de S. Lourenço	—	Pé de cera	Os pés inchavam e ficavam com frieira a ponto de não conseguir andar.
14	Vasco Lourenço	—	Doença Perna	Lisboa Perto de S. Nicolau	Carpinteiro	—	Caiu de forma que todos o davam como morto.
15	Mancebo	—	Doença Perna quebrada	—	—	—	Era mancebo de Vasco Lourenço do milagre 14. Foi o Vasco que contou o milagre. Queda de um pequeno cavalo. Perna direita e quadril.
16	Meendo Afonso	—	Doença Gota nos Pés	Lisboa Freguesia de Sta Justa	Alfaiate	—	—
17	João Afonso	—	Doença Dores nos ossos	Tuy	—	—	Dores começaram na véspera da Epifania. Parecia que uma espada entrava nele. Rezou 3 vezes o pai nosso, a ave Maria e o Mísero Meu Deus.
18	Gonçalo Lourenço	—	Doença Pontada nas ilhargas = partes laterais	Lisboa	Clérigo Capelão do Rei D. Afonso	—	Ficava sem folego. Foi a meia noite. Foi aconselhado por um amigo, Lopo Rodriguez que morava em Santa Justa, Lisboa.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
19	Criado de Lopo Estevez	—	Doença Dor no coração	—	“Baynheiro” do D. Duarte	—	Não conseguia respirar nem pela boca nem pelo nariz. Há um mês.
20	Moor Eanes	—	Doença Dores nos pés	Lisboa Sta Justa	—	—	Mulher de Lopo Rodriguez alfaiate. Há 1 ano. Não conseguia se mover de um lugar ao outro.
21	Filho de Moor Eanes	—	Doença Dor no ventre	Lisboa Sta Justa	—	—	Moor Eanes do milagre 21. Bebeu 3 vezes a água.
22	Filho de Vasco Lourenço	—	Doença Nasceu com um tumor no braço direito	Lisboa Freguesia de S. Nicolau	Açougueiro	—	—
23	Leonor Afonso	—	Doença Ventre	Lisboa Freguesia de S. Nicolau	—	—	Mulher de Vasco Lourenço do milagre 22. Fortes quenturas, que pareciam fogo, no ventre.
24	Filha de Çaquoto	—	Doença	Lisboa Sta Justa	—	—	Nasceu com dores na garganta, com braços negros e vermelhos. Estavam a ponto de se finar.
25	Mancebo	—	Ressurreição	Porto	Marinheiro	—	Já o queriam enterrar. Nasceu em sua coxa um caroço do tamanho de uma noz. Ideia da água foi da dona da pousada onde morava o mancebo.
26	Filho de Alvaro Gonçalves	Terceiro domingo do advento de 1432	Doença Dor nos dentes	Lisboa Rua de Morraz, Freguesia de S. Girão	—	—	O pai era sapateiro.
27	Madre	—	Doença Dor nos olhos	—	—	—	Mãe do menino do milagre 26. Pareciam que iam quebrar a cabeça.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
28	Mulher de João Mendez	—	Doença Dois inchaços e dois carbúnculos	Lisboa	—	—	João Mendez era sapateiro.
29	João Mendez	—	Doença Surdez no lado esquerdo e dores na moleira	—	—	—	João Mendez do milagre 28. Há 4 anos. Acordou curado.
30	Mulher de Vasco Vicente	—	Doença Surdez no lado direito e lado esquerdo inchado	Lisboa Vila Franca	—	—	Foi orientada a procurar a água de Bom Jesus pelos frades do Mosteiro de São Domingos
31	Afonso Vicente	—	Doença Dores na sola do pé	Lisboa Acima da porta de S. Vicente	—	—	Foi orientado pelo próprio Mestre André.
32	Afonso Vicente	—	Doença Dor no braço	Lisboa Acima da porta de S. Vicente	—	—	O mesmo Afonso do milagre 31. Rezou 3 vezes o pai nosso para Bom Jesus
33	Branca Afonso	—	Doença Elevação no ventre	Lisboa Freguesia de Sta Justa	—	—	Inchaço do tamanho de uma laranja
34	João Rodrigues Çaquoto	—	Afogamento	Lisboa Porta de S. Vicente	—	—	Estava numa barca com a mulher do Conde de Çepta e Ruy Nogueira. Pegou a tormenta no Cabo de São Vicente. Pararam numa praia.
35	Mala Alfaya	—	Cortou o dedo polegar da mão	Lisboa	Escudeiro de Pero Gonçalves	—	A ferida chegou até aos ossos. Não conseguia estancar o sangue.

Tabela 31: Livro De Milagres de Nossa Senhora das Virtudes

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
1	Afonso Pais	14/03/1406	Doença Lobinho nas costas	S. Gião de Lisboa	—	—	Há 12 anos.
2	Afonso de Viseu	1406	Justiça	Viseu	—	—	Era condenado pela morte de um homem. No dia 23/03, foi julgado a força. Porém, no dia da execução, ao pedir à santa, foi liberado e solto no dia seguinte. Apresenta 03 testemunhas.
3	Jorge de Roma	01/01/1407	Doença Ferimento na perna esquerda	Roma	—	—	Há 12 anos. Já tinha gasto 60 florins. Apresenta 05 testemunhas.
4	Martim Afonso	08/04/1406	Afogamento	Lisboa Freguesia de Sto. Estevão	—	—	O filho dormiu e caiu no mar. Logo que pediu, o corpo ficou em cima da água. Então ele pulou e trouxe-o à barca em salvo. Relato está em primeira pessoa.
5	Rui Lourenço	24/10/1413	Doença Surdez	Lisboa	—	—	03 testemunhas (sendo um, o porteiro)
6	João Cide	10/1413	Justiça	Castelo de Vide	Escudeiro	—	Foi condenado a força. 04 testemunhas (moço da câmara do Rei, clérigo, procurador de S.M. V.)
7	Maria Anes	17/07/1413	Doença Uma espinha de peixe entrou no braço que inchou	Lisboa Freguesia de S. Girão	—	—	04 testemunhas (escudeiro).
8	Uma mulher	1407	Doença Loucura	Santarém	—	—	Mulher de Martim Pires Andando à noite nas ruas. 04 testemunhas (02 clérigos).

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
9	Jacob Eanes	13/08/1407	Doença Ferida em um braço	Estremoz	—	—	04 testemunhas, todos presentes quando a Virgem Maria fez este milagre.
10	Maria Martins	26/08/1407	Doença Uma esponja no olho sestro	Coimbra	—	—	Há dez anos. Muitos mestres não a curaram. Curada assim que o galo cantou. 04 testemunhas
11	Filho de Fernão Lourenço	28/12/1407	Ressurreição	Tomar	—	—	“deram uma ferida na sua cabeça” que fez ele cair em terra. A mãe sonhou que o filho falava com uma mulher, mas não sabia quem era a mulher. 04 testemunhas.
12	Maria Domingues	06/04/1409	Dores de parto	Vale do Gago	—	—	Quem fez a peregrinação foi o marido. As dores de parto começaram na sexta feira antes de Pentecostes e foram até a segunda-feira seguinte. Ao darem a terra de Nossa Senhora, nasceu o filho varão.
13	Margarida Gonçalves	20/10/1407	Doença Nos pés e nas mãos	Aveiro	—	—	01 testemunha (clérigo).
14	Afonso de Almendra	15/12/1407	Doença Mudez	Lamego	—	—	Ante ao altar de nossa senhora, lançou três gotas de sangue pela boca e logo falou. “Eu, Gonçalo Lourenço, clérigo, dou testemunha que vi passar isto”.
15	Gonçalo anes	18/04/1408	Doença Cegueira	Lisboa	—	—	Ficou cego ao podar uma vinha. Ficou assim por 03 meses. Fez a promessa às vésperas da Páscoa e foi curado no dia seguinte. 03 testemunhas (um clérigo).

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
16	João Afonso	24/04/1408	Tormenta	Lisboa	—	—	João Afonso foi do grupo, o escolhido para fazer a peregrinação. Duas testemunhas + todos os da nau.
17	João Afonso	24/04/1408	Doença Carbúnculo	—	—	—	Esperava a morte pois o carbúnculo tinha sete buracos.
18	Filho de João Afonso	24/10/1407	Doença Cego do olho direito	Salir do Mato	—	—	03 testemunhas (capelão de Dom Pero de Castro, morador de Azambuja, mestre de obras de Santa Maria das Virtudes) + “outros muitos”.
19	Catarina Antonia	10/1407	Doença Problema nas penas e braços	Couto do Mosteiro de Bustelo	—	—	Era um domingo. Estava indo a fonte para lavar as couves. 05 testemunhas.
20	Margarida domingues	04/12/1408	Possessão	Viseu	—	—	O próprio demônio mandou a mulher ir ao mosteiro. Largou a mulher ao receber uma quantia de 3 libras e meia. 04 testemunhas (moço do monte de el-rei, mordomo do bispo de Viseu).
21	Uma mulher	04/12/1408	Possessão	Viseu	—	Servir durante um mês.	O próprio demonio falou que a deixaria se fosse a casa de Santa Maria. Libertou também outra mulher chamada Constança. “E disse o espírito mau que servisse um mês em a casa da dita senhora e que nunca lhe mais faria mal” Foram testemunhas as mesmas pessoas do milagre anterior.
22	Margarida	28/11/1406	Possessão	Ourém	—	—	Manceba. Chegou numa sexta. O próprio demônio mandou a mulher ir ao mosteiro. 03 testemunhas (moço da câmara de el-rei) + outros muitos que aí estavam

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
23	Filho de Lopo Dias	27/12/1406	Ressurreição	—	Escrivão do rei	Um marco de prata para as suas obras.	Foi com a esposa, filhos e toda sua gente. Testemunha: Estevão Martins, procurador de Santa Maria, e muitos outros que isto ouviram.
24	Domingas Anes	1407 Dia de Santa Cruz de Maio	Doença Cegueira	Ribeira de Soajo	—	—	A sobrinha de domingas que era cega. 04 testemunhas (frei).
25	Silvestre	12/05/1407	Ressurreição	Coimbra	—	—	Filho de silvestre. 03 testemunhas
26	Maria Álvares	15/05/1406	Escapou de um homicídio	—	—	—	Mulher de Estação Domingues. Não entregou uma galinha que era para N.Sra. Das Virtudes para um falcoeiro. 03 testemunhas (clérigo).
27	Vicente Lourenço e Maria Anes da Ereira	24/05/1406	Possessão	Vale do Galego	—	Ele: 3 libras e meia Ela: 10 reais	03 testemunhas e outros mais.
28	Lourenço Viegas	1405	Acidente na lavoura	Torres Novas	—	—	Testemunhas: seus vizinhos.
29	Pero Velho	13/07/1407	Justiça	Lisboa	—	—	Livrou-se 03 vezes da forca. Testemunhas: 02. Rodrigo Anes, servidor de santa Maria, foi que escreveu o relato.
30	Àlvaro Miguens	1407	Doença “figo nas partes de baixo”	Tentúgal	—	—	Escrito em primeira pessoa.
31	O mesmo de cima	Provavelmente a mesma data do milagre	Doença “tolheido da parte direita”	—	—	—	Seus membros eram frios com pedra.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
		anterior					
32	João de Moroça	31/07/1410	Possessão	—	—	Uma moeda de prata	Estava em Guadalupe qd o espirito disse que o deixaria em Virtudes. No final, ficou mudo. 02 testemunhas (capelão de Martim Afonso) e outros muitos.
33	Inês Pires	08/08/1410	Doença Cegueira	Loures	—	—	03 testemunhas (frei prior de Pontével).
34	João Gonçalves	1410	Doença Não mamava	—	—	—	Escrito em primeira pessoa. Foi a filha do João chamada Briolanja. Há 13 dias não mamava senão quando sua mãe lançava com uma colher um pouco de leite na boca, por força.
35	João Lourenço e Leonor Martins	13/12/1410 (sexta-feira)	Possessão	Almendra	—	Um dinheiro e um carvão	Eram casados Eram dois espiritos malignos. 03 testemunhas (abade de Sendim, mordomo, hospitaleiro) e outros muitos.
36	Rui Pires	1411	Justiça	Beja	—	—	Teve uma visão de santa Maria. 03 testemunhas (abade, mordomo).
37	Margaridanes e Fernando	03/1413	Doença Perna direita com o calcanhar nas nádegas	Beja	—	—	A doença era dele. Andava com um pau.
38	Gonçalo Martins Soveral	1413	Doença Doença na perna	—	—	Os paus que andavam com ele.	Escrito em primeira pessoa. 14 meses em uma cama. Andava com um pau durante dois anos e meio.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
39	João Eanes e seu filho João	18/04/1413	Doença Mudez depois de um acidente	Lisboa	—	—	—
40	Inês Vaz	11/1412	Acidente	—	—	—	Com o marido e dois filhos. Em um dos filhos, a cana entrou pela virilha e saiu pelo umbigo. Quando tiraram a cana, as tripas saíram. Nenhum médico ou físico conseguiu curar. 04 testemunhas (dois clérigos) e outros muitos.
41	Idem	Idem	Doença Dores no corpo	—	—	—	No filho de 06 anos. Foi curado mas os pais não cumpriram a promessa, assim a criança voltou a ficar doente. Assim, realizaram a promessa. 04 testemunhas (clérigo).
42	Afonso Anes	1414	Doença Cegueira do filho	Murça de Panões	—	—	04 testemunhas (clérigo). Escrito por João Afonso, clérigo.
43	Senhorinha Vaz	1414	Ressurreição	Murça	—	—	Foi finada de todo. Sua mãe pediu por ela. 04 testemunhas. Escrito por João Afonso.
44	Fernão Vaz	15/05/1420	Doença Flechado em Ceuta	—	Escudeiro	—	Criado de Estevão Leitão. 03 testemunhas (dois freis e tabelião de Alenquer).
45	João Anes de Valedo	1425	Justiça	Albufeira	—	—	Condenado a forca. “E, de noite, estando o juiz estudando o feito, apareceu-lhe a Virgem Maria levando o preso consigo e disse-lhe que por nenhuma guisa não fizesse mal àquele homem que não era culpado...”. 02 testemunhas (freis).

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
46	Gil fernandes	03/04/1425	Doença Dor de pedra	—	Escudeiro do mestre de Avis	—	Quando tinha 7 a 8 anos. 04 testemunhas (vedor (= mordomo- mor) de D. Sancho, frei). Escrito por miguel, pobre.
47	Gil fernandes	03/04/1425	Guerra contra os mouros	—	Escudeiro do mestre de Avis	—	Nunca foi ferido em Ceuta. Os mouros nunca o alcaçaram. Testemunhas do milagre acima.
48	Domingas Afonso e filha	11/04/1425	Doença Cinco escrófulas	Lisboa Freguesia de Sta Justa	—	—	Já tinham feito a cova para enterrá-la. Duas testeumhas (frei). Escrito por miguel.
49	Vasco Gonçalves	24/04/1427	Doença Surdez	Beja	—	Missa	Após o pedido, três dias ficou curado. 03 testemunhas (frei, capelão). Escrito por Miguel.
50	Um homem e sua filha	01/03/1476	Possessão Da filha	Lisboa	—	—	Esconjurada por 02 freis: António Falcão e João de Samos, galego. O demonio prometeu só sair em Santa Maria da virtude. Testemunhas: os dois freis e todos os que moravam na casa e outros muitos seculares e freires que tudo viram por ordem.
51	Um homem	1476 1ª sexta de maio	Doença Quebrou a virilha em um acidente	—	—	Um corpo de cera e uma candeia.	Certificado pelos frades.
52	Isabel Caldeira	1475	Doença Mão quebrada	Santarém	—	—	“Nunca foi casada” Fidalga e de nobre geração, “estimou mais servir o Senhor e sua mãe em virgindade que seguir os prazeres da carne”. Não confiava mais nos físicos. Fez a peregrinação com “certas pessoas tementes a Deus”.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
							“A qual coisa foi dita e amostrada ao Padre Frei Martinho de Lisboa, o qual era então guardião da dita casa).
53	Uma mulher	1488	Estava perdida	—	—	—	Frei Pero do Quintal era guardião do convento.
54	Frei Pero de São João	1489	Afogamento	Castela	Frei	—	Frei Pero do Quintal era guardião do convento. “ <i>Anno domini 1497, trasladado</i> ”.
55	Um homem	09/1497	Doença Apostema no braço	Évora	Lavrador	—	Aconteceu com a filha de 13 anos. Os físicos mandaram cortar o braço. Nossa Senhora apareceu para ela enquanto dormia. Testemunhas: “muitos, Frei Rodrigo de soure, sacristão e o guardião e muitos outros”.
56	Um homem e seu filho de 18 anos.	1498	Ressurreição	Sintra	—	Um círio e duas arrobas de cera.	Guardião de Santa Maria: Frei Fernando Pereira. Testemunhas: 02 (freires) e muitos outros frades e seculares presentes. Morava na casa Frei Diogo de Loulé.

Tabela 32: Livro De Milagres de Santos Mártires de Lisboa

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
1	Maria Lourenço	03/06/1405 sexta-feira	Possessão	S. João de Penalva Bispado de Viseu	—	—	Ficou endemoninhada no sábado, já no mosteiro.
2	Um homem	—	Saúde Pés e mãos paralisados	Castro Verde	—	—	A mulher do homem é que fez a oração. O santo apareceu para ela.
3	Um homem	—	Saúde Febre	Sta. Agna de Palmella	—	—	Doença há 03 anos.
4	Um homem	—	Saúde Surdez	Ameixoeira	—	Ir ao mosteiro uma vez a cada ano com uma oferta.	O filho do homem que era surdo.
5	Um homem	—	Doença Febre	Alfama	—	—	Fazia obra na casa no dia de São Veríssimo. Continuou mesmo alertado pelo vizinho. Ficou um ano acamado. Como não andava, a mulher foi no lugar dele.
6	Um homem	—	Praga na plantação	Monte Agraço	Agricultor	Ir ao mosteiro uma vez a cada ano.	Pulgão e lagarta na vinha.
7	Uma mulher	—	Pedra de corisco na plantação	Lisboa Freguesia de S. Tomé	Agricultor		A vinha era em Alvalade.
8	Um homem	—	Praga na colheita	Sintra	Agricultor	Ir ao mosteiro uma vez a cada ano.	“Gorgulho” no trigo.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
9	Um homem	—	Tormenta	Cizimbra	Marinheiro	—	Estava com o filho.
10	Estevão Carrasco e companheiros	—	Tormenta	—	Marinheiros	—	Já se tinham confessados uns aos outros (não havia padre). Iam para Aljacira.
11	Guiteria Pirez	—	Doença Dores no corpo e inchaço	Freguesia de S. Girão	—	—	Após comer um pescado (alergia?). Após rezar, um verme o saiu direto do coração.
12	Domingas Afonso	—	Doença	—	Criada	—	Criada de Orraca. Ao comer um peixe, uma espinha entrou no seu dedo, deixando inchado. Ficou quatro semanas sem poder usar o dedo.
13	Um homem	—	Doença Surdez	Ameixoeira	—	—	“ouviu melhor que antes ouvia”.
14	Um homem	—	—	—	—	—	Um homem bom. O filho dele que era surdo.
15	Um homem	—	Doença Cegueira	Lisboa	—	—	Cego há dois anos. Foi ao Mosteiro, durante o sermão fez o pedido. Chegando em casa, aconteceu o milagre.
16	Uma mulher	—	Doença Cegueira	Lisboa Moradora de Alfama	—	—	Cega havia grande tempo. Curada no Mosteiro.
17	Elvira Piriz	—	Doença Cegueira	Lisboa Moradora de S. Nicolau	—	—	A filha era cega havia grande tempo. Curada assim que chegou ao mosteiro.
18	Uma Dona	—	Doença Na boca	—	Freira Dona do Mosteiro	—	Cirurgião de Lisboa afirmou que nada podia fazer.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
19	Uma mulher	—	Doença Fístula	Benavente		—	Era a filha da mulher. Estava doente há grande tempo. São Veríssimo apareceu em um sonho.
20	Estevam Piriz	—	Doença Gota no braço	Torres	Escudeiro	—	Os médicos queriam amputar o braço. Os santos apareceram de noite.
21	João Bernardez Capareyro	—	Doença Sedo paralisado e uma forte dor	Freguesia de S. Girão	Sapateiro (?)	—	Sem disposição devido a forte dor. Curado logo após a oração.
22	Simão	—	Doença Em um braço	Freguesia de S. Girão	Sapateiro	—	De maneira que estava a perder o braço.
23	Maria Dominguez	—	Possessão	Ribatejo		—	São Veríssimo apareceu para ela qd ela dormia. Assim que saiu, o diabo lançou um dinheiro de chumbo pela garganta dela e fez o juramento que nunca mais escolhe-lá.
24	Uma mulher	—	Possessão	Apar dAlâquer		—	A filha da mulher, já possuía, casou e apresentava dores. O marido não entendia. São Veríssimo apareceu. Durante sua ida ao Mosteiro, o Diabo saiu do mar e a colocou com grande medo.
25	Uma mulher	—	Doença Loucura	—	—	—	Andava seminua com duas pedras nas mãos. Quando chegou na porta do mosteiro sentiu uma grande vergonha e começou a gritar pedindo que a socorresse.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
26	Uma mulher	—	Doença Aflições	Cerzeda	—	Ir ao mosteiro uma vez a cada ano com uma candeia do seu tamanho.	Filho pequeno com aflições que parecia que ia morrer. A avó do menino que fez a promessa. Continua a história depois do milagre.

Tabela 33: Livro De Milagres de Santos Mártires de Marrocos

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
01	Pero D’Anjus	—	Cegueira	Coimbra	—	—	Lavou com água.
02	Diego Gonçalves	—	Engoliu uma sanguessuga	—	—	—	Há 21 dias saia sangue do nariz.
03	João Martins	—	Atravessou um oso de coelho na garganta	—	Prior de Santiago	—	—
04	Gonçalo Peres	—	—	Soure	Tabelião	Ir ao Mosteiro uma vez ao ano, na véspera e assistir missa no dia dos santos	Viu os mártires.
05	Um homem	—	Ressurreição da mula	—	Delegado	“grandes offertas”	Incrédulo.
06	Filho de Fernan Vasques	06/1444 Pentecostes	Estava “quebrado”	Coimbra	Escudeiro	—	—
07	Vicente Martins	1423	Peste Preventivo	—	Granjeiro	—	Procissão dos nus.
08	João Cabelos		Dor de coração	Colhadas	—	—	Viu a procissão dos nus.
09	Uma mulher	—	Endemoninhada	—	—	—	—

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
10	Filho de um homem	—	Um furão mordeu o filho do homem	Porto	—	—	Viu os santos.
11	Catarina Peres	—	Endemoninhada	Beira	—	—	—
12	Filho de Fernan Vasques	—	Nasceu quebrado	—	Escudeiro	—	A viúva agora é freira.
13	Rodrigo Afonso Alvete	—	Dor de dente	—	—	—	Viu os santos que deram um tapa em sua boca.
14	Rui Lourenço de Pontes	—	Injustiça	—	Escudeiro, criado do rei	Dizer uma missa	Condenado a morte.
15	Fernando, filho de Afonso Anes	1433	Doença Estômago	—	—	—	Há 15 dias não comia.
16	Diego Pires	1430	Tremor nas mãos e corpo	—	—	Ir na véspera e assistir missa no dia dos santos	Trabalhou no dia dos santos. No final, a videira deu mais frutos.
17	Rodrigo Afonso Alvete	1410	Surdez	Coimbra	—	—	Os mártires apareceram.
18	Pero Nunes	16/01/1466	Quebrado	—	—	Uma candeia	—
19	Ines Gonçalves Anna	1470	Surdez	Coimbra	—	—	—
20	Filho de Micia Lourenço	1470	Quebrado	—	Criada da mãe do Bispo	—	—

Tabela 34: Números de milagres por parágrafo no Livro de Milagres de Nuno Álvares Pereira

Parágrafo/ Tipo de milagre	Quantidade
§ I- “Dos mortos, que por intercessão do santo condestável, ressuscitarão”	12
§ II- “De várias aparições do santo condestável a algumas pessoas: e de outras, que por sua intercessão foram livres do demónio, que as atormentava”	07
§ III- “Dos enfermos de males nos olhos, que de Deus nosso Senhor alcançaram saúde por intercessão do santo condestável”	21
§ IV- “Dos enfermos de ar, tolhidos, e de outros males na cabeça, que por intercessão do santo condestável, alcançaram de Deus saúde”	23
§ V- “Dos surdos, e mudos, e enfermos de males na garganta, e no pescoço, que de Deus alcançaram saúde por intercessão, e rogos do santo condestável”	21
§ VI- “Dos enfermos de moléstias graves no peito, estomago, e coração, que por intercessão do mesmo santo condestável, receberam saúde”	14
§ VII- “Remedeu o Senhor, por sua intercessão, queixas gravíssimas de braços, de costas, de ventre, e de hidropesia”	11
§ VIII- “Alcança do mesmo Senhor saúde para vários enfermos de roturas, ciática, almorroidas e de pedras”	19
§ IX- “Remedea, por mercê de Deos, enfermidades de pernas, e pes”	21
§ X- “De outros enfermos de semelhantes queixas, como se restituirão a saúde por intercessão do santo condestável”	16
§ XI- “Por sua mediação alcançarão de Deos saúde muitos enfermos de febres, e fluxo de sangue”	11
§ XII- “Dos perigos de parto, de que forão livres algumas mulheres por intercessão do Servo de Deos o Santo Condestável”	06
§ XIII- “Dos enfermos de mal de quebranto, frenesís, quedas, e outras doenças não conhecidas; e vários sucessos, que alcançarão remédio de Deos Senhor Nosso, por intercessão do Santo Condestável”	18

Tabela 35: Livro De Milagres de Nuno Álvares Pereira.

§ I- “Dos mortos, que por intercessão do santo condestável, ressuscitarão”.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
01	Filha de Felipe Afonso	—	Ressurreição Febre	Lisboa	Escrivão da Chancelaria do Rei	—	—
02	Filho de Maria Afonsa	—	Ressurreição Dor	Lisboa	—	—	Já estava internado.
03	Filha de Álvaro Annes	—	Ressurreição Afogada	Lisboa	Tabelião de notas	—	Colocou a terra do santo no pescoço da menina.
04	Filho de Estevão Gonçalves	—	Ressurreição Enterrado pelo desabamento de uma velha parede	Lisboa	—	—	—
05	Filho de Catarina Alvares	—	Ressurreição Caiu da escada	Setubal	—	—	—
06	Filho de Leonor Gomes	—	Ressurreição Caiu morto	Lisboa	Sapateiro	—	—
07	Filho de Graça Afonso	—	Ressurreição Nasceu morto	Lisboa	—	—	—
08	Filha de João Esteves	—	Ressurreição 4 dias sem mamar	Lisboa	—	Ofereceu uma oferta	—
09	Filha de Afonso André	—	Ressurreição (dor e febre)	Lisboa	Tanoeiro	—	O corpo ficou negro.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
10	Filho de Gomes Annes	—	Ressurreição (afogado)	Santarém	—	—	—
11	Martins Pires	—	Ressurreição (ataque de mula)	Lisboa	Atafoneiro	—	—
12	Filho de Diogo Gil	—	Ressurreição	Lisboa	Carpinteiro	—	Morreu poucas horas depois de nascer.

§ II- “De várias aparições do santo condestável a algumas pessoas: e de outras, que por sua intercessão foram livres do demónio, que as atormentava”.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
01	Um homem	—	Peste, com dor e ferida	—	—	—	Não se confessava há 15 anos. Envergonhado dos graves pecados. O santo apareceu.
02	Martins Vasques	—	Úlcera maligna no nariz	Beja	Clérigo de missa	Um responsório todos os dias	O santo apareceu.
03	Uma mulher	—	Injustiça	Lisboa	—	—	O marido suspeitando de traição, queria mata-la. O santo apareceu.
04	Martins Anes	—	Garganta inchada	Leiria	—	—	O santo apareceu.
05	Filho de Martim Martins	—	Tentado pelo demónio	Setubal	—	—	Há 6 anos.
06	Mulher de João Anes Corte-Real	—	Endemoninhado	Lisboa	—	—	—
07	Filho de Pero Vasques	—	Endemoninhado	Lisboa	Alfaiate	—	—

§ III- “Dos enfermos de males nos olhos, que de Deus nosso Senhor alcançaram saúde por intercessão do santo condestável”.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
01	Brites Afonso	—	Pancada no olho direito	Vila do Tomar	—	Umas capelas de pratas	—
02	Pedro Esteves Cansado	—	Pancada no olho	Vila de Óbidos	—	—	—
03	Frei João da Madalena	—	Dor no olho	—	Carmelita	—	—
04	Catarina Afonso	—	Cega de um olho	Alentejo	—	—	—
05	Domingos Bernardes	—	Cego de um olho e perdendo a visão do outro	—	Criado do Condestável	—	—
06	Beatriz Dias	—	Verruga dentro do olho	Lisboa	—	—	Há 3 anos.
07	João Anes	—	Cego	Lisboa	Corretor de fazendas	—	—
08	Beatriz Gonçalves	—	Cega	Lisboa	—	—	Há 4 meses.
09	Mulher de João Portel	—	Cega	Lisboa	—	—	—
10	Diogo Gonçalves	—	Cego	Beja	—	—	—
11	Leonor Esteves	—	Doente dos olhos	Vila Almada	—	—	—
12	Ayres Gonçalves	—	Agulha no olho	Lisboa	—	—	—

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
13	Afonso Annes	—	Doente dos olhos	Santarém	Criado do Infante D. Fernando	—	—
14	Maria Vicente Galega	—	Cega	Leiria	—	—	—
15	Vasco Gil	—	Cego de um olho	Lisboa	—	—	—
16	Filho de João Gonçalves	—	Cego de um olho	Setubal	—	—	—
17	Filha de Affonso Pires	—	Cega de um olho	Évora	—	—	—
18	Catarina Vasques	—	Cega	Santarém	—	—	Há 18 dias.
19	Filho de Gomes Annes	—	Pancada no olho	Santarém	—	—	—
20	João Afonso	—	Cego	Leça	—	—	Há 13 meses.
21	João	—	Cego	Lisboa	Criado de Luiz Mendes de Vasconcelos	—	Há mais de 1 ano.

§ IV- “Dos enfermos de ar, tolhidos, e de outros males na cabeça, que por intercessão do santo condestável, alcançaram de Deus saúde”.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
01	Mulher de João Esteves	—	Boca torcida	Lisboa	—	—	—
02	Maria Rodrigues	—	Boca torcida	Lisboa	—	—	—
03	Criada de antão Lourenço	—	Corpo paralisado	Lisboa	Criada do escrivão do Tesouro Real	—	—
04	Martim Gonçalves	—	Braço paralisado	Lisboa	Barqueiro	Braço de cera	Há 6 meses.
05	João Thomás	—	Parte direito do corpo	Inglês	Marinheiro	Braço e perna de cera	—
06	Filha de doutor Gil Martins	—	Perna paralisada	Lisboa	—	—	—
07	Maria Afonso	—	Braço paralisado	Lisboa	—	—	—
08	Lourenço Anes	—	Braço paralisado	Lisboa	—	—	Há 2 anos.
09	Leonor Gil	—	Braço paralisado	—	—	—	—
10	Mulher de Afonso Fernandes	—	Mão paralisada	Ribatejo	—	—	—
11	Irmã de Eyria Annes	—	Braços paralisados	Évora	—	—	—
12	Filho de João Annes	—	Parte do corpo paralisado	Lisboa	Cavaleiro	—	—

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
13	Filho de Afonso Lourenço	—	Pernas paralisadas	Lisboa	Ourives	—	—
14	Nuno Rodrigues	—	Todo o corpo paralisado	Lisboa	Cavaleiro	—	—
15	Catarina Vicente	—	Braço paralisado	Lisboa	—	—	—
16	João Sobrinho	—	Dor de cabeça e braço paralisado	Lisboa	—	—	—
17	Vasco Vicente	—	“esponja” no meio do nariz	Setúbal	—	—	—
18	Estevão Esteves Boto	—	“esponja” no meio do nariz	Setúbal	—	—	—
19	Margarida Anes	—	Chaga no céu da boca	Sintra	—	—	—
20	Afonso Gonçalves	—	Dor dente	Lisboa	—	—	—
21	Gonçalo Annes	—	Dor dente	—	Pescador	—	—
22	Pero Gonçalves	—	Dor dente	—	Padre	—	—
23	Filha de Rodrigo Annes	—	Dor na boca	Lisboa	—	—	—

§ V- “Dos surdos, e mudos, e enfermos de males na garganta, e no pescoço, que de Deus alcançaram saúde por intercessão, e rogos do santo condestável”

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
01	Filho de Bartolomeu Dias	—	Espinha na garganta	Lisboa	Escrivão	—	—
02	Gil Vasquez	—	Dor de garganta	Lisboa	Tanoeiro	—	—
03	Filho de Catarina Esteves	—	Dor na garganta	Lisboa	—	—	—
04	Gomes Gonçalves	—	Dor na garganta	Lisboa	—	—	—
05	João Vicente Pinho	—	Dor na garganta	Lisboa	—	—	—
06	Ana de João da Maya	—	Dor na garganta	Lisboa	—	—	—
07	Filha de Brites Annes	—	Engoliu um anel	Lisboa	—	—	—
08	Filho de Branca Esteves	—	Nasceu com garganta inchada	—	—	—	—
09	Filho de Gonçalo de Roda	—	Dor na garganta	Lisboa	—	—	—
10	Filho de Afonso Gil	—	Garganta inchada	Lisboa	Cordoeiro	—	—
11	Mor Annes	—	Dor de garganta	Ribatejo	—	—	—

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
12	Sobrinho de João Fernandes	—	Nasceu com garganta inchada	Lisboa	Marinheiro	—	—
13	Ruy Gonçalves	—	Dor na garganta	Lisboa	Criado da Infanta D. Joana	—	—
14	Filha de João Gil	—	Nasceu com pescoço inchado	Lisboa	Tesoureiro do Rei	—	Cirurgião do Rei já tinha condenado.
15	Filha de Catarina Pi	—	Dor na garganta	Lisboa	—	—	—
16	Filho de Nuno Gomes	—	Alporcas	Lisboa	—	—	—
17	Afonso Furtado	—	Dor no pescoço	Lisboa	—	—	—
18	Filho de Fernão Affonso	—	Surdez	Lisboa	Criado de Gil Ayres, Cavaleiro	—	—
19	Nicolau	—	Dor de cabeça	Alemão	—	—	Desde os 8 anos.
20	Mulher de Gabriel Gonçalves	—	Surdez	Lisboa	—	—	—
21	João de Torres	—	Dor de cabeça	Sétubal	Pescador	—	—

§ VI- “Dos enfermos de moléstias graves no peito, estomago, e coração, que por intercessão do mesmo santo condestável, receberam saúde”.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
01	Mulher de Vasco da Beja	—	Úlcera no peito	Lisboa	—	—	—
02	Filho de Martin Lisboa	—	Asma	Lisboa	—	—	—
03	Branca Esteves	—	Peito inchado/ herpes	Vila dos Alhosvedros	—	—	—
04	Mulher de João Afonso	—	Tosse	Lisboa	—	—	Não conseguia dormir.
05	Martim Rodrigues	—	Tosse	Lisboa	—	—	—
06	João de Deus	—	Doença de estômago/ dor de coração	Lisboa	Pescador	—	—
07	Mulher de João Sobrinho	—	Dor no peito	Lisboa	—	—	—
08	Filha de Fernão Gomes	—	Dor no coração	Lisboa	—	—	—
09	Lopo Afonso	—	Dor no coração	Lisboa	Amo do Infante D. Afonso	—	—
10	Filha de João de Lemanha	—	Dor de estomago	Lisboa	—	—	“Tudo o que comia, logo lançava fora”.
11	Mulher de Pero de Oliveira	—	Peito inchado	Vila de Aldeia Galega	—	—	—
12	Beatriz Annes	—	Dor no coração	Lisboa	—	—	—

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
13	Filho de Pero Annes	—	Dor no estômago	Lisboa	—	—	—
14	Gil Martins	—	Inchaço no peito	Óbidos	—	—	—

§ VII- “Remedeu o Senhor, por sua intercessão, queixas gravíssimas de braços, de costas, de ventre, e de hidropesia”.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
01	Filha de Gonçalo Annes	—	Inchaço no braço que se alastrou para o corpo	Lisboa	—	—	—
02	Martim Annes	—	Fístula no braço	—	Criado do Arcebispo de Braga	—	—
03	Ana Vasques	—	Espinha de peixe entrou no dedo da mão direita	Lisboa	—	—	—
04	Teresa Pires	—	Tolhida de um braço	Lisboa	—	—	—
05	Ignez Gonçalves	—	Inchaço no braço	Alentejo	—	—	—
06	Lopo Rodrigues	—	Tumor na mão direita	Lisboa	Criada do Infante D. Pedro	—	—
07	Filho de João Afonso	—	Chaga no braço	Vila Franca	Estalajadeiro	—	—
08	Brites Alvares	—	Dor no ventre	Lisboa	—	—	—
09	D. Fernando Annes	—	Cólica	Lisboa	Cônego Regular	—	Membro do Mosteiro de São Vicente de Fora.
10	Filha de Vasco Esteves	—	Hidrópica	Lisboa	—	—	—
11	Filho de Diogo Afonso	—	Inchaço	Lisboa	—	—	—

§ VIII- “Alcança do mesmo Senhor saúde para vários enfermos de roturas, ciática, almorroidas e de pedras”.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
01	Vasco Rodrigues	—	Quebrado	Lisboa	Vassalo do Rei	Dizer uma missa	Há 17 anos.
02	Antão Lourenço	—	Quebrado	Lisboa	Oficial da Camara	—	Há 20 anos.
03	Filho de Pero Afonso	—	Quebrado	Lisboa	—	—	—
04	Pero Jorge	—	Quebrado	Lisboa	Escudeiro do Conde D. Pedro	—	Há 10 anos.
05	Filho de Gil Martins do Poço	—	Quebrado	Lisboa	Contador do Rei	—	—
06	Afonso Vicente	—	Quebrado	Vila de Arruda	—	—	—
07	Filho de João Vasques	—	Quebrado	Lisboa	—	—	Há 2 anos.
08	João Dias	—	Quebrado	Val de Paraíso	—	—	Há 3 anos.
09	João Gil	—	Quebrado	—	Clérigo de Missa	—	Há 10 anos.
10	Vasco do Crato	—	Quebrado	Lisboa	—	—	Há 7 anos.
11	Pero Annes	—	Quebrado	Lisboa	Clérigo de Miisa	—	Há 2 anos.
12	2 Filhos de Ignez Martins	—	Quebrados	Santarém	—	—	—

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
13	Neto de Leonor Annes	—	Quebrado	Lisboa	Vendedora de frutas	—	—
14	Luiz Vasques	—	Doente da Ciática	Lisboa	—	—	—
15	Filha de Leonor Annes	—	Doente de ciática	Lisboa	—	—	—
16	Moça de Afonso Bernardes	—	Doente de ciática	Lisboa	—	—	—
17	Filho de João de Santarém	—	Hemorroidas	Lisboa	Mercador	—	—
18	Gil Vaz	—	Hemorroidas	Lisboa	Criado do Conde de Ourem	—	—
19	Filho de João Gonçalves	—	Dor de pedra	Lisboa	—	—	—

§ IX- “Remedea, por mercê de Deos, enfermidades de pernas, e pes”

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
01	Gonçalo Annes	—	Corte na perna	Avô	—	As muletas	—
02	Afonso Lourenço	—	Dor nas pernas/ “sulfa fleima”	Leiria	Alcaide	—	—
03	Frei Pedro da Caridade	—	Dor na perna	Lisboa	Dominicano	—	—
04	Gabriel Gonçalves	—	Dor na perna	Lisboa	—	—	—
05	Padre João Afonso	—	Erisipela na perna	Beja	Clérigo de Missa	—	—
06	Filho de Luiz Annes	—	Doente na perna	Lisboa	Cordoeiro	—	—
07	Gilho de João de Torres	—	Perna inchada	Lisboa	—	—	—
08	Isabel Machada	—	Dor na perna	Lisboa	—	—	—
09	Senhorinha Vasques	—	Doente da perna	Lisboa	—	—	—
10	Pero Lourenço	—	Dor no joelho	Lisboa	Escudeiro do Rei	—	—
11	Mulher de Cristóvão Vicente	—	Doente das pernas	Lisboa	—	—	—
12	Vicente Doiz	—	Doente das pernas	Lisboa	—	—	Há 10 anos.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
13	Brites Annes	—	Doente das pernas	Lisboa	—	—	Há 5 ou 6 meses
14	Maria Alvares	—	Doente das pernas	Lisboa	—	—	
15	Beatriz Annes	—	Doente da perna	Lisboa	Alfaiate		Há 20 anos.
16	Vasco Martins	—	Doente das pernas / “ <i>salfa fleima</i> ”	Lisboa	—	Pernas de cera	—
17	Lope Annes	—	2 buracos na perna direita	Lisboa	Pedreiro	—	—
18	Criado de João Gonçalves	—	Doente das pernas	Lisboa	Tosador	—	—
19	Margarida Vicente	—	Joelho inchado	Lisboa	Freira da Terceira Ordem	—	Há 10 meses.
20	Maria Mendes	—	Perna quebrada devido a uma queda	Lisboa	—	—	—
21	Gonçalo Dias	—	Fístula na coxa	Lisboa	Escudeiro	—	Há 20 anos.

§ X- “De outros enfermos de semelhantes queixas, como se restituirão a saúde por intercessão do santo condestável”

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Exvoto	Observação
01	Mulher de Gonçalo Dias	—	Perna tolhida	Lisboa	—	As muletas	—
02	Mulher de João de Deus	—	Gota na perna	Vila Sertã	—	—	—
03	João Pereira	—	Fístula na perna	Lisboa	—	—	—
04	Catharina Lourenço	—	Dor no joelho	Lisboa	—	—	Há 10 meses.
05	Filha de Violante Leonardes	—	Gota	Lisboa	—	—	Nuno Álvares Pereira apareceu para ela.
06	Vizinho de Martim Afonso	—	Doente das pernas	Lisboa	—	—	Tinha vergonha de sair de casa.
07	João Pereira	—	Usava muletas devido a um inchaço nas pernas	Lisboa	Escudeiro	—	—
08	Diogo Anes	—	Doente das pernas	Aveiros	—	Dizer um Missa	Há 4 meses.
09	Filho de Victor Homem	—	Quebrou a perna em dois lugares	Vila da Castanheira	—	Dizer uma Missa	—
10	Filha de João Lopes	—	Pernas tolhidas	Évora	—	—	—
11	Lourenço Afonso	—	Manco	Lisboa	Ourives	—	Há 6 anos.
12	Maria Esteves	—	Dores nos pés	Lisboa	—	—	Há 6 semanas.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Exvoto	Observação
13	João de Guimarães	—	Perna tolhida	Lisboa	Procurador da corte	—	—
14	João Vasques	—	Gota nos pés	Aveiros	Criado de D. Afonso	—	Há 12 meses.
15	Afonso Fernandes Farpado	—	Caroço no pé esquerdo	Évora	—	Pé de cera	Há 1 ano.
16	João André	—	Pé quebrado	Lisboa	Criado do Infante D. João	Pé de cera	—

§ XI- “Por sua mediação alcançarão de Deos saúde muitos enfermos de febres, e fluxo de sangue”.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
01	Fernão Afonso	—	Febre	Lisboa	Tesoureiro da Igreja de Santa Marinha	—	Há 3 anos.
02	2 Filhos de Antão Annes	—	Febre	Lisboa	Cordoeiro	—	—
03	João António	—	Febre	Vila de Cascais	—	—	—
04	2 netos de Lourenço Vicente	—	Febre	Lisboa	Carniceiro	—	—
05	Margarida Annes	—	Doente do fígado	Óbidos	—	—	Há 25 anos.
06	Filho de Catarina Annes	—	Febre	Santarém	—	—	Há 8 meses.
07	Amadis Vasques	—	Febre	Lisboa	—	—	—
08	Moço de João Vicente	—	Febre	Lisboa	Escrivão Obras do Castelo	—	—
09	Diogo Gonçalves	—	Febre	Beja	—	—	—
10	Maria Doiz	—	Fluxo de sangue	Lisboa	—	—	Há 9 meses.
11	Filho de Afonso Anes	—	Fluxo de sangue pelo nariz	Xabregas	—	—	—

§ XII- “Dos perigos de parto, de que forão livres algumas mulheres por intercessão do Servo de Deos o Santo Condestável”.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
01	Florencia Annes	—	Demora do parto	Lisboa	—	—	—
02	Isabel Farinha	—	Demora do parto	Lisboa	—	—	—
03	Aldonça Afonso	—	Criança atravessada	Lisboa	—	—	—
04	Beatriz Alvares	—	Criança atravessada	Lisboa	—	—	Casada há 14 anos e não conseguia engravidar.
05	Mulher de Fernão Afonso	—	A criança estava morta	Lisboa	—	—	—
06	Mulher de Pero Afonso	—	Criança atravessada	Lisboa	—	—	—

§ XIII- “Dos enfermos de mal de quebranto, frenesís, quédas, e outras doenças não conhecidas; e vários sucessos, que alcançarão remédio de Deos Senhor Nosso, por intercessão do Santo Condestável”.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
01	Leonor de Torres	—	Quebranto	Lisboa	—	—	Há 7 semanas.
02	Filho de Catharina Afonso	—	Qubranto	—	—	—	—
03	Lopo Mendes	—	Dor de cabeça (frenesis)	Estremoz	—	—	—
04	Filho de Fernão Martins	—	Atropelado por um cavalo	Lisboa	Sapateiro	—	—
05	Filha de Gaspar Annes	—	Queda da escada	Lisboa	Tanoeiro	—	—
06	Filha de Brites Gil	—	Bolhas grandes no corpo	Lisboa	—	—	—
07	Nuno Gonçalves	—	Envenenamento	Lisboa	Criado do Rei	—	—
08	Moça de vicente Dias	—	Doença desconhecida	Lisboa	Odreiro	—	—
09	Filho de Fernão Afonso	—	Doença desconhecida	Lisboa	—	—	—
10	Inez Afonso	—	Dor no corpo	Lisboa	—	—	—
11	Um homem	—	Roubou a lâmpada do túmulo de Nuno Álvares Pereira/ Não conseguia sair da Igreja	—	—	—	Milagre punição.

Milagre	Nome	Data	Motivo	Origem geográfica	Origem social	Ex-voto	Observação
12	Estevão Dias	—	Tormenta	Lisboa	Pescador	—	—
13	Gracia rodrigues	—	Incêndio	Lisboa	—	—	—
14	Vasco Gonçalves	—	Livrou do castigo do Rei	Leiria	—	Rezar uma Missa	—
15	Alvaro Annes	—	Saiu da cadeia	Lisboa	Sapateiro	—	—
16	Catharina Pires	—	Pulgão na vinha	Lisboa	—	—	—
17	Gaspar Annes	—	Lagarta na vinha	Lisboa	—	—	—
18	Nuno de Abrantes	—	Pulgão na vinha	Lisboa	Criado do Rei D. João	—	—