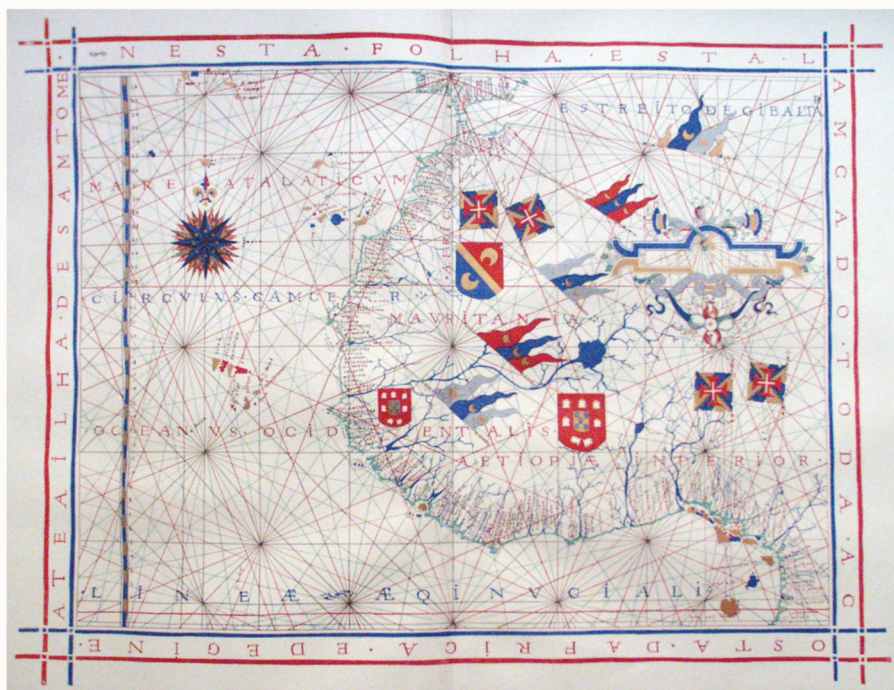


R

evista de História da Sociedade e da Cultura



Centro de História da Sociedade e da Cultura
Universidade de Coimbra

Três Ensaios de História Monástica Medieval Portuguesa

Saul António Gomes¹
Universidade de Coimbra

I. A estrutura e a organização das Ordens Religiosas a partir dos seus fundos documentais²

1 – A história institucional das Ordens Religiosas em Portugal tem conhecido, nos últimos lustros, alguns importantes desenvolvimentos de carácter essencialmente monográfico. Entre eles, citaremos obras especificamente debruçadas sobre o estudo de casas religiosas particulares, inquiridas segundo perspectivas plurais de investigação (casos há de abordagens mais integradas no domínio da história económica e social, outras no campo do institucional, do político ou do cultural, sendo abundantes, até, os resultados académicos de trabalhos versando preferencialmente a história da arte dos monumentos arquitectónicos e dos espólios artísticos de antigos

¹ Investigador integrado do Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra.

² Este primeiro texto serviu de base à comunicação apresentada, com o mesmo título, no Seminário Aberto – As Ordens Religiosas em Portugal das Origens a Trento. História – Arte – Património, celebrado em 26 e 27 de Setembro de 2003 no Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa

mosteiros e outros institutos correlacionados), ou, numa postura heurística mais ampla, sobre Congregações ou mesmo Ordens específicas analisadas de acordo com perspectivas ora mais sincrónicas, ora mais diacrónicas.

Tais investigações, naturalmente, resultam de um contacto quase sempre directo com as fontes documentais escritas que se guardam nos arquivos nacionais e mesmo estrangeiros. Comuns a todas essas investigações, investigações, repita-se, díspares pelos objectos de estudo ou pelo quadro dos objectivos perseguidos pelos historiadores, são os fundos documentais originários de antigas casas monásticas, salvaguardados em arquivos centrais, regionais ou particulares.

Os documentos, contudo, ciosamente guardados em cofres ou disponibilizados, com maior ou menor liberalidade, à curiosidade do historiador ou cientista, são, por norma, bastante mais estáveis e possuídos de quietude do que as dinâmicas investigações que assentam os respectivos resultados sobre eles. Mas uma coisa é, diríamos, aquilo que os documentos são e outra, muito diferente, naturalmente, aquilo que podemos fazer desses mesmos actos diplomáticos.

A nossa perspectiva, aqui, contudo, é um pouco mais heideggeriana, pois que nos propomos pensar sobre, e citamos o Filósofo, “o sentido que domina em tudo aquilo que é”³. Poderemos dizer, aproveitando a metáfora, que os antigos actos escritos – porque apenas dessas fontes nos ocupamos por ora – são o que são e neles domina um sentido cuja decifração cabe aos seus estudiosos.

Frequentemente, contudo, o documento é usado apenas na sua informação real ou imediata, isto é, enquanto objecto que memoriza uma informação de carácter económico, social, político ou jurídico, um acontecimento. Interessa, pois, o seu conteúdo informativo imediato.

Raramente os leitores, nossos contemporâneos, desses actos, acumulados secularmente na Torre do Tombo ou noutros arquivos, os interpelam *a se*, ou seja, como elementos materiais elaborados, séculos atrás, de acordo com um pensamento construtivo a que subjazia uma cultura gráfica que era projectiva e que, nesse sentido, transpunha para o pergaminho, para o papel

³ Martin Heidegger, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 164-167; citado por Michel de Certeau, *La culture au pluriel*, Paris, Christian Bourgeois Éditeur, 1987, pp. 152-153.

ou para outros suportes de escrita, composições a negro e branco, ou mesmo policromas quando de textos iluminados se trata, as quais são, dentro de si mesmas, unidades de transparência desse antigo pensamento moldado por ideologias próprias e por saberes de execução e de concretização – diríamos, numa linguagem de chancelaria, de “despacho” – que se traduzem e plasman nessa aparente pura materialidade do acto escrito.

Seguindo esta linha interpretativa, quase poderíamos subscrever uma leitura algo estruturalista do que são os documentos da medievalidade ou dos séculos modernos e dos tempos contemporâneos. Linha de análise que nos levaria a uma aparente estupefacção traduzida na proclamação de que os diplomas, sendo o que são, não são apenas nem sobretudo documentos, mas antes puros materiais de encenação de saberes e de práticas de redacção e de decoração gráficas que expõem, como dissemos, uma ideologia.

Na hierarquização gráfica de colunas de confirmantes e de testemunhas, no rodapé dos actos, ou a moldura totalmente branca do terço inferior do pergaminho, só ocupada pela assinatura de autoridade do emissor do acto, encontramos indicadores semióticos reveladores de hierarquias sociais espelhadas na composição cénica dos elementos gráficos de cada documento. Por seu turno, as *litterae elongatae* de bulas e cartas episcopais dos séculos pleno-medievais, como, em centúrias mais tardias, das letras vegetalistas muito ornamentadas que enquadram, como tarjas, o texto expositivo e dispositivo de cada acto, não podem deixar de ser explicadas como intencionalidade de evidenciação ou afirmação de poderes pessoais e de princípios de autoridade.

Os documentos são sempre, cremos, uma projecção de um passado e a memória dessa criação. Não os podemos, contudo, reduzir a uma coisa meramente mental. Os documentos são o que são e como são. Perfeitos, atestam o domínio dos cânones racionais ditados por antigas sabedorias preocupadas com a decifração do eterno e da relação perfeita e áurea entre todas as coisas construídas pelo Homem espelho da criação divina. Imperfeitos e rudes, revelam a incapacidade da consumação desse saber, dando, ainda assim, testemunho do significado social que a memória escrita *rerum ac gestarum* detinha junto dessas comunidades paulatinamente acordadas para o reconhecimento da mais-valia dos princípios jurídicos codificados e consignados em códices e em documentos avulsos.

2 – A reconstituição dos quadros organizacionais ou institucionais e jurídicos que regularam a vida das Ordens Religiosas no passado, especialmente nos séculos medievais e até ao Concílio de Trento, tem na documentação produzida adentro dessas mencionadas Ordens e seus centros de comando ou periferias com capacidade de gestão mínima, os seus testemunhos mais privilegiados.

Há que reconhecer, contudo, que uma boa parte da documentação originária das chancelarias ou “*notarias*” – para usar um conceito recolhido em actos do fundo de Alcobaça – dessas arqui-abadias ou abadias mães ou das suas filiais ou congéneres, raramente chegou intacta ou com abundância assinalável aos nossos dias.

As permanentes perdas de documentação, por mais eficazes que se revelassem as políticas de abades e de priores para o evitar, explicam a atitude de constante renovação de actos, seja redigindo neo-originais ou determinando a execução de cópias em cartulários ou, ainda, consoante as épocas, publicitando-os em públicas-formas dotadas de autenticidade.

As sensibilidades documentais dos homens de antanho, contudo, não foram sempre as mesmas. Aquilo que merecia crédito e salvaguarda em tesouros e em bibliotecas nos séculos XII e XII, não coincidirá com as mais-valias caras a “*scriptores*” e “arquivistas” de Trezentos e do *Quattrocento*. Como, uma vez mais, as políticas arquivísticas dos séculos modernos se revelam muito diversificadas, nem sempre conseguindo cativar a adesão de professos e de frades para a importância da respectiva conservação sem perda e sem substituição de peças antigas por outras novas.

Lembremos que homens de grande cultura, como um Gomes Eanes de Zurara, ou outros depois dele, no afã de implementação de uma estratégia diferente de reforma da Torre do Tombo, reformularam grandes quantidades de documentação tida por inútil ou não aproveitável às solicitações correntes no seio da sociedade e do tempo em que viveram. Antes e depois dele, o fenómeno repetiu-se.

3 – Como se sabe, os quadros institucionais que enformavam as dinâmicas estruturais e organizacionais das Ordens Religiosas assentam, basicamente, na produção de textos jurídicos de carácter constitucional. As regras e os chamados costumeiros são disso exemplos categóricos. Lembremos, porque

mais presentes na nossa Idade Média, a Regra de Santo Agostinho, a Regra de S. Bento ou as Regras das Ordens Mendicantes de criação original ou, como sucede entre dominicanos e algumas outras ordens mais “jovens”, remetendo à matriz canonical agostiniana.

Aceitaremos, aliás, que se trata de textos fundadores nos quais se consagram os princípios regulamentadores do “mercado claustral” em que habitavam monges, cónegos, frades e irmãos leigos ou conversos, para além de outros numerosos dependentes, servidores e benfeitores ali recolhidos e acolhidos, de ordens monásticas e monástico-militares.

Mas para além desses códigos basilares – regra e costumeiro ou *liber ordinis* –, a orgânica institucional de uma Ordem ou abadia revela-se receptiva a actualizações, a renovações e, mesmo, a reformas. Isso impunha a produção e gestão de novos elementos documentais, derivados de acórdãos capitulares, gerais ou particulares, de determinações inspectivas formuladas em visitas autorizadas, ordinárias ou extraordinárias, ou, muito frequentemente, de definições e leis e privilégios solicitados junto da Cúria romana, cujas bulas, breves e *motus proprii*, como se sabe, faziam frequentemente Lei, ou ainda, como era norma entre Cistercienses, emanadas a partir do Capítulo geral anual celebrado em Cîteaux no mês de Setembro.

Por vezes, especialmente em contexto de reforma, os prelados reformadores impunham modelos jurídicos inéditos, caso das Constituições, recebidos com desconfiança ou mesmo aberta contestação pelas populações claustrais preexistentes. Lembraremos, aqui, o conhecido caso da reforma na canónica de Santa Cruz de Coimbra encabeçada por D. Fr. Brás de Barros no primeiro terço de Quinhentos.

Estes documentos circulavam sobremodo em cópias manuscritas. Mas, a partir da década de 1470, sensivelmente, torna-se frequente a disseminação deste género de textos normativos em versões impressas. Frequentemente, aliás, se encontram nos fundos documentais das ordens, existentes na Torre do Tombo ou na Biblioteca Nacional ou, noutros arquivos (Braga, Porto, Coimbra, Évora, etc.), livros impressos com colectâneas de bulas e privilégios pontifícios outorgados geralmente a Congregações ou a Ordens no seu todo, bem como, com as mencionadas Constituições, toda uma literatura jurídica e litúrgica fundamental à dinâmica institucional dessas entidades monásticas e monástico-militares.

Entre estas últimas Ordens, aliás, não podemos deixar de sublinhar a relevância deste tipo de documentação impressa, regulamentadora e normativa, como devemos reiterar, a qual tem vindo a servir, sobretudo no campo das teses de mestrado e de doutoramento prosseguidas debaixo da orientação de Luís Adão Fonseca, na Faculdade de Letras do Porto, de fontes de informação privilegiada e estruturante na planificação dessas mencionadas obras académicas.

As Ordens Religiosas eram e são, por natureza sociológica e pela matriz eclesial em que se integram, entidades eminentemente conservadoras. De algum modo, claro está, tais Ordens reflectem princípios sociais dominantes, não podendo deixar de contemporizar com valores como o da distinção hierárquica entre os grupos sociais e entre os indivíduos que controlam o poder dentro dessas sociedades globais.

Mas o claustro é uma micro-sociedade, uma agremiação de quase pares cuja identidade assenta no modelo apostólico definido entre os primeiros cristãos, a qual se pretende mais perfeita e isenta de perturbação do que seria possível encontrar no mundo exterior. Um mundo exógeno povoado de perigos, de desvios doutrinários, de manifestações religiosas desviantes, contestatárias e heréticas. Por isso, o mosteiro é associado, nalgumas alegorias do pensamento medievo, à ideia de castro, de castelo, em torno do qual impera o mundo perigoso e adentro de cujos muros, tal Jerusalém simbólica, reina a quietude e se pratica uma “*sancta simplicitas*” de vida e de costumes. Uma paz e um silêncio que despertam os sentidos para a permanente revelação de Deus.

Na carta em que o presbítero Paio Gonçalves, de Lisboa, declara entregar-se ao Mosteiro de Alcobaça, com todos os seus bens, a fim de aí passar o resto dos seus dias, ele alega que o motivara o desejo de abandonar uma “*seculari conversatione*”, considerando poder usufruir “*vite melioris in monasterio*”, onde se disponibilizava para servir o abade e o convento como “*eorum proprius frater obediens et deuotus*”, não duvidando de que, com tal acto, “*eorum meritis et precibus et premium monachi et meorum ueniam peccatorum posse consequi misericorditer aput Deum.*”⁴

⁴ Instituto de Gestão dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo (doravante citado por TT) – Mosteiro de Alcobaça, 1ª incorp., Mº 3, Doc. 30. Pub. S. Gomes, “Entre Memória e História. Os primeiros tempos do Mosteiro de Alcobaça”, in *Revista de História da Sociedade*

Nesses centros, então como agora e sempre, iniciava-se uma caminhada mais pertinente para a busca do Eterno e do Além. A vida religiosa regular, pela sua exigência moral e pelo rigor com que os *milites Christi*, ou seja, os monges cavaleiros espirituais buscavam as fontes de toda a perfeição divinal, prefigura, de algum modo, a fronteira da vida eterna, a qual, uma vez ultrapassada, permitiria a contemplação de toda a “corte celestial”.

Nos claustros regulares, os votos de obediência prestados pelos professantes eram levados, efectivamente, de forma muito rigorosa. Abades e priores-mores regiam, não raro, de forma frequentemente autoritária e despótica, as comunidades sujeitas. Por essa e outras razões, decerto, se verificam tão insistentes referências documentais, cristalizadas em formulários e em documentos avulsos, alusivas a monges egressos ou fugitivos.

Quando dispomos de um fundo documental em que se integram diplomas produzidos por uma chancelaria monástica, eles tornam-se numa fonte privilegiada para verificar os modelos orgânicos praticados nessa mesma instituição. A enunciação de cargos e de ofícios ou oficiais, no decurso do texto ou no seu fecho corroborativo, dá-nos o organograma administrativo real que se vivia nesse centro religioso.

Nesses actos, aliás, descortinamos a evolução, afirmação e transformação das noções locais acerca da personalidade jurídica plena de cada instituto. É assim que os selos de autenticidade apostos aos diplomas visualizam, numa linguagem complexa que prolonga e inverte o dinâmico jogo diplomático estabelecido em torno de uma dialéctica de texto e imagem, essa noção interna de uma identidade jurídica plena. Os selos dos prelados, mais cedo, mas também os selos dos cabidos ou conventos. Eles atestam a plenitude de uma funcionalidade institucional legitimada pela evolução da *praxis* jurídica que as universidades europeias trazem Direito, canónico ou civil, desde cedo.

Em muitos fundos, no entanto, encontramos mais documentação recepcionada ou originária de fontes externas a um qualquer mosteiro, do que, efectivamente, de documentos produzidos endogenamente. Casos

e da Cultura, Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura, N° 2, 2002, pp. 187-256: 233-234, nota; Idem, “Revisitação a um velho tema: a fundação do Mosteiro de Alcobaça”, in *Actas. Cister. Espaços, Territórios, Paisagens. Colóquio Internacional (16-20 de Junho de 1998, Mosteiro de Alcobaça)*, Lisboa, IPPAR, 2000, Vol. I, pp. 27-72.

de manutenção de livros de registo de chancelaria são, como se sabe, uma raridade para o Portugal dos tempos medievos. Mais comuns são os tombos ou os cartulários-miscelâneos em que se compilam, cosidos a fio, dezenas e centenas de pergaminhos originários, invariavelmente, das oficinas tabeliônicas que, desde cedo, controlam uma importante fatia da produção documental de carácter administrativo e de gestão dos nossos conhecidos mosteiros e Ordens em geral.

Foram os mosteiros medievos, ainda, arquivos considerados por reis e senhorios nobiliárquicos como *locus securus ac credibilis* para aí deixarem depositados os seus próprios arquivos senhoriais e dominiais. Ainda em tempo de D. Dinis, por exemplo, Mosteiros como o de Santa Cruz de Coimbra ou o de Alcobaça se assumiam como arquivos reais. E ao serem reais, isso acrescentava-lhes, como se compreende, dadas as categorias culturais medievais que valorizavam amplamente tudo o que significasse *status* e prestígio, uma mais-valia social, porquanto eram tidos, por muitos outros senhores, como lugares ideais para, do mesmo modo que os monarcas, aí salvaguardarem, em pé de igualdade, o seu principal património documental.

4 – Dentre os fundos documentais monásticos é frequente encontrarmos diplomas que nada parecem ter a ver com esses próprios institutos. Referimo-nos aos *munimina*, ou seja, a actos incorporados no arquivo conventual em resultado de transferências de bens e propriedades que, por alguma razão, passam a fazer parte do património da instituição regular.

Por vezes, esses documentos apontam cronologias bem díspares das que se conhecem objectivamente para cada Mosteiro. A destriça, contudo, é histórica e, sobretudo, diplomática. Como diplomática e paleográfica deverá ser a regra de base aplicável à cotação contemporânea desses ditos fundos documentais.

Em Portugal como na Europa medieva, os arquivos monásticos apresentam apreciáveis contingentes de actos originais régios, pontifícios e episcopais. Estes, como os particulares, isto é, aqueles actos não respeitando directamente a cada mosteiro, elucidam, naturalmente, a história da instituição, revelando informação mais ou menos pertinente. São actos, contudo, provenientes de chancelarias e escrivanihas ou oficinas notariais externas.

Esta última série, a dos documentos notariais autenticados por sinais de pública fé, é também, como todos saberão, extremamente frequente nos espólios dos cartórios regulares hoje conhecidos. Mas um documento notarial, ainda que redigido com todas as fórmulas e cláusulas preceituadas nos bons usos e regimentos notariais, é sempre um acto externo. A permeabilidade dos claustros à presença de estranhos foi sempre muito reduzida. Raramente os tabeliães iam além da porta do cabido, convocado por som de campã tangida, segundo o costume dos mosteiros e das suas Ordens, conforme gostam de repetir nas cláusulas legitimadoras da *actio* conscrita.

De qualquer modo, esta é uma documentação bem conhecida e repartida, monotonamente, por quatro tipologias abrangentes de cartas e/ou instrumentos: de doações; de compras e vendas; de escambos e, finalmente, de aforamentos e/ou de emprazamentos.

Processos forenses, testamentos, inventários de bens, notícias, públicas-formas, cartas de ordens e de *traditiones*, como súplicas e procurações, para além de um amplo leque de tipos diplomáticos que os formulários subsistentes de algumas chancelarias monásticas portuguesas conservam, são outros tantos géneros documentais recorrentes nos cartórios monásticos.

5 – A estrutura e organização das Ordens Religiosas a partir dos seus fundos documentais, contudo, revelar-se-ão sempre contingentes. Porque, como o sabem todos aqueles que têm vindo a trabalhar sobre estes fundos, eles serão sempre inconstantes no tipo de informação institucional e jurídica sobre a orgânica de cada Ordem e de cada casa conventual. Inconstantes na diacronia por que possam ser observados – a documentação traduz saberes e culturas epocais – e inconstantes, quando visitados em sincronia, na continuidade dos géneros de informação passível de interesse para a reconstituição dos quadros orgânicos de funcionamento.

Ainda assim, numa conjugação de dados e de fontes, desde as codicológicas às diplomáticas avulsas, entre originais e cópias, consegue-se, frequentemente, atingir os níveis superiores de funcionamento institucional e jurídico desses mosteiros.

No caso português, naturalmente, nem sempre a documentação medieval deixa muito claro o tipo de inter-relações e dependências directas ou indirectas entre casas de uma mesma Ordem. Sabemos, por exemplo,

que os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, com o seu epicentro em Santa Cruz de Coimbra, revelaram, desde cedo, uma predisposição para o estabelecimento de uma rede mais ou menos informal de dependência entre casas maiores e menores. Como entre Cistercienses, aliás, Santa Cruz de Coimbra funda canónicas novas, estabelece modelos administrativos canónicos em áreas de povoamento recente (priorados e vigararias) e afilia velhos cenóbios dotando-os de novos modelos de vida religiosa.

Mas esse fenómeno torna-se mais palpável e evidente, por exemplo, se consultarmos os obituários que nos chegam dessa Ordem, senão mesmo definições capitulares – sempre raríssimas para os séculos XII e XIII ou mesmo posteriores – ou indícios claros (testemunhados, por exemplo, nas súplicas e bulas tardo-medievais) de rotação de chefias entre os vários claustros. Não se detecta, contudo, com tanta transparência na documentação avulsa agrupada, maioritariamente, na tipologia quadripartida de doações, compras e vendas, escambos e prazos ou aforamentos.

Documentação, como se referiu, predominantemente notarial, muito importante quanto à definição de cronologias de oficialatos e de exercício de mandatos de gestão administrativa ou meramente religioso-pastoral. Este tipo de elementos, com frequência, permite esclarecer dúvidas quanto a governos de abades e de priores ou mesmo, de outros oficiais claustrais, alterando velhas priorologias ou abadologias em que são pingues as obras dos Cronistas modernos dessas mesmas Ordens.

Tais contingências obrigam a que só num processo de cruzamento de dados e informações com proveniências distintas, endogeneizados nos próprios fundos documentais legados à actualidade ou disponíveis em fontes exógenas a esses mesmos fundos, se consiga uma capacidade reconstitutiva ampla das dinâmicas orgânicas das Ordens Religiosas no passado.

Mas ambos os lados desse espelho se equilibram. Queremos dizer, com isto, que a informação normativa plasmada em constituições, definições capitulares, leis gerais ou outros suportes mais ou menos librários, nem sempre é aplicável na totalidade à realidade histórica do que foi um mosteiro concreto. Porque há sempre lugar à excepção e à ausência; porque as populações claustrais eram muito diversificadas em número e em capacidade gestora de casa para casa, de congregação para congregação, de Ordem para Ordem.

Por outro lado, modelos administrantes muito centralizados e rígidos (como os dos Premonstratenses ou dos Cistercienses) não se revelavam sustentáveis na sua eficácia em termos de longa duração, sobretudo numa Europa medievá em que a circulação de homens e de informação era muito mais contingente. A rigidez de princípios das primeiras gerações fundadoras de Ordens ou de mosteiros particulares perde-se rapidamente nas gerações seguintes. Isto mesmo é demonstrável entre Cistercienses ou Franciscanos, nos seus ramos masculinos ou nos femininos ou, mesmo, em situações de monacato dúplice, bastante mais frequente em Portugal, aliás, do que vulgarmente se considera.

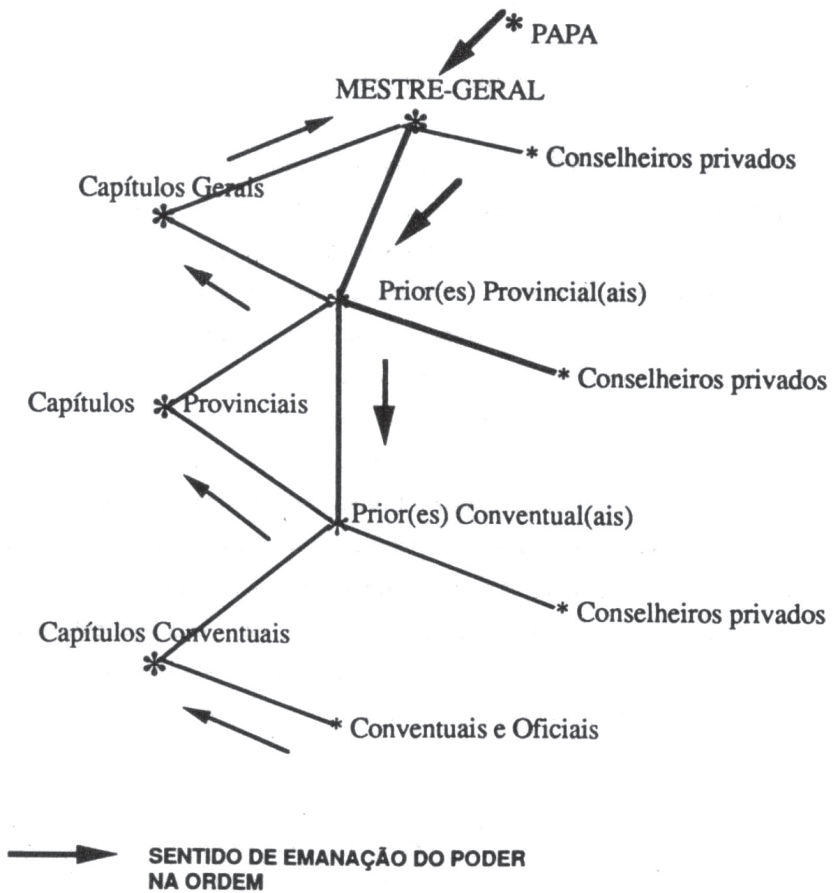
A norma abstracta e geral confina a realidade particular, atomizada, mas nem sempre se lhe aplica totalmente por inadequação ou ausência de eficácia. As relações dialécticas entre centros e periferias, no campo das Ordens Religiosas, de qualquer modo, continuam a merecer a reflexão e a investigação dos especialistas.

As questões agora enunciadas puderam ser por mim verificadas, por exemplo, aquando da monografia que dediquei ao Mosteiro de Santa Maria da Vitória no Século XV. A informação sobre a estrutura e orgânica institucional desse mosteiro dominicano disponível no respectivo fundo arquivístico revela-se modesta e apenas a essencial. O organograma geral da vida dentro da Ordem de S. Domingos, bem como o do funcionamento de um seu convento medieval padrão ou tipo, contudo, é longo e bastante complexo, como poderemos ver pelos esquemas que seguidamente reproduzimos.

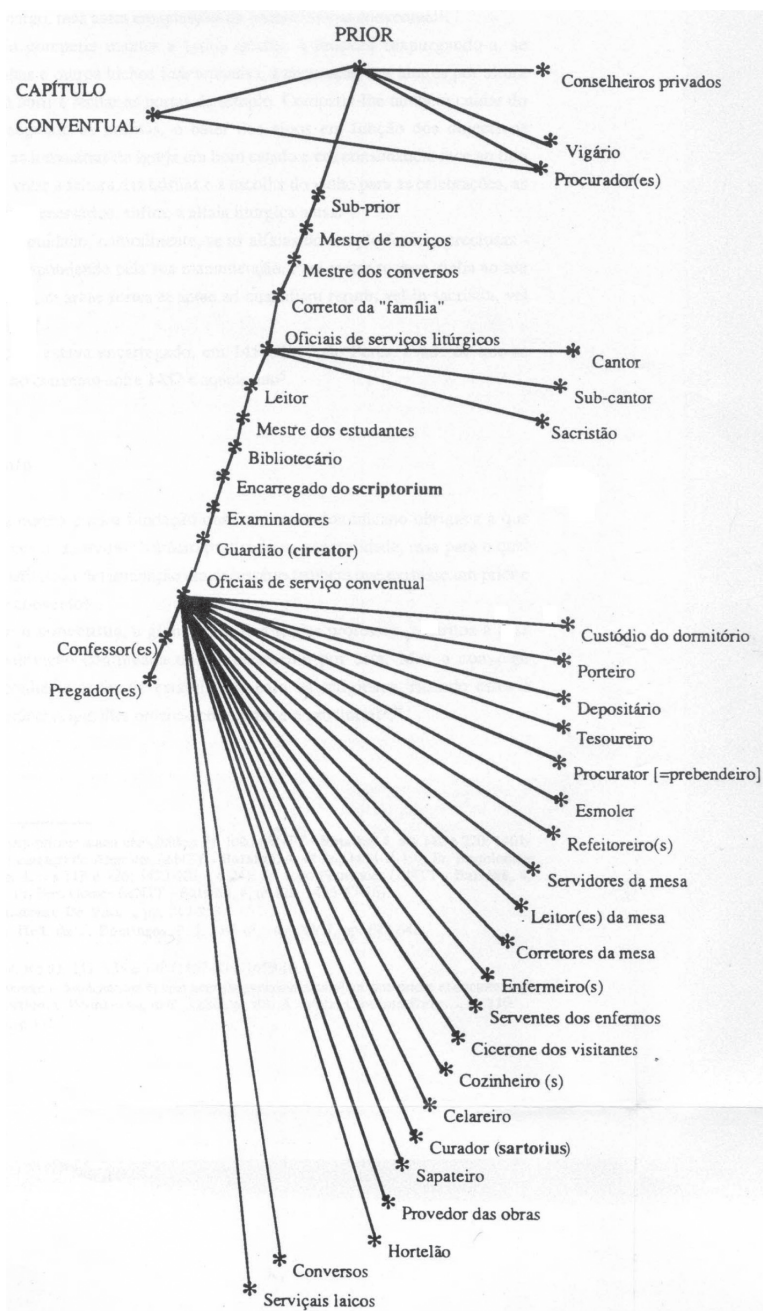
Trata-se de uma Ordem muito centralizada mas, como se sabe, com uma prática de tipo democrático representativo bastante consolidada desde os seus primeiros tempos.

Diremos que os organogramas que se apresentam aqui, acerca das hierarquias de mando e autoridade que garantiam o cabal funcionamento da Ordem de S. Domingos, correspondem ao modelo ideal de organização de um convento de Frades Pregadores na Europa de Duzentos, pois são elementos recolhidos a partir da informação normativa organizada por S. Raimundo de Penaforte.

No caso concreto do Mosteiro da Batalha, o fundo documental conserva informação explícita para apenas os provinciais que se relacionaram com o cenóbio, para os priores da comunidade, para os vigários e para



Organograma Administrativo da Ordem Dominicana
 (Apud S. A. Gomes, *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no Século XV*,
 Coimbra, 1990, p. 252)



Organograma dum Convento Dominicano
 (Apud S. A. Gomes, *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no Século XV*,
 Coimbra, 1990, pp. 274-275)

alguns procuradores, subprios, mestres de noviços, sacristães, leitores, bibliotecário, confesores e pregadores. O grosso da informação, contudo, é mais fértil para a reconstituição sociológica da comunidade conventual, permitindo o levantamento prosopográfico de mestres, licenciados, bacharéis, jubilados, noviços e conversos ou irmãos leigos. Nalguns casos, até, saem-nos indicações, logo desde princípios do século XV, que impõem a existência de uma “família” e/ou fraternidade terceira dominicana no entorno do Mosteiro.

As reflexões que aqui propomos não são mais, naturalmente, do que um intróito à discussão de um problema que, certamente, interessará a todos quantos se debruçam pela história dos conventos e mosteiros portugueses ou estrangeiros, medievais ou mesmo dos séculos modernos. Porque, certamente, todos nos perfilamos, em maior ou menor grau, entre aqueles historiadores para os quais o contacto com as fontes monásticas se revelou fecundo, nos desafios que proporciona, nas questões que permite levantar, na elucidação do fenómeno histórico monástico-religioso na sua integridade e integralidade, entre séculos medievos e a fronteira tridentina, mas também, nas próprias limitações e silêncios, tão caracteristicamente monásticos que, frequentemente, nos interpelam.

II. Os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho em Portugal no tempo de Santo António (1190-1231).⁵

1 – Os estudos biográficos mais criteriosos e recentes dedicados a Santo António de Lisboa têm apontado como data mais provável de nascimento do admirável Santo Franciscano, debaixo de cujo patrocínio nos encontramos, o ano de 1190. Certa tradição, no entanto, remete esse acontecimento ao ano de 1195. Com a sua morte terrena, ocorrida, sem qualquer dúvida positiva, a 13 de Junho de 1231, delimitamos o arco cronológico

⁵ Texto apresentado no *II Colóquio Internacional □ Língua, Escrita e Cultura na Idade Média. Santo António de Coimbra a Pádua. 11 e 12 de Junho de 2004*, promovido pela Direcção do Mestrado de Língua, Escrita e Cultura na Idade Média da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

de cerca de 41 anos que nos motiva nesta visitaçãõ ao quadro histórico constituído pelos mosteiros portugueses da Ordem dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho.

Foi esta Ordem, como se sabe, o que poderemos designar de pátria monástica e primeira utopia cenobítica do religioso Fernando Martins, futuro Santo António. Adentro dos seus claustros, mais precisamente, em S. Vicente de Fora, em Lisboa, se apresentou, nos finais da primeira década de 1200, o jovem candidato ao hábito dos Cónegos Regrantes. Ingressaria, pouco depois, na *schola mater* que a Ordem tinha na canónica de Santa Cruz de Coimbra, gema maior de uma coroa monástica que atingia, então, um período de franco e próspero apogeu.

Aí, cerca de 1218-1220, encontraria o testemunho de alguns Franciscanos, facto que o marcou tão profundamente que decidiu abandonar o claustro crúzio para vestir o burel mendicante. Conhecemos muito pouco acerca do processo histórico-biográfico concreto que envolveu esta saída do claustro canonical e a sua adesão à proposta franciscana. Mas essa opção foi, decerto, profundamente marcante para D. Fernando Martins, a tal ponto que se propôs a um novo nome de profissão, o de *Antonius*, eventualmente por referência ao patrono do pequeno acistério de Santo Antão dos Olivais, a que se acolheram esses primitivos seguidores do Poverello, senão como manifesto de uma opção de conteúdos cultural e histórico mais eruditos – lembremos, por exemplo, que também na velha igreja românica de Santa Cruz de Coimbra, uma das suas capelas laterais era dedicada, justamente, a Santo Antão – com que pretendeu assumir a sua redescoberta dos modelos espirituais fundadores do monaquismo cristão que tinha justamente em Santo Antão um dos seus pilares mais fecundos.

Entre os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, como entre qualquer outra Ordem monástica, Fernando Martins abraçaria princípios constituintes fundamentais que caracterizam toda a profissão religiosa: a renúncia à propriedade pessoal, a continência da carne, a observância de uma regra e disciplina marcadas pela valorização da obediência ao superior, pela estabilidade e estrita residência claustrais, pelo silêncio, pelas reduções ou privações frequentes do alimento, pelas práticas ascéticas e penitenciais como meta para uma via espiritual esclarecida, por uma formação intelectual pertinente ao conhecimento teológico mas também pela valorização da acção

solidária para com os pobres e doentes traduzida na prática da hospitalidade e da esmolaria⁶.

A opção canonical regrante contempla todos estes aspectos. A sua herança agostiniana não era apenas a de uma regra, mas, sobretudo, a de uma ordenação teológica que reconduzia o cristão à graça da salvação e ao acordar da memória da imagem e semelhança de Deus no homem.

Os seus noviços eram, em geral, sujeitos a uma exigente formação intelectual e pastoral e os seus cónegos professores revelam-se, pelo menos no seu século de ouro, aptos a desempenharem ofícios e responsabilidades tendentes à boa *administratio* do temporal dos seus mosteiros. Vivendo em comunidade, não se fechavam ao mundo, antes localizavam neste, em especial junto às vilas e cidades, o essencial de uma acção pastoral paralela à do clero secular, fundando e gerindo paróquias, pregando ao povo cristão, administrando o sacramento penitencial e os demais, celebrando com exigência e o esplendor litúrgico possível os ofícios divinos, polarizando solidariedades particularmente relevantes no campo da celebração de uma memória espiritual *pro defunctis*, como se demonstra dos livros e documentos, lavrados pelos escribas desses antigos mosteiros, ou da ordenação arquitectónica e artística dos seus edifícios que chegaram até nós.

2 – Para um jovem cristão nascido numa Lisboa de finais do século XII, na qual eram, ainda, muito presentes as memórias da conquista de 1147 e as malhas sociais multi-culturais que ela provocara – onde, a um domínio islâmico se substituiu o poder dos cristãos claramente europeizados e a autoridade de uma *Ecclesia* diocesana confiada ao protagonismo de um bispo inglês, que entendemos ser claramente simpatizante das correntes monásticas mais afirmadas na Europa setentrional, a saber, os Cistercienses e os Premonstratenses –, cidade essa beneficiada, havia muito poucos anos, com a concessão da sua carta de foral de 1179, as opções de ingresso

⁶ J. Avril, “Moines et chanoines réguliers dans les conciles et synodes des XII^e et XIV^e siècles”, in *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, Genève, 1996, p. 318.

num destino eclesiástico não seriam muito numerosas, conquanto bem diversificadas.

Seria de esperar, para o filho de uma oligarquia local alinhada entre os descendentes dos mais vencedores de 1147, uma opção eclesial secular. A integração no corpo capitular diocesano ou a entrada para um dos cabidos das numerosas colegiadas da Lisboa de então, nas quais benefícios e prebendas constituíam riqueza apetecível, justificar-se-ia e compreender-se-ia. Esta hipótese é tão mais plausível quanto sabemos que alguns dos familiares de Fernando Martins caminharão nessa via. É o caso de D. Vasco Domingues, cônego da Sé de Coimbra, o qual, no seu testamento elaborado em 1298, se identifica como primo-direito de Santo António: “*Rogo a Sant’Antonio*”, refere D. Vasco Domingues, “*meu cuirmão que por sa bondade rogue a béenta Virgem sancta Maria madre de Ihesu Christo e todolos outros sanctos e sanctas do parayso que mha presentem ante a face de Deus e que ele mha receba a seu serviço amen*”⁷.

Mas a opção religiosa de Fernando Martins foi, como se sabe, monástica. Neste ponto, decerto, não nos causará propriamente estranheza que a opção do futuro Santo tenha recaído sobre os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho. Não tanto pela proposta pastoral, eclesial, espiritual e mística que os Regrantes ofereceriam, muito embora isso conte, mas também porque, muito provavelmente, parte da família sanguínea de Fernando Martins se relacionaria por tradição com essa Ordem. Não podemos afirmar com garantia absoluta, mas é provável que uma tal D. Teresa, avó do referido primo-direito de António, sepultada em S. Cosme de Gondomar, mas sufragada no Mosteiro de S. Martinho de Mancelos⁸ (c. Amarante), de cónegos regrantes, como se sabe, tenha sido, porventura, avó do próprio Fernando Martins. Recordemos que, de acordo com alguma tradição historiográfica, a mãe de Fernando Martins, chamar-se-ia Maria Teresa, podendo este segundo elemento remeter justamente para um quadro antroponímico materno⁹.

⁷ S. A. Gomes, “As Ordens Mendicantes na Coimbra Medieval: Tópicos e Documentos”, in *Lusitania Sacra*, Nova Série, 1998, pp. 149-215: 200, Doc. 7.

⁸ S. A. Gomes, “As Ordens Mendicantes na Coimbra Medieval: Tópicos e Documentos”, in *Lusitania Sacra*, Nova Série, 1998, pp. 149-215: 206, Doc. 7.

⁹ António Domingues de Sousa Costa, *S. Antonio Canonico regolare di S. Agostino e la sua vocazione francescana. Rilievi storico-storiografici*, Braga, 1982, pp. 40-73: 72.

Mas isto é, claro está, uma mera hipótese que as genealogias disponíveis não permitem validar definitivamente, sequer infirmar.

No entanto, a estar correcta esta ligação dos ascendentes de Fernando Martins aos Cónegos Regrantes, parecerá mais compreensível a primeira opção monástica de Fernando de Lisboa por um claustro canonical. Também uma irmã de Fernando Martins, D. Maria Martins, como se sabe, viria a professar entre as cónegas regrantes vicentinas, registando-se a sua morte, no Obituário velho de S. Vicente, a 12 das calendas de Março (18 de Fevereiro)¹⁰, única referência concreta, aliás, entre os diplomas da Canónica, a Santo António.

A opção de Fernando Martins, por 1209, traduz um projecto monástico canonical de cariz pastoral assumidamente urbano. Erguidos nas cidades ou, mais preferencialmente, nas suas periferias imediatas, as canónica regrantes ofereciam um modelo de vida claustral em que se propunha uma inquietante simbiose entre a opção absolutamente solitária do mais puro cenobitismo – cuja matriz mais clássica será protagonizada pela via beneditina e/ou beneditino-cisterciense – e a escolha totalmente gregária de um modelo de vida religiosa organizado para uma acção pastoral no século e no seio do povo de Deus.

Lisboa, contudo, ofereceria outras alternativas a Fernando Martins. Embora não fosse, por 1200, uma território especialmente atraente para fixação de casas das Ordens monásticas mais tradicionais, o futuro Santo encontraria aí testemunhos, ainda que um tanto amiudados, de um clero regular plural. Os cistercienses, por exemplo, tinham celeiraria na cidade, e frequentavam, certamente, os círculos sociais lisboetas de mais relevante poder eclesiástico e civil. Além disso, o grande Mosteiro de Alcobaça erguera-se, justamente, na Diocese olisiponense. Com eles, também os Ordens Militares, especialmente os Templários e os Cavaleiros de Santiago, com tantos bens e interesses no eixo tagano de entre Santarém e Lisboa ou no Alentejo.

O fenómeno eremítico urbano, por outro lado, era uma realidade na Lisboa do tempo. Do acistério de Santa Maria dos Mártires, fundação quase gémea da de S. Vicente de Fora, sabemos relativamente pouco. Aí se congregou,

¹⁰ Biblioteca Pública Municipal do Porto – Obituário [de S. Vicente de Fora], fl. 11vº.

decerto, uma mal conhecida comunidade de algum sentido regular ou monástico-basílica. Um diploma de 28 de Março de 1217, por exemplo, alude a um tal “*Domno Petro incluso de Sancte Marie de Martiris*”, o qual surge, como se documenta justamente por esse acto, a adquirir propriedades rústicas, no caso, uma vinha¹¹. Foi com a Basílica dos Mártires que, em 1173, o Capítulo da Sé partilhou parte das relíquias recém-chegadas à cidade do mártir S. Vicente. Por 1190, também, S. Sancho I entregaria à Ordem de Santiago a gestão da Basílica dos Santos (Máximo, Veríssimo e Júlia), a qual se afirmará como mosteiro feminino de comendadeiras daquela Ordem religioso-militar. Muito significativos eram os núcleos de enceladas de que se afirmarão como casos de sucesso monástico, o de S. Félix de Chelas e, debaixo da alçada de S. Vicente, o de S. Miguel.

Na região mais próxima de Lisboa, pontilhavam outros eremitérios, alguns, até, alvo das atenções reais. D. Sancho I, por exemplo, privilegiaria o eremitério fundado por Pedro de Sintra, o qual, mais tarde, veio a integrar o património de S. Vicente de Fora. Por 1200, também, terão começado a evidenciar-se eremitas agostinhos na área lisiponense, mormente por Torres Vedras e a própria cidade de Lisboa. Mas, mais do que tudo isso, Fernando Martins poderia, até, ter-se deixado motivar por alguma outra proposta monástica mais internacional, atendendo ao facto de Lisboa ser um importantíssimo porto marítimo nas rotas comerciais estabelecidas entre o Norte europeu e o Sul mediterrânico.

Perante o quadro apresentado, o S. Vicente de Fora afirmava-se como a hipótese monástica mais organizada e, por certo, mais familiar ao berço do futuro Santo. A proposta mendicante, uma mais, nesses primórdios, entre a efervescência dos surtos mais ou menos desorganizados, dos eremitas construtores de uma outra *Ecclesia*, encontrá-la-ia Fernando Martins, como sabemos, em Coimbra.

3 – Ao Mosteiro de S. Vicente de Fora de Muros se acolheu, pois, Fernando Martins cerca de 1209. A memória espiritual desse mosteiro consciencializava um padrão ascético e místico essencialmente ancorado

¹¹ TT – S. Vicente de Fora, Mº 2, Doc. 5.

no significado espiritual do martírio cristão, o qual, de algum modo, deve ter servido de motivação à descoberta vocacional de Fernando Martins

A hagiografia vicentina revela-o de imediato e enquadra-se no território devocional de uma Lisboa que era, como se sabe, particularmente rica nessa esfera, como o atestam os oragos de algumas das suas colegiadas e, em especial, o caso dos seus santos mártires Máximo, Veríssimo e Júlia, entre outros que a tradição popular propõe mas que a hermenêutica histórica não confirma.

O Mártir Vicente foi, também, um santo pelo qual o rei D. Afonso Henriques parece ter tido uma devoção propedêutica, patrocinando a trasladação das suas relíquias do Cabo de S. Vicente, no Algarve, para a cidade das sete colinas, da qual se tornará santo protector principal, para além de adquirir uma renovada e centrípeta relevância entre os principais padroeiros da casa real portuguesa.

Mas ao culto vicentino associa-se a evocação dos cruzados teutónicos caídos na conquista de 1147, mártires, de algum modo, pela afirmação da Fé cristã, em particular do cavaleiro Henrique, cujo túmulo se revelou fonte de peregrinação e de celebração do miraculoso. Tal registo espiritual estendia-se, ainda, a outros templos e santuários da *urbs christiana*. De uma urbe, como vemos, marcada pelo memorial teológico do martírio ao serviço da expansão da Fé cristã e da reconquista da antiga *Lusitania* perdida em 711 para os ismaelitas.

A comunidade de S. Vicente de Fora atingiu um período de afirmação particularmente próspero no último terço do século XII. Fundada em 1148, em espaço comum ao cemitério dos cavaleiros teutónicos caídos no cerco de Outubro de 1147, por piedoso patrocínio de D. Afonso Henriques, começou por ser acistério de tipo basilical entregue ao cuidado de capelães que aí celebravam ofícios *pro defunctis*.

De imediato foi confiada a Cónegos estrangeiros, de Prémontré. Não satisfeito com a proposta institucional protagonizada pelos premonstratenses, o Rei forçaria a sua substituição por Cónegos Regrantes portugueses. O conhecido *Indiculum foundationis monasterii Sancti Vincentii*, concluído, senão totalmente redigido, por 1188, revela que o Soberano entregou o governo do novel mosteiro a D. David, cónego regrante oriundo do Mosteiro de S. Salvador do Banho, junto a Barcelos. Sucedeu-lhe D. Godinho Afonso,

o qual presidiu aos destinos de S. Vicente de Fora até cerca de 1162-1164, momento em que, necessariamente, foi substituído por D. Mendo, que governou a Canónica durante oito anos, ou seja, até cerca de 1170-1172.

Refira-se que o mencionado prior-mor D. Godinho Afonso viria a ocupar o sólio episcopal de Lamego entre 1176 e 1189, conforme se pode ler no referido *Indiculum foundationis*, a cuja redacção, aliás, esta figura não será totalmente estranha.

Em Março de 1172, o prior-mor de S. Vicente de Fora era já D. Paio Gonçalves¹². É para este priorado que estamos relativamente bem documentados e informados. Tão significativo é este facto, que quase poderíamos dizer que toda a história de S. Vicente de Fora se reestrutura a partir deste vulto maior nos seus anais. Exerceu um longo priorado, pois sabemos que se encontrava à frente da Canónica ainda em 1209, justamente no momento em que Fernando Martins terá iniciado o seu noviciado. Suceder-lhe-ão dois curtos priorados protagonizados por D. Pedro (1209-1211) e D. Estêvão (1211-1219), após o que subiu à cátedra monástica D. Gonçalo Mendes ou Moniz, para um longo priorado balizado entre 1219 e 1258¹³.

Fernando Martins de Bulhões, na sua juventude, conheceu, naturalmente, este velho dom prior, se é que não terá sido nas suas mãos que se entregou na celebração da sua *traditio* monástica. Analisar um pouco mais pormenorizadamente a vida do claustro vicentino nesses anos da chefia de D. Paio Gonçalves, ajudar-nos-á, porventura, a conhecer mais intimamente a realidade monástica canonical regante portuguesa no final do século XII e no início de Duzentos.

O Mosteiro de S. Vicente de Fora assume as características essenciais da realidade histórica dos Cónegos Regrantes em Portugal no seu período fundacional e áureo.

Os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho desenvolvem uma acção pastoral bastante activa junto da população lisboeta, muito em especial nas áreas das paróquias mais imediatas ao claustro, como as dos bairros de S. Jorge, S. Nicolau, Santo Estêvão, S. Pedro de Alfama e da própria

¹² TT – S. Vicente de Fora, Mº 1; Mº 4, Docs. 44 e 45.

¹³ Carlos Guardado da Silva, *O Mosteiro de S. Vicente de Fora. A comunidade regante e o património rural (séculos XII-XIII)*, Lisboa, Colibri, 2002, pp. 64-66.

paróquia de S. Vicente e/ou S. Miguel. Para além do complexo conventual propriamente considerado, abrem a igreja paroquial de S. Miguel para mais facilmente darem legitimidade à *cura animarum* que tanto caracterizava o seu modelo claustral, fundam um hospital – já referenciado em 1172¹⁴ – para acolhimento de pobres, enfermos e necessitados, em cujo edifício erguem uma igreja dedicada a Santa Maria, colaboram na assistência social apoiando espiritual e materialmente pobres envergonhados ou recebendo crianças órfãs ou abandonadas às portas do Mosteiro, as quais procuram entregar ao cuidado de amas de leite pagas pelo próprio instituto. No campo mais especificamente feminino, estabelecem um anexo claustral para donas, debaixo da protecção de S. Miguel.

Constituiu-se em torno do Mosteiro uma complexa e extensa rede de familiares – leigos benfeitores do Claustro que se lhe confiavam, configurando uma verdadeira ordem terceira canonical, a troco da entrega de bens, para passarem a usufruir dos benefícios espirituais, graças e indulgências próprias da Ordem – que lhe conferiu enraizamento social e lhe permitiu consolidar um património essencial à sobrevivência de todo o projecto conventual.

Quando, em 1204, Soeiro de *Coiha* (ou *Coja*) e sua mulher, D. Toda, “*pro remedio animarum nostrarum et parentum nostrorum*”, se confiam à protecção de S. Vicente de Fora, declaram fazê-lo “*ut in uita nostra obedientes simus priori supra dicti monasterii eiusque conuentu*”. Continuavam estes benfeitores considerando “*et post presentis uite curriculum mandamus nostra corpora in eorundem cimiterio sepelire*”. Declaram, então, doarem ao Mosteiro a albergaria que possuíam no lugar da Lourinhã, com todas as suas herdades, bem como a herdade de *Todar* com todas as suas vinhas, casas, adegas, cubas “*et sublectilibus suis cum pecoribus, porcis, capris et ouibus et ceteris peccoribus que in presentiarum ibi sunt et postea Deo donante prestabimus*”. A pingue e generosa doação era feita “*tali conditione interposita ut ego S(uerius) de Coiha hec que supra scripta sunt habeam*

¹⁴ *Inventário de compras do Real Mosteiro de S. Vicente de Fora*. (Leitura e índices de Maria Teresa Barbosa Acabado; anotações de Rui Pinto de Azevedo), separata de *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*. Coimbra. 14:53/56 (1968), Doc. Nº 2. (Doravante referido por Inventário, seguido do número do documento).

*uita comite im potestate mea sine contradictione aliqua et P. Miranus consobrinus meus mecum. Eum autem depositus fuero ad patres meos, si uxor mea superstes fuerit post decessum meum, prior et fratres Sancti Uincentii curam illius habeant tamquam unius sororum suarum siue in domo sua, siue in conuentu supra dictarum feminarum.*¹⁵

De um grupo social distinto seria Paio *Claudus* que, em 1200, deixa aos cónegos vicentinos, uma vinha, metade de uma casa situada na paróquia de S. Nicolau e uma mula, “*pro remedio anime mee et parentum meorum et pro familiaritate quam habeo iam cum eis et ut me adiuuent suis orationibus tam in uita quam in morte.*”¹⁶ Pedro Rodrigues e sua mulher Ausenda Pais, em 1188, legam os seus bens ao Mosteiro, “*cuius sumus familiares pro remedio animarum tam nostrarum quam totius nostre posteritatis et etiam pro X^{cem} morabitinis quos accepimus a predictis fratribus in titulum perpetue confirmationis.*”¹⁷

“*Ut me pro Dei amore adiuuent orationibus suis sicut unum familiarum suorum*”¹⁸, é, na verdade, uma expressão glosada com frequência nas doações em favor da Canónica¹⁹. Por seu turno, vemos o prior D. Paio Gonçalves “*cum capitulo nostro*”, em 1203, a concessionar, em duas gerações, certa herdade no termo de Lisboa, a Paio Monteiro e sua mulher Justa Eanes, o que a comunidade monástica fazia “*de gracia et pro amore uestro*”²⁰. Motivação semelhante é apresentada na carta de “*conventionis et firmitudinis*” que o Mosteiro concedeu, em 1195, a alguns povoadores de terras no lugar do Tojal, “*uobis tradimus ... supra nominatis hominibus amicis nostris et familiaribus.*”²¹

Se nos alongámos nas citações destes actos diplomáticos, é porque eles nos elucidam de um modo bastante expressivo acerca do tipo de fiéis que se relacionavam com o Mosteiro vicentino. Por eles entrevemos tanto uma certa aristocracia mediana, caso de D. Paio de *Coiha*, como, sobretudo, gentes da

¹⁵ Inventário, nº 41.

¹⁶ Inventário, nº 55.

¹⁷ Inventário, nº 61.

¹⁸ Inventário, nº 63.

¹⁹ Inventário, nº 18 *et passim*.

²⁰ Inventário, nº 43.

²¹ Inventário, nº 17.

cidade, mestrais e mercadores enriquecidos e pequenos ou médios proprietários urbanos, todos eles se confiando inteiramente à vigilância espiritual que os cónegos do Mosteiro pareciam poder garantir. Era de entre os filhos dessas famílias, naturalmente, que se recrutavam os noviços e futuros professores de S. Vicente de Fora.

Por esses actos, ainda, olhando para as testemunhas arroladas nas margens de rodapé, encontramos muito presentes, no entorno de S. Vicente de Lisboa, gentes oriundas sobretudo dos bairros urbanos periféricos ao Mosteiro. Por vezes, alguns moradores de terras mais distantes, como Alenquer, Mafra ou Colares, em cujos termos a Canónica tinha granjas e herdades. Clérigos de igrejas colegiadas de Lisboa, mais raramente capitulares da Sé, oficiais do *concilium*, como alcaides e alvazis, funcionários das cúrias régia e episcopal, mercadores, pedreiros, carpinteiros, alfaiates, sapateiros, moleiros, peliteiros, falcoeiros, vaqueiros, pescadores, “almoinheiros”, carvoeiros, por vezes, advogados, tabeliães, escribas e jograis, para além de bom número de nomes claramente arabizados (por vezes, entre as mercadorias transaccionadas, escravas sarracenas, negras e brancas), ou estrangeirados (galegos, francos, norte-europeus), eis as gentes que acorriam ao Mosteiro, a ver e testemunhar os seus actos negociais, mas também, decerto, por alguma razão e devoção mais nessa *universitas gentium ac rerum* que Lisboa era.

A acção pastoral dos cónegos vicentinos exercitava-se, como vemos, neste contexto sociológico. “*In Dei nomine*”, “*In nomine Domini*”, “*In Christi nomine*” ou “*In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*”, eis as fórmulas com que abriam os notários de S. Vicente os seus muitos actos da chancelaria canonical. Cartas de aquisição de património, de doação, de concessão de bens a prazo ou mesmo de *traditio* monástica, mostrando-nos o essencial do respectivo arquivo monástico. Actos nem sempre muito propícios à explanação de doutrina catequética ou à afirmação dogmática. Ainda assim, algumas dessas cartas, os escribas entenderam dar azo à exposição de algumas arengas que nos entoam princípios parenéticos.

Quando, em 1173, Fernando Peres entrega ao Mosteiro certos bens, encontra-se aí pretexto para a visitação às paráfrases testamentárias. “*Do et concedo monasterio et uobis priori et fratribus supra dicta hereditate medietatem pro remedio anime mee quia dicit scriptura “Operemur bonum ad omnes homines, maxime autem ad domesticos fidei”. Et alibi “date*

*elemosinam et ecce omnia munda sunt uobis”. Et iterum “Sicut aqua extinguit ignem ita elemosina extinguit peccatum”*²².

Da Santa Trindade, escreve o notário Domingos, em 1202, “*bona procedunt omnia*”²³. Por 1216, Domingos Peres, outro dos escribas da chancelaria monástica, recorda o preceito evangélico que defende que dar na terra é amealhar no céu: “*quia secundum preceptum euangelicum libenter debemus terrena dare ut possumus lucrari celestia*”²⁴.

Num espaço de cultura escrita como era todo o mosteiro regrante, não estranhará que se aproveitem estes actos para dar azo ao louvor do escrito como acto de garantia da memória dos feitos que não podem deixar de ser recordados pelas gerações futuras. Vemos, com efeito, este tópico em acto de 1258, num tempo já pós-antoniano, mas em que a temática do passado ganhava terreno e se evidenciava, na consciência monástica regrante portuguesa, a defesa da escrita “*quoniam uirorum facta nobilium scriptis publicis prudentum industria comendantur ne rebus gestis obliuio uideatur aliquatenus nouerai*”²⁵.

Por 1200, Lisboa como outros lugares urbanos do *Regnum* são territórios de eclosão e potenciação das práticas legais civilistas em que assenta toda a ordem e coesão social. Não estranhará, assim sendo, o cuidado com que, nos documentos vicentinos, se estabelecem penalidades forenses ou legais para ressarcimento de direitos prejudicados. Essa cultura do Direito, cultura jurídica por excelência, domina essas cláusulas cominatórias omnipresentes em todo o género de negócios e contratos que encontram no escrito a garantia validatória mais substantiva.

Os Cónegos Regrantes, contudo, procuram manter actuaes cláusulas acessórias de teor espiritualizante. Nesse contexto surgem as ameaças de maldições, de excomunhões e de condenações à perdição infernal para todos os transgressores. São estratégias de uma catequese que actua pelo temor e que, por vezes, apela à opção pelo bem.

A intensidade e teor destas penas de foro moral e espiritual são distintos consoante os públicos-alvo. Em missiva ou provisão dirigida por D. Paio

²² Inventário, nº 27.

²³ Inventário, nº 42.

²⁴ TT – S. Vicente de Fora, Mº 2, Docs. 1 e 2.

²⁵ TT – S. Vicente de Fora, Mº 3, Doc. 29.

Gonçalves, datável de entre 1172 e 1181, aos oficiais e granjeiros da Canónica, acerca da obrigação do pagamento da décima de tudo o que se produzisse, para dotação do hospital vicentino, lemos: “*si autem uestrum aliquis quod non credimus aliter degere uoluerit quod Deus auertat, sciat se esse sui ordinis transgressorem et inobedientem et redditurum rationem Deo cui nuda et aperta sunt omnia in districto examine nisi se prius emendauerit. Valete et hac omnia bene adimplete. Qua enim mensura mensi fueritis remetietur uobis in tempore necessitatis*”²⁶.

Mas, para leigos mais sensíveis ao facho da condenação eterna, as penas enunciadas revelam-se fortemente impressivas e imediatas. “*Et si quis meorum successorum uel parentorum uel extereorum sua temeritate hoc meum factum irritare uoluerit preter maledictionem Dei et omnium sanctorum et condempnationem Geenalen*”, lemos em acto de 1183²⁷.

Note-se a erudita concepção do Inferno como Gheena. Rara é a penalização por recusa de concessão de bênção: “*sed si aliquis uenerit tam de nostris quam de extraneis, qui hanc nostrum testamentum frangere temptauerit nostra et Dei benedictione careat*”²⁸. Na generalidade dos diplomas, os tópicos incidirão mais na glosa da danação de Judas. “*Et si aliquis de nostris uel de extraneis uenerit qui hanc cartam frangere uoluerit, sit maledictus et cum Iuda traditore in inferno damnatus*” (1211), “*sit maledictus et excommunicatus et cum Iuda in inferno dimersus nisi se emendauerit*”, “*et sit maledictus et cum Iuda in inferno submersus*”, “*in super sit maledictus et excommunicatus et cum iuda Scarioth in inferno dampnatus*”, “*siquis contra hanc kartam mei testamenti temere uenire uoluerit sit maledictus et confusus ... et non concedatur ei conatum suum ducere ad effectum*”²⁹.

É certo que estes tópicos constituem tradição e *habitus* de chancelaria. Mas a sua permanência nos documentos vicentinos de entre 1170 e 1250, sensivelmente, não pode deixar de ser interpretada como indicadora de uma mentalidade religiosa que encontrava no princípio punitivo e condenatório, de exclusão, um meio certamente eficaz e decerto útil a uma pastoral orientada por excelência para a *cura animarum*.

²⁶ TT – S. Vicente de Fora, Mº 2, Doc. 43.

²⁷ Inventário, nº 47.

²⁸ Inventário, nº 41.

²⁹ Inventário, nºs 14, 27, 28, 33, 47, 62.

De qualquer modo, tais documentos revelam a boa *administratio* do temporal do Canónica. São eles que nos indicam que, por 1207, a Canónica lisboeta se encontrava bem estruturada de um ponto de vista institucional. Nesse ano alude-se já às ovelhas da conrearia, vestiaria, enfermaria e hospital. Outras se manifestarão, entretanto, como, desde logo, a do priorado-mor, mas também e uma vez mais a da vestiaria, a da sacristia e a da igreja. Propriedades administradas por aforamento e granjas geridas por cónegos e frades conversos competentes consolidavam o modelo económico que sustentava os custos de funcionamento do claustro.

A organização de um cartulário chamado “*Inventarius scripturarum*”, por 1204-1205, atesta uma prática de gestão de interesses patrimoniais comum entre os cónegos regrantes portugueses desse tempo. Lembraremos os cartulários crúzios (Livro Santo e Livro de D. João Teotónio) ou o de Grijó (Baio-Ferrado). Esse princípio organizacional era levado tão a peito que, nos primeiros anos de Duzentos, um cónego de S. Vicente de Fora não hesitou em recorrer ao *Liber Capituli*, ou Obituário, para aí lançar um rol “*de rendis monasterii*” ou, noutro caso, uma outra mão aí inventariar todo o *armarium* vicentino (“*Hii sunt libri monasterii*”) que rondava um pouco mais de uma centena de códices.

O Obituário antigo de S. Vicente de Fora, aberto, seguramente, no primeiro terço de Duzentos, a atender às características paleográficas da mão primigénita do mesmo, espelha-nos mais uma página da vida claustral destes regrantes. Nele, os cónegos registavam todos os fiéis defuntos seus benfeitores. Por aí, no *officium capituli*, geralmente o da *ora prima*, se recitariam todos os nomes e se processariam todas as orações e actos litúrgicos adequados à respectiva comemoração.

Mas o obituário vicentino não é apenas um códice de uma muito bem organizada contabilidade de almas. É aí que, pelas linhas dessa mão certamente contemporânea de Fernando Martins, acompanhamos a rede verdadeiramente eclesial de ligações institucionais entre S. Vicente de Fora e outras canónicas regrantes ou mosteiros e outras instituições eclesiásticas. Vemos, assim, que os cónegos vicentinos celebravam cerimoniais colectivos por intenção dos professos dos mosteiros regrantes de Cárquere (fl. 40vº), Ansede (fl. 41vº), Caramos (fl. 54) e Roriz (fl. 79). A estes juntavam-se as muitas comemorações por indivíduos, nomeadamente cónegos dos

mosteiros de Santa Cruz, S. Jorge, S. Salvador do Banho, Costa, Grijó, Arganil, Refoios, Landim e Moreira. O elenco enunciado, contudo, não integra, como se pode verificar, todas as Canónicas regrantes portuguesas existentes cerca de 1200-1230, mas conta já a maior parte das mesmas. As Canónicas de Santo Isidoro [de León] e de S. João de Latrão são igualmente mencionadas (fl. 76).

Entre os monges de S. Bento, havia celebrações pelas comunidades de Pedroso (fl. 52), Pombeiro (fl. 53), S. Romão de Neiva (fl. 57vº), S. Salvador de Palme (fl. 57vº) e Paço de Sousa (fls. 43 e 47).

Mencionam-se, também, num quadro geográfico sobretudo ibérico ou peninsular, os mosteiros de S. Martinho “*qui est apud Sanctum Jacobum*” (fl. 46vº), de “*Carbonario*” (fls. 58 e 85), de S. Salvador de Torre (fl. 76), de Peleios (fl. 88), de S. Sinforiano de *Helvaco* (fl. 49vº) e dos “*Fratrum Sancti Salvatoris de Caloga*” (fl. 3vº). Também o “*Randulfensis abbas*” aí tem sufrágio assinalado (fl. 35).

As comunidades cistercienses estão igualmente citadas nestes registos. Há alusões aos mosteiros de Tarouca (fl. 35), Seiça (fl. 83vº), Salzeda (fl. 87vº), Tojosoutos (fl. 3) e Sotos Algos (fl. 24). Individualizam-se monges de Alcobaça e monjas de Celas de Coimbra (fls. 6vº, 17, 34, 35, e 43). A Ordem do Templo conta dois registos (fls. 42 e 51), aparecendo um para os “*Fratrum de Elbora*” (fl. 49). São diversos os dominicanos incluídos na listagem (fls. 65vº, 67vº, 77, 78vº, 84vº, 89, 90vº). Não encontramos neste elenco, talvez com algum significado a merecer indagação mais profunda, frades menores.

A memória espiritual vicentina é também reveladora da época de Reconquista que Portugal, então, atravessava. A 8 de Junho fazia-se “*commemoratio eorum qui pro fide Christi subiere martirum apud Cele*” (fl. 39), assinalando-se, a 3 de Agosto, a “*commemoratio eorum quorum corpora requiescunt in Corpore Sancto*” (fl. 53).

O Cabido da Sé do Porto era sufragado em 17 de Setembro (fl. 64vº). A 31 de Agosto, recordava-se “*Domnus Christianus Maguntiensis archiepiscopus*” (fl. 58vº) e a 22 de Outubro “*Domnus Petrus Dominici Cauriensis episcopus familiaris Sancti Vincentii*” (fl. 73).

A cidade portuária que Lisboa medieval era, permitindo aos cônegos regulares agostinianos de S. Vicente de Fora um contacto mais regular

com gentes estrangeiras de passagem por Lisboa, não deixa de ser cabalmente recordada, neste leque de caminhos internacionais, terrestres e também marítimos, quando, a 25 de Junho, os seus cónegos procediam à “*commemoratio Villelmi Srisor et Petri de Sagia et eorum qui cum eis in nauigio perierunt*” (fl. 43vº) e a 24 de Julho realizavam a “*commemoratio Sueyroth et eorum qui cum eo in naufragio perierunt*” (fl. 50vº).

4 – A proposta canonical regrante agostiniana que Fernando Martins encontra em S. Vicente de Fora não se distanciaria substancialmente da realidade que o esperava em Santa Cruz de Coimbra. Se em S. Vicente podemos falar de uma motivação espiritual que apela à reflexão teológica do martírio, como escrevemos, em Santa Cruz de Coimbra, a tradição ascética e espiritual ordena-se mais fecundamente em torno do mistério da Cruz, do cânone místico hierosolomitano e das devoções de teor angélico e mariano.

O saudoso Fr. António Domingues de Sousa Costa defende que o jovem noviço terá chegado a Coimbra por finais de 1210 ou princípios de 1211. Santa Cruz de Coimbra era, como se compreende, o maior e mais rico de todos os mosteiros de cónegos regrantes portugueses. Se, em S. Vicente, contamos, por Março de 1200, 28 cónegos “*in capitulo*”³⁰, no claustro crúzio esse número duplicava. Por 1207, os cónegos professos chegavam às 53 almas. Números por defeito, porquanto não entram neles os cónegos ausentes do capítulo – como os que eram deslocados para priorados, vigararias, curatos paroquiais e gestão de granjas, albergarias e hospitais– ou, sequer, os *fratres conversi* que, de muitos na centúria undecentista, se tornam mais escassos nos séculos subsequentes.

A deslocação de Fernando Martins para aqui, demonstra-nos que o claustro crúzio recebia, então, os noviços intelectualmente mais capazes e brilhantes. Um compromisso de 1290, relativo a S. Vicente de Fora, revela-nos que a Canónica contava por tradição com três *scolares* permanentes, os quais tinham direito a bolsaria reforçada. É possível que se trate de escolares ausentes do claustro vicentino, decerto estantes em Santa Cruz, mais do que em hipotéticos estudos gauleses. Este inter-relacionamento institucional e

³⁰ TT – S. Vicente de Fora, Mº 1, Doc. 20.

escolar entre tais mosteiros, estende-se, também, ao empréstimo e circulação de livros, como se documenta, por inventários de 1207 e 1218.

Por 1210-1211, governava Santa Cruz de Coimbra D. João César. O antigo livro dos Óbitos de Santa Cruz de Coimbra, atesta, a 4 de Agosto, ter falecido “*Petrus Cesar de Leirena frater domni Iohannis Cesariensis priore Sancte † Et translatio Gonsalui Petri fratris ipsorum*”³¹. Este dado permite remeter, cremos, a origem geográfica deste sexto prior-mor de Santa Cruz ao Priorado de Leiria.

Encontramos D. João César, pela primeira vez, à frente dos destinos da Canónica, em Outubro de 1203 e, ainda, em Fevereiro de 1228, ano em que faleceu. Entre 1217 e 1218, o claustro foi dirigido por um prior interino, ao que se crê sobrinho de D. João César, chamado Diogo Dias³². Segundo a cronística crúzia, esta ausência do dom prior-mor ficará a dever-se à opção tomada por este de se entregar a um retiro de carácter mais eremítico e propício à ascese mística. Nisso, aliás, D. João César dava continuidade a uma certa tradição crúzia – S. Teotónio, o primeiro prior de Santa Cruz, manteve-se em retiro entre 1152 e 1162, ano da sua morte – e, sobretudo, assumia um comportamento bastante frequente entre o clero regular do seu tempo.

O primeiro quartel do século XIII, assume, em Santa Cruz, perspectivas aparentemente contraditórias. D. Sancho I, logo em 1203, aproveitando a vacância da cadeira prioral, legisla sobre a organização institucional da Canónica. A subida à cátedra de D. João César veio repor, de algum modo, o quadro legal e administrativo natural ao Mosteiro. Foi também em 1203, que Inocêncio III, outorgou a bula *Cum Olim*, aos crúzios, pela qual impunha perpétuo silêncio aos prelados de Coimbra nas suas frequentes tentativas de contestarem a jurisdição e isenção plenária de que gozava Santa Cruz. Em 1215, com o IV Concílio de Latrão, o Bispo de Coimbra, D. Pedro Soares, sente nova legitimidade para voltar a contestar o estatuto de isenção de Santa Cruz. Não foram tempos propriamente fáceis para o claustro.

³¹ S. A. Gomes, “Fragmentos Codicológicos de um Obituário Primitivo do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra”, in *Humanitas*, vol. 56 (2004), Coimbra, pp. 383-399.

³² S. A. Gomes, *In Limine Conscriptio. Documentos, chancelaria e cultura no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (Séculos XII a XIV)*, Viseu, Palimage, 2007, pp. 741-745.

O próprio monarca, D. Afonso II, por 1220, pressionará, debalde, a passagem do claustro à Ordem cisterciense.

Sabe-se que a segunda década do século XIII foi conturbada um pouco por todo o *Regnum*. Em 1211, como veremos, houve necessidade de estabelecer um compromisso de paz e concórdia com os clérigos crúzios de Leiria; em 1212, há notícia de uma insurreição dos capelães da paróquia de S. João Evangelista, em Coimbra, reivindicando direitos e benefícios. Em 1221, chegavam a Roma queixas contra D. João César, acusando-o de delapidar o património crúzio. O seu teor, atribuindo ao prior crimes de adultério, incesto, perjúrio, usura, nepotismo, simonia, de desonesto convívio com sarracenos, de se ter metido a anacoreta, voltando ao claustro como se nada tivesse sucedido, não pode deixar de ser exagerado.

Esse era o mosteiro sobre o qual D. Afonso II, em 1217, no contexto da conquista de Alcácer do Sal, dizia que “*amo multum... et habeo grandem uoluntatem amparandi ipsum et totas suas causas*”³³. Apesar desses eventos, a verdade é que a gestão patrimonial da Canónica conhece algum desenvolvimento no priorado de D. João César.

Entretanto, em 7 de Janeiro de 1229, presidindo já aos destinos de Santa Cruz D. João Pais (1228-1236), D. João de Abbeville, cardeal e legado pontifício em Portugal, procederá à consagração da igreja crúzia, renovando a vigência dos privilégios apostólicos favoráveis à Canónica e determinando a obrigação, no seguimento das recomendações lateranenses, da realização de Capítulo Geral dos Cónegos Regrantés de Portugal. Nesse mesmo ano de 1229, no Porto, terá lugar a assembleia-geral da Ordem, evidenciando-se como comunidades principais os Mosteiros de Santa Cruz, S. Salvador de Grijó e S. Vicente de Fora.

Fernando Martins conheceu, como se vê, tempos menos favoráveis a Santa Cruz de Coimbra. Ainda assim, nesse primeiro quartel do século XIII, a actividade do *scriptorium* da Canónica cresceu francamente, aí se copiando numerosos manuscritos litúrgicos – caso, de seguro, do colectário descoberto há alguns poucos anos em Santa Cruz de Coimbra –, úteis à Canónica mas também, e principalmente, destinados a abastecerem igrejas

³³ TT – Santa Cruz de Coimbra, Documentos Régios, Mº 2, Doc. 15.

e claustros outros da Ordem, tanto quanto obras de carácter teológico, filosófico ou histórico.

Data de Dezembro de 1211, o importante compromisso estabelecido entre D. João César e a confraria dos clérigos raçoeiros crúzios de Santa Maria de Leiria, pelo qual se definiam as regras a seguir no percebimento das rendas desse pingue priorado e se estabeleciam os deveres pastorais dos clérigos leirienses. Para sustento e dignidade das igrejas do priorado, deveriam os clérigos sujeitos a Santa Cruz velar por que estas estivessem sempre bem reparadas, com as luzes, vestimentas ou sinos pertinentes e necessários, para o que deveriam exortar os fiéis a fim destes cobrirem, com as suas dádivas e esmolas, as despesas inevitáveis: “*predicando populo, exortando ipsum, et inducendo, ut ea que de necessitate uiderint ecclesiis expedire, in remissione peccatorum suorum helemosinarum intuitu largiantur*”³⁴.

Pregação, confissão, administração dos sacramentos essenciais do cristão, são tópicos fundamentais de uma *cura animarum* activa que os Cônegos Regrantes de Santa Cruz não descutam e para a qual têm de procurar novos e mais expeditos recursos e estratégias de implementação. Actualizaram, em tempo próprio, as suas bibliotecas e os *auctores* pertinentes ao saber que entendiam mais conveniente à formação intelectual dos seus professores e ministros. Actualização e renovação de títulos, porque, naturalmente, a assembleia dos fiéis dos anos da fundação do Mosteiro conimbricense não era a mesma nos alvares de Duzentos, tempos de maior perturbação e novos desafios eclesiais. Não descutam, ainda, o ensino e a formação cultural erudita dos seus cônegos, sendo significativo o número de *magistri* residentes no claustro.

Em 1220, no entanto, D. Fernando Martins abandona, obtida a custo a necessária autorização, a Ordem dos Cônegos Regrantes para se reconduzir ao itinerário mendicante franciscano. Não procuraria o agora Fr. António um outro povo ou mais qualificado povo de Deus. A sua experiência vicentina e crúzia, naturalmente, permitir-lhe-ia essa proximidade e comunhão com

³⁴ S. A. Gomes, “Organização Paroquial e Jurisdição Eclesiástica no Priorado de Leiria nos Séculos XII a XV”, in *Lusitania Sacra, Revista do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa*, Tomo IV, 2ª Série, Lisboa, 1992, pp. 163-310: 190.

o universo das gentes *in urbibus*. A sua chegada a Itália conduzi-lo-à, certamente, a aprofundar a opção franciscana e a deslumbrar-se com a proposta espiritual que ela acarretava. Trajecto que traz à memória o de muitos outros monges e religiosos antes e depois dele. Mas a matriz canonical regrente, estruturadora de uma identidade intelectual esclarecida e de uma vocação espiritual amadurecida, não o abandonariam jamais.

Não foi, por tudo isso, acto precipitado, a apropriação, pelos Cónegos de Santa Cruz de Coimbra, de uma quota-parte da memória espiritual protagonizada pelo verbo e exemplo antonianos. Santa Cruz de Coimbra fora, verdadeiramente, a *domus* dos primeiros mártires franciscanos e a *schola* superior do primeiro dos seus maiores teólogos. Razão tiveram, pois, esses Cónegos Crúzios portugueses ao fazerem pintar e esculpir Santo António com a murça canonical, iconografia que será, também, pretexto para uma maior união e identidade espiritual da Ordem em tempos modernos.

III. Os livros no quotidiano monástico medieval: o caso português³⁵

1 – A memória da Idade Média tem muitas formas de manifestação e “casas” para habitar no mundo nosso contemporâneo. Castelos, catedrais e mosteiros românicos e góticos povoam as paisagens do património histórico e artístico local, nacional e mundial. Mas não apenas. Há um considerável cabaz de ofertas culturais que nos presentificam aquele que foi um dos mais longos devires da história ocidental: o milénio medieval. No cinema, no teatro, na música, nas artes plásticas, sobretudo na criação literária, espreitam os cenários das muitas medievalidades que inventamos ou desejamos ter o privilégio de tocar pelo conhecimento histórico.

Um dos mais maravilhosos ícones que nos traz a Idade Média à colação é o livro em pergaminho, o códice (*codex*, diremos, pelos sucessos editoriais da moda), que tem de estar copiado em escrita geralmente gótica, negra e angulosa, e com coloridas pinturas brilhantes de ouros e pratas. Pudera, neste

³⁵ Texto apresentado, em 15 de Maio de 2008, no Ciclo de Debates “Em torno da Idade Média” sob o tema “Livros, leituras e experiência religiosa”, promovido pelo Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa.

memento em que dirigimos o nosso pensamento peregrino ao imaginário *armarius* dos mosteiros de Portugal medieval, termos o génio e o talento de Umberto Eco para, guiados por Guilherme de Baskerville e o seu discípulo, o jovem Adso, sabermos ultrapassar todas as dificuldades do enredo a que nos propomos e decodificar os segredos que nos levarão à destrição da intriga e à elevação gozosa que a contemplação do saber consente aos eleitos.

Possa, finalmente, inserir-me entre os aptos para o ofício da leitura, assim afastando de mim o clamor de Bento de Núrsia, quando escreveu que: “Ninguém se atreva a cantar ou ler, senão quem for capaz de desempenhar esse ofício de modo a edificar os ouvintes.” (Capº XLVII).

2 – A vida monástica cristã, nas suas formas primitivas de vida nos desertos do Egipto e do Médio Oriente, não parece ter necessitado, nos seus momentos fundadores, de muitos livros. Como Cristo, aliás, que escrevia nas areias, lia na Sinagoga, mas de que não consta ter tido biblioteca alguma, também os anacoretas dispensavam a posse de bens imóveis e móveis. Ermitas singulares, muito poucos ficaram retratados, nas pequenas histórias apotegmáticas que os recordam, com rolos ou livros (*volumina*) nas suas mãos ou nas cavas em que se acolhiam.

A evolução mais gregária do eremitismo inicial, assim como os discipulatos de fundadores carismáticos (“Padres dos Deserto”, lhes chamarão) que iam florescendo, contudo, conduzirão à necessidade da adopção de princípios regulamentadores e identificadores dessas novas formas de vida religiosa com graus de experiência cenobítica diversos e distintos na geografia das localizações e no tempo das gerações que se renovavam.

Antão é ainda um anacoreta, mas Pacómio será já um defensor de uma vida em *koinomia*, ou seja, em sociedade de indivíduos religiosos que, no meio de uma ainda acentuada vida solitária, são conduzidos por um superior ou arquiandrita. Com Basílio de Cesareia, a vida monástica adquirirá uma feição mais institucional e normativa. Vão-se impondo, por estas razões, regras ou princípios normativos e regulamentadores escritos. São textos sempre fundadores. Por outro lado, as narrações alusivas às vidas desses antigos monges são compiladas em rolos ou livros, os apotegmas ou sentenças, nos quais cada episódio procura exemplificar, segundo uma metodologia dialógica, de pergunta e resposta, os sábios princípios que

conduzem à *hèsychia*, ou seja, que levam o monge à paz interior, condição necessária para que a alma alcance a lembrança de Deus.

A leitura desses primeiros *exempla* monásticos surpreende pela ausência de referências a Cristo e à sua vida. Em muitos casos, aliás, as palavras Cristo ou Jesus não se encontram escritas nessas muitas páginas, o que não deixa de ser sintomático de um quadro intelectual e mesmo espiritual que não primaria substancialmente pela leitura dos textos evangélicos mesmo aqueles que, futuramente, viriam a ser considerados apócrifos. Que existiam e que pululavam, como se sabe, por todas as comunidades cristãs mais organizadas e cidadinas ou urbanas, as mais importantes das quais tinham o privilégio de ter um bispo por pastor.

No século IV, com a afirmação do Cristianismo como religião oficial do Império, toda a ecúmena monástica cristã mediterrânica será alvo de uma vigilância mais insistente por parte dos bispos e das assembleias conciliares que se vão realizando. Esse será o tempo dos grandes legados patrísticos de Ambrósio de Milão e, sobretudo para o monaquismo, de S. Jerónimo e de Santo Agostinho.

Do Convertido de Tagaste circulará a Regra, ou seja, um normativo que assenta em dois textos agostinianos, o *Ordo monasterii*, que L. Verheijen defende ter tido participação de Alípio, discípulo de Agostinho, e o *Praeceptum*, inteiramente da responsabilidade autoral do Sábio Doutor.

A Regra de Santo Agostinho, cuja composição recorda o diálogo ou a “conferência” entre o mestre e os seus discípulos, assenta numa profunda referência aos livros neo-testamentários, sobretudo o dos Actos dos Apóstolos, no qual se encontra (Actos 4, 31-35) o modelo de *vita apostolica* que orientará o intensivo cenobitismo canonical regrente. S. Jerónimo, por seu turno, interessar-se-ia pelo modelo de vida de S. Paulo Ermita, cuja hagiografia escreve, e pela regra de Pacómio, que traduz para latim, tornando-a mais acessível aos cristãos ocidentais mais latinizados e pouco conhecedores ou familiarizados com as línguas orientais grega e copta.

O religioso agostiniano rezava a Deus pelos Salmos e pelos cânticos cuja leitura deveria ser rigorosa e sem nada lhe acrescentar. No mosteiro, os responsáveis pela comida, pelo vestuário e pelos livros deverão prover os seus irmãos de tudo o que lhes seja necessário. Os livros deveriam ser levantados cada dia a horas certas e não a todo o momento.

Nos alvares do Século V, João Cassiano, originário de um mosteiro situado perto de Belém, mas vivendo entre as cidades de Apt e de Marselha, produzirá dois dos pilares mais duradouros da vida monástica independentemente das regras e observâncias em que esta se dividirá. Referimo-nos, como sabem, às Conferências ou Colações dos Padres do Deserto, a mais significativa e autorizada compilação de exemplos de vidas dos famosos monges anacoretas, e às Instituições, tratado acerca dos princípios normativos que deveriam enformar a vida cenobítica.

Estas duas obras serão copiadas e lidas à saciedade, desde então, em praticamente todos os mosteiros ocidentais. As Colações, em geral, tinham lugar depois do *prandium* dos monges, os quais, reunidos na ala da leitura do claustro, geralmente situada no lado sul, ouviam um leitor declamar alguns dos capítulos dos diálogos dessas histórias de vidas exemplares. Os *exempla* desses santos padres do deserto eram edificantes e um recurso formativo reconhecidamente muito relevante na caminhada do religioso pela via da perfeição e da anacorese e salvação da sua alma. Os textos desta colectânea são geralmente muito simples e acessíveis, de entendimento universal, por vezes, mesmo, de uma simplicidade desarmante mas pedagógica.

A Regra de S. Bento de Núrsia, já no Século VI, mostra maior amplitude nas recomendações relativas à salmodia dos monges e às leituras recomendadas para a sua edificação. No período invernal, pelas Vigílias, os monges, citamos, “*devem ler os livros da Sagrada Escritura, tanto do Antigo como do Novo Testamento, e bem assim os comentários que deles fizeram os mais categorizados Padres ortodoxos universalmente aceites.*” (Capº IX).

O ofício do monge beneditino é intenso e obriga à multiplicação dos livros litúrgicos. No refeitório “*não deve faltar a leitura*”, reiterando-se a proibição absoluta da murmuração: “*Guarde-se [à mesa] absoluto silêncio, de forma que não se ouça murmúrio ou palavra de ninguém, a não ser somente a voz do leitor.*” (Capº XXXVIII).

Depois da ceia, “*em qualquer época do ano – ou seja [dia] de jejum ou haja jantar –, se for tempo em que há jantar, logo que se levantem da ceia, sentem-se todos juntos e leia um as “Colações” ou as “Vidas dos Padres” ou qualquer outra coisa que edifique os ouvintes. Não se leia, porém, o Heptateuco nem os livros dos Reis, pois àquela hora não seria bom para os espíritos fracos ouvir estes livros da Escritura. Mas podem-se ler a outras horas.*”

Se for dia de jejum, ditas as Vésperas e após um pequeno intervalo, reunam-se imediatamente os irmãos para a leitura das “Colações”, como dissemos. Leiam-se quatro ou cinco folhas, ou o que a hora permitir, e, enquanto dura a leitura, todos se acabem de reunir, mesmo aqueles que estiverem ocupados em alguma obediência.” (Capº XLII).

A leitura, como tudo, deveria realizar-se com peso e medida.

Na Quaresma, cada monge deveria receber *“da biblioteca um livro, que lerá integralmente por ordem. Estes livros”*, prossegue o preceito do Mestre, *“devem ser distribuídos no princípio da Quaresma. E, antes de mais nada, devem nomear-se um ou dois anciãos que percorram o mosteiro às horas em que os irmãos estão ocupados na leitura e vejam não se encontre algum preguiçoso, entregue à ociosidade ou a conversas frívolas, em vez de se aplicar à leitura, e, portanto, não só sem proveito para si mesmo, mas ainda a dissipar os outros.”* (Capº XLVIII).

3 – O conhecimento das bibliotecas monásticas medievais portuguesas pode obter-se através de diversos níveis de indicadores. O primeiro nível dessas fontes respeita às bibliotecas e aos códices e mesmo incunábulo que chegaram até nós. Portugal possui algumas das mais importantes bibliotecas medievais europeias. Lembremos a de Santa Maria de Alcobaça (340 livros), a de Santa Cruz de Coimbra (cerca de uma centena) e a do Mosteiro de S. Mamede de Lorvão, entre aquelas recolhidas a bibliotecas e arquivos nacionais no Século XIX. Mantêm-se nos seus lugares originais, na maior parte, os livros manuscritos das monjas cistercienses de Arouca e os das dominicanas de Jesus de Aveiro. Um interessante conjunto de antifonários já modernos, mas manuscritos, permanecem no coro baixo de Santa Clara de Vila do Conde.

Há, também, livros de proveniência comum mas que várias vicissitudes dispersaram por arquivos, bibliotecas e museus públicos e privados. O seu recenseamento ou inventário vai permitindo aos investigadores estabelecer aproximações e restituir identidades. Isto tanto se verifica dentro de Portugal como fora. Algumas bibliotecas e arquivos portugueses, sobretudo a Biblioteca Nacional, são ricos em livros manuscritos de proveniência estrangeira, entrados no nosso País em contextos cronológicos e históricos diferenciados. Por outro lado, códices de origem lusitana permanecem

hoje em centros estrangeiros (Brasil, Inglaterra, França, Estados Unidos da América, Itália, etc.), para onde foram levados como saque de guerras e invasões ou simplesmente vendidos.

O testemunho directo das bibliotecas monásticas medievais portuguesas pode mensurar-se, hoje em dia, por esse significativo universo do nosso património documental que são os fragmentos codicológicos, na ordem de alguns milhares, cujo reconhecimento, iniciado com sistematicidade nos finais da primeira metade do Século XX pelo Cônego Avelino de Jesus da Costa, tem vindo a receber, nos últimos anos, novos contributos, anotando, aqui, os Projectos Bitagap (Berkeley, Califónia) e Framged (Universidade de Coimbra), entre outros mais especificamente dedicados a manuscritos musicais.

Podemos conhecer as antigas bibliotecas medievais monásticas portuguesas, finalmente, por um outro tipo de fontes que classificaremos de indirectas. Neste grupo caem os inventários de livros. Chegaram-nos alguns inventários ou róis desses séculos como é o caso do de S. Vicente de Fora de Lisboa, inserido no seu Obituário Antigo, da primeira metade do Século XIII, duas listas que se colhem em Santa Cruz de Coimbra, uma de finais do Século XII, outra do primeiro quartel de Duzentos, a que se deve acrescentar o inventário das bibliotecas dos Franciscanos Observantes em Portugal, e o dos Cônegos Lóios de Vilar de Frades, todos do Século XV.

Falamos de casos monásticos e, por isso, não devemos enunciar aqui os catálogos e inventários librários de catedrais e de igrejas seculares, mormente os que se conhecem para as Dioceses de Braga, Porto, Viseu, Coimbra e Évora.

Lembremos, no entanto, que há mais indicadores para o conhecimento deste universo de estudo codicológico. Na documentação comum dos arquivos monásticos poderão encontrar-se alusões a livros comprados, doados ou trocados, o mesmo sucedendo noutros registos documentais. Em textos normativos, hagiográficos e cronísticos, medievais ou mais tardios, encontram-se igualmente notícias de livros e dos seus usos em contexto claustral regular que não podemos desprezar. Do modo semelhante, inventários e catálogos modernos podem sempre oferecer elementos úteis, os quais, uma vez sujeitos à crítica codicológica e histórica, constituirão informação relevante para o investigador.

4 – Nas bibliotecas e arquivos portugueses foram incorporados numerosos manuscritos, iluminados ou não, provenientes de mosteiros estrangeiros. A sua entrada em Portugal fez-se essencialmente no âmbito da circulação do livro no contexto diacrónico da Europa moderna. Reformas religiosas, guerras e revoluções fizeram deslocar, sobretudo das áreas protestantes para as católicas, obras de arte, relíquias de santos e muitos livros manuscritos cuja ortodoxia romana não se coadunava com a religiosidade das confissões reformadas.

Portugal beneficiou alguma coisa deste processo histórico de transferência de património documental. É certo que, o contrário, isto é, a saída de peças de Portugal para o estrangeiro também foi uma realidade, sobretudo em Oitocentos, no rescaldo das Invasões Francesas, da Guerra Civil de 1832-34 e da exclausuração dos frades, para além do saque a que ficaram sujeitos templos e conventos nos tempos supervenientes. Podemos referir um diurnal cisterciense, concluído em 1260, decerto em Alcobaça, o qual um oficial inglês, por 1811, recolheu em Lorvão, acabando por o levar para Londres.

É neste contexto, por exemplo, que se podem integrar alguns dos manuscritos, por exemplo, hoje na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra. Um deles é um exemplar da *Vita Patrum Heremitarum*, trecentista, originário do Convento dominicano feminino de S. Luís de Poissy, perto de Paris. Guarda-se um outro manuscrito proveniente desta casa regular francesa, um *Leccionário*, da mesma época gótica, na Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa.

Muitos desses códices, como disse, foram adquiridos por institutos religiosos portugueses nos séculos modernos, vindo a ser incorporados nos arquivos públicos depois de 1834 e de 1910. Outros manuscritos existentes no acervo da Biblioteca da Universidade de Coimbra, mormente bíblias de feitura parisiense, que tivemos a oportunidade de consultar, são provenientes de círculos conventuais, nem sempre identificáveis, dado o apagamento dos pertences, podendo, contudo, identificar-se um manuscrito proveniente do claustro franciscano de Saint Antoine de Troies (Bíblia, nº 3). Outros códices medievos aqui existentes têm por autores religiosos conventuais, nomeadamente Fr. Geraldo de Siena, OESA (*Primus Sentenciarum*) e Fr. Raimundo Martí (*Pugio Fidei*).

A circulação e troca de livros entre conventos medievos, contudo, eram uma realidade, da qual resultava o aumento de títulos disponíveis nas respectivas bibliotecas. Podemos documentar este fenómeno, por exemplo, a propósito de S. Domingos de Santarém. Ao Mosteiro de Alcobaça entregaram os frades santarenos, por penhor de uma cruz de cobre levantada nesta abacial estremenha, em 5 de Março de 1230, um “*librum de vitis sanctorum*”, livro em pergaminho, “de grande antiguidade”, com “quase tres palmos de comprido”, segundo Fr. Luís de Sousa, autor da *História de S. Domingos*, que o viu³⁶.

Uma bíblia deixada por Fr. Guilherme de Torrent, frade pregador do Convento de Barcelona, em S. Domingos de Santarém, pouco antes de 1255, viria a ser vendida pelos pregadores portugueses. Do dinheiro realizado com a venda, o prior da comunidade escalabitana comprou certos livros teológicos que entendia serem muito necessários. Para compensação do Convento de Barcelona, o prior de S. Domingos de Santarém dava aos domínicos catalães, posto que pretendesse usá-los em vida, umas *Sentenças*, de Santo Alberto Magno (†1280) e um segundo códice com obras de Dionísio, João Damasceno, Anselmo e outros autores³⁷.

Em 1322, D. Maria, viúva de D. João Simão, com capela funerária em S. Domingos de Santarém, deixa cem libras aos pregadores escalabitanos para “*huum Domingal e pera huum Ofezial de Liçoens pera as Donas de Sam Domingos*”³⁸. No testamento de Rui Garcia [do Casal], datado de 19 de Julho de 1347, por seu turno, são legados bens em Rio Maior para que a capela, que este benfeitor fundara em S. Domingos de Santarém, fosse suprida de tudo o necessário, enriquecendo-a, ainda, com a oferta de “*huum calez de prata com sa patena e duas galhetas de prata e os vestimentos e aalmitos e as sobrepelizas e frontãaes lavrados e os livros que mandei fazer pera a dita Capela e huum Santal novo e huum Misal de missas privadas, e huum*

³⁶ *História de S. Domingos*, Parte I, Livro II, Capº V, p. 157.

³⁷ Citado por Raul de Almeida Rolo, *Formação e Vida Intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Porto, 1977, p. 132-133 e também Jesús Alturo I Perucho, *Historià del llibre manuscrit a Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2003, p. 165.

³⁸ António do Rosário, “Pergaminhos dos Conventos Dominicanos. III Série: Elementos de interesse para a História da Arte. 2. Convento de S. Domingos de Santarém. Séc. XIV até 1350”, in *Museu*, IV Série, Nº 2, 1994, pp. 125-184: 144.

*Salteyro grande novo e huum Ofizial Domingal e Santal e huum caderno de Presses e huum Misal grande novo que he Santal e Domingal.*³⁹

Os Frades de S. Domingos de Guimarães remetem ao recém-fundado Convento de S. Domingos de Vila Real, em 1426, um conjunto de livros de Ofício, citando-se um breviário dividido em dois volumes, copiado pela mão de Fr. Álvaro de Santa Justa, diversas Legendas dos Santos, um Saltério com aparato, um Testamento Novo, um Missal, sem notação, um certo Gradual, um Missal completo, pontuado, que só seria enviado a Vila Real depois de concluída uma cópia que do mesmo se ia fazendo no cenóbio vimaranense⁴⁰.

A elevação do Mosteiro de Santa Maria da Vitória a panteão dinástico de Avis trouxe-lhe distinção no panorama dominico nacional e contribuiu seguramente para lhe definir uma vocação cultural de elite no seio da Província. A sua biblioteca, registada como unidade física individualizada já na década de 1470 – facto, lembremo-lo, raro na documentação coeva – viria a contar com belas e boas edições dos grandes humanistas italianos de Quatrocentos, citando-se, entre eles, Lorenzo Valla (†1457), Jorge de Trebizonda (†1486), Bartolomeu Facio, Giovanni Aurispa (†1459), António de Palermo (†1471) e Giovanni Pontano (†1503)⁴¹.

5 – Os elementos disponíveis permitem verificar que as bibliotecas monásticas em Portugal, antes de 1500, só muito excepcionalmente ultrapassavam a centena de volumes. S. Vicente de Fora, em Lisboa, rondava, nos finais do primeiro terço de Duzentos, 115 volumes. Alcobaça, com os seus 340 códices era um caso bastante excepcional para os índices portugueses e mesmo para os europeus.

Surpreende que do *armarium* medievo de Santa Cruz de Coimbra apenas atinjam a actualidade 85 códices, alguns deles, aliás, impropriamente

³⁹ António do Rosário, *Op. cit.*, p. 170.

⁴⁰ Citado por Fr. António do Rosário, “Dominicanos e o Livro”, *cit.*, p. 180.

⁴¹ S. A. Gomes, *Notícias e Memórias Paroquiais Setecentistas. 3. Batalha*, Viseu, Ed. Palimage e Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2005, p. 80.

integrados nesta tipologia de fontes (v.g., Ms. 37 – *Constitutiones* de Bento XII, de 1339) ou que entraram tardiamente neste acervo (Ms. 88). Quer Alcobaça, quer Santa Cruz de Coimbra foram centros produtores de manuscritos cujo quantitativo não podemos precisar, excepto que sabemos que seria elevado em matéria de códices litúrgicos, seguramente os mais copiados em ambos os *scriptoria*. Nos finais do Século XII, sensivelmente, saíram de Santa Cruz de Coimbra para a canónica de Santa Cruz de Cortes (Ciudad Rodrigo) 17 livros litúrgicos. Numa nota de 1207, inscreve-se a entrega a D. Pedro Vicente, cónego de S. Vicente de Fora, de três volumes médicos. É muito conhecido o caso da cedência, a Mestre Gil, pelo chanceler do Mosteiro coimbrão, em 1218, de treze códices.

Estes elementos são suficientes para verificarmos que a biblioteca crúzia foi bastante maior em número de volumes do que aqueles que efectivamente chegaram aos nossos dias. O mesmo sucedeu, bem o sabemos, noutros mosteiros e não apenas com códices manuscritos mas também com livros impressos, incunábulo, que muito ampliarão as disponibilidades de leitura nestes locais desde que começaram a ser produzidos por toda a Europa.

Em 1408, a biblioteca do Mosteiro cisterciense de Seiça (c. Figueira da Foz) contava 42 volumes e a do Mosteiro do Bouro, da mesma Ordem, 43. Em 1437, contudo, um novo inventário dos livros existentes em Santa Maria do Bouro fazia-os subir para 70 ou 75 volumes (uma vez que, num dos itens, se indicia a existência de “seis” livros ou cadernos que não são discriminados, razão da diferença indicada). O estudo que José Mattoso dedicou a estas duas bibliotecas permitiu-lhe realçar a elevada proporção dos livros litúrgicos, atingindo estes 66% em Seiça e 38 a 41,5% no Mosteiro do Bouro.

A discriminação dos seus títulos permite encontrar quase sempre uma ou mais Bíblias, num ou mais volumes, elevado número de saltérios, bem como de missais, evangeliários e epistolários. Estavam igualmente bem representados os colectários, os antifonários, hinários, leccionários e também alguns breviários. Verificava-se alguma ocorrência de rituais, não tendo grande peso as regras ou homiliários.

Depois das Bíblias e dos livros litúrgicos, surgiam os títulos patrísticos. Santo Agostinho é o mais representado, o mesmo sucedendo, aliás, nas bibliotecas de Santa Cruz de Coimbra e de Alcobaça, assim se podendo

afirmar que o Hiponense era o autor mais lido no Portugal monástico desses séculos. Ocupava um lugar de destaque S. Gregório Magno, para além de Cassiano, de alguns autores “carolíngios” (Beda, Rábano Mauro, Esmarardo), apontando-se ainda Anselmo (de Laon ou de Cantuária) S. Bernardo e os parisienses vitorinos, sobretudo o prático Hugo de S. Vítor.

As hagiografias e *vitae sanctorum*, para além das recolhas de milagres, tinham importante peso aqui como na generalidade das bibliotecas religiosas do tempo. Eram muito abundantes em Santa Cruz e também em Alcobaça, aqui tanto em latim como, em devido tempo, em traduções para linguagem vulgar. Surge, invariavelmente, um pequeno núcleo jurídico, sobretudo canónico.

Para José Mattoso, os monges do Bouro e de Seiça revelam-se conservadores nos autores e nas leituras, porfiando, assim, em modelos de exegese espiritual tradicionais. Mas isso verificava-se, também, em Alcobaça e em Santa Cruz. Podemos dizer que, para 1200, ambos os mosteiros revelavam um catálogo de autores e temas assaz actualizado. Mas, para 1300 ou para 1400, é já muito discutível admitir esse padrão de actualização por parte destes claustros, posto que se revele neles uma abertura interessante à literatura mendicante em especial a dominicana e franciscana.

6 – Diversos eram os tipos de leitura. A leitura individual, por exemplo, poderia realizar-se na igreja, no coro, no claustro, no dormitório, naturalmente e por maior razão na biblioteca local, mas também noutros espaços como na noviciaria e na *schola* de formação dos postulantes debaixo da orientação dos *magistri*, na enfermaria – na qual tinham lugar missas e recitação de ofícios, bem como se zelava pela preparação dos que partiam para a Eternidade, recorrendo ou não a artes *moriendi* – ou em lugares de devoção e de maior recolhimento para o religioso. No *scriptorium*, para as instituições que o podiam ter, lia-se para copiar e copiava-se lendo palavras, imagens e neumas musicais.

Era a leitura colectiva, contudo, que ocupava um significativo número de horas no dia-a-dia conventual. Lia-se no ofício coral, na missa, na sala capitular, por hora de prima, no refeitório, por ocasião do *prandium*, no claustro,

por ocasião de actos litúrgicos comunitários como os processionais do comum e do temporal ou os exequiais⁴².

7 – Chegaram até nós alguns dos antigos códices do Mosteiro de Lorvão. Impõe-se uma clara divisão destes entre aqueles que pertenceram à biblioteca dos monges beneditinos, do Século XII, e os manuscritos posteriores à reforma cisterciense da clausura.

No primeiro grupo encontramos, para além do cartulário monástico português mais antigo que chegou até nós, o *Liber testamentorum*, e cujo conteúdo é mais de arquivo diplomático do que de leitura própria da espiritualidade monástica – ainda assim um texto que afirma a inscrição dos monges que o produziram na memória das gerações de professos deste claustro –, o conhecido *Livro das Aves* (CF, 90), lavrado em 1183, o *Apocalipse de Lorvão*, copiado em 1189, e, ainda, um *Velho Testamento*, em dois volumes, um *Saltério* (CF, 95), dois *Leccionários* (CF, Lorvão, 12 e 16) com iluminação rica, bem como uma *Exposição de Santo Agostinho sobre os Salmos*, igualmente executada em 1183.

O chamado “*Livro das Calendas*”, com a Regra de S. Bento, parece-nos manuscrito ainda do Século XII e não mais tardio (CF, Lorvão 17). Um volume de um *Martirologio*, da segunda metade do mesmo Século XII, encontrado em Lorvão, em Oitocentos, de onde saiu para ser incorporado na Torre do Tombo, será originário de Alcobaça.

Os livros do longo período cisterciense de Lorvão, coincidindo, como sabemos, com a clausura feminina, caracterizam-se por serem volumes em que predominam os textos do ofício coral e da missa. São eles:

1 Leccionário em 2 volumes escritos a duas colunas, atribuídos ambos ao Século XIII;

1 Exposição de Santo Agostinho sobre os Salmos, diferente do anterior, e atribuído ao Século XIII;

1 Regra com Calendário, do Séc. XIII (Capitulário?);

1 Antifonário [Gradual], do Século XIII (CF, 102 ou Lorvão, 15);

⁴² Vd. D., Anselme Davril e Eric Palazzo, *La vie des moines au temps des grandes abbayes X^e-XIII^e siècles*, Paris, Hachette, 2000, pp. 155-196.

1 Códice com as Definições dos Capítulos Gerais de Cister, de 1308;
1 Evangelário, do Séc. XIV;

1 Antifonário ou Santoral, mandado fazer por Inês Lourenço Machada em 1451, o qual custou dois marcos e meio de prata;

2 Procecionários, um datado de 1504 e outro desse Século;

1 Oracional (Colectário?), do Séc. XVI;

1 Ordinário das festas do tempo comum, talvez de inícios do Século XVI;

1 Saltério, do Século XVI;

4 Ordinários (2º, 3º, 4º e 7º) das Festas, o primeiro datado de 1529;

6 Missais grandes, quinhentistas;

1 Antifonário quinhentista;

1 Colectário mandado fazer por Margarida Coelha;

1 Oficial para receber as noviças, de 1547;

1 Ordinário copiado, em 1560, a expensas de D. Ana Coutinho;

1 Vida de Cristo, do Séc. XVI, em português;

1 Livro da Paixão de Cristo, mandado trasladar por D. Isabel Cabral, quinhentista;

7 antigos forais novos (Botão, Rio de Asnos, Sabugosa, Serpins, Teixedo, Abiúl, Esgueira);

1 Hinário, do Século XVII;

1 Leccionário, em papel, moderno;

1 Livro das Festas Novas, de 1749;

6 Livros de Festas e Missas, modernos.

Os códices lorvanenses do Século XII pertencem ao período beneditino. Na sua maior parte são de produção local. Distinguem-se, desde logo, pelos dísticos ou colofões que apresentam, nos quais tomamos nota de um discurso marcado por uma surpreendente intencionalidade política, associando-se a sua realização aos governos soberano do rei e diocesano do bispo.

É um tom que não se reproduzirá, por contraste, nos colofões dos manuscritos do *scriptorium* de Santa Cruz de Coimbra, mais personalizados

e devocionais, ou nos códices copiados em Alcobaça, cujos dísticos finais se revelam mais engenhosos na composição frásica e literária.

8 – A formação intelectual dos monges e frades portugueses não foi seguramente igual em todos os mosteiros ou sequer sempre a mesma no decorrer dos tempos. Verificou-se, desde cedo, uma tendência para hierarquizar os centros claustrais de formação. Os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, por exemplo, depois de uma formação inicial, como a que o futuro Santo António de Lisboa recebeu em S. Vicente de Fora, tinham em Santa Cruz de Coimbra um centro escolar mais apetrechado em mestres e em recursos bibliográficos para o prosseguimento de estudos já de nível superior. Também os Cistercienses portugueses começaram por centrar em Alcobaça o seu primeiro *studium generale* no território nacional, formalmente instituído pelo culto abade D. Estêvão Martins, em 1286, aí se vindo a refundar, cerca de 1450, uma nova escola geral para todos os professores da Ordem em Portugal.

Entre as Ordens Mendicantes, sabemos que os mosteiros franciscanos de Coimbra e de Lisboa desempenharam o papel de escolas superiores de Teologia, área em que se conjugavam com a Universidade, o mesmo sucedendo com os Dominicanos para os quais detectamos, em geral, elevadas concentrações de mestres em claustros como os de Coimbra, Batalha, Lisboa e Évora. São mais escassas, nesta matéria, as informações para outros sectores do *monasticon* português, mormente Eremitas de Santo Agostinho e Carmelitas. A aproximação dos professores destas Ordens à Universidade portuguesa era uma evidência no Século XV. Mas são vários os testemunhos que nos revelam a presença de religiosos regulares portugueses em *studia generalia* estrangeiros, devendo referenciar-se, por mais insistentes, Salamanca, Oxford, Paris e as universidades itálicas.

Há mais dificuldade em avaliar os *curricula* lectivos experimentados nestes ambientes claustrais. A primeira e mais essencial fonte de leitura e formação, naturalmente, era a Sagrada Escritura, a *Sacra Pagina*, com preponderância para os Salmos e Livros Sapienciais, mas também para os históricos cujas narrativas ofereciam múltiplos paralelismos (políticos, militares, sociais) com o tempo e a vida do homem medieval.

A importância do texto bíblico, nos alvares do Século XII, justificou os esforços exegéticos ordenadores do mesmo e a reprodução de prefácios, que não apenas, posto que mais abundantes, os de S. Jerónimo, e de *capitula*, para além dos esforços de versificação que, no Século XIII, se sedimentaram. A partir do segundo quartel de Duzentos, as “edições” bíblicas integram também longos índices com as “*interpretationes nominum hebraicorum*”, para além de se multiplicarem as glosas e comentários (sobretudo os de Pedro Lombardo), apostilas e florilégios que veiculam uma acessibilidade mais eficaz aos temas e conteúdos bíblicos.

O dominicano Fr. Paio de Coimbra, na sua *Summa Sermonum*, organizada cerca de 1250, privilegia o Velho Testamento, com mais de três milhares de citações, ficando-se o Novo Testamento por cerca de metade deste indicador. São os Livros Sapienciais os mais procurados (quase 2000 citações), seguidos pelos Proféticos, depois pelo Pentatêuco e, finalmente, pelos Livros Históricos. Do Novo Testamento são os Evangelhos os mais avocados (mais de metade), seguidos pelos didáticos e pelos proféticos.

Também nos *Sermones* de Santo António de Lisboa verificamos números muito próximos dos referidos. Os Livros Sapienciais tinham a preferência do Taumaturgo português, acompanhados de perto pelos Proféticos. Mas, na sua obra, o índice mais alto vai para as citações dos Evangelhos, no que contrasta com Fr. Paio de Coimbra, leitor que privilegia bem mais a exploração erudita do Velho Testamento.

Depois da Sagrada Escritura, encontravam-se os Santos Padres. Santo Agostinho é o mais citado tanto num como noutro. Santo Agostinho é, efectivamente, a autoridade fundadora da teologia monástica em que se formaram aqueles dois vultos. Santo António, depois de Agostinho, foi um leitor atento de S. Gregório Magno, seguido por S. Bernardo, S. Jerónimo, Santo Isidoro de Sevilha e Santo Ambrósio⁴³.

Em Fr. Paio de Coimbra, depois do Bispo de Hipona, sucede S. Gregório Magno, ocupando S. Bernardo, com 102 citações, a terceira posição de autor mais lido. Abaixo destes ficaram Santo Ambrósio e S. Jerónimo e,

⁴³ Henrique Pinto Rema, “Introdução”, in *Santo António de Lisboa. I. Sermões Dominicanos*, Vol. III de Fontes Franciscanas, Braga, Editorial Franciscana, 1998, pp. LXXXIII-LXXXIV.

ainda, entre os Padres abaixo das trinta referências, nomes como Isidoro de Sevilha, Orígenes, S. João Crisóstomo, Beda, Cassiodoro, Boécio, Leão Magno, Dionísio Areopagita, Basílio, Cesário de Arles, João Damasceno, Hilário de Poitiers, Máximo, Antão, Cipriano, Clemente de Alexandria, Severo de Antioquia, o Papa Sisto e o Papa Marcelino⁴⁴.

Fazem também parte das leituras de Fr. Paio, teólogos como Rábano Mauro, Pedro *Comestor* e Pedro Lombardo, canonistas como Graciano e Inocêncio III e autores profanos, sobretudo Aristóteles, mas também Séneca, Abelardo, Ovídio, Avicena, Diógenes, Epicuro, Flávio Josefo, Horácio, Plínio e Ulpiano. O *Symbolum* niceno e textos extraídos de livros litúrgicos estão também presentes.

Nos sermões dedicados aos mártires e santos – privilegiando-se, neste manuscrito, aparentemente volume de um *tomus* parenético mais amplo, Santo André, apóstolo, S. Nicolau, Santa Eulália, Santa Luzia, S. Tomé, apóstolo, Santo Estêvão, S. João Evangelista, Santos Inocentes, S. Tomás Becket, S. Silvestre, S. Sebastião, Santa Inês, S. Vicente Mártir, S. Paulo (conversão), Santa Maria (Purificação), Santa Águeda, a que se juntam os sermões pelas festas do Natal, Circuncisão e Epifania –, citam-se por vezes longos excertos das respectivas vidas. Na contabilidade dessas citações de livros sobressaem os textos relativos a Santa Inês, a Santo Agostinho, a S. Cipriano, a S. Tiago, a S. Martinho, a S. Marçal, a S. Sebastião e, entre os do seu tempo, ou próximos dele, a S. Tomás Becket, a S. Francisco de Assis e a S. Domingos de Gusmão⁴⁵.

9 – De tudo quando fica referido e ainda do que não pudemos dizer, deveremos concluir que a *lectio monastica* no Portugal medievo não se afastava dos cânones caracterizadores europeus. A capacidade de produção de manuscritos em *scriptoria* nacionais atesta a preparação intelectual dos monges lusitanos, mesmo que estes se mostrem mais afeitos à reprodução dos textos consagrados do que à invenção de novos princípios exegeticos.

⁴⁴ Números levantados por Bernardino Fernando da Costa Marques, *Sermonário de Frei Paio de Coimbra. Edição e interpretação da estrutura e formas de pregação*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1994, pp. LX-LXIII.

⁴⁵ Bernardino F. C. Marques, *Op. cit.*, pp. LX-LXII.

Verificamos, ainda, que a um ciclo de intensa produção de manuscritos, sobretudo até meados do Século XIII, sucedeu um outro mais caracterizado pela troca e circulação dos livros entre mosteiros, assim se acumulando autores e ampliando as respectivas bibliotecas. A de Alcobaça, por exemplo, tinha fama dentro e fora de Portugal. Tanto emprestava livros para cónegos da Sé de Lisboa e para os Infantes Reais, como atraía as atenções de humanistas tão célebres como Poggio ou servia os intuitos literários de bibliotecas conventuais emergentes, como sucedeu com a dos frades jerónimos da Penha de Sintra, que sabemos copiarem livros alcobacenses no primeiro terço de Quatrocentos.

Entre os observantes franciscanos, sobretudo no “governo” de Fr. João da Póvoa, não faltavam igualmente livros de ofício e de espiritualidade. Fr. João da Póvoa, aliás, foi um bibliófilo e um embaixador em Portugal dos livros produzidos na nova “arte da imprimissão”. Os novos tempos ampliavam extraordinariamente as ofertas e possibilidades de leitura por parte dos monges e frades mendicantes portugueses. Que, sabemo-lo, circulavam assaz, sobretudo procurando os pólos universitários internacionais, mesmo e apesar das crises comendatárias. Esta época, como as anteriores, parece-nos marcada por uma sempre inovadora capacidade de recriação de leituras e de livros.

Jornada do monge beneditino

Inverno	Horas	Verão	Horas
Levantar para nocturnos	2	Nocturnos	1-2h
Nocturnos (vigílias ou matinas)	2,10-3,30	Laudes	2,15-3
Leituras santas e exercícios espirituais	3,30-5	Leituras	3-4,30
Laudes (sempre pela aurora)	5-5,45	Prima e trabalho	4,30-9,15
Estudo e Hora de Prima	5,45-8,15	Leituras	9,30-11,30
Trabalho e Horas de Terça, Sexta e Nona	8,15-14,30	Refeição	11,45-12,30
Refeição	14,30-15,15	Descanso (sesta)	12,30-14
Leituras	15,15-16,15	Trabalho	14-18,30
Vésperas, colação (leitura pública das Conferências de Cassiano) e completas	16,15-16,45	Vésperas	18,30-19
Descanso	17,15	Ceia e colação (leitura pública das Conferências de Cassiano)	19-19,30
—		Completas e descanso	19,30-20

Livros existentes em mosteiros portugueses e itálicos medievais

Mosteiro	Ordem	Livros	Data
Alcobaça, Santa Maria de	Cisterciense	340	...1500
Anghiari, S. Bartolomeo	Camaldolense	49	1140
Arouca, S. Pedro de	Beneditina, dp. Cisterciense	15	...1500
Aveiro, Jesus de	Dominicanas	10	...1500
Bobbio, S. Colombano	Beneditina	666	IX ex.
Bouro, Santa Maria do	Cisterciense	43	1408
Bouro, Santa Maria do	Cisterciense	70 [75]	1437
Brescia, S. Faustino e Giovita	Beneditina	44	964
Brescia, S. Giulia	Beneditina	75	905
Capua, S. Angelo "in Formis"	Beneditina	128	XII ex.
Civitate	Beneditina	73	XII
Coimbra, Santa Cruz de	Cónegos Regrantes St ^o Agostinho	85	...1500
Fonte Avellana, S. Croce	Camaldolense	51	XII in.
Fonte Avellana, S. Croce	Camaldolense	226	XII ex.
Lisboa, S. Vicente de	Cónegos Regrantes de St ^o Agostinho	115	c.1250
Lorvão, S. Mamede de	Beneditina, dp. Cisterciense	[6]	1183-1189
Lorvão, S. Mamede de	Cisterciense	[16]	...1500
Lucca, S. Pietro	Beneditina	3	IX
Montecassino	Beneditina	24	XII

Mosteiro	Ordem	Livros	Data
Montecassino	Beneditina	15	1188
Morimondo	Beneditina	63	XII-XIII
Napoli, S. Pedro a Paterno	Beneditina	7	1117
Nonantola, S. Silvestro	Beneditina	40	1002
Nonantola, S. Silvestro	Beneditina	61	1166
Pomposa, S. Maria	Beneditina	67	1093
S. Eutizio (Norcia)	Beneditina	55	1159
S. Nicola della Cicogna	Priorato beneditino	24	c. 1200
Seiça, Santa Maria de	Cisterciense	42	1408
Staffarda, S. Maria	Cisterciense	32	c. 1200
Tomaréis, Santa Maria de	Cisterciense	2	1375
Tremiti, S. Maria	Beneditina, dp. Cisterciense	184	1174
Verona, S. Giorgio in Braida	Agostiniana	74	XII

Fonte: Donatella Nebbiai-Dalla Guarda, *I Documenti per la Storia delle Biblioteche Medievali (Secoli IX-XV)*, Roma, Ed. Jouvence, 1992, p. 72; Aires Nascimento; J. Mattoso; S. A. Gomes.

Colofões de manuscritos do *scriptorium* do Mosteiro de Lorvão

Livro	Cólofon	Ref ^a
1183 <i>Expositio Sancti Augustini Super Psalmos</i>	<i>Scriptus est liber iste ad laudem et honorem Dei omnipotentis et Sancti Mametis Laurbanensis monasterii tempore regis Alfonsi in diebus Iohannis abbatis. Era M^a CC^a XX^a I^a</i>	TT — Cofre, Basto, 26
1183 <i>De auibus</i> , de Hugo de Folieto	<i>Scriptus est liber iste ad laudem et honorem Dei omnipotentis et Sancti Mametis Laurbanensis monasterii, tempore regis Alfonsi in diebus Iohannis abbatis. Era M^a CC^a XX^a I^a</i>	TT — Cofre, Basto, 90
1185 <i>Passio et Miracula Sancti Thome Cantuariensis</i> , de Bento de Peterborough	<i>Explicit liber. Ad honorem Dei et Sancti Mametis Laurbanensis monasterii, rege domno Alfonso cum filio suo rege Sancio, imperium obtinent, dominum Martino episcopo Colimbrie Sedi presidente et abate nostro Ihoanne eidem Laurbanensi monasterio et monachis illic religiose degentibus ministrante, prescriptus est liber iste et perfecte consummatus in Era M^a CC^a XX^a III^a. Finito libro sit laus et gloria Christo. Qui in eum adiuuit sit a Deo adiutus. Qui scriptura[m] atulit libri istius in terra ista benedictus sit a Deo uiuo et sanctis suis et uiuat honoratus multo tempore a regibus et principibus suis, ab episcopis et omnibus clericis tam istius terra quam extranee. Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus. Amen.</i>	BNP — Alc., 143
1189 Comentário do Apocalipse, do Beato de Liébana	<i>Iam liber est scriptus. Qui scripsit sit benedictus. Era M CC XXVII. Ego Egeas qui hunc librum scripsi si in aliquibus a recto tramite exiui, deliquenti indulgeat karitas que omnia superat. Amen.</i>	TT — Cofre, Basto, n° 160