

ad limina



REVISTA DE
INVESTIGACIÓN DEL
CAMINO DE SANTIAGO
Y LAS PEREGRINACIONES

TURISMO DE GALICIA-S.A. DE XESTIÓN DO PLAN XACOBEO

Vol. XI. 2020. Santiago de Compostela

ISSN: 2171-620X

RESEARCH JOURNAL OF THE WAY
OF ST. JAMES AND PILGRIMAGE

REVISTA DE INVESTIGACIÓN
DO CAMIÑO DE SANTIAGO
E AS PEREGRINACIÓNS



XUNTA DE GALICIA

ad limina

TURISMO DE GALICIA-S.A. DE XESTIÓN DO PLAN XACOBEO
Vol. XI. 2020. Santiago de Compostela
ISSN: 2171-620X



REVISTA DE
INVESTIGACIÓN DEL
CAMINO DE SANTIAGO
Y LAS PEREGRINACIONES

RESEARCH JOURNAL OF THE WAY
OF ST. JAMES AND PILGRIMAGE
REVISTA DE INVESTIGACIÓN DO CAMIÑO
DE SANTIAGO E AS PEREGRINACIÓNS

Xunta de Galicia

Alberto Núñez Feijóo

Presidente

Alfonso Rueda Valenzuela

Vicepresidente Primeiro e Conselleiro de Presidencia, Xustiza e Turismo

M^a Nava Castro Domínguez

Directora de Turismo de Galicia

Cecilia Pereira Marimón

Conselleira-Delegada da S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

AD LIMINA

Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones.

Research journal of the Way of St. James and pilgrimage.

Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións.

Revista anual publicada por Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.

Yearly journal published by Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.

Revista anual publicada por Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.

AD LIMINA es una revista científica abierta a los estudios del Camino de Santiago y, por extensión, a todo el fenómeno de las peregrinaciones. Posee una clara vocación interdisciplinar e internacional que le permite dirigirse a un amplio espectro de investigadores de cualquier nacionalidad. Presenta un formato en papel multilingüe y cuenta con una versión electrónica a la que se puede acceder a través de la página web www.caminodesantiago.gal. AD LIMINA nació en el año 2010, editada por la S. A. de Xestión do Plan Xacobeo.

Ad Limina está incluida en los siguientes índices y bases de datos nacionales e internacionales: ERIH PLUS, DOAJ, SCOPUS, Latindex, MIAR, Dialnet, Rebuin, OCLC-World Cat y Regesta Imperii.

AD LIMINA is a scientific journal open to studies on the Way of St. James, and by extension, to the pilgrimage phenomenon as a whole. The journal has a clear interdisciplinary and international focus, allowing it to appeal to a broad spectrum of researchers of all nationalities. Presented in the form of multilingual publishing, the journal is available as an electronic publication to be accessed on the website www.caminodesantiago.gal. AD LIMINA was created in 2010, published by S. A. de Xestión do Plan Xacobeo.

Ad Limina is included in the following indexes and national and international data bases: ERIH PLUS, DOAJ, SCOPUS, Latindex, MIAR, Dialnet, Rebuin, OCLC-World Cat and Regesta Imperii.

AD LIMINA é unha revista científica aberta aos estudos do Camiño de Santiago e, por extensión, a todo o fenómeno das peregrinacións. Posúe unha clara vocación interdisciplinar e internacional que lle permite dirixirse a un amplo espectro de investigadores de calquera nacionalidade. Presenta un formato en papel multilingüe e conta cunha versión electrónica á que se pode acceder a través da páxina web www.caminodesantiago.gal. AD LIMINA naceu no ano 2010, editada pola S. A. de Xestión do Plan Xacobeo.

Ad Limina está incluída nos seguintes índices e bases de datos nacionais e internacionais: ERIH PLUS, DOAJ, SCOPUS, Latindex, MIAR, Dialnet, Rebuin, OCLC-World Cat e Regesta Imperii.

Dirección / Direction / Dirección:

Paolo Caucci von Saucken

Coordinadora / Editor / Coordinadora:

Carla Varela Fernandes

Consejo de Redacción / Editorial / Consello de Redacción:

Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago de la Xunta de Galicia.

International Committee of Experts on the Way of St. James of the Xunta de Galicia.

Comité Internacional de Expertos do Camiño de Santiago da Xunta de Galicia.

Presidente / Chairman / Presidente:

Paolo Caucci von Saucken (Università degli Studi di Perugia – Italia, *Italy*, Italia).

Vocales / Members / Vogais:

Maria José Azevedo Santos (Universidade de Coimbra – Portugal, *Portugal*, Portugal); **Manuel Antonio Castiñeiras González** (Universitat Autònoma de Barcelona – España, *Spain*, España); **Klaus Herbers** (Universität Erlangen – Nürnberg – Alemania, *Germany*, Alemania); **Fernando López Alsina** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Segundo L. Pérez López** (Catedral de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Adeline Rucquoi** (Centre de Recherches Historiques, CNRS-EHESS – Francia, *France*, Francia); **Alison Stones** (University of Pittsburgh, Estados Unidos, *USA*, Estados Unidos).

Consejo Científico / Scientific Board / Consello Científico:

Mercedes Brea (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Wendy Childs** (University of Leeds – Reino Unido, *United Kingdom*, Reino Unido); **José Antonio Corriente Córdoba** (Universidad Pública de Navarra – España, *Spain*, España); **José Manuel Díaz de Bustamante** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Josefina Gómez Mendoza** (Universidad Autónoma de Madrid – España, *Spain*, España); **Domingo González Lopo** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **George Greenia** (College of William and Mary, Virginia – Estados Unidos, *USA*, Estados Unidos); **Jan van Herwaarden** (Erasmus Universiteit Rotterdam – Países Bajos, *Holland*, Países Baixos); **Humbert Jacomet** (Conservateur du Patrimoine, Conservation Régionale des M.H. d’Auvergne – Francia, *France*, Francia); **Gabor Klaniczay** (Central European University of Budapest – Hungría, *Hungary*, Hungría); **Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha** (Universidade Católica Portuguesa – Portugal, *Portugal*, Portugal); **Antonio Martínez Cortizas** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Juan M. Monterroso Montero** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Antón Pombo Rodríguez** (Federación Internacional de Amigos del Camino de Santiago – España, *Spain*, España); **Francisco Singul Lorenzo** (S. A. de Xestión do Plan Xacobeo – España, *Spain*, España); **Miguel Taín Guzmán** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Domenico Vetere** (Università degli Studi di Lecce – Italia, *Italy*, Italia); **Guadalupe Vargas** (Universidad de Veracruz – Méjico, *Mexico*, Méjico); **Carlos Villanueva** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España).

REDACCIÓN E INTERCAMBIO / EDITION AND EXCHANGE / REDACCIÓN E INTERCAMBIO

AD LIMINA

Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones.

Research journal of the Way of St. James and pilgrimage.

Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións.

Tanto este número de la revista como los anteriores se pueden adquirir en la librería *on line* de la Xunta de Galicia: <https://libraria.xunta.gal> / *Both this edition of the magazine and the previous editions can be acquired at the online bookshop of the Xunta de Galicia: https://libraria.xunta.gal/*
Tanto este número da revista coma os anteriores pódense adquirir na librería *on line* da Xunta de Galicia: <https://libraria.xunta.gal>

Las afirmaciones y opiniones expresadas en cada artículo son responsabilidad exclusiva de sus autores, por lo que Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo no se hace responsable de su veracidad. La responsabilidad sobre las imágenes publicadas y sus correspondientes derechos de reproducción corresponde exclusivamente a los autores de los trabajos.

Ad Limina se publica bajo una licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 (CC BY 4.0) . Esta licencia facilita el acceso sin restricciones a los contenidos de la revista, permite a otros distribuir, mezclar, ajustar y construir a partir de la obra publicada, incluso con fines comerciales, siempre que sea reconocida la autoría de la creación original.

All the statements and opinions expressed in each article are the sole responsibility of the author, therefore Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo disclaims any responsibility for the accuracy of such statements. The authors of the papers are solely liable for the images published and their corresponding reproduction rights.

Ad Limina is published under a licence for use and distribution from Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY 4.0) . This licence allows access without restrictions to the contents of the journal, allows others to distribute, combine, adjust and build from the published work, even for commercial purposes, provided that the author of the original creation is recognised.

As afirmacións e opinións expresadas en cada artigo son responsabilidade exclusiva dos seus autores, polo que Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo non se fai responsable da súa veracidade. A responsabilidade sobre as imaxes publicadas e os seus correspondentes dereitos de reprodución correspóndelles exclusivamente aos autores dos traballos.

Ad Limina publícase baixo unha licenza de uso e distribución Creative Commons Recoñecemento 4.0 (CC BY 4.0) . Esta licenza facilita o acceso sen restricións aos contidos da revista e permite a outros distribuír, mesturar, axustar e construír a partir da obra publicada, mesmo con fins comerciais, sempre que sexa recoñecida a autoría da creación orixinal.

EDICIÓN / PUBLISHING / EDICIÓN

Xunta de Galicia. Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

DISEÑO / DESIGN / DESEÑO

José Pías Sanahuja

IMPRESIÓN / PRINTING / IMPRESIÓN

Imprenta Mundo

ISSN: 2171-620X

DL: C 1179-2010

2020© de la edición / *of the edition* / da edición: Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo
Venta en España / *sale in Spain* / venda en España: <https://libraria.xunta.gal>

ISSN versión en línea / *online version* / versión en liña: 2659-5885.

Disponible en / *available in* / dispoñible en:

<https://www.caminodesantiago.gal/es/conocimiento-e-investigacion/ad-limina>

INFORMACIÓN Y REDACCIÓN / INFORMATION AND EDITION / INFORMACIÓN E REDACCIÓN

Turismo de Galicia - S. A. de Xestión do Plan Xacobeo

Estrada Santiago-Noia, km 3, A Barcia, 15897, Santiago de Compostela

adlimina@xacobeo.org

CUBIERTA / COVER / CUBERTA

Retábulo de Santiago Matamouros, séc. XIV. Igreja matriz de Santiago do Cacém. Foto: PAF.

PERIODICIDAD

Ad Limina es una revista científica dirigida a un amplio espectro de investigadores de Santiago y la civilización de la peregrinación en general que se publica anualmente. Se presenta siempre durante el mes de julio, mes en que se celebra la Festividad del Apóstol Santiago y el Día de Galicia; dicha presentación coincide con una reunión plenaria del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago (<https://www.caminodesantiago.gal/es/conocimiento-e-investigacion/comite-internacional-de-expertos-del-camino>).

DECLARACIÓN ÉTICA

Turismo de Galicia y S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, como editores, velarán por garantizar el rigor y la calidad de los trabajos presentados bajo un compromiso ético con la comunidad académica. Así, se ha tomado como referencia el Código de Conducta que, para editores de revistas científicas, establece el Comité de Ética de Publicaciones (COPE: Committee on Publication Ethics):

- Turismo de Galicia y S.A. de Xestión do Plan Xacobeo se comprometen a promover una conducta ética en la publicación de *Ad Limina. Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*. Así, se comprometen a respetar y proteger la privacidad, la confidencialidad y la propiedad intelectual de los autores.
- *Ad Limina* tiene un sistema de selección de artículos que son revisados “a ciegas” por evaluadores externos –anónimos y por pares– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado (valoración externa por el sistema de lectura a doble ciego –*double-blind review*–). La revista garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores.
- El plagio está terminantemente prohibido; en el caso de que se detecte que un trabajo ha sido plagiado, será eliminado de la revista si ya se hubiera publicado o no se publicará. Los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. Asimismo, han de garantizar que cuentan con los permisos de reproducción de las imágenes, infografías, ilustraciones, etc., que deseen incluir en su trabajo. En todo caso, es su responsabilidad última contar con las autorizaciones pertinentes para la utilización de dichas imágenes.
- Los autores deben garantizar la autoría de los documentos que presentan, tanto de los textos como de las imágenes. En el caso de que el artículo presentado contenga contribuciones significativas de uno o más autores, estos deben aparecer como coautores.
- En el caso de que el Consejo de Redacción de *Ad Limina* detecte que un trabajo contiene inexactitudes, se corregirá de forma inmediata; por supuesto se informará a los autores de cualquier posible cambio o sugerencia por parte del Consejo de Redacción. Los autores participarán del proceso de edición y supervisarán su artículo, una vez esté maquetado, para que incorporen los cambios que consideren oportunos.
- Los autores podrán presentar todas sus quejas o denuncias ante *Ad Limina* a través del correo electrónico adlimina@xacobeo.org

POLÍTICA DE ACCESO ABIERTO

Turismo de Galicia y S.A. de Xestión do Plan Xacobeo ponen a disposición del público y de manera gratuita a través de la página web *caminodesantiago.gal* todos los números publicados de *Ad Limina*. De esta manera, los usuarios pueden descargar todos los números de la revista sin pedir permiso previo.

DERECHOS DE AUTOR

Desde 2019 *Ad Limina* se publica bajo una licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 (CC BY 4.0) . Esta licencia facilita el acceso sin restricciones a los contenidos de la revista, permite a otros distribuir, mezclar, ajustar y construir a partir de la obra publicada, incluso con fines comerciales, siempre que sea reconocida la autoría de la creación original; es decir, es obligatorio citar su procedencia en cualquier reproducción total o parcial. Lo que se pretende al publicar bajo esta licencia es fomentar el intercambio global del conocimiento sobre el Camino de Santiago y las Peregrinaciones, y lograr así la máxima difusión posible.

Puede consultar la versión informativa y el texto legal de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

DECLARACIÓN DE PRIVACIDAD

De acuerdo con la Reglamento General de Protección de Datos de la Unión Europea (RGPR), se informa de que los datos personales que llegan a nuestra dirección de correo electrónico, adlimina@xacobeo.org, serán tratados exclusivamente para las finalidades indicadas de acuerdo con la normativa vigente en materia de protección de datos personales.

FREQUENCY

Ad Limina is a scientific journal aimed at a broad spectrum of researchers of Santiago and pilgrimage civilisation in general that is published annually. It is always presented during the month of July, the month in which the Feast of the Apostle Santiago and the Day of Galicia are celebrated; this presentation coincides with a plenary meeting of the International Committee of Experts of the Camino de Santiago (<https://www.caminodesantiago.gal/es/conocimiento-e-investigacion/comite-internacional-de-expertos-del-camino>).

ETHICAL DECLARATION

Turismo de Galicia and *S.A. de Xestión do Plan Xacobeo*, as editors, will ensure the rigour and quality of the work presented under an ethical commitment to the academic community. Thus, the Code of Conduct has been taken as a reference, established for editors of scientific journals by the Committee on Publication Ethics (COPE):

- *Turismo de Galicia* and *S.A. de Xestión do Plan Xacobeo* are committed to promoting ethical conduct in the publication of *Ad Limina*. Research journal of the Way of St. James and pilgrimage. Thus, they undertake to respect and protect the privacy, confidentiality and intellectual property of the authors.
- *Ad Limina* has a selection system for articles that are reviewed “blindly” by external reviewers –anonymously and by peers– with criteria based exclusively on the scientific relevance of the article, the originality, clarity and pertinence of the work presented (external evaluation by the double-blind review system). The journal guarantees at all times the confidentiality of the evaluation process, the anonymity of the evaluators and the authors.
- Plagiarism is strictly prohibited; in the event that a work is found to have been plagiarised, it will be removed from the journal if it has already been published or will not be published. Authors must ensure that the article and associated materials are original and do not infringe copyright. They must also guarantee that they have the permissions to reproduce the images, infographics, illustrations, etc., that they wish to include in their work. In any case, it is their ultimate responsibility to have the relevant authorisations for the use of these images.
- Authors must guarantee the authorship of the documents they present, both texts and images. In the event that the submitted article contains significant contributions from one or more authors, they must appear as co-authors.
- In the event that the Editorial Board of *Ad Limina* detects that a work contains inaccuracies, they will be corrected immediately; obviously the authors will be informed of any possible change or suggestion on the part of the Editorial Board. The authors will participate in the editing process and will supervise their article, once it is laid out, so that they may incorporate the changes they consider appropriate.
- The authors will be able to present all their complaints or claims to *Ad Limina* through the e-mail adlimina@xacobeo.org

OPEN ACCESS POLICY

Turismo de Galicia and S.A. de Xestión do Plan Xacobeo make all the numbers published by Ad Limina available to the public and free of charge through the website caminodesantiago.gal. In this way, users can download all the issues of the magazine without asking for prior permission.

COPYRIGHT

Since 2019 Ad Limina is published under a license of use and distribution Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY 4.0) . This license facilitates unrestricted access to the contents of the journal, allowing others to distribute, mix, adjust and build from the published work, even for commercial purposes, provided that the authorship of the original creation is acknowledged; that is, it is mandatory to cite its origin in any total or partial reproduction. The purpose of publishing under this license is to encourage the global exchange of knowledge about the Camino de Santiago and Pilgrimage, and thus achieve the widest possible dissemination.

You can consult the informative version and the legal text of the license on: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en>

PRIVACY STATEMENT

In accordance with the General Data Protection Regulation of the European Union (GDPR), we note that it is informed that the personal data received that arrive at our email address, adlimina@xacobeo.org, will be treated exclusively for the purposes indicated in accordance with current regulations on the protection of personal data.

PERIODICIDADE

Ad Limina é unha revista científica dirixida a un amplo espectro de investigadores de Santiago e a civilización da peregrinación en xeral que se publica anualmente. Preséntase sempre durante o mes de xullo, mes en que se celebra a Festividade do Apóstolo Santiago e o Día de Galicia; esta presentación cadra cunha reunión plenaria do Comité Internacional de Expertos do Camiño de Santiago (<https://www.caminodesantiago.gal/gl/conecemento-e-investigacion/comite-internacional-de-expertos-do-camino>).

DECLARACIÓN ÉTICA

Turismo de Galicia e S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, como editores, velarán por garantir o rigor e a calidade dos traballos presentados baixo un compromiso ético coa comunidade académica. Deste xeito, tomouse como referencia o Código de Conduta que, para editores de revistas científicas, establece o Comité de Ética de Publicacións (COPE: Committee on Publication Ethics):

- Turismo de Galicia e S.A. de Xestión do Plan Xacobeo comprométense a promover unha conduta ética na publicación de *Ad Limina. Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións*. Así, comprométense a respectar e protexer a privacidade, a confidencialidade e a propiedade intelectual dos autores.
- *Ad Limina* ten un sistema de selección de artigos que son revisados “a cegas” por avaliadores externos –anónimos e por pares– con criterios baseados exclusivamente na relevancia científica do artigo, orixinalidade, claridade e pertinencia do traballo presentado (valoración externa polo sistema de lectura a dobre cego –*double-blind review*–). A revista garante en todo momento a confidencialidade do proceso de avaliación, o anonimato dos avaliadores e dos autores.
- O plaxio está terminantemente prohibido; no caso de que se detecte que un traballo foi plaxiado, será eliminado da revista se xa foi publicado ou non se publicará. Os autores garantirán que o artigo e os materiais asociados a el son orixinais ou non infrinxen os dereitos de autor. Así mesmo, garantirán que contan cos permisos de reprodución das imaxes, infografías, ilustracións, etc., que desexen incluír no seu traballo. En todo caso, é a súa responsabilidade última contar coas autorizacións pertinentes para empregar as devanditas imaxes.
- Os autores garantirán a autoría dos documentos que presentan, tanto dos textos como das imaxes. No caso de que o artigo presentado conteña achegas significativas dun ou máis autores, estes deben aparecer como coautores.
- No caso de que o Consello de Redacción de *Ad Limina* detecte que un traballo contén inexactitudes, corríxirase de xeito inmediato; por suposto informaráselles aos autores de calquera posible cambio ou suxestión por parte do Consello de Redacción. Os autores participarán do proceso de edición e supervisarán o seu artigo, cando estea maquetado, para que incorporen os cambios que consideren oportunos.
- Os autores poderán presentar todas as súas queixas ou denuncias ante *Ad Limina* a través do correo electrónico adlimina@xacobeo.org

POLÍTICA DE ACCESO ABERTO

Turismo de Galicia e S.A. de Xestión do Plan Xacobeo poñen á disposición do público e de balde a través da páxina web *caminodesantiago.gal* todos os números publicados de *Ad Limina*. Deste xeito, os usuarios poden descargar todos os números da revista sen pedir permiso.

DEREITOS DE AUTOR

Desde 2019 *Ad Limina* publícase baixo unha licenza de uso e distribución Creative Commons Recoñecemento 4.0 (CC BY 4.0) . Esta licenza facilita o acceso sen restricións aos contidos da revista, permite a outros distribuír, mesturar, axustar e construír a partir da obra publicada, mesmo con fins comerciais, sempre que sexa recoñecida a autoría da creación orixinal; é dicir, é obrigatorio citar a súa procedencia en calquera reprodución total ou parcial. O que se pretende ao publicar baixo esta licenza é fomentar o intercambio global do coñecemento sobre o Camiño de Santiago e as Peregrinacións, e acadar así a máxima difusión posible.

Pode consultar a versión informativa e o texto legal da licenza en: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.gal>

DECLARACIÓN DE PRIVACIDADE

De acordo co Regulamento Xeral de Protección de Datos da Unión Europea (RGPR), infórmase de que os datos persoais que chegan ao noso enderezo electrónico, adlimina@xacobeo.org, serán tratados exclusivamente para as finalidades indicadas de acordo coa normativa vixente en materia de protección de datos persoais.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES Y PROCESO DE SELECCIÓN

Los contenidos de *Ad Limina* se agrupan alrededor de dos ejes: Santiago y la civilización de la peregrinación en general. La revista propicia la publicación de los estudios que tradicionalmente han tenido cabida en la mayor parte de las obras científicas jacobeanas, particularmente las investigaciones sobre historia, arte, iconografía, literatura, arqueología, música y liturgia, pero también se intenta promover la presencia de campos menos frecuentados, como la antropología, geografía, medicina, la legislación, el paisajismo o el medio ambiente, que en los últimos años se han ido sumando a este ámbito de estudio. A través de la difusión y cobertura de los diversos campos enunciados, la publicación trata de fomentar la investigación jacobea en el mayor número de áreas posible, con una especial sensibilidad hacia las nuevas líneas de investigación.

Los idiomas aceptados para la publicación de los trabajos son alemán, castellano, francés, gallego, inglés, italiano y portugués. Los resúmenes o abstracts de cada uno de ellos serán publicados en castellano, gallego e inglés.

Todos los trabajos se entregarán en soporte informático y en papel (UNE A4), en letra Times New Roman cuerpo 12 a un espacio y medio, tanto en el texto como en las notas. Todo el material gráfico aportado deberá presentarse en fotografías, transparencias, diapositivas o soporte digital (mínimo 300 p.p. JPG/TIF).

Los artículos no superarán las 30 páginas de texto, contando con 5 páginas más para material gráfico (fotografías, planos, mapas...) o apéndices documentales, que podrán aumentarse o disminuirse si el Consejo de Redacción lo considerase necesario. Todos los autores deberán adjuntar un breve resumen con una extensión máxima de 10 líneas en la lengua original del trabajo e inglés, además de una serie de palabras claves relativas a su contenido en ambos idiomas.

Las contribuciones para la revista no podrán superar las 8 páginas de texto y 4 de material gráfico o apéndices documentales. Las reseñas de libros y noticias científicas tendrán un máximo de 4 páginas. En ambos casos los autores podrán adjuntar material gráfico cuya publicación decidirá el Consejo de Redacción de la revista.

Las citas bibliográficas en las notas se ajustarán a las siguientes normas: A) Libros: apellidos, seguidos del nombre completo o abreviado en minúscula, el título de la obra en cursiva, lugar y año de edición y el número de la p/pp. B) Artículos: apellidos, seguidos del nombre completo o abreviado en minúscula, título entre comillas, nombre de la revista en cursiva, tomo, año y pp. La segunda norma será aplicada a las actas de congresos, misceláneas, obras colectivas, homenajes, diccionarios y enciclopedias. Para documentos electrónicos los autores deberán ajustarse a la Norma ISO 690-2, obteniendo la información fuente del propio documento, especificando la fecha de consulta y siguiendo las mismas pautas descritas para las citas bibliográficas.

Los trabajos enviados deberán ser originales e inéditos. El Consejo de Redacción nombrará en cada número a un coordinador de entre sus miembros, o bien un coordinador invitado (*Guest Editor*) de reconocida valía científica en el mundo académico, el cual se encargará de someter estos originales a una valoración externa por el sistema de lectura a doble ciego (*double-blind review*) que permitirá al Consejo decidir si procede o

no su publicación. El orden de publicación de los artículos aceptados será mayormente determinado por el de entrega y evaluación positiva de los textos. Las primeras pruebas de imprenta serán enviadas a los autores para su corrección y éstos deberán reenviarlas a la revista respetando los plazos previamente fijados. Las correcciones de las segundas pruebas serán realizadas por el Coordinador de acuerdo con el Consejo de Redacción.

En el caso de que los textos sean publicados los autores recibirán una copia de su trabajo editado en PDF y 2 ejemplares de la revista. Se advierte a los autores que deberán ceñirse a las condiciones de publicación y estilo, y no enviar propuestas o anticipos de textos inacabados. Los derechos de reproducción de las imágenes (fotos, planos, dibujos...) publicadas deberán ser tramitados y pagados por los autores de los artículos. Solo en casos muy concretos podrá negociarse el pago de los derechos de reproducción de imágenes con el Consejo de Redacción.

Envío de originales a través del correo electrónico: adlimina@xacobeo.org

STANDARDS FOR THE PRESENTATION OF ORIGINAL PAPERS AND THE SELECTION PROCESS

The contents of Ad Limina are grouped around two axes: Santiago and the civilisation of pilgrimage in general. The journal promotes the publication of studies that have traditionally been included in the majority of Jacobean scientific works, particularly research on history, art, iconography, literature, archaeology, music and liturgy, but it also tries to promote the presence of less frequented fields, such as anthropology, geography, medicine, legislation, landscaping or the environment, which in recent years have been added to this field of study. Through the dissemination and coverage of the various fields listed, the publication seeks to promote Jacobean research in as many areas as possible, with particular sensitivity to new lines of research.

The following languages will be accepted for publication: English, French, Galician, German, Italian, Portuguese and Spanish. Accepted papers will be published in their original languages with abstracts in English, Galician and Spanish.

All papers must be submitted in computer format and in print (UNE A4), font Times New Roman font size 12, 1 ½ space, in both the text and footnotes. All graphic material must be presented as photographs, transparencies, slides or in digital format (minimum 300 p.p. JPG/TIF).

Articles must not exceed 30 pages in length, with 5 additional pages being allowed for graphic material (photographs, plans, maps, etc.) or documentary appendices, which may be increased or reduced as the Editorial Board sees fit. Authors are required to include a brief abstract of 10 lines maximum in the original language and in English, in addition to the keywords related to the content in both languages.

Contributions to the miscellany may not exceed 8 pages of text and 4 pages of graphic material or documentary appendices. Book reviews and scientific news must consist of 2 pages maximum. In both cases, the authors may attach graphic material, the publication of which will be decided by the journal's Editorial Board.

Bibliographic references in the footnotes must comply with the following standards: A) Books: surnames followed by the full or abbreviated first name in small letters, the title of the work in italics, place and date published and number of the p/pp. B) Articles: surnames followed by the full or abbreviated first name in small letters, title between quotation marks, name of the journal in italics, volume, year and pp. The second standard also applies to proceedings of meetings, miscellaneous items, collective works, tributes, dictionaries and encyclopaedias. For electronic documents, the authors must comply with Standard ISO 690-2, and obtain source information of the document itself, specifying the date consulted and following the same criteria as for bibliographic references.

The papers submitted must be original and unpublished. The Editorial Board will appoint in each issue a coordinator from among its members, or a Guest Editor of recognised scientific value in the academic world, who is responsible for submitting the originals to external evaluation, by the system of double-blind review, which will allow the Editorial Board to decide whether or not to publish. The order in which the accepted articles will be published will be mostly determined by the order in which they are received and the criteria of the Editorial Board. The first proofs will be sent to the authors for correction. The authors must then return the proofs to the journal, within the stipulated time frame. The correction of the second proofs will be done by the Coordinator in agreement with the Editorial Board.

In the event of publication, the authors will receive a copy of their article edited in PDF format and 2 copies of the journal. Authors are advised to comply with the publication criteria and style and not to send proposals or advances of unfinished texts. The reproduction rights of published images (photographs, plans, drawings, etc.) must be arranged and paid for by the authors. Only in specific cases, will it be possible for the Editorial Board to negotiate the payment of image reproduction rights.

Sending of originals through the email: adlimina@xacobeo.org

NORMAS PARA A PRESENTACIÓN DE ORIXINAIS E PROCESO DE SELECCIÓN

Os contidos de *Ad Limina* agrúpanse arredor de dous eixes: Santiago e a civilización da peregrinación en xeral. A revista propicia a publicación dos estudos que tradicionalmente teñen cabida na maior parte das obras científicas xacobeas, particularmente as investigacións sobre historia, arte, iconografía, literatura, arqueoloxía, música e liturxia, pero tamén se intenta promover a presenza de eidos menos frecuentados, como a antropoloxía, xeografía, medicina, lexislación, paisaxismo ou o medio ambiente, que nos últimos anos se foron sumando a este ámbito de estudo. A través da difusión e cobertura dos diversos campos enunciados, a publicación trata de fomentar a investigación xacobeas no maior número de áreas posible, cunha especial sensibilidade cara ás novas liñas de investigación.

Os idiomas aceptados para a publicación dos traballos son alemán, castelán, francés, galego, inglés, italiano e portugués. Os resumos ou abstracts de cada un deles serán publicados en castelán, galego e inglés.

Todos os traballos entregaranse en soporte informático e en papel (UNE A4), en letra Times New Roman corpo 12 a un espazo e medio, tanto no texto como nas notas. Todo o material gráfico achegado deberá presentarse en fotografías, transparencias, diapositivas ou soporte dixital (mínimo 300 p.p. JPG/TIF).

Os artigos non superarán as 30 páxinas de texto, contando con 5 páxinas máis para material gráfico (fotografías, planos, mapas...) ou apéndices documentais, que poderán aumentarse ou diminuírse se o Consello de Redacción o crese necesario. Todos os autores deberán xuntar un breve resumo cunha extensión máxima de 10 liñas na lingua orixinal do traballo e inglés, ademais dunha serie de palabras claves relativas ao seu contido en ambos os idiomas.

As contribucións para a varia non poderán superar as 8 páxinas de texto e 4 de material gráfico ou apéndices documentais. As recensións de libros e noticias científicas terán un máximo de 4 páxinas. En ambos os casos os autores poderán xuntar material gráfico cuxa publicación decidirá o Consello de Redacción da revista.

As citas bibliográficas nas notas axustaranse ás seguintes normas: A) Libros: apelidos, seguidos do nome completo ou abreviado en minúscula, o título da obra en cursiva, lugar e ano de edición e o número da p/pp. B) Artigos: apelidos, seguidos do nome completo ou abreviado en minúscula, título entre comiñas, nome da revista en cursiva, tomo, ano e páxinas. A segunda norma será aplicada ás actas de congresos, misceláneas, obras colectivas, homenaxes, dicionarios e enciclopedias. Para documentos electrónicos os autores deberán axustarse á Norma ISO 690-2, obtendo a información fonte do propio documento, especificando a data de consulta e seguindo as mesmas pautas descritas para as citas bibliográficas.

Os traballos enviados deberán ser orixinais e inéditos. O Consello de Redacción nomeará en cada número un coordinador de entre os seus membros, ou ben un coordinador convidado (*Guest Editor*) de recoñecida valía científica no mundo académico, quen se encargará de someter estes orixinais a unha valoración externa polo sistema de dobre

cego (*double-blind review*) e que permitirá ao Consello decidir se procede ou non a súa publicación. A orde de publicación dos artigos aceptados será mormente determinada pola de entrega e avaliación positiva dos textos. As primeiras probas de imprenta seranlles enviadas aos autores para a súa corrección e estes deberán reenvialas á revista respectando os prazos previamente fixados. As correccións das segundas probas serán realizadas polo Coordinador de acordo co Consello de Redacción.

No caso de que os textos sexan publicados os autores recibirán unha copia do seu traballo editado en PDF e 2 exemplares da revista. Advírtese aos autores que deberán cingirse ás condicións de publicación e estilo, e non enviar propostas ou anticipos de textos inacabados. Os dereitos de reprodución das imaxes (fotos, planos, debuxos...) publicadas deberán ser tramitados e pagados polos autores dos artigos. Só en casos moi concretos poderá negociarse o pagamento dos dereitos de reprodución de imaxes co Consello de Redacción.

Envío de orixinais a través do correo electrónico: adlimina@xacobeo.org

Santiago o Maior: culto e caminhos jacobeus em Portugal

Santiago el Mayor: culto y caminos jacobeos en Portugal

St. James the Greater:
the Cult and the Ways of St. James in Portugal

Santiago o Maior: culto e camiños xacobeos en Portugal

Vol. coordinado por Carla Varela Fernandes

(Instituto de Estudos Medievais-NOVA / FCSH, Lisboa)

—ÍNDICE / INDEX / ÍNDICE—

Carla Varela Fernandes
Apresentação / *Presentación* / Presentation / *Presentación*

–25–

ARTÍCULOS / ARTICLES / ARTIGOS

Paulo Almeida Fernandes
CEAACP (U. Coimbra) / IEM (FCSH / NOVA, Lisboa)
Uma estrada para um caminho:
a *karraria antiqua* nos itinerários jacobeus portugueses
Una vía para un camino: la karraria antiqua en los itinerarios jacobeos portugueses
From A Road to A Way: the *karraria antiqua* on Portuguese Jacobean itineraries
Unha vía para un camiño: a karraria antiqua nos itinerarios xacobeos portugueses

–29–

Paulo Catarino Lopes
Instituto de Estudos Medievais
Uma definição identitária para os caminhos portugueses tardo-medievais
de Santiago de Compostela? Dois casos que convidam à reflexão crítica
¿Definición identitaria para los caminos portugueses tardomedievales a Santiago de Compostela?
Dos casos que invitan a la reflexión crítica
Defining the identity of late medieval Portuguese roads to Santiago de Compostela.
Two cases that invite critical reflection
Definición identitaria para os camiños portugueses tardomedievais cara a Santiago de Compostela?
Dous casos que invitan á reflexión crítica

–61–

Carla Varela Fernandes
Instituto de Estudos Medievais – NOVA / FCSH, Lisboa
Portugal e as variações artísticas de um culto:
a iconografia de Santiago na escultura dos séculos XIII e XIV
Portugal y las variaciones artísticas de un culto:
la iconografía de Santiago en la escultura de los siglos XIII y XIV
Portugal and the artistic variants of a cult:
the iconography of St. James in 13th and 14th century sculpture
Portugal e as variacións artísticas dun culto:
a iconografía de Santiago na escultura dos séculos XIII e XIV

–85–

Isabel Barros Dias

Universidade Aberta e IELT | IEM (NOVA-FCSH)

Relatos de peregrinação a Santiago de Compostela em contexto mendicante:
S. Francisco, Fr. Gil e Sta. Isabel

*Relatos de peregrinación a Santiago de Compostela en un contexto mendicante:
san Francisco, fray Gil y santa Isabel*

Reports of pilgrimages to Santiago de Compostela in a mendicant context:
saint Francis, brother Gil and saint Isabel of Portugal

*Relatos de peregrinación a Santiago de Compostela nun contexto mendicante:
san Francisco, frei Xil e santa Isabel*

–111–

Luís Filipe Oliveira

Universidade do Algarve / I.E.M.

De Leão a Portugal: A Ordem Militar de Santiago

De León a Portugal: la Orden Militar de Santiago

From León to Portugal: The Military Order of Santiago

De León a Portugal: a Orde Militar de Santiago

–129–

Miguel Metelo de Seixas

IEM – NOVA FCSH, Lisboa

Motivos jacobeus na emblemática quatrocentista
da Casa de Avis

Motivos jacobeos en la heráldica cuatrocentista de la Casa de Avis

Jacobean motifs in the fifteenth-century heraldry of the House of Avis

Motivos xacobeos na heráldica catrocentista da Casa de Avis

–153–

Carla Alexandra Gonçalves

Universidade Aberta | CEAACP / FCT / UC

Sandra Costa Saldanha

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra | CEAACP / FCT / UC

Assim reza a encomenda: representações de Santiago
na escultura portuguesa na Época Moderna

Así reza la encomienda: representaciones de Santiago en la escultura portuguesa en la Época Moderna

So says the commission:

Representations of St. James the Greater in Portuguese Sculpture in the Modern Era

Así reza a encomenda: representaciós de Santiago na escultura portuguesa na Época Moderna

–183–

Rosário Salema de Carvalho

Az – Rede de Investigação em Azulejo, ARTIS – Instituto de História da Arte,
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

João Pedro Monteiro

Museu Nacional do Azulejo e Az – Rede de Investigação em Azulejo,
ARTIS – Instituto de História da Arte, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

São Tiago no azulejo barroco português

Santiago en el azulejo barroco portugués

St. James the Greater in Portuguese Baroque ceramic tiles

Santiago no azulejo barroco português

–213–

Louise Palma

Mafalda Teixeira

Universidade do Porto

São Tiago: Peregrino na Sé do Porto

Santiago: peregrino en la catedral de Oporto

Saint James as Pilgrim in the Cathedral of Porto

Santiago: peregrino na catedral do Porto

–243–

RESEÑAS / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY / RECENSIÓNS

Luis J. Gordo-Peláez

Miguel Taín Guzmán,

A Medici Pilgrimage: The Devotional Journey of Cosimo III to Santiago de Compostela (1669)

–271–

Carlos Morgado

Paulo Almeida Fernandes,

Caminhos de Santiago: Caminho de Torres

–277–

Em boa hora a revista *Ad Limina* aceitou a proposta de dedicar um volume a Portugal, no que este país se relaciona com as diferentes manifestações do culto a Santiago, em particular à relação estabelecida com o lugar onde se guardam os restos mortais do apóstolo (Compostela) e com o seu simbolismo, para os âmbitos tanto leigo como religioso da sociedade portuguesa. Cremos ser o tempo certo para organizar esta súpula de textos que versam sobre peregrinações a Santiago, pois coincide com o tempo em que a Comissão Nacional da UNESCO (Portugal) reconheceu o caminho português como potencial interesse patrimonial para a Humanidade (2015) e, também, o tempo em que, para além dos velhos e conhecidos caminhos, se redescobrem outros, como circuitos alternativos de ligação ou de passagem por Portugal até à cidade do Apóstolo, criando-se assim novas e bem estruturadas alternativas para os peregrinos.

O volume dedicado a este tema obriga, necessariamente, a uma escolha cuidada dos temas e autores, pois tudo o que seria desejável escrever e publicar para termos uma visão completa sobre a importância das manifestações jacobitas neste país necessitaria de um espaço ainda mais amplo para abranger uma linha diacrónica de temas entre os séculos IX e XXI. Por isso, temos consciência de que são apenas fragmentos de uma realidade, mesmo que, em alguns casos de estudo, se tenham conseguido abordagens bastante desenvolvidas. São temas selecionados que, como tal, não encerram uma questão de tão grande dimensão e, igualmente, de capacidade de gerar fascínio. Os textos aqui publicados procuram trazer a visão mais atualizada sobre o que se conhece, interrogar e deixar em aberto algumas áreas de investigação que até ao momento permanecem insuficientemente aprofundadas e abrir assim caminho a futuras investigações em diferentes áreas.

Os textos que agora se publicam pretendem transmitir a visão e as reflexões atuais de distintos investigadores. Os seus estudos recorreram não só a análise da documentação escrita variada, mas também a análise das fontes literárias (em especial das crónicas e das vidas de santos), como são exemplo os textos de Paulo Catarino Lopes, que nos transporta para o universo das viagens/peregrinações nos séculos XV e XVI realizadas por ilustres figuras, e de Isabel Barros Dias, que “navega” entre as informações dos documentos e os relatos cronísticos, bem como as vidas de três santos que peregrinaram a Compostela, na realidade e na memória ficcionada.

Em torno dos primeiros trilhos (caminhos) que homens e mulheres da Idade Média foram formando com os seus passos na direção de Compostela, a antiga *Karraria* portuguesa é aqui analisada por Paulo Almeida Fernandes numa perspetiva histórica, antropológica e patrimonial, conduzindo-nos numa viagem histórica e estabelecendo pontes com a realidade dos caminhos atuais. É um texto transversal à temporalidade deste fenómeno, que perpassa os tempos do entusiasmo vivido na Idade Média, o abrandamento do mesmo na Idade Moderna e chega à contemporaneidade para nos recordar que, também neste território extremo da ocidentalidade europeia, se caminha a Santiago cada vez com mais entusiasmo.

Pelo fervor que o culto a Santiago teve também nas hostes portuguesas da designada “Reconquista”, a inclusão do texto de Luís Filipe Oliveira sobre o papel da Ordem Militar de Santiago na formação e consolidação do país (com as suas fronteiras definidas no século XIII) afigurou-se desde logo como um imperativo. Trata-se de um estudo revisionista, rigoroso, aprofundado no conhecimento das fontes e da historiografia nacional e estrangeira.

Também as obras de arte de temática jacobea estão também presentes nos textos deste volume, como documentos históricos que muito bem traduzem as diferentes formas de sentir a viver o culto a Santiago. Nesse sentido, tanto a escultura medieval (Carla Varela Fernandes), como a escultura moderna (Carla A. Gonçalves / Sandra C. Saldanha; Louise Palma / Mafalda Teixeira) têm aqui forte presença, pois abordam as diferentes formas iconográficas com que o santo é representado, a sua incidência no tempo e, quando possível, no espaço original (muitas obras estão hoje em museus). Mais do que um inventário das esculturas que se conhecem hoje, é sobretudo uma escolha entre imagens devocionais e relevos em capitéis e retábulos, onde se encontram exemplos de extraordinária qualidade e relevância patrimonial. Porque o volume é dedicado a Portugal, os azulejos, em especial os grandes ciclos azulejares do século XVIII que revestiam interiores de igrejas inteiras marcam a sua presença com um texto (Rosário Salema de Carvalho / João Pedro Monteiro) onde se revela que a história/lenda/culto a Santiago marcou presença em muitas cenas pintadas sobre azulejos, dando continuidade visual ao culto do apóstolo/mártir/guerreiro/peregrino, com reinvenção e originalidade.

Muito interessante é também a abordagem ao tema a partir de outros e importantes testemunhos da cultura visual – a heráldica – (Miguel Metelo de Seixas), num texto que relaciona e evidencia o significativo papel dos símbolos heráldicos associados a lugares e a personalidades na sua relação óbvia ou mais longínqua com a imagética santiaguista, desenvolvida ao longo de vários séculos, e de como a relevância do culto jacobeu marca também a simbologia política e dinástica do reino português.

Este XI volume conta ainda com duas recensões a interessantes livros de âmbito jacobeu recentemente publicados, redigidas por Carlos Morgado e Luis J. Gordo-Peláez.

O atual interesse suscitado pelos caminhos de Santiago nos investigadores, escritores e peregrinos portugueses fará com que, em breve, muitas mais informações e temas novos surjam e venham complementar o que este volume agora divulga.

Carla Varela Fernandes
Coordenadora / *editora* do número XI da Revista *Ad Limina*

Artículos

Articles

Artigos

Uma estrada para um caminho: a *karraria antiqua* nos itinerários jacobeus portugueses

Paulo Almeida Fernandes
CEAACP (U. Coimbra) / IEM (FCSH / NOVA, Lisboa)

Resumo: A *karraria antiqua* é uma estrada mencionada em vários documentos medievais portugueses que se tornou estruturante na rede viária medieval e pós-medieval do Norte do país. Tratava-se de uma via romana secundária na lógica das grandes estradas do império romano, que não colocava em comunicação qualquer grande cidade da época. Em crescendo de importância ao longo da Idade Média, foi um dos itinerários mais percorridos pelos peregrinos que se dirigiam para Compostela e o seu traçado foi genericamente respeitado em inícios dos anos 90 do século XX, quando se estruturou o atual Caminho Central Português, a segunda rota jacobea a nível mundial em número de peregrinos na atualidade. Neste artigo, pretendo recuperar o essencial da paisagem construída medieval que ainda é possível reconstituir ao longo desta via e reconhecer a grande sintonia entre o traçado peregrinatório atual e o que se julga conhecer acerca do itinerário durante a época romana. É um contributo para aprofundar a dimensão histórica de uma rota jacobea que está profundamente marcada pelo culto ao apóstolo Santiago (ontem como hoje), em pleno coração do Norte de Portugal.

Palavras-chave: Portugal, Idade Média, Caminho Central Português, peregrinação, Santiago.

Una vía para un camino: la karraria antiqua en los itinerarios jacobeos portugueses

Resumen: La *karraria antiqua* es una vía mencionada en varios documentos portugueses de la Edad Media que se ha convertido en estructura de la red viaria medieval y posmedieval del norte del país. Se trataba de una vía romana secundaria, en la lógica de los grandes caminos del imperio romano, que no comunicaba con ninguna ciudad importante de la época. Creciendo en relevancia a lo largo de la Edad Media, fue uno de los itinerarios más transitados por los peregrinos que se dirigían a Compostela, y su diseño fue generalmente respetado a principios de los

años 90 del siglo XX, cuando se estructuró el actual Camino Central Portugués, actualmente considerado como la segunda ruta jacobea en importancia, por el número de peregrinos que la transitan. En este artículo pretendo recuperar lo esencial del paisaje construido medieval, que aún es posible reconstituir a lo largo de esta ruta, y reconocer la gran sintonía entre el trazado de peregrinaje actual y el que se cree conocer sobre el itinerario durante la época romana. Una contribución que busca profundizar en la dimensión histórica de una ruta jacobea que está hondamente marcada por el culto al apóstol Santiago (tanto ayer como hoy), en pleno corazón del norte de Portugal.

Palabras clave: Portugal, Edad Media, Camino Portugués Central, peregrinaje, Santiago.

From A Road to A Way: the *karraria antiqua* on Portuguese Jacobean itineraries

Abstract: *Karraria antiqua* is the name of a road mentioned in Portuguese medieval documents that became a main highway in the medieval and post-medieval road network in the region of North Portugal. Its origin goes back to Roman times, when this road was a secondary highway in the imperial road network, for it did not connect any major cities of that era. In medieval times, however, this road was very important and became the major highway for Jacobean pilgrims through the North of Portugal. Its track was generically maintained at the end of the 20th century, when today's Central Portuguese Camino (Caminho Central Português) was structured. This camino represents today the second most important Jacobean route in terms of the number of pilgrims arriving at Compostela. In this article, I want to highlight the elements that formed medieval landscape along this highway and how close the actual Camino is to what we believe to be the first Roman road built here. Our primary objective is to deepen our knowledge of the historical dimension of a Jacobean route that is so fundamentally important to the cult of Saint James (yesterday and today), in the heart of Portugal's North region.

Keywords: Portugal, Middle Ages, Central Portuguese Camino, Peregrination, Saint James.

Unha vía para un camiño: a karraria antiqua nos itinerarios xacobeos portugueses

Resumo: A *karraria antiqua* é unha vía mencionada en varios documentos portugueses da Idade Media que se converteu nunha estrutura da rede viaria medieval e posmedieval do norte do país. Tratábase dunha vía romana secundaria, na lóxica dos grandes camiños do imperio romano, que non comunicaba con ningunha cidade importante da época. Medrando en relevancia ao longo da Idade Media, foi un dos itinerarios máis transitados polos peregrinos que se dirixían a Compostela, e o seu deseño foi respectado polo xeral a principios dos anos 90 do século XX, cando se estruturou o actual Camiño Central Portugués, actualmente considerado como a segunda ruta xacobea en importancia, polo número de peregrinos que a transitan. Neste artigo pretendo recuperar o esencial da paisaxe

medieval construída, que ainda é posible reconstituír ao longo desta ruta, e recoñecer a gran sintonía entre o trazado de peregrinación actual e o que se cre coñecer sobre o itinerario durante a época romana. Unha achega que busca profundar na dimensión histórica dunha ruta xacobeá que está fondamente marcada polo culto ao apóstolo Santiago (tanto onte como hoxe), en pleno corazón do norte de Portugal.

Palabras clave: Portugal, Idade Media, Camiño Portugués Central, peregrinación, Santiago.

Na Idade Média, a *karraria antiqua* foi um dos principais itinerários do Noroeste português. A via foi mencionada em documentos medievais, indicando sobretudo limites de propriedades, o que atesta a sua relevância como marco territorial. Em 906, num dos mais discutidos diplomas da futura área portuguesa, a *karraria* limitava as propriedades que couberam ao bispo Nausto, na composição estabelecida com o prelado de Iria Flavia¹. A via tinha origem romana e nessa altura conservaria o lajeado em partes consideráveis do seu percurso e era larga o suficiente para a “passagem de carros”².

Tratava-se, na verdade, de uma estrada secundária na rede viária romana regional, que derivava da via XVI, pouco depois de cruzar o rio Douro em *Cale*. À passagem pelo rio Leça, já as duas vias estavam separadas. A via XVI ultrapassava aquele curso de água pela **ponte da Pedra**, hoje muito modificada, mas à qual se pode atribuir fundação romana, pelos silhares clássicos incorporados no intradorso do arco, alguns deles almofadados³. Por seu turno, a *karraria antiqua* fazia uso da **ponte de Barreiro** (também conhecida por ponte da Azenha, de Ronfes ou de Ronfos). A sondagem realizada nesta estrutura veio confirmar a cronologia medieval, como atestam silhares siglados, mas ela teve origem romana, sendo ainda visíveis algumas aduelas almofadadas⁴.

No limite Norte, a *karraria* chegava ao rio Lima, onde entroncava na via romana XIX, outra estruturante estrada imperial, que ligava *Bracara* a *Asturica Augusta* (Astorga). Na origem, a chegada a Ponte de Lima fazia-se junto à margem do rio, desde a gafaria de São Vicente. No entanto, à medida que se caminhou para o final da Idade Média, impôs-se outro itinerário na aproximação à vila, pela Porta do Souto, passando pelo recinto da célebre feira local⁵.

1 *Portugaliae Monumenta Historica. Diplomata et Chartae*, org. A. Herculano, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1868, pp. 8-9, doc.13.

2 Almeida, C. A. F., “Ainda o documento 13 dos *Diplomata et Chartae*”, *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, n.º 1 (1970), p. 102.

3 Almeida, C. A. F., *Vias medievais de Entre-Douro-e-Minho*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1968, pp. 26-27.

4 Moreira, A. B., Silva, A. C. F., “A romanização do vale do Leça”, em *O rio da memória. Arqueologia no território do Leça*, Matosinhos, Câmara Municipal de Matosinhos, 2009, pp. 137-138; Teixeira, R., “Idade Média. Dados e perspectivas arqueológicas sobre o território do Leça no período medieval (sécs. IX-XIV)”, em *O rio da memória...*, *op. cit.*, pp. 207-208.

5 Almeida, C. A. B., “A intervenção arqueológica no Largo Camões – Ponte de Lima”, *Portugália*, nova série, vol. 25, p. 141.

Pode parecer estranho que uma via assim secundária tenha sido o caminho mais seguido para a Galiza, até porque não era a única estrada que, partindo do Porto, permitia o acesso ao Norte. Da cidade da foz do Douro partiam pelo menos 5 vias. As três mais relevantes dirigiam-se para Nordeste: a Via XVI conduzia a Braga; a *Via Vimaranes*, como o nome indica, ligava a Guimarães; e a terceira dirigia-se para *Tongobriga*. Para além destas, existiam a via *per loca maritima*, na direção de Vila do Conde, e a *karraria antiqua*, que percorria um trecho relativamente interior do território.

Ao contrário de quase todas aquelas estradas, a *karraria* não possuía grandes aglomerados populacionais no seu trajeto, nem é certo que, na época romana, fosse servida por uma coerente rede de pontes. No entanto, impôs-se graças a vários fatores. Por um lado, era a forma mais rápida de chegar à fronteira galega, permitindo economizar cerca de 5 Kms que o itinerário por Braga⁶. Por outro lado, a via aglutinou poderosos pontos de referência na paisagem cultural da Idade Média. Se, em época romana, a estrada serviu sobretudo *uillae* e castros, na Idade Média foi um poderoso atrativo à fixação monástica, que cresceu sobretudo entre os séculos X e XIII, à sombra de relevantes fortalezas e graças ao patrocínio de destacadas famílias nobres.

Não se conhece o traçado exato da *karraria*. Alguns troços não estão consolidados na historiografia recente, sobretudo pela inexistência de dados arqueológicos, e parte das conclusões a respeito do seu presumível itinerário baseia-se em processos dedutivos⁷. No presente artigo, utilizou-se o traçado proposto pelo sítio da web viasromanas.pt.

O traçado do atual caminho jacobeu *Central Português* segue genericamente o percurso da *karraria*, mas impõe algumas variantes, determinadas sobretudo por dois aspetos: por um lado, as possíveis reconfigurações viárias desta estrada em épocas pós-medievais; por outro, a consciência de que as necessidades das peregrinações atuais são distintas das realizadas na Idade Média e que, por isso, a definição dos modernos caminhos peregrinatórios comporta valores “novos”, como segurança, contacto com populações locais, ou a passagem por pontos de interesse mais diversificados.

Este artigo pretende fornecer uma síntese de dados acerca da reconstituição da paisagem monumental medieval ao alcance dos peregrinos jacobeus, entre o Porto e Ponte de Lima. Centra-se, sobretudo, nas realizações patrimoniais pleno-medievais e na dimensão assistencial aos peregrinos, mas integra também informação relativa a outras épocas. Em relação ao património de época românica, salientam-se ainda os indicadores que relacionam as construções com eventuais influências galegas.

6 Almeida, C. A. F., “Caminhos medievais no Norte de Portugal”, em *Caminhos portugueses de peregrinação a Santiago*, Santiago de Compostela, 1998, p. 349.

7 Ferreira, R., *Os caminhos da estrutura do território do Baixo Ave*, Mestrado Integrado em Arquitetura, Porto, 2016, pp. 127-128.

1. Porto – Leça do Balio (Fig. 1)

A saída do Porto fazia-se pela Porta do Olival, uma das dezassete aberturas no perímetro defensivo urbano no final da Idade Média⁸. Após a Porta do Olival abria-se a Praça dos Ferreiros (Praça de Carlos Alberto), onde começava a Carreira, via retilínea cujo nome atual é Rua de Cedofeita. No século XVIII, esta artéria era conhecida por Rua da Estrada, porque se dirigia para o Padrão da Légua, onde se bifurcavam os antigos caminhos: pela orla costeira (herdeiro da via *per loca maritima*) e o trajeto para Norte, pela *karraria antiqua*.

Foi na confluência desta carreira (*carraria*) que se edificou a **igreja de Cedofeita**. Uma inscrição moderna alude à tradição de o templo ter sido fundado na época de São Martinho de Dume⁹. Não restam vestígios dessa suposta fundação, mas os dados arqueológicos admitem uma primeira ocupação romana¹⁰. Os mais antigos elementos hoje conservados datam de finais do século IX, altura em que a região do Porto foi integrada na esfera asturiana. Trata-se de dois capitéis em calcário posteriormente reaproveitados na primeira obra românica do templo¹¹. Esta ocorreu em finais do século XI, no âmbito da reorganização da diocese de Braga, na qual o Porto então ainda se incluía. A igreja foi sagrada pelo bispo bracarense D. Pedro, em 1087, e dessa construção ainda se conserva parte da capela-mor, com muros reforçados por arcarias cegas peraltadas¹², como foi frequente no primeiro românico português irradiado a partir de Braga.

A novidade da sagração de 1087 reside no facto de a igreja ser parte de um mosteiro¹³, o qual foi convertido em colegiada durante o século XII¹⁴. Nos finais desta centúria, o templo foi alvo de uma parcial reconstrução, que atuou sobretudo sobre a nave e lhe conferiu um estatuto único no românico português: o de ser a única igreja de nave única totalmente abobadada¹⁵. A cronologia da obra deverá situar-se em inícios do século XIII, depois da deslocação de artistas formados na sé de Coimbra, seguramente depois de realizadas a frontaria da igreja de São Cristóvão de Coimbra e a célebre placa do *Agnus Dei* do Museu Nacional de Machado de Castro.

8 Queirós, J. L., “O Porto – a formação da urbe entre o século XII e o século XVIII”, *Erasmus*, n.º 1 (2014), p. 141.

9 Real, M. L. e Silva, A. M., “*Portumcalem Castrum Novum* na época sueva”, em *In Tempore Sueborum*, Ourense, 2018, p. 206.

10 Silva, A. M., “Ocupação da época romana na cidade do Porto. Ponto de situação e perspectivas de pesquisa”, *Galaecia*, n.º 29 (2010), pp. 233 e 254.

11 Real, M. L., “Inéditos de arqueologia medieval portuense”, *Arqueologia*, n.º 10 (1984), p. 31; Graf, G. N., *Portugal Roman*, vol.1, Yonne, 1986, p. 334.

12 Real, M. L., “O projecto da catedral de Braga no século XI e as origens do Românico português”, em *Congresso internacional comemorativo do IX centénario da Dedicção da Sé de Braga*, vol. 1, Braga, 1990, p. 461.

13 Marques, A. E., “A autoridade episcopal e a construção da rede paroquial na diocese do Porto (séculos X-XIV)”, em *Um poder entre poderes. Nos 900 anos da restauração da diocese do Porto e da construção do cabido portucalense*, Lisboa, 2017, p. 182.

14 Rosas, L., “A colegiada de S. Martinho de Cedofeita do Porto”, *Boletim Municipal de Cultura*, 3.ª série, vols. 2-3 (1985-1986), pp. 33-52.

15 Almeida, C. A. F., *História da Arte em Portugal – o Românico*, Lisboa, 2001, p. 116.



Fig. 1. Troço do Caminho Central Português entre Porto e Leça do Balio. 1: Igreja de Cedofeita; 2: Cruzeiro do Senhor do Padrão, Recarei; 3: Igreja de Santiago de Custóias; 4: Mosteiro de Leça do Balio; 5: Ponte da Pedra; 6: Ponte de Ronfes. PAF.

Esta última pode corresponder à estante de coro que Telo e sua mulher ofereceram à catedral de Coimbra em 1205¹⁶, embora subsistam outras interpretações¹⁷, o que coloca a obra de Cedofeita após esta data, dadas as notáveis semelhanças entre aquele painel conimbricense e o tímpano do portal lateral da igreja portuense. (Figs. 2 e 3)

O *Agnus Dei* de Cedofeita tem ainda outro motivo de interesse. Como já foi notado, a presença deste tipo de representação cristológica no românico português coincide com as principais vias de ligação à Galiza¹⁸. Posteriores abordagens ao tema não realçaram

16 Real, M. L., *A arte românica de Coimbra. Novos problemas, novas hipóteses*, Licenciatura em História, Porto, 1974, pp. 162-163.

17 Almeida, C. A. F., *História da Arte em Portugal – Românico*, Lisboa, 1986, p. 163; Fernandes, C. V. e Fernandes, P. A., "Elements of Romanesque resistance after 1200: the episcopal tombs and other examples of sculpture in Portuguese cathedrals", em *Late Romanesque sculpture in European cathedrals: contexts and narratives*, Turnhout (Belgium), Brepols Publishers, 2020, pp. 230-250.

18 Real, M. L., Almeida, M. J. P. H., "Influências da Galiza na arte românica portuguesa", em *II Jornadas luso-espanholas de História Medieval*, vol. 4, Porto, 1990, p. 1498.



Fig. 2. Placa do *Agnus Dei*. Coimbra, Museu Nacional de Machado de Castro. Foto: PAF.



Fig. 3. Igreja de Cedofeita, tímpano do portal lateral Sul. Foto: PAF.

esta circunstância¹⁹, mas não deixa de ser surpreendente que, das 13 representações de *Agnus Dei* no nosso românico, praticamente todas estejam nas proximidades de vias estruturantes para Norte. Para lá de eventuais razões de índole iconográfica (âmbito para o qual não me parecem existir dados suficientes de caracterização que possam sustentar uma explicação), há outro fator que pode estar na origem desta inusitada concentração: as figurações do *Agnus Dei* representam abordagens eruditas e algo complexas, certamente ao alcance de encomendadores diferenciados do ponto de vista cultural e financeiro. Encontra-se, aqui, um primeiro dado para a caracterização das estradas seguidas pelos peregrinos no Portugal dos séculos XII e XIII, uma rede viária que atraiu também algumas das mais prestigiadas e ricas instituições monásticas da época.

O ponto seguinte é o **cruzeiro do Senhor do Padrão**, acerca do qual subsiste a tradição de uma origem medieval. Foi concebido como elemento identificador do caminho que seguia para Norte, onde se passou a fazer a bifurcação das estradas que partiam para Vila do Conde ou para Rates. Ainda hoje o Padrão da Légua é uma bifurcação de caminhos (também de Santiago). No processo de estabilização do atual itinerário do Caminho da Costa, o Padrão da Légua significa a separação entre esse itinerário e o Caminho Central Português, embora a versão mais antiga do trajeto jacobeu costeiro estabelecesse a bifurcação apenas à chegada a Rates²⁰. O cruzeiro atual data de 1625 e foi objeto de uma reconfiguração em 1730.

Nas proximidades localiza-se a vila de Custóias, cujo patrono é Santiago. A localidade fez parte do património da Ordem do Hospital, congregação criada especificamente para apoiar peregrinos que se dirigiam à Terra Santa e cuja primeira sede portuguesa foi o vizinho mosteiro de Leça do Balio. A partir do Padrão da Légua, entrava-se, portanto, em território hospitalário.

A igreja matriz está documentada desde a Idade Média, mas, por ameaçar ruína, foi demolida no início do século XVIII. Na capela-mor do novo templo então erigido e já finalizado em 1733 veneram-se duas imagens intimamente relacionadas com a tradição jacobea: Santiago e São Gonçalo²¹, o apóstolo e o mais importante santo português dos caminhos de peregrinação, aqui mais uma vez em antiga cumplicidade devocional²². No exterior, conserva-se uma imagem de Santiago, inscrita em nicho na fachada principal.

À sombra do *Mons Custodias* – fortificação documentada desde o ano 1003²³ –, cresceu a localidade de Custóias e também o **mosteiro de Leça do Balio** (Fig. 4), que

19 Lopes, P. F., "A representação do *Agnus Dei* nos tímpanos das igrejas românicas portuguesas", *Roda da Fortuna*, vol. 2, n.º 2 (2013), pp. 340-378.

20 Fernandes, P. A., *Guia dos Caminhos de Santiago*, Porto, 2018, pp. 100-101.

21 Cunha, A. M. R., "A devoção e a peregrinação jacobea em Portugal", *Ad Limina*, vol. 2 (2011), Santiago de Compostela, p. 94.

22 Fernandes, P. A., *Caminhos de Santiago*, Lisboa, 2014, p. 33.

23 Barroca, M. J., "Prope litore maris: o sistema defensivo da orla litoral da diocese do Porto (séc. IX a XII)", em *Um poder entre poderes. Nos 900 anos da restauração da diocese do Porto e da construção do cabido portualense*, Lisboa, 2017, p. 235.



Fig. 4. Mosteiro de Leça do Balio. Foto: PAF.

prestou apoio aos peregrinos medievais²⁴. É possível que a *karraria antiqua* dispusesse neste troço de um divertículo para nascente, o que teria favorecido a instalação de uma primeira comunidade mista de monges na segunda metade do século X, fundada por Unisco Mendes e por Trutesendo Osoredes²⁵. No embasamento escalonado da torre conservam-se silhares almofadados que recordam construções do século X e, no adro do monumento, ainda se preservam sarcófagos, um deles decorado com cruz grega²⁶. Alvo de obras em finais do século XI, na mesma altura em que a gestão da comunidade passou para a Sé de Coimbra, a atividade desta primeira fase do mosteiro prolongou-se até 1122, ano em que se documenta o seu último abade²⁷.

O mosteiro de Leça é equidistante em relação às duas principais estradas: a *karraria* e a *Via XVI*. A concessão à Ordem do Hospital de um extenso domínio gerido a partir deste mosteiro, ocorrida em momento desconhecido anterior a 1132²⁸, não pode deixar de ter em atenção a proximidade daquelas vias²⁹. A ordem foi fundada numa Jerusalém ainda ocupada pelos muçulmanos, por iniciativa de um conjunto de mercadores italianos, e teve como primeira materialização um equipamento assistencial dedicado a São João Baptista. Como se estipulava na regra destes monges,

24 Teixeira, R., "Idade Média...", *op. cit.*, p. 197.

25 Mattoso, J., "As famílias condeais portugalenses dos séculos X e XI" [1968-69], em *A nobreza medieval portuguesa. A família e o poder*, Lisboa, 2001, pp. 128-129.

26 Teixeira, R., "Idade Média...", *op. cit.*, p. 209.

27 Barroca, M. J., *Epigrafia medieval portuguesa*, vol. 2, t. 1, Lisboa, 2000, p. 1159.

28 Costa, P. P., *A ordem militar do Hospital em Portugal: dos fins da Idade Média à Modernidade*, Porto, 2000, p. 97.

29 Costa, P. P., Rosas, L., *Leça do Balio no tempo dos cavaleiros do Hospital*, Porto, 2001, p. 27.

“a hospitalidade possui o primeiro lugar”, o que fez dos Hospitalários uma ordem com prioridades socio-caritativas³⁰. Já se realçou o facto de a instalação em Leça encontrar justificação no apoio aos peregrinos jacobeus³¹, decisão que se incluía também no plano compostelano de restauração da diocese do Porto, através do bispo D. Hugo, antigo secretário pessoal de Diego Gelmírez.

Apesar de, na documentação medieval da ordem, não abundarem referências à caridade, hospitalidade e assistência – circunstância que foi já explicada pelo facto de a dimensão assistencial ser implícita à prática dos freires, “uma ação mais vivida no plano experimental e não tanto alvo de um especial interesse descritivo”³² – a verdade é que a casa-mãe dos Hospitalários até ao século XIV foi um ponto de apoio essencial aos peregrinos. Na lauda sepulcral de Fr. Estêvão Vasques Pimentel, prior que promoveu a construção da monumental igreja que hoje existe, Santiago está representado com outros membros do colégio apostólico³³. E em documentação de meados do século XVI, Paula Pinto Costa identificou alguns merceeiros, homens e mulheres ligados ao mosteiro que geriam a assistência a necessitados e a peregrinos³⁴.

2. Leça do Balio – Vairão (Fig. 5)

Para os peregrinos atuais, a passagem do rio Leça faz-se na **ponte de Moreira da Maia**, estrutura documentada desde o século XVI. O tabuleiro horizontal assenta sobre dois arcos de volta perfeita, em cujo enchimento não se identificaram silhares nem almofadados nem siglados, facto que parece comprovar a sua história integralmente pós-medieval.

Na Idade Média, e possivelmente desde a época romana, a passagem fazia-se pela ponte de Ronfes (da Azenha, ou de Ronfos), já mencionada e mais próxima de Leça do Balio. É possível que, a partir de Ronfes, existisse uma via que, procedente da foz do Leça (castro de Guifões), ligasse à *Via XVI*³⁵, num sentido Sudoeste - Nordeste. Ao longo do tempo, todavia, impôs-se a passagem por Moreira da Maia, ditada sobretudo pela proximidade do **mosteiro de Moreira**, outra instituição de grande relevância para os peregrinos.

As origens do edifício religioso recuam a 915, mas a comunidade monástica só surge mencionada em inícios do século XI³⁶. É seguramente do edifício pré-româ-

30 *Ibidem*, p. 19.

31 Costa, P. P., “The role of the order of Saint John in pilgrimage and politics: the case of the North of Portugal”, em *Pilgrims and Politics. Rediscovering the power of the pilgrimages*, Farnham, 2012, p. 74.

32 Henriques, T., *A assistência da Ordem do Hospital: práticas, intervenientes e destinatários (sécs. XII-XIV)*, Mestrado em Estudos Medievais, Porto, 2016, pp. 84-85.

33 Costa, P. P., Rosas, L., *Leça do Balio no tempo...*, *op. cit.*, p. 104.

34 *Ibidem*, p. 45.

35 Ribeiro, A. T., “O marco miliário de Barca, concelho da Maia – contributo para o estudo da rede viária de época romana”, *Revista da Maia*, nova série, n.º 1 (2016), p. 17.

36 Mattoso, J., *O monaquismo ibérico e Cluny* [1968], Lisboa, 2002, p. 24.

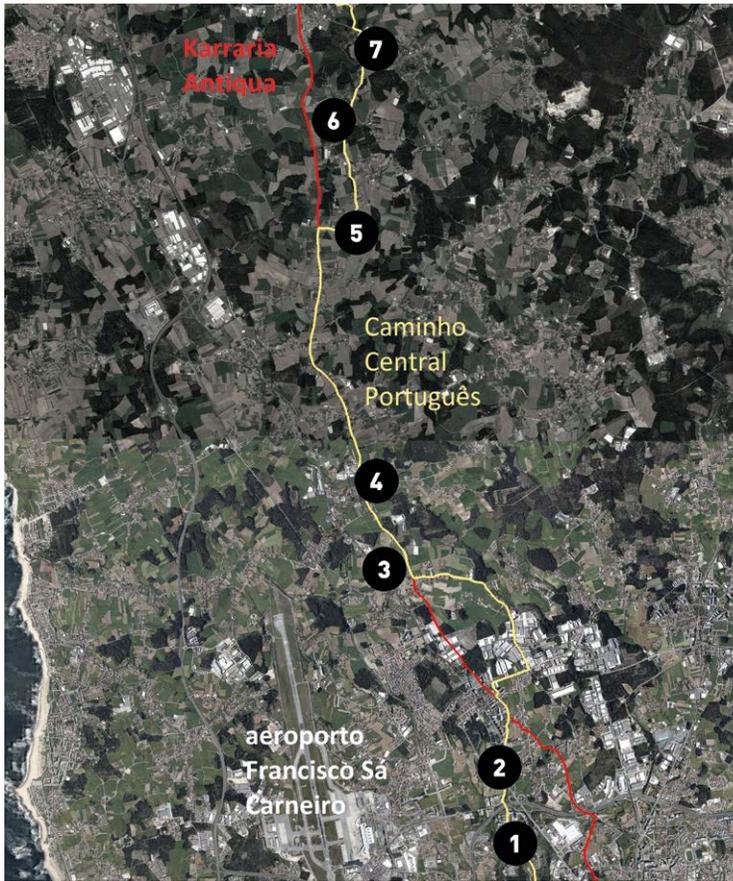


Fig. 5. Troço do Caminho Central Português entre Leça do Balio e o mosteiro de Vairão.

1: Ponte de Moreira da Maia;
 2: Mosteiro de São Salvador de Moreira da Maia;
 3: Igreja de Santa Marinha de Vilar de Pinheiro;
 4: Igreja de São Gonçalo de Mosteiro;
 5: Igreja de São Gião;
 6: Castelo medieval de Castro Boi;
 7: Mosteiro de São Bento de Vairão. PAF.

nico então construído que procedem os elementos materiais mais antigos, onde se incluíam dois sarcófagos não antropomórficos³⁷.

Os dados mais concretos surgem a partir da segunda metade do século XI, altura em que a família de Trutesendo Guterres foi patrona da comunidade monástica. Como já foi salientado, a (re)fundação deste mosteiro integrou-se numa ação mais vasta de famílias emergentes de infanções (estratos da média nobreza), ao longo do século XI, destinada a afirmar o seu poder, também simbólico, assim emulando o comportamento da nobreza condal³⁸. O mosteiro aparece na órbita dos regrantes de Santo Agostinho desde 1133³⁹ e, ainda que nenhum vestígio material subsista do papel relevante que desempenhou durante a Idade Média, foi seguramente mais um ponto de apoio a peregrinos. De acordo com o testemunho tardio de Confalonieri, o

37 Carvalho, J. V., *O mosteiro de S. Salvador de Moreira*, Maia, 1969, p. 20; Barroca, M. J., *Necrópoles e sepulturas medievais do entre-Douro-e-Minho*, Provas públicas de aptidão pedagógica e capacidade científica, Porto, 1987, p. 208; Bencatel, D. O., "Sarcófagos e sepulturas medievais (Maia e Matosinhos): análise tipológica e cronológica", *Revista Portuguesa de Arqueologia*, vol.12, n.º 2 (2009), p. 223.

38 Ferreira, R., *Os caminhos da estrutura...*, *op. cit.*, p. 141.

39 Teixeira, R., "Idade Média...", *op. cit.*, p. 206.

cenóbio era riquíssimo e dispunha de uma importante relíquia: um pedaço do Santo Lenho, que alguma historiografia admite que pudesse já estar ali depositada em finais do século XI⁴⁰.

Trutesendo Guterres está também ligado a outro ponto do caminho pela *karraria*: a **igreja de Santa Marinha de Vilar de Pinheiro**, doada àquele nobre por volta de 1075. Na Idade Média, a localidade era conhecida por Vilar de Porcos e a sua igreja esteve vinculada ao mosteiro de Moreira⁴¹ e, mais tarde, ao de Vairão.

Entre Vilar de Pinheiro e Gião, o Caminho Central Português é coincidente com a *karraria*, mas inverte para permitir que os peregrinos alcancem o mosteiro de Vairão. Desde o Porto que se identificam vários lugares conhecidos por Padrão, microtopónimos viários que foram cristalizados ao longo dos tempos e que significavam métricas próprias do caminho ou fronteiras entre territórios ou, por vezes, simples propriedades. Antes de Vairão, passa-se pela **igreja de São Gonçalo de Mosteiró**, templo que teve como primeiro orago São Salvador, depois Santa Maria e, a partir do século XVI, São Gonçalo⁴², nome lendariamente associado à (re)construção da ponte de Amarante e principal santo português dos caminhos de peregrinação. A designação de Mosteiró deve radicar num pequeno mosteiro, tradicionalmente atribuído a monjas beneditinas, que no século XV já estaria extinto⁴³. Seguem-se as igrejas de Vilar e de Gião, ambas com origem medieval e ambas relacionadas com o vizinho mosteiro de Vairão.

O **mosteiro de Vairão** é o fim de uma etapa do atual Caminho de Santiago e deve tê-lo sido também na Idade Média, pois era um equipamento com vocação assistencial. O conjunto beneficiou da proteção do castelo de Castro de Boi⁴⁴, implantado a nascente do mosteiro, enquanto a estrada corria do lado oposto. A comunidade religiosa, primeiro mista, está documentado desde 974⁴⁵. De 1035 é uma inscrição comemorativa de obras realizadas por patrocínio de Pala Froiaz, descendente de Trutesendo Osoredes⁴⁶, o que atesta que também esta família continuou a expandir o seu poder na região, a partir da posse fundacional de Leça. Em finais do século XI abraçou a regra beneditina e, pouco depois, possivelmente ainda na década de 20 do século XII, passou a acolher apenas monjas, constituindo-se, assim, como um dos poucos cenóbios femininos rurais da Baixa Idade Média⁴⁷, com fortes ligações à família Maia, da qual procedia a sua primeira abadessa, Elvira

40 Cunha, A. M. R., *Caminhos portugueses de peregrinação a Santiago*, Santiago de Compostela, 1998, p. 29.

41 Fernandes, A., *Os cônegos regrantes de Santo Agostinho no Norte de Portugal em finais da Idade Média*, Doutoramento em História, Coimbra, 2011, p. 122.

42 Cunha, A. M. R., "Lugares do culto de São Gonçalo no território da actual diocese do Porto", *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto – Ciências e Técnicas do Património*, vol. 2 (2003), p. 86.

43 Cunha, A. M. R., *Caminhos portugueses...*, *op. cit.*, p. 30.

44 Barroca, M. J., "*Prope litori maris...*", *op. cit.*, p. 225.

45 Sousa, B. V. (dir.), *Ordens religiosas em Portugal. Das origens a Trento. Guia histórico*, Lisboa, 2006, pp. 78-79.

46 Mattoso, J., *O monaquismo ibérico...*, *op. cit.*, pp. 129-131. Cf. Barroca, M. J., *Epigrafia medieval...*, *op. cit.*, Insc. N.º 23, pp. 83-92.

47 Mattoso, J., "Os cartórios dos mosteiros beneditinos na diocese do Porto", *Anuario de Estudios Medievales*, n.º 1 (1964), p. 164.



Fig. 6. Troço do Caminho Central Português entre os mosteiros de Vairão e de Rates.

1: Ponte de D. Zameiro sobre o rio Ave;
2: Núcleo molinológico fluvial da Ponte do Ave;
3: Mosteiro de São Simão da Junqueira;
4: Ponte de São Miguel dos Arcos;
5: Igreja de São Cristóvão de Rio Mau;
6: Mosteiro de Rates. PAF.

Fig. 7. Ponte de D. Zameiro. Foto: PAF.



Todereis⁴⁸. Os elementos construtivos mais antigos são do século XIV e o mosteiro foi enriquecido com várias obras. À grande dinâmica do século XI deve atribuir-se apenas dois sarcófagos, um dos quais decorado com cruz grega⁴⁹.

3. *Discurrere Ave et Alister* (Fig. 6)

A travessia do rio Ave faz-se, ontem como hoje, na ponte D. Zameiro, (Fig. 7) equipamento que já existia em 1185, pois aparece mencionada como *ponti de domno Cemarario* no testamento do bispo do Porto D. Fernando Martins⁵⁰. É uma estrutura de apreciáveis dimensões, mas heterogénea, composta por oito arcos de volta perfeita,

48 Martins, A., *O mosteiro de São Salvador de Vairão na Idade Média, o percurso de uma comunidade feminina*, Porto, 2001, p. 43.

49 Barroca, M. J., *Necrópoles e sepulturas medievais...*, op. cit., 1987, p. 212.

50 Morujão, M. R., *Testamenti ecclesiae Portugaliae (1071-1325)*, Lisboa, 2010, p. 527.

assimétricos entre si e reforçados por talhamares. O aparelho é de relativa qualidade e as aduelas dos arcos são de perfil alongado, o que atesta a sua cronologia medieval. O tabuleiro é de duplo lanço ligeiramente rampante, mas desigual entre as duas partes, fruto de sucessivas reformas, a última das quais realizada em 2003, após a derrocada de um arco.

Para lá do complexo molinológico fluvial que se instalou nas margens e no leito do rio – já referido nas Inquirições de 1258 e alvo de interesse por parte do rei D. Afonso III em 1270⁵¹, há ainda a notícia de que, em 1258, existia uma capela dedicada a Santa Cruz⁵².

Cruzado o rio, entrava-se na área de influência da *civitas* de Bagunte, à qual pertencia o castro de Santagões (grafado na Idade Média como Celteganos), fortificação medieval que melhor controlava a passagem da ponte D. Zameiro. O castelo medieval de Bagunte, que reocupou uma antiga estação proto-histórica de grande relevância, está documentado desde 971, embora não se conheçam materiais medievais⁵³.

A principal referência monumental era o **mosteiro de São Simão da Junqueira**, fundado em meados do século XI num local anteriormente conhecido por *uilla Frenandi*, entre os rios Ave e Este (*Alister*). A comunidade, inicialmente dúplice, foi patrocinada pela família Maia, mas, no século XII, aderiu à reforma monástica. Sob o patronato de uma família nobre secundária, os Cunha, e em momento desconhecido entre 1147 e 1151, o mosteiro assumiu a regra de Santo Agostinho⁵⁴, tornando-se um mosteiro regrante em pleno meio rural.

Nada resta do período medieval, mas a monumentalidade da igreja barroca, das dependências monásticas, a extensão da antiga cerca e a presença de um grande aqueduto, ainda preservado em cerca de 400 metros, são indicadores da grande relevância local que esta casa monástica teve até à sua extinção, em 1770. Um episódio relacionado com o universo jacobeu ocorreu em 1398. Por solicitação do arcebispo de Santiago de Compostela, o rei D. João I isentou até 25 moradores do couto do mosteiro de várias obrigações para com os concelhos vizinhos⁵⁵. O assunto carece de investigação mais detalhada, mas ele prova a relação que existia, ao tempo, com Santiago de Compostela e não custa a crer que uma das possíveis explicações estivesse no apoio que o mosteiro dava aos peregrinos. Na frontaria da igreja, inscrita em nicho, conserva-se uma escultura barroca de Santiago.

A travessia do rio Este fazia-se pela **ponte dos Arcos**, de origem romana e em funcionamento em 985, ano em que um documento alude à sua existência⁵⁶. Des-

51 Freitas, E. A. C., “Estradas velhas entre Leça e Ave”, *Douro-Litoral*, 4.ª sér, vol.1-2, (1950), p. 33.

52 Almeida, C. A. B., Almeida, P. B., “Alguns apontamentos sobre a cidade de Bagunte – Vila do Conde”, *Portugália*, nova série, vol. 36 (2015), p. 50.

53 Barroca, M. J., “*Prope litore maris...*”, *op. cit.*, p. 220.

54 Lira, S., “A adopção da regra de Santo Agostinho no mosteiro de S. Simão da Junqueira (1147-1151)”, 2.º *Congresso histórico de Guimarães*, vol. 5 (1996), pp. 90 e 92.

55 Fernandes, A., *Os cônegos regrantes de Santo Agostinho...*, *op. cit.*, pp. 150-151.

56 *Portvgaliae Monvmenta Historica*, *op. cit.* p. 94, doc. 150.



Fig. 8. Ponte de São Miguel dos Arcos. Foto: PAF.

conhece-se quando foram efetuadas profundas obras de reconstrução. Uma inscrição recente, gravada num silhar das guardas de granito, indica o ano de 1144, mas trata-se de uma datação tradicional, destituída de certificação documental⁵⁷. O seu aspeto atual é pleno-medieval, compondo-se de três arcos (o médio de maior flecha e reforçado por talhamares), sobre os quais assenta tabuleiro de duplo cavalete rampante. É possível que tenha existido um quarto arco junto à margem Norte, área hoje assoreada e cujo aparelho construtivo revela grandes alterações. (Fig. 8)

4. O mosteiro de São Pedro de Rates

Da ponte dos Arcos, os peregrinos deviam dirigir-se ao antigo **mosteiro de São Cristóvão de Rio Mau**, ainda que se desconheça se a antiga via romana passava nesse local. A história desta instituição é difusa e não deve ter sido fácil sobreviver economicamente entre duas casas monásticas mais poderosas: a Junqueira, a Sul; e

⁵⁷ Ribeiro, A. S., *Pontes antigas classificadas*, Lisboa, 1998, p. 141.

Rates, a Norte. A igreja teve várias designações. Em 1443 surge como São Cristóvão de Rates⁵⁸ e outros diplomas referem-se-lhe como São Cristóvão de Faria.

O mosteiro, documentado em finais do século XI⁵⁹, foi objeto de possível refundação em 1151, ano em que o sacerdote *Petrus Didaci* promoveu a construção da igreja românica que ainda subsiste. O facto é conhecido por uma inscrição gravada na capela-mor⁶⁰, espaço que congregou o essencial do investimento então realizado, a avaliar pela qualidade e erudição da escultura aí aplicada. Não obstante as dificuldades de interpretação que o programa iconográfico motiva – sobretudo o capitel historiado do lado Sul do arco triunfal, conhecido por “capitel dos guerreiros”⁶¹ –, a generalidade dos autores coincide num facto: os responsáveis por esta escultura aplicada estavam familiarizados com recentes produções tudenses⁶². Por essa razão, a cabeceira de Rio Mau pode considerar-se um dos primeiros exemplos de transferência dos modelos galegos para a arte românica portuguesa a Sul do Alto Minho⁶³. (Fig. 9)

A construção do corpo pertence à segunda metade do século XII e avançando mesmo para a centúria seguinte⁶⁴. Esta fase mantém ainda alguma qualidade escultórica e programática, como a luta entre um grifo e um dragão no portal Norte⁶⁵, ou a representação de um bispo no tímpano do portal principal, possível representação do próprio Santo Agostinho⁶⁶, patrono das comunidades crúzias.

O mosteiro foi seguramente efémero, pois em 1220 já aparece mencionado apenas como igreja. Não obstante alguma documentação medieval que se refere ao edifício como mosteiro, a partir do século XIII não parecem existir evidências de qualquer comunidade monástica, tendo já sido aventada a hipótese de se continuar a referir o termo mosteiro apenas por tradição⁶⁷.

A principal instituição da zona era, porém, o **mosteiro de São Pedro de Rates**, paragem obrigatória ainda hoje para os peregrinos. Parte do passado arqueológico foi resgatado em 1997 e 1998 e provou as origens romanas do povoamento, tendo ainda permitido conhecer parcelas da ocupação paleocristã e pré-românica⁶⁸. (Fig. 10)

58 Marques, J., *A arquidiocese de Braga no século XV*, Lisboa, 1988, p. 797.

59 Costa, A. V., *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*, Doutoramento, Coimbra, 1959, p. 16.

60 Barroca, M. J., *Epigrafia Medieval Portuguesa*, op. cit., pp. 234-238.

61 Barroca, M. J., “28. Capitel historiado” e “29. Capitel historiado”, em *Nos Confins da Idade Média*, Lisboa, 1992, pp. 118-119; Rodrigues, J., “O mundo românico”, *História da Arte Portuguesa*, vol.1, Lisboa, 1995, pp. 274-275.

62 Almeida, C. A. F., *História da Arte em Portugal...*, op. cit., 2001, p. 102.

63 Real, M. L. e Almeida, M. J. P. H., “Influências da Galiza na arte...”, op. cit., p. 1488.

64 Almeida, C. A. F., *História da Arte em Portugal...*, op. cit., p. 72.

65 Ferrín González, J. R., “La decoración zoomórfica en el románico de la diócesis de Porto: aproximación a un bastiario”, em *I Congresso sobre a diocese do Porto*, vol.1, Porto, 2002, p. 170.

66 Monteiro, M., “A igreja de S. Cristóvão de Rio Mau” [1945], *Dispensos*, Braga (1980), p. 326.

67 Fernandes, A., *Os cónegos regantes de Santo Agostinho...*, op. cit., pp. 62-65.

68 Real, M. L., “O românico condal em S. Pedro de Rates e as transformações beneditinas do século XII”, *Boletim Cultural – Póvoa do Varzim*, vol.21, 1982, p. 9. Gomes, J. M. F., Carneiro, D., *Subtus Montis Terroso. Património arqueológico no concelho da Póvoa do Varzim*, Póvoa do Varzim, 2005, p. 268.



Fig. 9. Igreja de São Cristóvão de Rio Mau. Fachada principal. Foto: PAF.

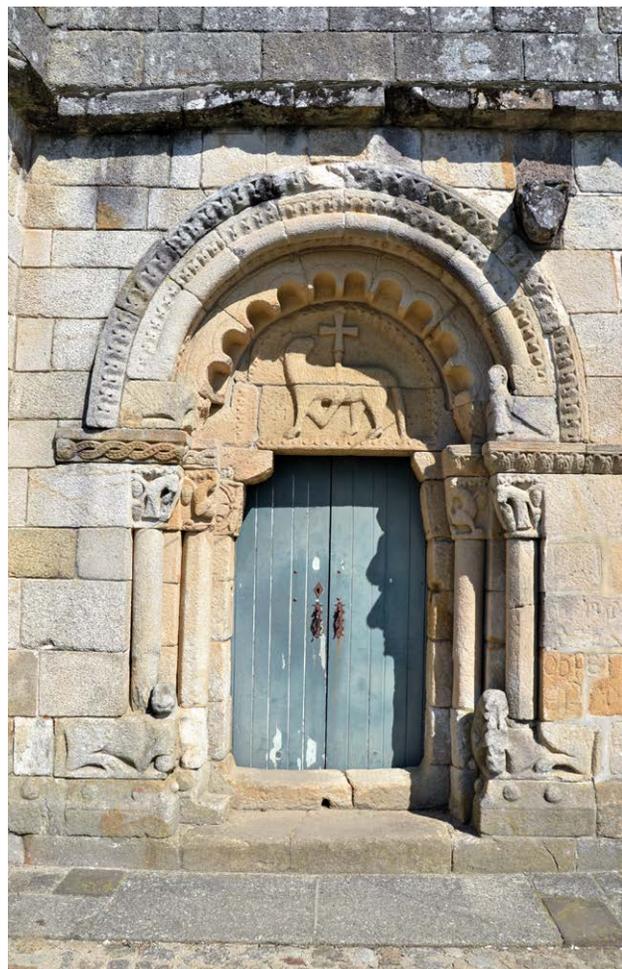


Fig. 10. Mosteiro de São Pedro de Rates. Porta lateral Sul. Foto: PAF.

A primeira notícia sobre o mosteiro é de 1072⁶⁹, data que não pode dissociar-se da restauração da diocese de Braga, verificada no ano anterior. Em 1100, o conde D. Henrique doou o cenóbio ao priorado cluniacense de La Charité sur Loire, instituição borgonhesa⁷⁰. Começou aí a grande igreja românica que ainda hoje subsiste, apesar da sua complexa história, das muitas alterações que sofreu e da grave crise pela qual o conjunto passou no final da Idade Média. O ritmo das obras é conhecido graças sobretudo a Manuel Luís Real (1982), que atualizou um anterior trabalho de Carlos Alberto Ferreira de Almeida (1975). Logo na segunda fase, que se estende ao longo de grande parte do século XII, é possível isolar a presença de canteiros formados em

69 *Ibidem*, p. 239.

70 Dias, G. C., *Quando os monges eram uma civilização... Beneditinos: espírito, alma e corpo*, Porto, Citcem, 2011, p. 121.



Fig. 11. Imagem de São Pedro de Rates. Mosteiro de São Pedro de Rates. Foto: PAF.

estaleiros galegos⁷¹, aos quais se podem atribuir as aves cujas patas se posicionam no astrágalo do capitel e parecem projetar os corpos para fora do campo escultórico, ou os pares de leões de perfil e cabeça única. São esculturas rudes, porém expressivas e que antecipam o que caracterizará, algum tempo depois, a escultura do Alto Minho.

Outro indicador de ligação à Galiza é a presença de um *Agnus Dei* no tímpano do portal Sul, acompanhado pelos símbolos dos evangelistas. Apesar do pórtico dar acesso ao desaparecido claustro e de, por isso, não ser acessível à quase totalidade dos viajantes, retoma-se a argumentação já explanada sobre o *Agnus Dei* de Cedofeita e a estranha coincidência de esta iconografia aparecer no românico português ao longo das principais estradas para a Galiza⁷².

O período áureo do mosteiro verificou-se nos séculos XII e XIII, embora as dificuldades económicas pareçam ter sido uma constante, a ponto de a própria igreja ter sido terminada à pressa. Na primeira metade do século XIV, a escassez de monges e a degradação na gestão dos recursos, onde se incluíam fundos para a hospitalidade de viajantes e peregrinos, levou à extinção da comunidade e sua transformação em igreja colegiada⁷³.

Ainda em Rates permanece o culto a São Pedro, lendário primeiro bispo de Braga e também lendário discípulo de Santiago aquando da pretensa viagem evangélica do apóstolo à Hispânia. Esta lenda deve ter fundo medieval, pois ela foi aproveitada por D. Diogo de Sousa, arcebispo

bracarense, para, em inícios do século XVI, melhor fundamentar a pretensão de Braga em ser reconhecida como diocese primaz das Espanhas. As relíquias deste santo foram trasladadas para a Sé de Braga em 1552, mas a fraca verosimilhança da sua lenda levou a que, progressivamente, São Pedro de Rates deixasse de ser visto como uma figura comprovadamente histórica. (Fig. 11)

71 Real, M. L., "O românico português na perspectiva das relações internacionais", em *Românico em Portugal e na Galiza*, Lisboa, 2001, pp. 35-36.

72 Real, M. L., Almeida, M. J. P. H., "Influências da Galiza na arte...", *op. cit.*, p. 1498.

73 Marques, J., *A arquidiocese de Braga...*, *op. cit.*, pp. 481-482 e 641-642.

5. Barcelos

O itinerário até Barcelos faz-se pela antiga Terra de Faria, primeiro por Macieira de Rates, que em 1527 surge grafada como Santiago de Macieira⁷⁴, e depois por Courel, cuja igreja tem origem medieval. O castelo de Faria, documentado desde 1099, foi gerido por importantes famílias do condado Portucalense e do reino de Portugal⁷⁵, o que prova a sua relevância no quadro social da época. A partir do século XV, a fortaleza entrou em decadência e, não obstante a parcial reconstrução promovida no século XX, o sítio permanece por conhecer com bases mais sólidas, reconhecendo-se um castelo tipicamente românico, com torre isolada no pátio central.

O caminho não passa hoje pelo sítio da Forca, em Areal de Cima. A *karraria* também não passava aqui, mas mais a poente, por Pereira, Carvalhal (onde a Ordem do Hospital teve propriedades) e Mereces, onde atravessava o rio Cávado por barca, em direção a Vila Frescaínha. A via romana e medieval foi preterida a partir do século XIV, quando se edificou a ponte de Barcelos. A partir daí, se não já antes, todos os caminhos do atual Sul do concelho barcelense passaram a orientar-se para aquela vila e a travessia do Cávado a jusante da ponte deixou de fazer sentido. Por essa razão, já no século XVI era pelo sítio de Areal de Cima que passava a estrada para Norte⁷⁶, depois de, a partir de Courel, seguir para Santiago de Moldes⁷⁷. (Fig. 12)

Em Areal de Cima localizava-se a forca que aguardava os condenados à morte pela justiça barcelense. Aqui subsiste também a Travessa do Senhor do Galo, em memória de um célebre **cruzeiro** que hoje se encontra no Museu Arqueológico de Barcelos. É um dos principais símbolos jacobeus do país e deve ter sido realizado após 1712, ano em que a forca foi instalada naquele local⁷⁸. A primeira notícia da sua existência data de 1758, referenciando-o como um padrão de pedra, com duas imagens de Cristo crucificado e, em baixo, *de hua parte a figura de hum peregrino e por sima hum gallo e da outra parte está a figura de hum enforcado*⁷⁹. (Fig. 13)

O cruzeiro evoca uma lenda sobejamente conhecida nos caminhos de Santiago, cuja primeira codificação surge no *Códice Calixtinus*, reportando-se a um episódio ocorrido em Toulouse, pelo ano de 1090, e tendo como protagonistas dois peregrinos alemães⁸⁰. Uma versão ligeiramente modificada deste milagre – a suspensão operada por Santiago de um condenado à morte – foi replicada em Santo Domingo de la Calzada, possivelmente ainda no século XIII, embora aqui com um milagre

74 Cunha, A. M. R., *Caminhos portugueses de peregrinação...*, op. cit., p. 44.

75 Barroca, M. J., *Epigrafia medieval...*, op. cit., p. 290.

76 Almeida, C. A. B., “O cruzeiro do Senhor do Galo na devoção jacobea”, *Revista Barcelos*, 2.^a sér., n.º 11-13 (2000-2000), p. 131.

77 Cunha, A. M. R., “A devoção a Santiago no concelho de Barcelos”, *Barcelos terra condal*, Barcelos (1999), pp. 157-158.

78 Almeida, C. A. F., *Barcelos*, Lisboa, 1990, p. 97.

79 Capela, J. V., Borrallheiro, R., *Barcelos nas Memórias Paroquiais de 1758*, Barcelos, 1998, p. 23.

80 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, ed. García Blanco, M. J., Santiago de Compostela, 2014, pp. 339-340.

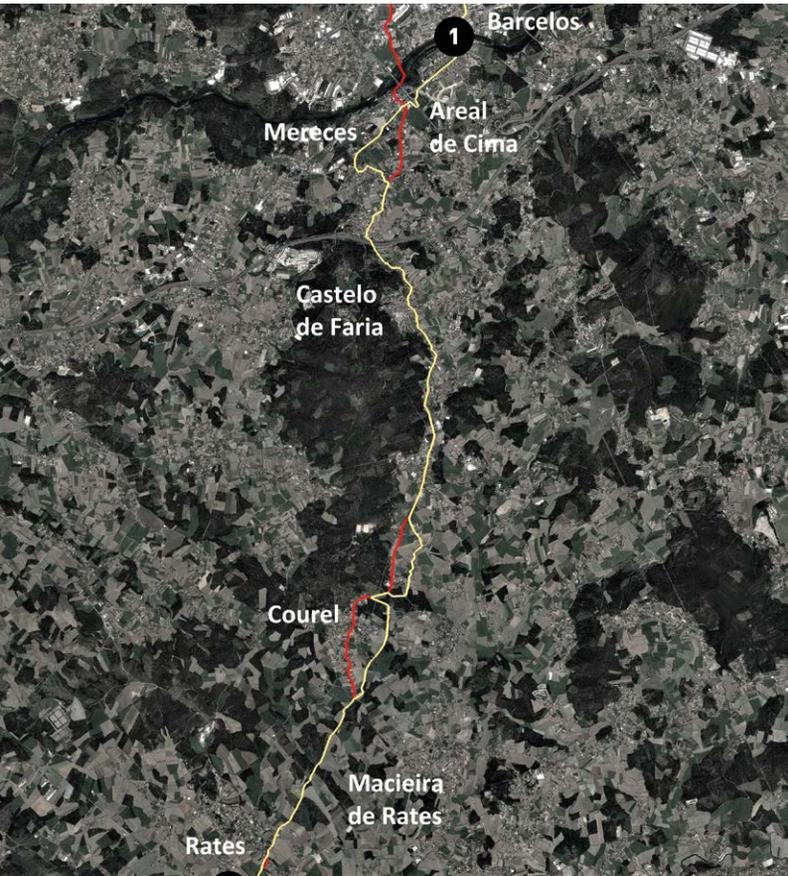


Fig. 12. Troço do Caminho Central Português entre São Pedro de Rates e Barcelos. PAF. 1: Núcleo urbano de Barcelos.



Fig. 13. Cruzeiro do Senhor do Galo. Museu Arqueológico de Barcelos. Foto: PAF.

realizado por Santiago e por Santo Domingo, patrono da igreja local e um dos mais importantes santos dos caminhos jacobeus⁸¹. Na versão portuguesa, trazida provavelmente por peregrinos, que terão contado esta lenda às gentes barcelenses, dois galegos (pai e filho) peregrinavam a Compostela. Tendo-se alojado numa estalagem em Barcelinhos, a jovem estalajadeira tomou-se de amores pelo peregrino mais novo mas, não tendo sido correspondida, acusou-o de roubo de talheres de prata, crime pelo qual o peregrino foi condenado à morte. Como nas versões anteriores, o pai cumpriu a sua peregrinação e só no regresso a Barcelos é que se dirigiu ao juiz local, para reclamar a inocência do filho, que aguardava há dias para ser enforcado. Estando o magistrado prestes a comer um galo assado que tinha já no prato diante de si, terá exclamado que, para o jovem peregrino ser considerado inocente, teria aquele específico galo que ressuscitar e cantar. Consumou-se o milagre

81 Arribas Briones, P., *Pícaros e picaresca no Caminho de Santiago*, Palencia, 2010, pp. 393-395.

naquele momento, levantando-se prontamente o galo. Perante tal prodígio, todos correram ao sítio da Forca Nova e, espantados, verificaram que, à vista de todos, Santiago sustentava o enforcado, impedindo assim que o peso do corpo consumasse o enforcamento⁸². Esta história foi passada para a pedra do cruzeiro, assim como uma tosca representação de um galo, colocado de perfil aos pés da cruz, enquanto, no outro lado, retrataram-se Nossa Senhora e São Bento⁸³.

O estilizado galo do cruzeiro transformou-se num símbolo de Barcelos e num ícone de Portugal durante o Estado Novo. A rica tradição oleira barcelense havia representado vários animais em louça, mas nenhum com tanta exuberância e originalidade como o galo. Gradualmente maior e pintado com cores garridas, os galos tornaram-se peças essenciais na oferta de figurado de barro da cidade ao longo das primeiras décadas do século XX. Em 1931, o pintor Manuel Couto Viana adquiriu um conjunto para oferecer a representantes estrangeiros na Gala das 15 Nações. Quatro anos depois, por intermédio de António Ferro, o galo de Barcelos figurou com honras de destaque na Exposição de Arte Popular realizada em Genebra⁸⁴. Começava aí a história fulgurante deste símbolo, mas só em 1965 (ano santo jacobeu) é que a lenda do peregrino enforcado foi relacionada com os galos da tradição oleira local⁸⁵.

Barcelinhos desenvolveu-se a partir do século XIV. Os que não quisessem ou não pudessem atravessar a ponte, encontravam guarida no alpendre da **capela de Nossa Senhora da Ponte**. Sob patrocínio de Egas Lourenço, chantre da sé de Braga, o templo foi edificado em paralelo com a ponte, mas terminou antes daquela, uma vez que o seu promotor, em 1330, deixou em testamento dinheiro para conclusão da ponte⁸⁶. A atual configuração da capela é seiscentista, mas preserva parte do alpendre que, em inícios do século XVI, era mais comprido que o próprio templo. Do lado norte do alpendre ainda se preservam os alicerces do templo anterior e é de presumir que, no século XVII, o interior da capela tenha sido dotado de bancos de pedra e pias de granito para que os peregrinos descansassem e lavassem os pés⁸⁷. (Fig. 14)

Barcelos deve a sua importância à **ponte sobre o rio Cávado**, mandada construir por D. Pedro Afonso, filho bastardo de D. Dinis e conde de Barcelos. A vila havia sido agraciada com foral por D. Afonso Henriques em meados do século XII e ali se realizava uma importante feira. No entanto, foi com a construção da ponte que o aglomerado urbano ganhou definitiva projeção. A empreitada iniciou-se em 1325. Na origem, tinha tabuleiro em duplo cavalete rampante, como sugerem os seus dois arcos médios, de maior flecha que os restantes. Em inícios do século XVI, porém,

82 Lima, F. C. P., *A lenda do Senhor do Galo de Barcelos e o milagre do enforcado*, Lisboa, 1965, p. 38.

83 Almeida, C. A. B., "O cruzeiro...", *op. cit.*, pp. 146-147.

84 Rodrigues, E., *O galo de Barcelos, do mito, do ícone, do símbolo*, (tese de Mestrado), Lisboa, 2008, pp. 66-68.

85 Lima, F. C. P., *A lenda do Senhor do Galo...*, *op. cit.*, pp. 33-34.

86 Santos, L., *D. Egas Lourenço, chantre do cabido de Braga*, Lisboa, 1993, p. 278.

87 Faria, A. M., "A capela e o culto de Nossa Senhora da Ponte", *Barcelos Património*, n.º 3 (1995), p. 44.

Fig. 14. Troço do Caminho Central Português à passagem pelo centro histórico de Barcelos.

- 1: Capela de Nossa Senhora da Ponte;
- 2: Ponte de Barcelos;
- 3: Antigos Paços dos Duques de Barcelos, hoje Museu Arqueológico de Barcelos;
- 4: Igreja Matriz de Barcelos;
- 5: Câmara Municipal de Barcelos, antigo Hospital do Espírito Santo;
- 6: Painel azulejar dedicado aos peregrinos em Barcelos, Mário Rocha, 2015;
- 7: Largo do Apoio;
- 8: Casa da Azenha (ponto de ajuda e acolhimento aos peregrinos atuais). PAF.



já era dotada de tabuleiro horizontal, conferido possivelmente numa reforma realizada na centúria anterior. Com efeito, possivelmente a partir de 1406⁸⁸, um outro filho bastardo régio e também conde de Barcelos, D. Afonso, filho de D. João I, empreendeu a construção do paço sobranceiro à ponte, hoje em ruínas e convertido em museu arqueológico. Esta decisão foi acompanhada pela edificação de uma cerca em torno da vila. Alguns anos depois, na década de 80, para melhor proteger a ponte e para melhor controlar a passagem de pessoas e de cargas, edificou-se uma torre que colocava em comunicação a ponte e o paço⁸⁹, estrutura que se encontra documentada na iconografia barcelense e que ruiu no ano 1800⁹⁰. (Fig. 15)

A igreja matriz, antiga colegiada, mantém ainda marcas da importância do culto jacobeu. A historiografia mais recente assume a contemporaneidade deste mo-

88 Flores, J. M., "O paço dos condes de Barcelos", *Barcelos Património*, n.º 4 (1996), p. 8.

89 Almeida, C. A. F., Barroca, M. J., *História da Arte em Portugal – o Gótico*, Lisboa, 2002, p. 127.

90 Basto, C., "As muralhas de Barcelos", *Barcelos-Revista*, n.º 1 (1982), p. 60.



Fig. 15. Ponte e núcleo histórico de Barcelos. Foto: PAF.

numento com a ponte⁹¹ e, tal como esta, apresenta indicadores arcaizantes. É um templo compacto, escassamente iluminado, com diferenças de amplitude entre as naves, fruto de imperícia arquitetónica ou de alguma pré-existência que determinou a sua desigual evolução. Já foi notado que as bases das colunas parecem ainda ser românicas⁹² e o mesmo se pode dizer em relação a alguns capitéis do portal ocidental, que retomam velhos temas românicos, alguns longinquamente aparentados com a temática beneditina e outros com a derradeira corrente estilística do Tâmega e Sousa de meados do século XIII⁹³. Em todo o caso, o brasão do conde D. Pedro está no portal, o que permite admitir, pelo menos, a ocorrência de uma campanha de obras sob patrocínio daquele nobre. Para o ideário jacobeu, importa destacar as vieiras que surgem na decoração da arquivolta exterior do portal principal. A colegiada de

91 Dias, P., *A Arquitectura gótica portuguesa*, Lisboa, 1994, p. 154; Almeida, C. A. F., Barroca, M. J., *História da Arte em Portugal...*, *op. cit.*, p. 54.

92 Almeida, C. A. F., *Barcelos*, *op. cit.*, p. 43.

93 Graf, G., *Portugal Roman*, *op. cit.*, p. 30.



Fig. 16. Igreja matriz de Barcelos. Pormenor do portal principal. Foto: PAF.

Barcelos não é o único monumento português a ostentar esta decoração, mas aqui surge em contexto peregrinatório explícito, até porque o mesmo símbolo está repetido em capitéis do interior. (Fig. 16)

Os peregrinos medievais deslocavam-se para o **hospital do Espírito Santo**, outra construção do século XIV e que foi um coerente conjunto urbanístico de carácter assistencial. Em 1498 tinha dois andares e quatro câmaras, provavelmente organizadas segundo o género dos enfermos e a tipologia dos admitidos. Dispunha de capela dedicada a Santa Maria, que deve ter sido o espaço ordenador do equipamento, para lá de dois alpendres (um deles com oratório ao Espírito Santo). O conjunto foi transformado a partir de finais do século XV, quando se construíram os paços do concelho e, definitivamente, a partir de 1518, com a instalação da Misericórdia na antiga capela do hospital. Subsistem ainda vestígios que podem associar-se àquele antigo equipamento⁹⁴ e é provável que o portal da capela hospitalar tenha sido aplicado à capela de São Francisco⁹⁵.

A oferta barcelense de apoio aos peregrinos era mais diversificada. Até à construção da ponte e do hospital, existiu uma albergaria nas imediações do Largo do Apoio, onde se admite ter sido implantado o primeiro aglomerado me-

94 Silva, L., *Arquitetura das estruturas de assistência no Norte de Portugal (sécs. XII a XVI)*, (Tese de Mestrado), Porto, 2017, p. 136.

95 Gonçalves, F., *Plano de interpretação dos Caminhos de Santiago no centro histórico de Barcelos*, Mestrado em Turismo, Inovação e Desenvolvimento, Viana do Castelo, 2012, pp. 80-81.



Fig. 17. Troço do Caminho Central Português entre Barcelos e a travessia do rio Neiva.

- 1: Mosteiro de Abade de Neiva;
- 2: Igreja de Santiago de Carapeços;
- 3: Cruzeiro com bordão, viera e cabaça na Portela de Tamel;
- 4: Igreja de Santiago de Couto;
- 5: Ponte das Tábuas;
- 6: Igreja de Balugães. PAF.

dieval⁹⁶. A albergaria está documentada desde 1215⁹⁷ e devia estar próxima da gafaria, já documentada em 1177⁹⁸.

6. A estrada santiaguesa (Fig. 17)

Tal como a Sul de Barcelos se impôs um trajeto alternativo à via romana, também a nova centralidade detida pela vila condal impôs um itinerário distinto para Norte. No século XVI há referência a uma estrada que, partindo de Barcelos, se dirigia para São João de Vila Boa e São Pedro Fins de Tamel, então identificada como *estrada santiaguesa*⁹⁹. O caminho passava certamente pela capela de Santiago, já

96 Sá, M., *A valorização turística do património cultural. O museu da cidade de Barcelos*, Mestrado em Património e Turismo Cultural, Braga, 2014, p. 24.

97 Silva, L., *Arquitetura das estruturas...*, *op. cit.*, p. 34.

98 Cunha, A. M. R., "A devoção a Santiago...", *op. cit.*, p. 160.

99 Almeida, C. A. B., "O cruzeiro...", *op. cit.*, p. 137.

demolida, e, desde 1504, pelo Campo da Feira. O caminho seguia para Vila Boa, com destino à Portela de Tamel, onde se voltava a encontrar o traçado da via romana.

A centralidade de Barcelos levou à preponderância desta *estrada santiaguesa* em detrimento do traçado antigo. Este seguia mais a poente, em direção à igreja do antigo **mosteiro de Abade de Neiva**. Referido desde finais do século XI¹⁰⁰, deve ter sido objeto de reforma pelos meados da centúria seguinte, na medida em que se preserva a memória de uma inscrição que aludia ao ano 1152¹⁰¹. O atual templo foi edificado entre os séculos XIII e XIV e, em 1301, passou para a posse de mestre Martinho, médico do rei D. Dinis. Conserva-se também a torre, datável do final da Idade Média¹⁰², ao contrário da galilé de possível função funerária, demolida por ameaçar ruína. Na igreja preservam-se elementos tardo-românicos (capitéis do portal principal, que veiculam antigos temas românicos) e outros já góticos (janela geminada da capela-mor). (Fig. 18)

Nas imediações existiu uma albergaria, cuja origem tem sido atribuída a mestre Martinho. A relação com a Coroa pode estar na origem da tradição de aqui se ter alojado a rainha Santa Isabel na peregrinação a Compostela em 1325¹⁰³. Não obstante estas referências difusas, a albergaria ainda existia em 1795, compondo-se de uma casa, dois alpendres e quintal¹⁰⁴, mas a existência da instituição foi constantemente marcada por problemas financeiros e de gestão¹⁰⁵.

O ponto seguinte na antiga via era Carapeços, mencionada nas Inquirições de 1220 como Sancto Iacobo de Carapezos¹⁰⁶. Na Portela de Tamel, os dois caminhos encontravam-se. Na Idade Média, a localidade era conhecida por Sancto Jacobo Tamial¹⁰⁷ e ainda hoje a igreja de Couto possui uma imagem de Santiago. Na Portela, a igreja local é antecedida por um cruzeiro que tem gravados o bordão, a vieira e a cabaça, elementos identitários da rota jacobea.

A travessia do rio Neiva fazia-se pela **ponte das Tábuas**. O topónimo deve ter origem numa estrutura de madeira referida em 1135 como *pontem de Thabulis*, indicando nessa altura o limite do couto que D. Afonso Henriques concedera à igreja de Santiago de Cossourado, outra localidade que deve ter fornecido apoio aos peregrinos, onde subsiste o topónimo Pousada e onde a Ordem do Hospital teve interesses¹⁰⁸. Também na região estão documentados os templários¹⁰⁹ e nas imediações da ponte, cruzado o rio, ainda se conserva um antigo marco com a cruz desta ordem, fazendo

100 Costa, A. V., *O bispo D. Pedro e a organização...*, op. cit., p. 172.

101 Barroca, M. J., *Epigrafia medieval...*, op. cit., pp. 240-241.

102 Almeida, C. A. F., *Arquitetura românica de Entre-Douro-e-Minho*, (Tese de Doutoramento), Porto, 1978, p. 173.

103 Gonçalves, F., *Plano de interpretação dos Caminhos...*, op. cit., p. 31.

104 Marques, J., "A colegiada e o hospital de Santa Maria de Abade de Neiva nos séculos XIV e XV", *Barcelos Revista*, 2.ª sér., n.º 4 (1993), p. 17.

105 Silva, L., *Arquitetura das estruturas...*, op. cit., pp. 137-138.

106 Cunha, A. M. R., "A devoção...", op. cit., p. 158.

107 Cunha, A. M. R., *Caminhos Portugueses...*, op. cit., p. 55.

108 Silva, R., *As ordens militares do Hospital e do Templo no entre-Cávado-e-Minho nas Inquirições de Duzentos*, (Tese de Mestrado), Porto, 2016, p. 113.

109 Trindade, M. J. L., "A propriedade das ordens militares nas inquirições gerais de 1220", em *Do Tempo e da História*, vol. 5, 1971, p. 139.



Fig. 18. Mosteiro de Abade de Neiva. Foto: PAF.

crer que, em determinado momento da Idade Média, as propriedades templárias confinavam com as hospitalárias, tendo como limite o rio Neiva. A atual ponte data do final da Idade Média, como sugere os seus dois arcos de perfil ligeiramente apontado¹¹⁰. O arcaísmo da estrutura é evidente, com tabuleiro ainda rampante.

À semelhança de outros importantes templos localizados nesta estrada, também a igreja de Balugães teve origem em finais do século XI. O pequeno e discreto edifício é fruto de uma reconstrução concluída em 1168, ano inscrito em epígrafe no portal principal¹¹¹. Numa altura em que já se faziam sentir as correntes beneditina e galega no românico português, não deixa de ser interessante constatar que a escassa decoração aplicada ao portal da igreja tenha privilegiado um reportório geométrico e vegetalista típico do primeiro românico bracarense, em voga sobretudo até à década de 30 do século XII¹¹². (Fig. 19)

110 Maciel, C. O., *Vale do Neiva – subsídios monográficos*, Durrães, 1982, p. 626. Em 1594, já a ponte era de pedra, facto que não passou despercebido a Gian Battista Confalonieri, *Por terras de Portugal no séc. XVI*, ed. Bartolomé de Villalba y Estaña, Lisboa, 2002, p. 262.

111 Barroca, M. J., *Epigrafia medieval...*, *op. cit.*, p. 323.

112 Fernandes, P. A., “Uma nova arte para um novo reino”, em *No tempo de D. Afonso Henriques*, Porto, 2017, p. 107.



Fig. 19. Igreja de Balugães. Foto: PAF.

7. Ponte de Lima

A passagem para território limiano faz-se na igreja de Santiago de Poiares, templo que, em 1220, é mencionada como Sancto Jacobo de Poiares. O caminho segue para Vitorino dos Piães e pela Portela da Facha, onde ainda subsiste o topónimo Albergaria, que se admite estar relacionado com um equipamento assistencial medieval¹¹³, e que estava na área de influência do castelo local, fortificação dos séculos XII-XIII e de que restam ainda vestígios¹¹⁴. Em Vitorino dos Piães, cujo templo está documentado desde o século XI, conservam-se sepulcros medievais e dois ajimezes pré-românicos¹¹⁵. A Facha apresenta uma longa diacronia ocupacional pós-romana, datando os testemunhos mais antigos de um estabelecimento suevo.

113 Almeida, C. A. F., “Os caminhos e a assistência no Norte de Portugal”, em *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*, vol. 1, Lisboa, 1973, p. 51.

114 Almeida, C. A. F., *Alto Minho*, Lisboa, 1987, p. 111.

115 Barroca, M. J., *Necrópoles e sepulturas...*, op. cit., 1987, p. 199 e 242; Barroca, M. J., “Contribuição para o estudo dos testemunhos pré-românicos de Entre-Douro-e-Minho”, em *Congresso Internacional do IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga*, vol. 4, Braga, 1990, p. 107.

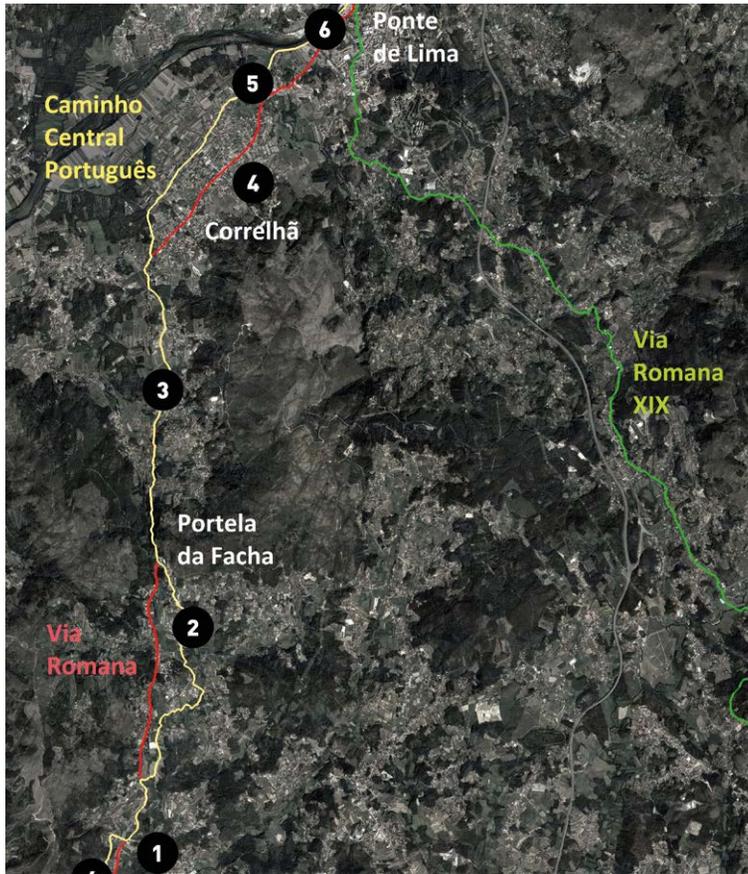


Fig. 20. Troço do Caminho Central Português entre Balugães e Ponte de Lima.
 1: Igreja de Santiago de Poiães;
 2: Igreja de Vitorino dos Piães;
 3: Alminha dedicada a Santiago;
 4: Igreja de Santo Abdão de Correlhã;
 5: Ponte de Nossa Senhora das Neves;
 6: Capela de Nossa Senhora da Guia (antiga Gafaria de São Vicente da Baldrufa). PAF.

Em Arribão, surpreende a alminha dedicada a Santiago. O painel de azulejos é uma réplica de 2004, que retrata o apóstolo a meio de um caminho, como peregrino. O conjunto foi inicialmente composto em 1840, como indica a data inscrita na moldura em granito que enquadra o painel. A capela anexa, dedicada a São Sebastião, data do final da Idade Média.

O destino é a Correlhã, localidade de grande relevância medieval. O caminho atual não passa perto das duas igrejas românicas da localidade. A de São Tomé era a paroquial e foi alvo de obras em 1140, conforme inscrição no tímpano, mas o silhar onde se gravou a epígrafe parece ter sido reaproveitado numa construção que reformou aquele templo no século XIII¹¹⁶. (Fig. 20)

A segunda igreja está dedicada a Santo Abdão. Uma tradição recolhida no século XIX atribuía a fundação a três peregrinos italianos que, aqui tendo descansado, decidiram fundar a igreja em honra daquele santo italiano¹¹⁷. O atual templo é uma

116 Barroca, M. J., *Epigrafia medieval...*, op. cit., pp. 200-202; Almeida, C. A. F., *Alto Minho*, op. cit., p. 110.

117 Graf, G., *Portugal Roman*, op. cit., p. 31.

construção modesta e sóbria, possivelmente de carácter funerário¹¹⁸, que integra já elementos goticizantes. Quem se aproxima, não vê já a sua maior atração: uma singular representação de Adão nu no Paraíso, esculpida no tímpano do portal principal. Esta indecorosa representação foi mandada mutilar em 1750, por um zeloso visitante, horrorizado com as “partes inhonestas e impuras quasi de todo descobertas” de Adão, “o q he obsceno, indecentissimo e intolerável”. A pedra foi picada¹¹⁹, assim se destruindo a que parece ter sido a mais inequívoca representação do *Eden* no românico português¹²⁰.

A história da Correlhã está relacionada com Compostela, pois entrou no património compostelano na alta Idade Média. A primeira propriedade a ser doada foi São Salvador de Montélios, em 883; a segunda foi São Vítor de Braga em 899; a Correlhã foi a terceira, em 915, por intermédio do rei Ordonho II, o que prova a importância deste aglomerado populacional, também do ponto de vista religioso. A doação foi confirmada pelos condes portugalenses e por vários monarcas portugueses, *pro remedio anime mee et intuitu Beati Jacobi Apostoli*¹²¹, chegando a vila a receber foral por parte de Diego Gelmírez em 1120. Já foi sugerida a hipótese de aquelas doações dos séculos IX e X constituírem o reflexo de uma primeira tentativa de retirar poder (também simbólico) a Braga, o que ajudaria a explicar a razão de transferência para a autoridade compostelana de propriedades tão simbolicamente relevantes e ligadas às origens do Cristianismo na região bracarense, como Montélios e São Vítor¹²².

O caminho dirige-se para as margens do Lima, pela capela e ponte de Nossa Senhora das Neves. Este trajeto deve ter-se imposto em época recente, uma vez que o templo data do século XVIII e a ponte é ainda posterior. A chegada a Ponte de Lima fazia-se junto ao rio, pelo sítio da Baldrufa, onde a capela de São Vicente Mártir era sede de uma gafaria que, no final da Idade Média, dispunha de quatro casas¹²³. Integrada no património da Misericórdia, foi desativada no século XVII e aí se construiu a atual capela de Nossa Senhora da Guia.

O destino era a ponte romana e medieval sobre o Lima, onde os peregrinos entravam numa outra estrada herdada do império romano: a via XIX, que partia de Braga e se dirigia para o rio Minho, diante de Tui. No burgo limiano, havia várias opções de alojamento, como o Hospital da Praça, diante da igreja matriz. A mais célebre instituição era, porém, o Hospital de Fora, especificamente dedicado a peregrinos¹²⁴. Instituído em finais do século XV pelo visconde Leonel de Lima e sua

118 Almeida, C. A. F., *Arquitectura românica...*, op. cit., 1978, pp. 263-264.

119 Alves, L., “Igrejas e capelas românicas da ribeira Lima”, *Caminiana*, vol. 4, n.º 7 (1982), p. 81.

120 Fernandes, P. A., “Limiares da Salvação. Visões da vida eterna na escultura românica portuguesa. O paraíso”, em *Redenção e Escatologia. Estudos de filosofia, religião, literatura e arte na cultura portuguesa*, vol. 1, tomo 2, Lisboa, 2015, p. 232.

121 Marques, J., “O culto de S. Tiago no Norte de Portugal”, *Lusitânia Sacra*, 2.ª sér., vol. 4 (1992), p. 103.

122 Fernandes, P. A., *História de um Caminho. Um Caminho na História*, Penafiel, 2021 (no prelo).

123 Araújo, M. M. L., “Os hospitais de Ponte de Lima na era pré-industrial”, em *XVIII Seminário Internacional sobre Participação, Saúde e Solidariedade - Riscos e Desafios*, Braga, 2006, p. 484.

124 Silva, L., *Arquitetura das estruturas...*, op. cit., p. 206.

mulher, situava-se junto à Porta do Souto, arco da muralha que dava para o recinto da feira, na época também mencionado como Largo das Estalagens¹²⁵. A instituição foi integrada na Misericórdia em 1603 e, a partir dessa altura, diminuindo a afluência de peregrinos jacobeus, passou a funcionar como asilo. Em 1880, o edifício e os terrenos anexos foram mobilizados para albergar o recém-criado Asilo de Infância Desvalida D. Maria Pia, posteriormente transformado em Colégio D. Maria Pia, que ainda hoje existe.

Conclusão

A *karraria antiqua* impôs-se ao longo da Idade Média como via estruturante do Porto para Norte. Se, durante a vigência do império romano, a estrada serviu sobretudo *villae* e casais de relevância secundária, entre os séculos X e XIII foi um fator de grande atração para outro tipo de organização, assente maioritariamente em castelos e mosteiros.

Foi a atração que esta estrada exerceu sobre alguma nobreza liderante (geograficamente organizada em *terras* que dispunham do seu castelo tutelar) que ditou a crescente importância da via até ao final do século XIII. Foi essa nobreza que favoreceu a constituição das principais casas monásticas ao seu longo do seu percurso, com particular destaque para beneditinos e cónegos regrantes, mas também outras observâncias religiosas. Não deixa de ser surpreendente a existência de mosteiros rurais femininos, enquanto que a instalação da Ordem do Hospital em Leça do Balio – tradicionalmente explicada por razões políticas do governo de D. Teresa –, pode, afinal, estar relacionada com a restauração da diocese do Porto e a tentativa do seu primeiro bispo em densificar um território que tinha ligações (históricas e pessoais) a Compostela.

A constituição da rede paroquial parece hoje mais difusa, sendo certo que algumas igrejas tiveram fortes vínculos aos mosteiros vizinhos. À medida que se caminha para Norte, e sobretudo entre Barcelos e Ponte de Lima, a relevância de Santiago como orago paroquial é surpreendente. Acompanhando a estrada de origem romana, de um e de outro lado do trajeto, sucedem-se freguesias medievais consagradas a Santiago, o que sugere que o fluxo peregrinatório terá sido importante o suficiente para contribuir para a paroquialização do território ao longo dos séculos XI e XII.

Nesta região assim densificada de nobres e de religiosos, as pontes foram agentes essenciais de desenvolvimento. Algumas têm origem romana, na medida em que apresentam ainda características construtivas dessa época, como silhares almofadados

125 Almeida, C. A. B., “A intervenção...”, *op. cit.*, p. 141.

ou mesmo tabuleiros tendencialmente horizontais. Mas a maioria data dos séculos centrais da Idade Média, com tabuleiros rampantes e silhares siglados. Apesar da grande fragilidade destas estruturas, é ainda apreciável o património viário que se pode atribuir à Idade Média e que não pode dissociar-se do desenvolvimento económico e social ao longo da estrada.

Em quase todo o seu trajeto, a estrada medieval foi fiel à via romana. Tal não acontece uma única vez: à passagem por Barcelos. No século XIV, a antiga travessia do rio Cávado, por barca, foi preterida em benefício da mais cómoda (mas também mais cara) ponte de Barcelos. A centralidade regional que a vila ganhou a partir dessa altura determinou a constituição de novas estradas de acesso, sendo sintomática a menção à *estrada santiaguesa* em inícios do século XVI. Sendo Barcelos uma das localidades portuguesas mais ligadas ao culto a Santiago, foi a sua decisiva afirmação regional que ditou a primeira grande rutura na estrada de origem romana. Outras se seguiram, e até bastante mais profundas. Nos séculos XIX e XX, a rede viária moderna secundarizou este tão antigo e importante itinerário, razão pela qual pôde ainda ser recuperado para fins peregrinatórios, fazendo assim com que o Caminho Central Português reencontrasse a antiga estrada dos peregrinos jacobeus medievais.

Fecha de recepción / *Date of reception* / Data de recepción: 28-V-2020

Fecha de aceptación / *Date of acceptance* / Data de aceptación: 21-VII-2020

Uma definição identitária para os caminhos portugueses tardo-medievais de Santiago de Compostela? Dois casos que convidam à reflexão crítica

Paulo Catarino Lopes¹
Instituto de Estudos Medievais

Resumo: Um espaço, para além da singularidade física (leia-se geográfica) *per se*, é sempre uma construção cultural e simbólica. E, nesta medida, pela mão de todos aqueles que o habitam ou por ele circulam, revela-se a cada momento um sujeito simultaneamente produto e produtor de identidade(s). Tendo esta premissa por princípio orientador e partindo da análise de dois exemplos maiores – as peregrinações da Rainha Santa Isabel, em 1325, e de D. Manuel I, em 1502 –, o texto aqui proposto pretende reflectir criticamente sobre a possibilidade de uma definição identitária para os caminhos portugueses tardo-medievais de Santiago de Compostela, tomados no seu todo, enquanto dimensão privilegiada de *peregrinatio per Christi*.

Palavras-chave: Peregrinação, Santiago de Compostela, D. Manuel I, rainha Santa Isabel, identidade, Baixa Idade Média.

¿Definición identitaria para los caminos portugueses tardomedievales a Santiago de Compostela? Dos casos que invitan a la reflexión crítica

Resumen: Un espacio, además de la singularidad física (léase geográfica) *per se*, es siempre una construcción cultural y simbólica. Y, en este sentido, de la mano de todos los que lo habitan o circulan, se revela a cada momento un sujeto simultáneamente producto y productor de identidad(es). Teniendo esta premisa como principio rector y

¹ Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória – DL 57/2016/CP1453/CT0015.

comenzando por el análisis de dos ejemplos significativos –las peregrinaciones de la reina santa Isabel en 1325 y del rey don Manuel I en 1502–, el texto aquí propuesto pretende reflejar críticamente la posibilidad de una definición de identidad para los caminos portugueses tardomedievales de Santiago, tomados en su conjunto, en referencia a su privilegiada dimensión de peregrinatio per Christi.

Palabras clave: Peregrinación, Santiago de Compostela, don Manuel I, reina santa Isabel, identidad, baja Edad Media.

Defining the identity of late medieval Portuguese roads to Santiago de Compostela. Two cases that invite critical reflection

Abstract: A space, in addition to its unique geographical identity, is always at the same time a cultural and symbolic construction. Therefore, thanks to all those who inhabit it or circulate through it, a space reveals itself at every moment both as a product and as a producer of identity. Taking this idea as a guiding principle and starting from the analysis of two major examples –the pilgrimages of Isabel, Queen and Saint, in 1325, and of King Manuel I, in 1502–, the text proposed here intends to reflect critically on the possibility of an identity-definition for late-medieval Portuguese paths to Santiago of Compostela as a privileged aspect of *peregrinatio per Christi*.

Keywords: Pilgrimage, Santiago of Compostela, King Manuel I, Queen Saint Isabel, identity, Late Middle Ages.

Definición identitaria para os camiños portugueses tardomedievais cara a Santiago de Compostela? Dous casos que invitan á reflexión crítica

Resumo: Un espazo, ademais da singularidade física (léase xeográfica) per se, é sempre unha construción cultural e simbólica. E, neste sentido, da man de todos os que o habitan ou circulan, revélase a cada momento un suceso simultaneamente produto e produtor de identidade(s). Tendo esta premisa como principio reitor e comezando pola análise de dous exemplos significativos –as peregrinacións da raíña santa Isabel, en 1325, e do rei don Manuel I, en 1502–, o texto aquí proposto pretende reflectir críticamente a posibilidade dunha definición de identidade para os camiños portugueses tardomedievais de Santiago, tomados no seu conxunto, en referencia á súa privilexiada dimensión de peregrinatio per Christi.

Palabras clave: Peregrinación, Santiago de Compostela, don Manuel I, raíña santa Isabel, identidade, baixa Idade Media.

Santiago de Compostela constitui, juntamente com Jerusalém e Roma (e Constantinopla até 1204), um dos principais lugares de peregrinação cristã católica durante a Baixa Idade Média. A sua importância resulta da crença de que o Após-

tolo São Tiago foi sepultado no local onde se ergue a catedral ao mesmo dedicada². Uma convicção religiosa que fez rumar à cidade vagas de peregrinos durante os séculos medievos, o tempo dourado da *peregrinatio* compostelana.

Presume-se que a descoberta do sepulcro do Apóstolo teve lugar nas primeiras décadas do século IX, em torno dos anos 825/830. Era então monarca Afonso II das Astúrias, o *Casto* (r. 791-842). O lento mas eficaz anúncio deste acontecimento arquétipo – “ratificado” como verdadeiro e que deu origem, logo em 834, à construção da primeira igreja consagrada a São Tiago no próprio local da descoberta – através da Europa cristã pela mão do bispo Teodomiro (?-847) transformou Compostela num local privilegiado de peregrinação e, conseqüentemente, num ponto de referência na espiritualidade medieval. Um lugar sagrado que em solo europeu apenas tinha rival na própria cidade da cátedra de S. Pedro. Numa época em que as relíquias tinham um valor espiritual superlativo, Compostela tornava-se o destino dos muitos que queriam venerar presencialmente uma das mais preciosas: o túmulo de um dos doze Apóstolos³.

Na mesma proporção em que os chamados “Caminhos de Santiago” foram-se desenvolvendo como rotas físicas e itinerários de fé, também evoluíram como vias privilegiadas para a interculturalidade e, conseqüentemente, para as construções identitárias e para os mais diversos exercícios de alteridade. O sentido desta alteridade resulta de uma característica única da *peregrinatio*: a capacidade de conjugar harmoniosamente a diversidade das nações na unidade da fé, ou seja, trata-se de um espírito de unidade fundado numa variedade de costumes e traços culturais e etnográficos. Tudo porque no universo de significação do acto de “peregrinar” dilui-se a caminhada física com a caminhada interior e espiritual.

Naturalmente, a acompanhar o intercâmbio de pessoas e ideias teve também lugar por essas rotas o intercâmbio de bens, materiais e até mercadorias. O aumento da construção e o incremento arquitectónico foram realidades que complementaram todo este amplo fenómeno, pois à beira dos caminhos edificaram-se igrejas,

-
- 2 Sobre as origens do culto a Santiago na Galiza veja-se, entre outros, Silva, J., “Caminhos de Santiago: uma Europa peregrina”, *Theologica*, 2.^a Série, 39, 2 (2004), pp. 331-357; Plötz, R., “O desenvolvimento histórico do culto de Santiago”, em *I Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses* de Santiago de Compostela, Lisboa, 1992, pp. 53-66; Santiago-Otero, H., Reinhardt, K., “As controvérsias sobre a vinda e a pregação do Apóstolo Santiago em Espanha, segundo Roa Dávila (1552-ca. 1630)”, em *I Congresso Internacional dos Caminhos...*, *op. cit.*, pp. 42-52.
 - 3 As relíquias eram alvo da mais alta devoção nos séculos medievais, constituindo a sua veneração um dos momentos nucleares do acto de peregrinar. O capítulo VIII (“Dos corpos dos Santos que descansam no Caminho de Santiago, e que devem ser visitados pelos seus peregrinos”) do célebre *Codex Calixtinus* (1130-1160) dá bem a ver a centralidade deste fenómeno no seio da espiritualidade católica. O papel que as relíquias desempenhavam na própria funcionalidade da prática religiosa quotidiana era determinante, pois a sua posse legitimava autoridades, justificava decisões políticas (logo económicas), solenizava festividades litúrgicas e, enfim, tornava distinto um lugar. *Per se*, elas permitem-nos apreender todo o alcance de Santiago de Compostela, detentor de uma relíquia sem igual no espaço cristão do continente europeu. *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, A. Moralejo, J. J. Moralejo, M. J. G. Blanco (ed.), Santiago de Compostela, 2014, capítulo VIII, pp. 553-570. Sobre a funcionalidade e relevância das relíquias na sociedade medieval veja-se Gouveia, A. C., “Relíquias”, em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, C. M. Azevedo (dir.), vol. IV, Lisboa, 2001, pp. 120-125; Severino Croatto, J., *Experiencia de lo Sagrado: Estudio de Fenomenología de la Religión*, Estella, 2002, pp. 383-385.

conventos, hospitais, albergues e hospícios para acolher os peregrinos, prestar-lhes assistência religiosa e tratar dos doentes.

Em Portugal existiram “caminhos” e não “um caminho” rumo a Santiago de Compostela. O deslocar contínuo de peregrinos – de diversas nacionalidades, sublinhe-se – durante a Idade Média foi naturalmente delineando rotas diversas em direcção ao túmulo do Apóstolo, fixando-se alguns como os mais transitáveis e seguros, sendo por essa razão os mais percorridos⁴. Estando o nosso território tão próximo de Compostela, era natural que assim fosse. Por outro lado, desde muito cedo, esta extrema proximidade geográfica teve como principal implicação uma intensa e profunda relação devocional por parte de Portugal, em particular na região Norte do reino, com o culto de Santiago. Uma relação com repercussões materiais e imateriais aos mais diversos níveis, em particular o religioso, o cultural e o económico⁵ (um exemplo apenas é o nascimento de espaços de diversa tipologia e operacionalidade que, entre outros efeitos, fizeram valorizar as vias em questão).

De reter é que o sentido não era apenas Sul-Norte, pois muitos peregrinos que atravessavam o reino de Portugal provinham da vizinha Espanha, nomeadamente das regiões contíguas à muito percorrida *Via da Prata*⁶. Neste caso, não contornavam a fronteira portuguesa, mas, onde mais lhes convinha, entravam em território luso e pendiam então para Compostela⁷. Diversos relatos, como por exemplo os de Torres Villarröel, Cosme de Médicis ou Jerónimo Munzer, dão disso conta⁸.

1. A pertinência metodológica do conceito de identidade para o estudo do mundo medieval

Um espaço, para além da singularidade física/geográfica *per se*, é sempre uma construção cultural e simbólica⁹. Nesta medida, pela mão de todos aqueles que o habitam

4 Sobre os caminhos portugueses de Santiago veja-se Cunha, A. “A devoção e a peregrinação jacobeanas em Portugal”, *Ad Limina*, vol. 2, n.º 2 (2011), Santiago de Compostela, pp. 85-114; García Terrón, Á. (coord.), *Caminhos portugueses de Peregrinação a Santiago: Lisboa-Santiago*, Santiago de Compostela, 1999; Fernandes, P. A., *Caminhos de Santiago*, Lisboa, 2014; Lopez-Orcazberro, P., “Los caminos portugueses a Santiago en la obra del geógrafo árabe Al-Idrisi”, em *Actas do III Encontro sobre os Caminhos Portugueses a Santiago*, Valença do Minho, 1997, pp. 51-59; Lores Rosal, C., *De Oporto a Santiago. Por el Camino Portugués*, Pontevedra, 1999; Silva, J., “Caminhos de Santiago...”, *op. cit.*

5 Veja-se Marques, J., “O Culto de S. Tiago no Norte de Portugal”, *Lusitânia Sacra*, 2ª Série, 4 (1992), pp. 99-148.

6 A *via da prata* tem origem em Sevilha. Seguindo as estradas romanas, esta rota sobe a Península quase em linha recta até Zamora. Aqui, os peregrinos viravam no sentido noroeste, contornando a fronteira portuguesa, rumo a Compostela.

7 Cunha, A., “A devoção...”, *op. cit.*

8 Outra contribuição importante acerca das rotas de ligação de Santiago a Portugal é fornecida pelo texto do embaixador do sacro-império Nicolau Lanckmann de Valckenstein. Veja-se Valckenstein, N. L., *Leonor de Portugal, imperatriz da Alemanha. Diário de viagem do embaixador Nicolau Lanckman de Valckenstein*, A. Nascimento (ed.), Lisboa, 1992.

9 Sobre a relação do espaço com o sagrado veja-se Eliade, M., *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*, Lisboa, 2016, pp. 17-43.

ou por ele circulam, revela-se a cada momento um sujeito simultaneamente produto e produtor de identidade(s). Tendo esta premissa por princípio orientador propomos nas páginas seguintes reflectir criticamente sobre a possibilidade de uma definição identitária para os caminhos portugueses tardo-medievais de Santiago de Compostela – tomados no seu todo –, enquanto dimensão privilegiada de *peregrinatio per Christi*.

Partindo da combinação da hermenêutica histórica com os dados fornecidos pela Antropologia Cultural, sobretudo ao nível dos conceitos, a metodologia consistirá em analisar dois exemplos que, de entre as diversas peregrinações de membros da alta nobreza e da família régia a Santiago de Compostela, consideramos maiores em termos de repercussões relativamente à problemática em questão: as peregrinações da Rainha Santa Isabel, em 1325, e de D. Manuel I, em 1502.

Tratando-se, na essência, de estudos de caso, a verdade é que estamos perante privilegiados instrumentos críticos na medida em que permitem ir mais além do que o contexto “circunscrito” do caso em si, abordando questões de amplitude maior ao nível interpretativo.

A reflexão que vamos desenvolver assenta na aplicação do conceito de identidade – tomado como o conjunto de características próprias através das quais se pode diferenciar algo, animado ou inanimado, quer entre os seus semelhantes quer perante o conjunto das diversidades¹⁰ – ao estudo de um aspecto nuclear no mundo medieval¹¹: a prática da peregrinação, neste caso específico a Santiago de Compostela. Trata-se de uma metodologia que consideramos vantajosa para uma compreensão mais profunda dos fenómenos históricos que constituíram as demandas de D. Isabel, a Rainha Santa, e D. Manuel I, enquanto símbolos ímpares da referida peregrinação e do caminho português (na propriedade de conceito) para o túmulo do Apóstolo.

Tal opção tem por base a premissa de que as identidades são as entidades que definem as comunidades¹². Por outro lado, o conceito ontológico de identidade assume aqui um sentido antropológico dinâmico, ou seja, é assumido como diversificado – existem diferentes identidades, sendo que, neste caso concreto, a que mais nos interessa é a identidade religiosa comunitária – e aplicado na qualidade de processo em permanente desenvolvimento, uma vez que os contextos em estudo, aqueles que fornecem as significações, não são eles próprios estáticos¹³.

10 Bauman, Z., *Identidade*, Rio de Janeiro, pp. 9-23.

11 Albuquerque, I., “A utilização do conceito de identidade nos estudos sobre Idade Média: um olhar sobre a Inglaterra no período de Alfred, o Grande (871-899)”, *Plêthos*, 2, 1 (2012), pp. 38-50; Eade, J., Sallnow, M., *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London-NY, 1991; Fortes, C., “O Conceito de Identidade: considerações sobre sua definição e aplicação ao estudo da História Medieval”, *Revista Mundo Antigo*, vol. II (2013), pp. 29-46; Lima, J., “A Peregrinação: da Antropologia à Teologia”, *Memoria, Revista do Instituto Católico de Viana do Castelo*, Vol. I., Ano I (1994), pp. 53-62; Turner, V., Turner, E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, NY, 1978.

12 Bauman, *Identidade...*, *op. cit.* Veja-se também Castells, M., *O Poder da Identidade*, São Paulo, 2008; Woodward, K., “Concepts of Identity and Difference”, em K. Woodward (ed.), *Identity and difference*, London, 1997, pp. 7-59.

13 Veja-se Braga, I. D., “Peregrinações Portuguesas a Santuários Espanhóis no século XVI”, *Itinerarium*, n.º 158 (1997), Braga, pp. 337-359.

Depois há que ter em mente que o conceito de identidade, assim como o de cultura, é susceptível de formas interpretativas diversas (conforme o enfoque disciplinar que se lhe aplique), levantando questões complexas sobre a sua própria constituição¹⁴.

2. D. Isabel de Aragão, a Rainha Santa (1271-1336)

A relação do território que hoje corresponde a Portugal com a devoção e o culto de Santiago é ancestral, muito anterior mesmo à independência e formação do reino português. Nessa medida, pode dizer-se que a construção identitária do caminho português de Santiago como algo distinto e válido *per se* no conjunto dos fenómenos de alguma forma relacionados com o túmulo do Apóstolo e a respectiva peregrinação teve início logo nos alvares da nacionalidade. No entanto, nem todos os factores, muito em particular as demandas realizadas pelas diversas rotas que materializavam fisicamente a ideia abstracta de “um caminho português”, tiveram a mesma importância e representatividade, nomeadamente em termos da construção de uma memória que alicerçasse essa identidade – porque qualquer processo identitário tem na *memória* um dos seus requisitos fundadores e obrigatórios.

Ora, em nossa perspectiva, e pelas razões que exporemos em seguida, a peregrinação realizada pela Rainha Santa, D. Isabel¹⁵, após a morte de D. Dinis (r. 1279 -1325), em 1325, constitui um dos factores que mais e melhor contribuiu para a edificação/consolidação dessa memória e, conseqüentemente, para a definição identitária do mencionado “caminho português de Santiago”¹⁶.

Ainda que sem comprovação documental, no século XVII, portanto, em momento bem posterior, os biógrafos e cronistas de D. Isabel atribuem-lhe uma segunda peregrinação a Compostela, em 1335, ano de jubileu¹⁷. Esta nova viagem, uma década após a primeira jornada espiritual e já na fase final da sua vida, teria supostamente sido realizada de forma muito diferente da anterior. Desta feita, a rainha teria rumado ao sepulcro do Apóstolo como uma peregrina no sentido da Alta Idade Média, isto é, despojada de todos os sinais exteriores que indicavam a sua posição social. Uma

14 Giddens, A., *Modernidade e Identidade*, Rio de Janeiro, 2002.

15 Tal como a de D. Manuel I (1502), que analisaremos no capítulo seguinte.

16 No contexto das dinâmicas de poder coevas e da esfera da devoção pessoal do soberano, a peregrinação a Santiago de Compostela protagonizada por D. Dinis em 1318 foi igualmente muito relevante – veja-se Rossi Vairo, G., “Pro Salute Animae: a peregrinação do rei D. Dinis a Compostela. Antecedentes e conseqüências”, em *Incipit 1. Workshop de Estudos Medievais 2009-2010*, Flávio Miranda e Joana Sequeira (ed.), Porto, 2012, pp. 9-22. No entanto, apesar da sua inquestionável importância, em nossa perspectiva, não teve o alcance da romaria realizada pela Rainha D. Isabel em termos de carga simbólica no imaginário colectivo e, conseqüentemente, no que respeita à construção futura da memória do reino.

17 Como Frei Luís dos Anjos, em *Jardim de Portugal* (1626) e Fernando Correia Lacerda, em *História da Vida, Morte e Milagres, Canonização e Transladação de Santa Isabel, Sexta Rainha de Portugal* (1680), sendo que este último servirá de base a outros autores como António Caetano de Sousa, na *História Genealógica da Casa Real Portuguesa* (1735).



Rainha Santa Isabel. Séc. XVIII. Autor não identificado. Museu Nacional de Machado de Castro (Coimbra), inv.n.º 8013;O706. Foto: © DGPC/ADF - José Pessoa, 1992.

verdadeira *pauper*. Desconhece-se a razão para esta eventual segunda peregrinação. Talvez devido ao conflito eminente entre o seu filho, Afonso IV de Portugal (r.1325-1357), e o seu neto, Afonso XI de Leão e Castela (r.1312-1350)¹⁸, ou então o sentir aproximar-se o final da vida, dado o seu estado de debilidade e a idade avançada¹⁹.

Maria Cidraes assinala que esta tradição tardia de uma segunda peregrinação efectuada por D. Isabel pode ter tido origem na *Crónica de D. Afonso IV* de Rui de Pina (1440-c.1523)²⁰, pois o cronista refere aqui a realização da mesma, no ano de 1335, com o pormenor de, no regresso, a rainha, já idosa e com o seu bordão na mão e o fardel²¹ às costas, cumprir o trajecto a pé e pedindo esmolas aos fiéis cristãos durante

18 No qual tenta intervir, mas sem sucesso porque falece entretanto.

19 Andrade, M. F., *Isabel de Aragão - Rainha Santa, Mãe Exemplar*, Lisboa, 2014, pp. 225-229.

20 Pina, R., *Crónicas de Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Afonso III, D. Dinis, D. Afonso IV, D. Duarte, D. Afonso V, D. João II*, M. L. Almeida (ed.), Porto, 1977.

21 Bolsa ou saco de peregrino.

o caminho²². De realçar que o mesmo cronista nada diz em relação à jornada de 1325, a qual mereceu grande destaque na primeira fonte hagiográfica. O autor afirma ainda que D. Isabel fez a jornada incógnita, tendo apenas em mente o elemento espiritual, ou seja, a salvação da alma. Uma genuína peregrina penitente, portanto. Contribuindo para tornar esta situação ainda mais enigmática, em meados de Quinhentos, Frei Marcos de Lisboa (1581-1591) atribui à rainha uma peregrinação apenas, afirmando mesmo que a demanda foi por inteiro realizada a pé: “E daly se partiu em romaria pera Sanctiago a pe”²³.

Mas regressemos à primeira e mais impactante peregrinação realizada por D. Isabel de Portugal. Aquela que, ao contrário do que irá acontecer com D. Manuel, deu origem a abundantes testemunhos, sobretudo literários e historiográficos²⁴.

No ano de 1325, Isabel de Aragão, viúva de D. Dinis e sexta rainha de Portugal, partiu em peregrinação a Santiago de Compostela sem indicar previamente o seu destino. Aí chegou no dia 25 de Julho, dia da festa do Apóstolo. Queria fazê-lo antes que passasse um ano sobre o falecimento do marido. Esta romaria é narrada com detalhe pelo seu primeiro biógrafo, o anónimo autor do relato do século XIV intitulado *Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel e seus bons feitos e milagres em sa vida e depois da morte*²⁵.

22 Cidraes, M., “A Rainha Peregrina – Lendas e Memórias”, em *Da Galiza a Timor – A lusofonia em foco*, vol. II, Santiago de Compostela, 2009, pp. 1411-1420.

23 Lisboa, F. M., *Crónica da Ordem dos Frades Menores, Segunda Parte, Livro VIII, Cap. XXI*, 1562, pp. 212-213. Citado em Cidraes, “A Rainha Peregrina...”, *op. cit.*, p. 6. Acerca da problemática da suposta (segunda) peregrinação de 1335 veja-se ainda Toipa, H. C., *Rainha Santa Isabel: fontes para o seu estudo – (Documentos)*, Coimbra, 2020, pp. 171-186.

24 Dois bons exemplos a nível historiográfico são Macedo, F., “Isabel de Aragão, Rainha de Portugal, peregrina de Santiago”, em *III Memorial Filgueira Valverde. Santiago y Peregrinación*, Pontevedra, 2004, pp. 9-43; Moreno, B., “Santa Isabel, Rainha de Portugal peregrina a Santiago de Compostela”, em *Portugal na memória dos peregrinos. Actas das Jornadas sobre o Caminho de Santiago (Porto, 29-30 Novembro 2001)*, Santiago de Compostela, 2002, pp. 17-26.

25 Este primeiro texto biográfico foi publicado no século XVII por Frei Francisco Brandão, na *Monarquia Lusitana*, VI Parte (1672), com o título *Relaçam da vida gloriosa de Santa Isabel, Rainha de Portugal, trasladada de um livro escrito de mão, que está no convento de Santa Clara de Coimbra*. Com base nesta edição e mediante a consulta complementar duma cópia manuscrita existente no Museu Machado de Castro, em 1921, José Joaquim Nunes publicou uma versão recomposta do texto no *Boletim de Letras da Academia das Ciências de Lisboa*, com o título *Vida e Milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*. Veja-se Cidraes, “A Rainha Peregrina...”, *op. cit.*; Brandão, Fr. F., *Monarquia Lusitana*, Parte VI. Lisboa, 1672, pp. 405-534; Nunes, J. J., “Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal. Texto do século XIV restituído à presumível forma primitiva.”, *Boletim da Classe de Letras*, 13 (1921), pp. 1292-1304 (Introdução) e pp. 1307-1384 (*Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus boons feitos e milagres em sa vida e depois da morte*). Destaque merece igualmente o padre jesuíta Pedro Perpinhão (1530-1566), que entre 1559 e 1561 redigiu em latim uma biografia da Rainha Santa Isabel de Portugal, *De Vita et Moribus Beatae Elisabethae Lusitaniae Reginae*. Para esta obra, a primeira biografia da Rainha em latim e a mais completa até então (que permaneceu, no entanto, manuscrita até 1609), o religioso da Companhia de Jesus fez recurso de um amplo conjunto de fontes medievais portuguesas, as quais utilizou de forma exaustiva e isenta, num esforço evidente de fazer imperar no seu texto a matriz veracidade. Sobre o tema específico da peregrinação da Rainha Santa Isabel a Santiago de Compostela e das fontes para o seu estudo, veja-se Toipa, H. C., “A peregrinação da Rainha Santa Isabel a Santiago de Compostela, nos textos de Pedro Perpinhão”, *Revista Portuguesa de Humanidades* 18-2 (2014), pp. 185-206; e, sobretudo, a mesma investigadora em *Rainha Santa Isabel: fontes para o seu estudo...*, *op. cit.*, pp. 171-186.

O incógnito autor não fornece qualquer indicação acerca das motivações que levaram à peregrinação. Três das possibilidades mais credíveis são o orar pela alma do falecido marido; encerrar uma fase da sua vida dando início a outra, doravante, sem a presença do mundo e respectivas riquezas; e, finalmente, o pedir protecção para o reinado do filho querido que tinha agora começado e que vivia uma situação de conflito com os seus meios-irmãos na sequência da morte de D. Dinis. Da mesma forma, nada diz em relação ao porquê de a rainha não indicar logo de início o seu destino. O silêncio mantém-se relativamente ao local de partida e ao percurso escolhido. Onde se espraia em informação e detalhe é no que se refere à chegada a Compostela. Neste ponto lista e descreve a sumptuosidade das oferendas efectuadas pela rainha ao santuário – uma coroa de pedras preciosas, têxteis bordados de pérolas e uma sela de ouro, entre outras peças –, as mais valiosas alguma vez registadas nos anais do templo²⁶, bem como a generosidade das esmolas que distribuiu. E não deixa de assinalar, claro está, a admiração geral de quem assistiu. Um conjunto de ofertas, enfim, que ficou para a posteridade.

Mas para a memória ficaram igualmente os presentes entregues à rainha pelo arcebispo de Compostela, Berenguel de Landoira, em favor da sua devoção e liberalidade: a esportela e muito em particular o bordão de peregrina, com que quis ser sepultada²⁷. Este emblema maior do *peregrinus* ficará mesmo associado a diversos lugares onde D. Isabel esteve durante a sua jornada. O seu simbolismo é tal que se tornou sinónimo da rainha e da sua demanda espiritual: “O bordão é uma belíssima peça de arte sacra, de grande valor simbólico, reproduzindo, em madeira, ágata e prata, o báculo da estátua de *S. Tiago sentado*, do *Pórtico da Glória* da catedral compostelana, da autoria de mestre Mateo; báculo em forma de tau, como seria usado pelos arcebispos de Santiago de Compostela até ao séc. XVI”²⁸.

Posteriormente, este bordão irá representar um “momento-chave” da estética do túmulo primitivo da rainha, mais especificamente na estátua jazente. Com efeito, D. Isabel está aí representada com o hábito de clarissa e com o bordão, ou seja, envolvendo duas das principais dimensões da sua existência como leiga, mas também a sua esfera espiritual²⁹. Em 1612, durante o seu processo de canonização³⁰, o seu

26 Sottomayor-Pizarro, J. A., “Isabel, Princess of Aragon (1270–1336): Queen of Portugal, Pilgrim and Saint”, em *Women and Pilgrimage in Medieval Galicia*, C. González-Paz (ed.), London/NY, 2016, pp. 81-92.

27 “(...) que significavam, segundo o *Liber Sancti Iacobi*, o aperto do jejum e da pobreza, a mortificação da carne, a fé na SS. Trindade e a confissão dos pecados”. Toipa, H. C., *Rainha Santa Isabel: fontes para o seu estudo...*, *op. cit.* p. 181.

28 Cidraes, “A Rainha Peregrina...”, *op. cit.*, p. 5.

29 Veja-se Rosa, M. L., “A Religião no Século: vivências e devoções dos leigos”, em *História Religiosa de Portugal*, vol. I, C. M. Azevedo (ed.), Lisboa, 2000, pp. 423-505.

30 O qual culmina com o decreto de canonização do papa Urbano VIII, em 1625. Sobre a canonização da rainha e o seu culto veja-se Vasconcellos, A., *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão, Esposa do Rei Lavrador Dom Dinis de Portugal, a Rainha Santa: estudo de investigação histórica*, 2 vols, Coimbra, 1894.

túmulo será aberto pela primeira vez desde a sua morte³¹. Revelará então um conjunto de peças ligadas à peregrinação de 1325, nomeadamente o bordão de peregrina que a partir daqui transformar-se-á, ele próprio, em relíquia³².

Cumpridos os votos, a rainha recebeu, pois, da cúpula institucional do santuário as simbólicas insígnias que definem o romeiro, aquele que busca no caminho em prole dos santos de que é devoto a salvação da sua alma e a elevação espiritual do seu ser. Neste sentido, tais oferendas (auge de um acto peregrinatório exemplar), muito em particular o bordão, contribuem de forma categórica quer para a definição identitária da peregrinação da rainha *per se*, quer, sublinhe-se, para a construção identitária daquilo que se pode chamar no longo tempo de Braudel³³ o “caminho português de Santiago” (uma designação tornada conceito, que simbolicamente congrega em si a representação dos vários caminhos lusos que existiam na realidade).

A cultura material desempenha, assim, um papel nuclear nesta dimensão de estruturação identitária por via da *peregrinatio*. Fá-lo na medida em que torna D. Isabel a única soberana medieval que surge materialmente como peregrina – há objectos físicos para ver e que podem ser tocados, o que muda tudo nos parâmetros da mentalidade medieval. Assumindo desde o primeiro momento o carácter, e a consequente operacionalidade, de relíquias³⁴, estes objectos (muito em especial o bordão) transformam-se também de imediato em *mirabilia*³⁵, ficando estreitamente associados à peregrinação em causa e logo ao caminho português, que é, afinal, o caminho de uma *Santa*.

Noutra vertente ainda, a peregrinação da rainha no seu conjunto assume duas funcionalidades: por um lado, como espelho fiel da reputação da devoção Jacobeia em Portugal; e, por outro, dando a ver a contribuição da peregrinação jacobea para a identidade de Portugal como reino intrínseco ao caminho de Santiago.

Neste quadro, não podemos deixar de referir o papel desempenhado pela rica tradição lendária da Rainha Santa. Falamos de um repertório que engloba dezenas de lendas, algumas das quais ligadas à peregrinação a Santiago de Compostela, em 1325: “a lenda da cura da criança cega ou o milagre da Arrifana, as lendas da *Fonte da For-*

31 O túmulo encontra-se hoje em Santa Clara-a-Nova, constituindo a principal manifestação iconográfica e material da sua existência.

32 Cidraes, M., “O mito da Rainha Santa - uma tradição popular e religiosa”, *Revista Lusitana* (Nova Série), 19-21, pp. 31-80. Testemunho maior da sua peregrinação e devoção, o bordão encontra-se hoje à guarda da Confraria da Rainha Santa Isabel, em Coimbra.

33 Referimo-nos àquela mutação de que Braudel fala quando evoca a história de “amplitude secular” (Braudel, F., *História e Ciências Sociais*, Lisboa, 1990, p. 10) e as “grandes permanências” (*Idem, Gramática das Civilizações*, Lisboa, 1989, p. 42), ou seja, a “história de longa, e mesmo de muito longa, duração” (Braudel, *História...*, p. 10).

34 Referenciais simbólicos por excelência da espacialidade cristã. Baschet, J., *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*, São Paulo, 2006, p. 351.

35 Neste ponto, consideramos que a definição de Jacques Le Goff relativamente ao termo *mirabilia* é bastante esclarecedora: “Naquilo que corresponde ao nosso ‘maravilhoso’, e onde nós vemos uma categoria – categoria do espírito ou da literatura –, viam os clérigos da Idade Média (e aqueles que deles recebiam a informação e a formação) um universo sem dúvidas (...). Os *mirabilia* não se limitam a coisas que o homem admira com os olhos (...), pois é todo um imaginário que se pode ordenar em volta desse apelo a um sentido, o da vista, e de uma série de imagens e de metáforas visuais.”. Le Goff, J., *O Imaginário Medieval*, Lisboa, 1994, p. 46.

tuna e do Poço da Rainha, em Fragoso, e a lenda etimológica da *Fonte do ouro*, em Fontoura³⁶. Como se pode verificar, diversa toponímia de Portugal – num fenómeno extensível à Galiza – associa-se directamente a algumas lendas da rainha. De reter também é que, em várias lendas deste repertório, o bordão oferecido à rainha surge dotado de poderes mágicos. Bons exemplos são *A lenda do mausoléu que dá um salto* e *A lenda das águas do Tejo que se apartam* – este último exemplo é tanto mais expressivo quanto o facto de, com base num acontecimento real, a visita de D. Dinis e D. Isabel a Santarém por volta de 1320, ligar a tradição da Rainha Santa à tradição bíblica: “a rainha caminha sobre o seu bordão no meio das águas do rio que se abriram para lhe dar passagem até ao túmulo de Santa Iria, guardado no fundo do Tejo”³⁷.

Genuína *mirabilia* medieval, o milagre apresenta-se, pois, como estruturante da carga lendária associada à figura da rainha, contribuindo dessa forma para a identidade da sua peregrinação – o imaginário religioso colectivo e a devoção popular fixaram sobretudo a figura da rainha caridosa, que distribuía esmolas e cuidava dos doentes; um imaginário cujo culminar reside no *milagre das rosas*.

Sendo o homem medieval profundamente teleológico, todo o percurso da *Rainha Santa* ao nível da religiosidade e em especial do culto dos santos marcou de forma impressiva o imaginário popular do seu tempo. Como devota, a sua existência é, numa palavra, modelar. De destacar é que a devoção franciscana que caracterizou toda a sua existência, bem como a fé na intercessão junto de Deus dos santos da sua particular devoção materializam-se em absoluto na peregrinação que cumpre a Compostela. E por isso esta é também modelar, contribuindo de forma decisiva para as construções identitárias anteriormente referidas.

A matriz da sua vida ficou expressa na circunstância em que, junto do sepulcro do Apóstolo, entrega as riquezas e recebe do arcebispo o bordão e o saco de peregrina. Poucos momentos na nossa história religiosa terão tido o impacto simbólico que este teve na mentalidade colectiva – neste ponto, não devemos esquecer que, de acordo com o quadro mental religioso da época, a prática ritual e gestual (de que a peregrinação, à época, é exemplo maior³⁸) devia ser imitada ou pelo menos tida como modelo por todo o crente cristão.

Doravante, a existência da rainha seria no sentido exclusivo de maximizar aquilo que já lhe era característico, a saber, o ascetismo, a oração, a piedade, a prática da caridade, enfim, a entrega incondicional pelo sacrifício ao próximo, no rasto de Cristo e de S. Francisco. O mosteiro de Santa Clara, cujo governo assume e junto do

36 Cidraes, “A Rainha Peregrina...”, *op. cit.*, p. 7.

37 *Ibidem*, p. 11.

38 A partir dos séculos IX-X, protagonizando um verdadeiro fenómeno de internacionalização, a peregrinação torna-se a forma mais difundida de devoção. Garcia Turza, J. (coord.), *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, Logroño, 2000, *passim*; Morán Cabanas, M., “O Caminho de Santiago como primeiro itinerário cultural Europeu e a peregrinação de mulheres santificadas na Europa Medieval (Santa Isabel de Portugal e Santa Brígida da Suécia)”, *Brotéria*, 177/6 (2013), p. 463-478; Rucquoi, A., *Mille fois à Compostelle: Pèlerins du Moyen Âge*, Paris, 2014, *passim*.

qual constrói um hospital e um paço, será o espaço por excelência onde irá concretizar esta nova fase (a final) da sua existência.

Neste sentido, a peregrinação de 1325 constitui também um momento refundador da sua existência, pois corresponde ao início de um novo ciclo. Um ciclo de renovação e de serviço a Cristo de acordo com o ideal franciscano de pobreza e despojamento. Aqui chegados, à luz das teorias de Mircea Eliade³⁹, podemos evocar a peregrinação de D. Isabel como uma viagem iniciática⁴⁰, na qualidade de *ascesis* e movimento de purificação interior, que funciona em paralelo como um ritual de passagem, na medida em que consolida a definição da sua própria identidade enquanto cristã.

A *peregrinatio* converte a viagem que conduz ao lugar sagrado num itinerário ao encontro do mais profundo do ser⁴¹. Um trajecto de iniciação cujo término será o acesso do peregrino ao mundo celeste e a sua identificação com o santo que quer venerar.

Por tudo isto, a Rainha Santa personifica o modelo místico da peregrinação, convertendo-se a sua demanda do túmulo do Apóstolo numa imagem ideal de toda a vida cristã. A jornada que protagoniza é purificadora e idealizante por implicar a passagem (satisfatória) de uma condição a outra: o desprendimento do mundo terreno e a entrada definitiva na esfera do sagrado⁴², recordando que do nascimento até à morte o ser humano é apenas um humilde peregrino sobre a terra.

Mas se a vida da rainha consorte de D. Dinis foi considerada exemplo para a posteridade, não o terá sido apenas a nível religioso, pois, não raras vezes, como aquando do conflito entre o marido e o filho, o futuro Afonso IV, interfere na política e na diplomacia actuando de facto⁴³. Outro bom exemplo, na esfera secular, da sua solidez e carácter firme tem lugar no momento em que coloca-se ao lado dos seus filhos para fazer valer os seus direitos aos respectivos tronos.

D. Isabel não era uma espectadora passiva dos acontecimentos, nacionais e internacionais, que marcavam a existência política do Portugal coevo. Ela agiu com frequência no domínio temporal e institucional, auxiliando D. Dinis no governo do reino de forma exemplar e interpondo-se pelo seu povo em tempos de guerra e de paz⁴⁴.

Trata-se, com efeito, de uma figura multifacetada, cuja imagem coetânea em termos de associação ao acto de peregrinar a Compostela, por muito devocional e “exclusivamente” religiosa que tenha sido a demanda, engloba necessariamente

39 Eliade, *O Sagrado e o Profano...*, op. cit., passim.

40 Acerca da peregrinação como viagem iniciática veja-se Eugenia Popeanga, “El viaje iniciático. Las peregrinaciones, itinerarios, guías y relatos”, *Filologia Románica*, Anejo I (1991), Madrid; Martins, M., *Peregrinações e Livros de Milagres da Nossa Idade Média*, Lisboa, 1957; Nascimento, A., “*Viator e peregrinus*: correlação e complementaridade”, em *Ler Contra o Tempo*, vol. II, Lisboa, 2012, pp. 1017-1048; Richard, J., *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout, 1981.

41 A peregrinação enquanto conceito evidencia como o sagrado se alimenta do espaço. Zumthor, P., *La Medida Del Mundo - Representación del espacio en la Edad Media*, Madrid, 1994, pp. 178-193.

42 Campbell, J., *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton, 1972; Júnior, H. F., “A utopia que não está no fim da viagem: a peregrinação medieval”, *MORUS - Utopia e Renascimento*, n. 7 (2010), pp. 59-82.

43 Pagando por isso, como quando foi desterrada pelo marido para Alenquer por ter apoiado o filho insurrecto.

44 Veja-se Andrade, *Isabel de Aragão...*, op. cit., pp. 9-49.

esta dimensão temporal. E sempre numa perspectiva de equilíbrio entre o cumprimento dos deveres de cristã (na senda do ideal franciscano, saliente-se)⁴⁵ e rainha consorte, ou seja, entre o sagrado e o profano.

Em consequência, por extensão, todo o contributo identitário acima referido deve igualmente abranger tal vertente secular. A faceta, afinal, concernente à mulher leiga do seu tempo, aquela que realmente foie que tão bem espelha a época em que viveu.

3. D. Manuel I, o Venturoso (r. 1495-1521)

Soberano de Portugal há apenas sete anos, que razões levaram, de facto, D. Manuel I em peregrinação a Compostela em Outubro de 1502? Por outro lado, até que ponto esta peregrinação espelha o seu governo e a sua mundividência, ao mesmo tempo que dá a ver a importância de Santiago de Compostela na identidade de Portugal? Questões que de imediato assaltam-nos o espírito quando reflectimos sobre esta simbólica jornada d' *O Venturoso* ao extremo-norte da Ibéria. Calculista e estratega nato como era, certamente não terá sido apenas por *orationis causa* ou por estar mais perto que escolheu Santiago para a sua peregrinação pessoal. Para tentar compreender o sucedido e as suas implicações é necessário tentar compreender a “psicologia” do rei.

Ainda que a informação que tenhamos sobre a peregrinação de D. Manuel seja reduzida – mas não limitada a Damião de Góis⁴⁶, como Manuel Cadafaz de Matos tão bem demonstrou⁴⁷ –, várias relações são possíveis de estabelecer entre o percurso pessoal e o governo deste rei na busca das motivações para tal demanda do espiritual⁴⁸, a qual nos parece devedora de uma série de ocorrências que tiveram lugar durante os primeiros anos do seu reinado.

Desde logo, como agradecimento por todo um conjunto de graças com que foi favorecido neste período – anos decisivos para a consolidação do seu trono em diversas dimensões, sublinhe-se. No mundo medieval, o agradecimento por uma graça era uma das principais motivações para a deslocação em romaria a um santuário, traduzindo-se habitualmente no pagamento de uma promessa.

Neste quadro de “agradecimento” podemos destacar em primeiro lugar a forma inaudita como ascendeu ao trono. Sétimo na linha de sucessão era praticamente

45 O seu percurso a este nível corresponde na plenitude ao modelo aristocrático de religiosidade coevo. Andrade, *Isabel de Aragão...*, *op. cit.*, pp. 9-49.

46 Góis, D., *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, J. Carvalho e D. Lopes (ed.), Tomo I, Coimbra, 1926, Capítulo LXIV, pp. 143-144. Isto sem esquecer o contributo de Jerónimo de Osório, que segue de perto Damião de Góis. Osório, J., *Da vida e feitos d'el rei D. Manoel*, Tomo I, Lisboa, 1804, pp. 187-188.

47 Matos, M. C., “A Peregrinação de D. Manuel a Santiago de Compostela (em 1502) vista à luz de alguns documentos inéditos”, em *I Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses de Santiago de Compostela...*, *op. cit.*, pp. 215-238.

48 Sobre o tema das motivações para a peregrinação veja-se Chelini, J., Branthomme, H., *Les Chemins de dieu*, Paris, 1982, p. 149; Daniel-Rops, *L'Eglise de la Cathédrale et de la Croisade*, Paris, 1952, p. 87.

impossível que tal acontecesse⁴⁹. No entanto, a morte de todos os pretendentes que sobre ele teriam prioridade, inclusive do filho do rei, conduziram à sua coroação. Além disso, a sombra de D. Jorge (1481-1550), filho bastardo de D. João II (r.11-15 de Novembro de 1477; r. 1481-1495) pesou durante largo tempo sobre a legitimidade régia de D. Manuel.

Depois, o difícil processo de reabilitação da Casa de Bragança que encetou após ascender ao trono e que ia contra os desígnios de D. João II⁵⁰. Com efeito, com o novo monarca é toda uma lógica diversa na forma de organizar e tratar com a nobreza do reino que se impõe, até porque vários dos supostos inimigos do rei anterior eram seus familiares directos. Assim, doravante, vigora uma política de apaziguamento e proximidade com a nobreza titular, que lhe permite ganhar a confiança dos líderes das grandes casas.

A restauração da Casa de Bragança desenvolve-se, pois, no quadro de um amplo programa estratégico de recomposição e reorganização da aristocracia nacional, que envolvia engrandecer, proteger e criar outras casas nobiliárquicas, de dimensão variável, com o propósito de contrapesar o poder da emergente casa de D. Jorge e de aliar à Coroa a maioria das famílias nobres do reino⁵¹. Todo este amplo e difícil processo ter chegado a bom porto contribuiu certamente para o eventual agradecimento realizado com a peregrinação a Compostela.

Agradecimento também pelo facto de todas as dificuldades e controvérsias respeitantes aos seus casamentos e à sua descendência terem sido finalmente ultrapassadas com a união matrimonial com Maria de Aragão e Castela (1482-1517), infanta de Espanha, e o nascimento, precisamente em 1502 (a 7 de Junho) do seu príncipe herdeiro, o futuro D. João III (r. 1521-1557)⁵². É que em nada do que envolveu todos estes eventos, em particular os relacionados com a sua ascensão ao trono, o rei alguma vez envolveu o factor sorte. Ao invés, na sua mentalidade profundamente religiosa, o seu percurso pessoal e tudo o que lhe acontecia era tido como desígnio divino.

Gratulação ainda, ao nível da política externa, pelo imenso alargamento das áreas sob influência da coroa portuguesa após as viagens de Vasco da Gama (1497-1499) e de Pedro Álvares Cabral (1500-1501), as quais davam a impressão de que a ascensão do *Venturoso* era irrefreável. A conclusão satisfatória destas viagens ultramarinas e a consequente abertura de novas rotas internacionais de comércio e de exploração territorial sob o comando português tornavam a construção de um império além-mar uma realidade cada vez mais palpável.

49 Costa, J. P. O., *D. Manuel I (1469-1521), Um Príncipe do Renascimento*, Lisboa, 2007, pp. 35-106.

50 Embora o testamento de D. João II fosse claro ao estabelecer que o novo soberano não devia revogar as disposições relativamente aos ramos proscritos, D. Manuel não se coibiu de rumar em sentido contrário. Sousa, A. C. (ed.), *Provas de História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Tomo II, Coimbra, 1946, p. 174.

51 Dias, J., Braga, I. D., Braga, P. D., "D. Manuel I", em *Nova História de Portugal. Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, vol. V, A. H. de Oliveira Marques e J. Serrão (dir.), Lisboa, 1998, pp. 712-724.

52 Noutra vertente, este seu segundo matrimónio com uma descendente dos Reis Católicos contribuía para manter a paz peninsular.

À época tudo contribuía, pois, para a ampliação sucessiva da esfera de poder de D. Manuel, quer internamente quer no plano internacional, muito em particular em relação às demais potências europeias cristãs (a embaixada de Tristão da Cunha a Roma em 1514 será, num certo sentido, o corolário deste processo⁵³).

Em suma, as grandes dinâmicas da acção governativa de D. Manuel I nos sete primeiros anos do seu inesperado reinado tiveram resultados muito positivos, em particular para a afirmação do seu poder pessoal: por um lado, a sua política interna, centralizadora, reformista e de consolidação da sua autoridade régia; por outro, além-fronteiras, o seu programa de expansão ultramarina e de preeminência marítima, a par de uma inteligente neutralidade nos conflitos entre as nações europeias que tinham em Itália o cenário privilegiado; finalmente, a sua participação equilibrada no turbulento cenário político ibérico.

A própria cronologia relativa à convocação das cortes durante o seu reinado dá a ver a importância do ano de 1502 enquanto ponto de viragem (fim de uma fase e início de novas concretizações). Como João Paulo de Oliveira e Costa assinala, “reuniram-se nesse Verão [de 1502] as cortes pela última vez ao longo do seu reinado – o facto de ter reunido as cortes quatro vezes em sete anos e nenhuma nos 19 seguintes mostra bem a especificidade deste período entre 1495 e 1502”⁵⁴. Na globalidade, o impacto do seu reinado era, efectivamente, uma realidade a agradecer a Deus.

De destacar que Damião de Góis na sua crónica justifica a decisão da romaria a Compostela apenas como um acto de agradecimento a Deus pelo êxito das armadas da Índia⁵⁵. Tal deve-se ao facto de o cronista fornecer uma imagem do soberano simplista e redutora, como alguém quase obcecado com o Oriente. No entanto, como demonstrámos, outras razões certamente existiram.

Jerónimo de Osório, por sua vez, refere como causa para a peregrinação de D. Manuel, em 1502, o cumprimento de um voto, ou seja, o pagamento de uma promessa: “Neste mesmo anno partio ElRei para Compostella a cumprir hum voto, que tinha prometido a SantIago”⁵⁶. A ser válida, esta hipótese pode relacionar-se com o sucesso das viagens, tal como Góis defende, ou com o que referimos relativamente ao seu matrimónio e à sua descendência.

No entanto, para além do factor gratidão, parece-nos que a peregrinação de D. Manuel a Compostela decorre também dos seus particulares interesses religiosos, que foram uma marca distintiva ao longo de todo o seu reinado. Devoto fervoroso da espiritualidade franciscana, este rei vê na Cruzada o seu destino pessoal⁵⁷, a qual

53 Lopes, P., “Nas margens da diplomacia portuguesa quinhentista. O singular testemunho de Roma por um criado de D. Jaime, 4º duque de Bragança (1510-1517)”, *Lusitania Sacra*, 2ª Série, Tomo XXXIII (Janeiro-Junho 2016), Lisboa, pp. 203-251.

54 Costa, D. *Manuel I...*, op. cit., p. 141.

55 Góis, *Crónica...*, op. cit., pp. 143-144.

56 Osório, *Da vida e feitos...*, op. cit., p. 187.

57 Associado à centralidade deste conceito no pensamento de D. Manuel sobressai a noção de *guerra justa*, ou seja, aquela que é legítima porque praticada contra os inimigos da fé cristã. Redondo, A., “Introduction”, em *La*

inscreve-se na aura messiânica que, desde o início do seu reinado e devido aos sucessos quase constantes do seu governo – em particular no que respeita ao empreendimento de Descoberta e Expansão portuguesa no além-mar –, o faz surgir como eleito por Deus para tal missão⁵⁸. Com efeito, o projecto imperial de D. Manuel, do qual o movimento de Cruzada constitui um elemento nuclear (ataque aos muçulmanos em Marrocos, ataque ao império mameluco do Egipto, destruição de Meca e a subsequente recuperação da cidade santa de Jerusalém), é indissociável da ideia de messianismo intrínseca à própria existência do monarca.

Não é de estranhar, pois, que conceitos como protecção divina, desígnios de Deus, sonhos proféticos, heroicidade, santidade, milagres, mistérios e visões fossem tópicos comuns ao imaginário espiritual do rei, moldado num ideal de serviço a Deus na luta contra os hereges e os infiéis sob a égide da espiritualidade franciscana⁵⁹.

O papado, evidencie-se, apoia convicto este projecto manuelino. É o que podemos deprender da troca de missivas ocorrida 12 anos depois da sua peregrinação a Compostela entre o papa Leão X (1513-1521) e D. Manuel. Numa delas, o pontífice felicita o rei português pela tomada de Azamor a 28 e 29 de Agosto do ano anterior e refere as festividades e celebrações solenes (missas e homilias) que tiveram lugar em Roma por ocasião desta importante expedição de Cruzada frente ao muçulmano⁶⁰.

Um elemento que em D. Manuel liga a peregrinação a Compostela, em 1502, ao ideal de Cruzada que persegue, e que está também na base identitária de um caminho de Santiago para Portugal⁶¹, relaciona-se com o facto de, desde muito cedo, este culto estar associado à Reconquista cristã da Península Ibérica. Com efeito, a necessidade político-militar de unificação dos reinos cristãos ibéricos na luta contra os muçulmanos fez de Compostela um ponto fulcral para o processo de Reconquista cristã. Daí a adopção de Santiago como patrono da luta religiosa entre o cristianismo e o Islão no quadro deste longo processo.

O próprio reconhecimento do local e autenticação da descoberta do sepulcro do Apóstolo São Tiago nos alvares do século IX, durante o reinado de Afonso II das Astúrias e num momento em que a maior parte da Península Ibérica estava sob domínio islâmico e os cristãos empreendiam as primeiras ofensivas militares para recuperar

Prophétie Comme Arme De Guerre Des Pouvoirs (XVe-XVIIe siècles), Paris, 2000, pp. 7-13; Fournel, J., “Les temps de la prophétie dans la Florence savonarolienne (automne 1494-été 1495)”, em *La Prophétie Comme Arme...*, *op. cit.*, pp. 191-202; Niccoli, O., “L’arme des prophéties et des pronostics dans les guerres italiennes, du XV^e au XVI^e siècle”, em *La Prophétie Comme Arme...*, *op. cit.*, pp. 203-220.

58 Costa, D. *Manuel I...*, *op. cit.*, pp. 255-261; Thomaz, L. F., “Cruzada”, em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. C-I, Lisboa, 2000, pp. 31-38; *idem*, “L’Idée Impériale Manuéline”, em *La Découverte, le Portugal et L’Europe. Actes du Colloque*, Jean Aubin (ed.), Paris, 1990, pp. 35-103.

59 Tavares, M. J. F., “D. Manuel I e o Império Português”, em *III Congresso Histórico de Guimarães. D. Manuel e a sua época*, vol. I, Guimarães, 2004, p. 93.

60 Breve *Saepe egimus*, de 18 de Janeiro de 1514, em *Corpo Diplomático Português*, vol. I, L. Silva (ed.), Lisboa, 1862, pp. 214-216.

61 É importante não esquecer que as ideias de Cruzada e de peregrinação andam muito próximas, especialmente em D. Manuel. Redondo, A., *La Prophétie...*, *op. cit.*, *passim*; e, muito em especial, Daniel-Rops, *L’Eglise...*, *op. cit.*, *passim*.

o território perdido durante a invasão muçulmana, está associado à necessidade de instituir um lugar sagrado de primordial importância para os cristãos e, sobretudo, que os unisse num mesmo objectivo comum⁶². Não estranha, assim, que Santiago se tornasse o padroeiro da Reconquista cristã, nomeadamente no território que corresponde hoje a Portugal. Mais uma prova da intensa e profunda ligação deste culto ao território que integra o reino de Portugal desde antes do seu nascimento⁶³.

Desde a fundação da nacionalidade, no século XII, que Portugal se define como uma entidade face ao *Outro* civilizacional. Com efeito, o reino luso nasceu numa e de uma conjuntura de contactos e confrontos entre duas civilizações rivais – a cristandade e o mundo muçulmano. Chegado o século XVI e a nova realidade da Expansão portuguesa para Oriente, bem como o incremento do projecto de expansão militar no Norte de África iniciado na centúria anterior, o que se verifica é o mesmo processo de construção identitária, mas transferindo o tópico da fundação da nacionalidade e o espírito de Cruzada que durante séculos sustentara ideologicamente a empresa da Reconquista ibérica para a edificação do império ultramarino.

Dito de outro modo, há uma transposição do muçulmano ibérico e norte-africano dos séculos de recuperação da Península para a Cristandade, que estavam aqui perto e se conheciam bem, para o turco otomano distante, mas que representa a nova potência islâmica⁶⁴, e também, novamente, para o muçulmano de Marrocos, mas agora numa perspectiva de conquista de novos espaços. Um transporte, portanto, da negatividade atribuída àqueles, alimentada por séculos de confronto, para estes últimos.

Quando se desloca em romaria a Compostela e aí se apresenta em esplendor como rei e peregrino de Portugal, D. Manuel está a contribuir para a construção identitária do “caminho português de Santiago” e, ao mesmo tempo, a contribuir para a internacionalização de Santiago de Compostela e da *peregrinatio* que lhe é intrínseca – e quanto maior for a sua magnanimidade, maior será esse contributo. Mas a questão nuclear reside em que, ao fazê-lo, está a emprestar características, ideias e modelos de actuação especificamente seus à peregrinação pelo caminho português e, conseqüentemente, ao imaginário religioso colectivo relativo a este mesmo caminho enquanto conceito. Daqui resulta que, por exemplo, a luta além-mar em nome da fé cristã, isto é, a Cruzada, seja sinónimo do caminho português, pois quem o percorre é um célebre representante e praticante da mesma. Trata-se de um processo de transferência mental tão efectivo quanto a referida transposição da Reconquista cristã da Península Ibérica no século XII para o combate ao turco otomano e ao muçulmano de Marrocos nos séculos XV e XVI.

62 Sobre o impacto do “descobrimento” do túmulo na Hispânia cristã e na Europa veja-se Mattoso, J., “O tempo hispânico e a ‘invenção’ de São Tiago”, *Communio*, Ano XIV (1997), Lisboa, pp. 363-374.

63 Cunha, “A devoção...”, *op. cit.*

64 Inalcik, H., *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, NY, 1989, pp. 193-245.

Noutra vertente, após sair incógnito de Lisboa, D. Manuel dá-se em espectáculo primeiro no Porto e depois, já com toda a magnificência, em Compostela⁶⁵, materializando desta forma na sua peregrinação dois dos principais atributos do príncipe tardo-medieval (ou se quisermos dos primórdios do Renascimento), a saber, a propaganda ideológica e a representação simbólica do poder régio. Também por esta via, D. Manuel contribuiu de forma original para a definição identitária de um caminho de Santiago especificamente português. Afinal, se o caminho é português e ele o rei de Portugal, logo ele, enquanto representação, é o caminho⁶⁶.

Mas a peregrinação compostelana do rei “refundador” da dinastia de Avis teve também um raro impacto ao nível interno, que em muito contribuiu para a supra mencionada construção identitária.

Partindo de Lisboa em anonimato – “afforrado”⁶⁷, segundo Góis –, D. Manuel circulou pelo reino, tendo visitado diversas localidades – umas desconhecia totalmente, outras apenas visitara antes de assumir a coroa. Acompanhavam o monarca um conjunto de elementos da nobreza e da esfera religiosa, que, saliente-se, faziam parte do seu círculo mais privado: D. Pedro Vaz Gavião, bispo da Guarda e capelão-mor do rei; D. Diogo Lobo, barão do Alvito (vedor da Fazenda); D. Martinho de Castelo Branco (também vedor da Fazenda); D. Nuno Manuel, colação e almotacémor do rei; D. Fernando de Meneses, marquês de Vila Real; D. António de Noronha, irmão do marquês e escrivão da puridade.

Em Coimbra, o rei visitou o mosteiro de Santa Cruz e vendo que a sepultura de D. Afonso Henriques, “fundadoraquella rica, e sumptuosa casa, requeria outra mais digna aos merecimentos de hum tam magnânimo Rei, logo presopos de a mandar fazer de novo, como depois fez, do modo que agora está”⁶⁸. Esta ordem de mandar erguer uma sepultura digna do fundador do reino é tudo menos fortuita. Sem dúvida, D. Manuel vê-se a si mesmo como um refundador da dinastia de Avis e das casas régias de Portugal no seu todo, e por isso com uma ligação especial ao fundador do reino e grande herói da Reconquista cristã. Os seus sonhos imperiais e de Cruzada confirmam-no. Assim, ao dar esta ordem está também a elevar-se a si próprio. Todavia, neste caso específico, o que mais no interessa é que tal monumento ficará para sempre ligado à sua peregrinação a Compostela, passando doravante a constituir um legado do caminho português a Santiago através da sua

65 Veja-se sobre esta temática Alves, A. M., *Iconologia do poder real no período manuelino: à procura de uma linguagem perdida*, Lisboa, 1985.

66 Remeto aqui para o importante texto de Dominique dos Santos sobre o conceito de representação e a forma como este deve ser aplicado à hermenêutica histórica: Santos, D., “Acerca do conceito de representação”, *Revista de Teoria da História*, Ano 3, Número 6, dez/2011, Universidade Federal de Goiás, pp. 27-53. No mesmo âmbito evoco igualmente a obra Chartier, R., *A História Cultural. Entre Práticas e Representações*, Lisboa, 1990, *passim*.

67 Góis, *Crónica...*, *op. cit.*, p. 143.

68 *Idem*. Segundo Jerónimo de Osório, que insiste na monumentalidade da edificação futura, digna de passar à posteridade, “Ao passar por Coimbra, reparando na sepultura do mui santo e mui invicto D. Affonso I (por cujo esforço forão os Mouros expulsos dos limites Lusitanos) pouco grandiosa em seu lavor, a mandou desfazer, em seu lugar edificar hum magnifico e vasto moimento.” Osório, *Da vida e feitos...*, *op. cit.*, pp. 187-188.

real pessoa. É mais uma realização patrimonial superior, que vai ajudar a definir a identidade do caminho luso.

De Coimbra rumou a Montemor-o-Velho, Aveiro e Porto, onde foi recebido em festa⁶⁹ e “onde ordenou que a sepultura de sam Pantalião se acabasse pelo modo que o el Rei dom loam [D. João II] mandara em seu testamento”⁷⁰. Mais uma vez, D. Manuel enriquece em termos patrimoniais o caminho português que percorre até ao túmulo do Apóstolo, nele deixando a memória da sua intervenção como rei devoto, preocupado e vigilante com o reino cujos destinos conduz. A sua peregrinação, progressivamente, vai-se tornando um fenómeno distintivo. Como salienta José Marques: “Peregrinação régia portuguesa, que teve impacto, não só em Santiago e ao longo do percurso feito na Galiza, mas também e de forma impressionante e persistente, em Portugal, porque as suas marcas ainda hoje sobrevivem, cristalizadas em notáveis monumentos beneficiários da liberalidade régia, quando por eles passou como peregrino de Santiago ou, quando já no seu retomo (...), foi a de D. Manuel I (...)”⁷¹.

Do Porto segue para Valença do Minho, concretizando um itinerário onde revela outra das suas facetas: a de rei justiceiro. Góis assinala que “Em algumas villas [...] mandou fazer justiça rigorosa de pessoas em que ate aquelle tempo se nam podera fazer execuçam, pela muita valia, e parentesco que tinham naquelles lugares”⁷². Daqui podemos depreender que a peregrinação teve outra realização para além da devoção religiosa e da intervenção patrimonial. O rei exerceu, de facto, a justiça, assim como inspeccionou vilas e cidades. Dito de outro modo, aproveitou a ocasião para demonstrar o seu poder e aplicar a sua autoridade suprema em espaços distantes do reino, não deixando incertezas quanto ao alcance e inevitabilidade da mesma. Neste ponto é de realçar que Jerónimo de Osório vai mais longe que Damião de Góis, pois frisa bem o aspecto de D. Manuel fazer valer a supremacia da sua autoridade régia sobre a nobreza, ou seja, os “poderosos” que normalmente ficavam impunes, sentenciando a favor dos oprimidos: “[D. Manuel] vingava com acerrimos castigos os crimes de homens poderosos, que até áquelle tempo corrião impunidos”⁷³.

A ideia de justiça é, pois, outro dado a juntar ao legado que a sua romaria implicou, contribuindo também para a construção identitária do caminho português. À rota lusa fica associada a ideia de vigilância, ordem régia e justiça inevitável/implacável, que não abria excepções de ordem social.

69 Tendo-se perdido, portanto, o anonimato em que viajava. A Câmara local realizou despesas avultadas para esta recepção ao rei, vendo-se mais tarde forçada a solicitar-lhe autorização para lançar um imposto extraordinário com o fim de saldar as dívidas contraídas. Cruz, A., “No V centenário de D. Manuel I”, *Revista da Faculdade de Letras. Série História*, Porto, vol. I (1970), pp. 32-68.

70 Góis, *Crónica...*, *op. cit.*, pp. 143-144. Em relação a este momento da peregrinação, Jerónimo de Osório sublinha a vontade de D. Manuel em fazer cumprir com zelo e rigor as determinações do seu predecessor: “O mesmo obrou com o sepulcro do Martyr S. Pantaleão, varão de muita santidade, mandando-lho lavar com muita despeza, cumprindo nisso o testamento do Senhor D. João II.” Osório, *Da vida e feitos...*, *op. cit.*, p. 188.

71 Marques, “O Culto...”, *op. cit.*, pp. 118-119.

72 Góis, *Crónica...*, *op. cit.*, p. 144.

73 Osório, *Da vida e feitos...*, *op. cit.*, p. 188.

De destacar ainda que neste ponto do trajecto o mesmo Jerónimo de Osório sublinha a generosidade do monarca, antecipando o que irá acontecer no regresso a Lisboa: “E outro sim por onde quer que passava, acudia a pupillos e viuvas, deixava dadivas e dinheiro ás Igrejas”⁷⁴.

Ainda no que diz respeito às intervenções do rei em termos de património construído é de realçar o facto de ter dado normas e destinado financiamentos para a construção da nova matriz da igreja de Vila do Conde, que desta forma gozou de um importante impulsionamento, bem como para a matriz da igreja de Santa Maria de Azurara, ambos valiosos símbolos da arte manuelina⁷⁵. Mais ainda, no seu trajecto o rei não deixou de dirigir-se a Dume (Braga) para venerar São Martinho de Dume, o *Apóstolo dos Suevos* (c.515-c.579), bem como São Frutuoso de Dume, bispo godo do século VII⁷⁶. E, ao passar em Arcos de Valdevez, concedeu foral a esta povoação⁷⁷.

De Valença a comitiva dirige-se a Tui e daí, “com muita devaçam”⁷⁸, a Santiago de Compostela. De acrescentar que D. Manuel, após entrar na Galiza, ordenou a D. Fernando de Meneses, marquês de Vila Real, que se fizesse passar pelo rei. O monarca tornava-se assim, mais uma vez, incógnito. Até que chegado a Compostela revela a sua identidade, surpreendendo a todos, em particular às figuras mais importantes da cidade.

D. Manuel I permaneceu três dias na cidade galega e depois empreendeu a viagem de regresso. Todavia, neste espaço de tempo, não passou despercebido, pois deu a conhecer como era magnânimo: “Esteve el Rei três dias continuos na cidade de Compostella, a cabo dos quaes, depois de ter feito, por sua devoçam, muitas esmolas á mesma casa, Sprital, e pessoas necessitadas, se tornou para o regno”⁷⁹.

Nada disto parece relacionar-se com exclusiva devoção. D. Manuel era um estratega nato, que tirava dividendos de tudo o que fazia. Sem dúvida que era um sincero peregrino (basta verificar a forma discreta como saiu de Lisboa), mas certamente aproveitou a ocasião para “juntar o útil ao agradável.” Neste caso, dando a ver como era liberal e poderoso, ou seja, conduzindo à surpresa e admiração por parte dos rivais castelhanos, sempre competidores com os portugueses neste período de expansão de ambos os reinos. Mesmo a forma como subitamente revela a sua identidade confirma este calculismo no acto peregrinatório: “onde se deixou conhecer, e foi festejado, assi

74 *Idem*.

75 Cruz, “No V centenário de D. Manuel I”..., *op. cit.*, p. 25; Marques, “O Culto...”, *op. cit.*, pp. 119-120.

76 Marques, “O Culto...”, *op. cit.*, pp. 119-120.

77 Cunha, “A devoção...”, *op. cit.*, p. 106.

78 Góis, *Crónica...*, *op. cit.*, p. 144.

79 *Idem*. Segundo Jerónimo Osório o rei “Ficou tres dias em Compostella, onde com singulares demonstrações de religião visitou a sepultura de Santiago, liberal nos dons, que fez á sua Igreja, os augmentou ainda com huma alampada de prata, que pendurada diante do sepulcro, o allumiasse de continuo; e era de obra singular e perfeita. Em todas as casas, em que se hospedou, deixou mil generosidades; e pelo dizer em summa, tal romaria fez, que a cada passo que dava, estampava vestigios de devoção, de liberalidade, e de real munificencia.” Osório, *Da vida e feitos...*, *op. cit.*, p. 188.



Relicário do Tesouro da Rainha Santa Isabel. Séc. XIII/XIV. Museu Nacional de Machado de Castro (Coimbra), inv.n.º 6036;O7.

Foto: © DGPC/ADF - Manuel Palma, 1991.

do cabido da Sé, como dos governadores da cidade, e fidalgos que nella moravam”⁸⁰.

Damião de Góis fecha o seu relato relativamente a este episódio com duas referências breves, mas fundamentais em relação à construção de uma identidade sólida e bem delimitada para o caminho português de Santiago, assim como para a definição de uma relação identitária específica do reino de Portugal com o túmulo do Apóstolo.

Em primeiro lugar, o cronista revela a liberalidade (logo o poder e a riqueza) do monarca, na medida em que fazia “merces a todos los hospedes das casas em que pousava, ate chegar a Lisboa”⁸¹. Depois, sublinhando que, após o seu regresso, D. Manuel tomou várias medidas para presentear o santuário: “mandou que se fizesse huma alampada de prata de feiçam de hum castello, que mandou poer na Sé de Sanctiago, diante do altar mór, que era a mais riqua de quantas se até-quelle tempo na quella casa offereceram, e assi ordenou que se comprassem rendas em Galliza, pera sesta alampada alumiar continuamente de noite, e de dia, quomo se sempre depois fez”⁸². Com este acto de generosidade e devoção ao nível da cultura material a visar o futuro⁸³, ficava definitivamente selada a ligação identitária de Santiago de Compostela ao caminho português, a Portugal e ao rei D. Manuel no que ao imaginário religioso colectivo coevo dizia respeito.

80 Góis, *Crónica...*, op. cit., p. 144.

81 *Idem*.

82 *Idem*.

83 Braga, I. D., “Peregrinações Portuguesas a Santuários Espanhóis no século XVI”, *Itinerarium*, n.º 158 (1997), Braga, pp. 337-359; Braga, P. D., “A lâmpada instituída em Santiago de Compostela por D. Manuel: um aspecto das relações luso-galegas no século XVI”, *Estudos Regionais*, n.º 17 (1996), Viana do Castelo, pp. 75-81.

Por tudo isto podemos depreender que a peregrinação de D. Manuel, para além de ser um acto devocional, foi também um acto de poder que em muito contribuiu para traçar o perfil identitário do caminho português para Santiago, o qual doravante ficou ainda mais associado ao poder da coroa e respectiva dinastia. Tal como tinha acontecido no século X, quando os monarcas castelhanos vincularam-se do ponto de vista identitário à peregrinação a Santiago de Compostela, mediante, nomeadamente, o incremento da segurança e dos meios de apoio⁸⁴. Um processo que resultou no levantamento de uma rede de vilas e cidades ao longo do caminho, cujo desenvolvimento desde cedo apoiaram, e que conduziu, enfim, à internacionalização das rotas que rumavam ao túmulo do Apóstolo⁸⁵.

Se a peregrinação de D. Manuel a Compostela potenciou a devoção popular, mais ainda potenciou a identidade de Portugal e do “seu caminho” como inseparáveis do túmulo do Apóstolo. Valor tanto maior quanto o facto de ocorrer num período em que a prática da peregrinação regrediu devido às dúvidas lançadas pelos pré-reformadores das centúrias de Trezentos e Quatrocentos.

Com efeito, logo em 1316, Martín Pérez declarava no seu *Libro de las Confesiones* que “os que andam romarias muytas. Ca muyto som de castigar e de reprehender alguas romarias, ca muyto ben se perde en andar alguus caminhos, e se esfria a deuoçõ”⁸⁶. Por sua vez, na transição do século XIV para o XV, correntes reformistas vindas do Norte da Europa relacionadas com o movimento da *Devotio Moderna*⁸⁷ apelam a uma espiritualidade mais intimista, pessoal e individualizada, portanto, sedentária e mais retirada – neste contexto foi impactante a afirmação de Thomas de Kempis, na sua *Imitação de Cristo*, de que “qui multo peregrinantur raro sanctificantur [raro também se santificam os que andam em muitas peregrinações]”⁸⁸.

A ambiência hostil para com a prática peregrinatória vinda do Norte aumentou nos decénios seguintes, nomeadamente, pela voz de Lutero, que elevava o valor santo do trabalho face à “inutilidade” e desregramento do movimento peregrinativo,

84 Reparação de pontes e caminhos, construção de hospitais e albergues de acolhimento, atenuar de portagens e peagens, etc.

85 Uma palavra aqui para a Ordem de Cluny, que em muito favoreceu os caminhos de Santiago, quer através da criação de mosteiros ao longo dos mesmos, quer mediante a propagação de uma mensagem de espiritualidade associada ao túmulo do Apóstolo e das rotas de *peregrinatio* para lá chegar.

86 Pérez, M., *Livro das Confissões*, J. B. Machado (ed.), Tomo I, Vila Real, 2005 p. 197. Citado em Cunha, “A devoção...”, *op. cit.*, p. 92.

87 Um influente movimento religioso nascido no seio da Igreja Católica, no final do século XIV. Numa época em que parte importante do clero católico apresentava-se enriquecido, privilegiado e protagonista de hábitos dissolutos, este movimento enfatizava a meditação e a vida interior. Gerhard Groote (1340-1384), pai do movimento, fundou os *Irmãos e Irmãs da Vida Comum* (c. 1370), uma comunidade que se tornou o principal expoente da *devotio moderna*. A obra *De imitatione Christi* [*Imitação de Cristo*], tradicionalmente atribuída a Thomas de Kempis (c. 1379-1471), ele próprio membro dos *Irmãos da Vida Comum*, constitui a expressão clássica do espírito deste movimento pietista. De sublinhar, enquanto inspiração e referência espiritual, a contribuição para o movimento da obra *Vita Christi* (c. 1348-1368) redigida por um monge da Ordem Cartusiana, de nome Ludolfo da Saxónia (c. 1295-1377).

88 Kempis, T., *Imitação de Cristo*, São Paulo, 2008, cap. XXIII, p. 4.

ao mesmo tempo que destacava que o caminho espiritual do cristão não passava pela necessidade de percorrer rotas e itinerários para aceder à salvação⁸⁹.

Também nesta linha de pensamento ganha relevância o importante *Tratado de Confissom*, editado em 1489, em Chaves, cidade e região fortemente associadas às rotas de peregrinação para Compostela, ao referir que “Muito se deve guardar o côfessor que os homens nem as molheres, mãebos que os nã envie ãdar romarias pelo mundo”⁹⁰.

Contudo, a posição desta obra em relação à peregrinação é dúbia, pois, pouco antes, ao referir-se às faltas não especialmente graves, que identifica como “outros pecados”, recomenda que se faça penitência das mesmas “per esmola e per romarias”⁹¹.

Ainda assim, apesar de toda esta “pressão” e do impacto negativo provocado pela Peste Negra (século XIV), a peregrinação física não perdeu muito do seu fulgor em relação a Santiago de Compostela, espaço sagrado que devido ao valor único da sua relíquia constituía – em paralelo com Roma, ainda que por razões diversas –, um *locus* por excelência da unidade religiosa cristã. Declinou em relação ao fluxo de peregrinos oriundos do Norte da Europa é certo, mas sem perder constância em termos gerais⁹². Afinal, não podemos esquecer que o culto das relíquias constitui um dos suportes permanentes à peregrinação medieval, e quanto mais preciosa for a relíquia mais intensa do ponto de vista devocional é a sua demanda.

D. Manuel é um rei de viragem, de transição entre dois mundos: o medieval e o moderno. Nessa medida, o seu reinado tem algo das duas dimensões numa síntese original e sem precedentes. A peregrinação que realizou a Compostela é um reflexo deste fenómeno. Com efeito, ao longo do seu desenvolvimento, na ida e no regresso, podemos identificar marcas do homem e do rei de transição, bem como do tempo que lhe serve de pano de fundo e que é também de transformação⁹³ – à qual, como acabámos de verificar, a própria prática da peregrinação não ficou indiferente. Seja nas festividades no Porto e em Compostela, tão ao gosto renascentista; seja na ideia medievalizante de Cruzada, intimamente ligada à de peregrinação desde os finais do século XI e que habita de forma permanente no espírito do soberano (D. Manuel queria liderar pessoalmente a campanha projectada para Marrocos em 1500-1501), a romaria de 1502 é um espelho do homem, do monarca e do tempo que lhes serve de palco.

89 Augusto, S., “Peregrinações: Roma e Santiago de Compostela”, em *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens – Estudos e Bibliografias*, F. Cristóvão (coord.), Lisboa, 1999, pp. 83-125.

90 *Tratado de Confissom*, J. Pina Martins (ed.), Lisboa, 1973, p. 198.

91 *Ibidem*, p. 192. Cunha, “A devoção...”, *op. cit.*

92 O fluxo peregrinatório a Compostela começa a desenhar-se no século IX, ampliando-se fortemente a partir daqui. O momento culminante decorrerá entre os finais do século XI e o entardecer do XII, mas nunca decairá de todo. Zumthor, *La medida...*, *op. cit.*, pp. 183-189.

93 Lopes, P., *Um agente português na Roma do Renascimento. Sociedade, quotidiano e poder num manuscrito inédito do século XVI*, Lisboa, 2013, pp. 239-327.

4. *Notas finais*

Todas as viagens feitas pelas grandes figuras do reino, em particular as régias, em direcção ao túmulo do Apóstolo foram importantes. No entanto, consideramos que as aqui estudadas revestem-se de especial relevância. Porque? Porque às mesmas ficou associada uma carga identitária fortíssima relacionada com a ideia de um “caminho de Santiago português”, ainda que constituído por uma ampla rede de vias diversas. O simbolismo de ambas estas peregrinações é, pois, marcante, sendo que o símbolo é o fertilizante por excelência da construção identitária.

Embora muito diferentes no contexto, na forma como foram levadas a cabo e nos próprios objectivos, ambas as jornadas são reveladoras do espírito de devoção que o acto de peregrinar a Santiago de Compostela envolve em relação a Portugal na Baixa Idade Média. Ambas tiveram, nessa medida, consequências importantes ao nível do imaginário colectivo, claramente materializadas no legado que deixaram.

Por tudo isto, D. Isabel e D. Manuel ao percorrerem uma rota por território português até Santiago de Compostela em *peregrinatio per Deo* estão a contribuir de forma decisiva para a construção identitária de Portugal enquanto reino associado ao culto do Apóstolo e enquanto espaço singular de peregrinação rumo ao seu túmulo⁹⁴. Numa palavra, estão a contribuir para a identidade do “caminho português para Santiago de Compostela”, um caminho *específico* deste reino geograficamente vizinho do santuário.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 04-VI-2020

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 29-VI-2020

94 Isto é, dotado de marcas próprias, especificamente associadas às suas gentes e paisagens. Com efeito, apesar da sua dispersão geográfica e toponímica, os caminhos portugueses de Santiago coevos assumem um perfil identitário distintivo, expresso por exemplo na peculiaridade das suas materializações físicas, desde paróquias com S. Tiago como orago ou padroeiro celeste; cruzeiros; fontes; imagens de diversa tipologia representando quer Santiago Apóstolo, quer o Mata-Mouros, quer ainda o peregrino; caminhos; pontes; albergarias e mosteiros; barcas de passagem e confrarias, entre outros elementos como a expressão heráldica. Marques, “O culto...”, *op. cit.* Rocha, M., “O Alto Minho e as Peregrinações a Santiago de Compostela”, *Estudos Regionais*, nº 13-14 (1993), Viana do Castelo, pp. 9-52.

Portugal e as variações artísticas de um culto: a iconografia de Santiago na escultura dos séculos XIII e XIV¹

Carla Varela Fernandes

Instituto de Estudos Medievais – NOVA / FCSH, Lisboa

Resumo: Na arte figurativa produzida (ou trazida) para Portugal entre os séculos XIII e XIV, a representação de Santiago encontrou uma expressão mais diversificada e mais abundante nas diversas formas de escultura do que na pintura, onde só conhecemos a sua presença a partir do século XV ou, na ourivesaria, de que não nos chegou qualquer exemplo. Assim, este texto propõe abordar as primeiras representações do apóstolo Tiago Maior na arte portuguesa através de esculturas devocionais (imagens de altar), mas também de relevos, e de como a iconografia do santo acompanhou as variações/preferências da religiosidade de cada época, bem como os factores políticos dominantes.

Palavras-chave: imagens devocionais, retábulo, apóstolo, peregrino, matamouros, Mestre Pero, Coimbra.

Portugal y las variaciones artísticas de un culto: la iconografía de Santiago en la escultura de los siglos XIII y XIV

Resumen: En el arte figurativo producido o traído a Portugal entre los siglos XIII y XIV, la representación de Santiago encontró una expresión más diversificada y abundante en las distintas formas de escultura que en la pintura, donde solo conocemos su presencia desde el siglo XV, o en orfebrería, aunque ningún ejemplo nos ha llegado. Por lo tanto, este texto propone abordar las primeras representaciones del apóstol Santiago el Mayor en el arte portugués a través

¹ Este trabalho científico é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P. - no âmbito da Norma Transitória - DL 57/2016/CP1453/CT0041.

de esculturas devocionales (imágenes de altar), pero también relieves, y cómo la iconografía del santo acompañó las variaciones / preferencias de religiosidad de cada época e incluso los factores políticos dominantes.

Palabras clave: *imágenes devocionales, retablo, apóstol, peregrino, matamoros, Mestre Pero, Coimbra.*

Portugal and the artistic variants of a cult: the iconography of St. James in 13th and 14th century sculpture

Abstract: In the figurative art produced in (or brought to) Portugal in the 13th and 14th centuries, the representation of Saint James gave rise to more diversified and more abundant expression in different types of sculpture than in painting, where it was only present from the 15th century. This essay proposes to approach the earliest representations of the apostle Saint James in Portuguese art through devotional sculpture (altar images), and also reliefs, to demonstrate how the iconography of the saint reflected the variations and preferences of the religiosity of each era, as well as its dominant political factors.

Keywords: devotional images, altarpiece, apostle, pilgrim, matamouros, Mestre Pero, Coimbra.

Portugal e as variações artísticas dun culto: a iconografía de Santiago na escultura dos séculos XIII e XIV

Resumo: *Na arte figurativa producida ou traída a Portugal entre os séculos XIII e XIV, a representación de Santiago atopou unha expresión máis diversificada e abundante nas distintas formas de escultura que na pintura, onde só coñecemos a súa presenza desde o século XV, ou na ourivería, malia que non nos chegou ningún exemplo. Polo tanto, este texto propón abordar as primeiras representacións do apóstolo Santiago o Maior na arte portuguesa a través de esculturas devocionais (imaxes de altar), pero tamén relevos, e como a iconografía do santo acompañou as variacións / preferencias de relixiosidade de cada época e mesmo os factores políticos dominantes.*

Palabras clave: *imaxes devocionais, retablo, apóstolo, peregrino, matamouros, Mestre Pero, Coimbra.*

A escultura figurativa dos séculos da arte românica certamente contou com diversas representações de Santiago, se não nos portais das igrejas monásticas, paroquiais ou catedralícias, pelo menos na escultura de vulto (redondo ou de costas planas) destinadas aos altares das igrejas que nesses séculos XII e XIII existiam em Portugal sob o orago de Santiago. Muitas das imagens devocionais seriam em madeira (certamente policromadas e até mesmo douradas, como são algumas, pou-

cas, imagens da Virgem de Majestade que ainda se conservam), mas não chegaram aos nossos dias (pelo menos, não as podemos identificar nas colecções de museus, privadas, ou nas antigas igrejas).

A verdade é que também os portais das igrejas românicas portuguesas não ostentavam vulgarmente estátuas colunas com a representação dos apóstolos ou de outras figuras bíblicas², mas colunas lisas ou, como foi frequente em Coimbra, decoradas com motivos geométricos e vegetalistas. Os apóstolos também não parecem ter sido opção para a decoração figurativa de tímpanos ou arquivoltas dos portais dos tempos ditos românicos. O tema do Apostolado – as 12 figuras ou estas, muitas vezes, entre Cristo – acabou por surgir, pela primeira vez (entre as obras que se conhecem) num exemplo de escultura funerária que se insere na estética do que podemos designar de Românico tardio, e que deverá ser o segundo mais antigo túmulo com jacente realizado no nosso país³.

Santiago apóstolo e peregrino na iconografia do século XIII

O túmulo, destinado a um filho ilegítimo do rei Sancho I, D. Rodrigo Sanches (m.1245), foi mandado fazer pela sua irmã Teresa Sanches para o mosteiro de S. Salvador de Grijó⁴, e é decorado numa das faces longas do sarcófago com um apostolado, a que se junta, na extremidade esquerda, a figura de um dos Reis Magos⁵. A uniformização das figuras, bem como alguma deterioração e até perda de matéria pétreo, dificulta a identificação de todos os discípulos de Cristo, mas, entre os que podemos adivinhar a identificação, encontra-se Tiago Maior: a 9.º figura, ou seja, a 2.ª a ladear a *Maiestas domini*, à direita (do ponto de vista do observador) por ostentar atributos de peregrino compostelano – o bordão e a vieira. Ambos muito degradados, estes atributos tão característicos da sua iconografia permanecem ainda hoje e podemos pensar nesta como a mais antiga representação de Santiago Apóstolo/Peregrino que se conhece na arte portuguesa (não invalidando que outras anteriores possam ter existido). (Figs. 1 e 2)

2 À excepção dos portais das igrejas de Bravães e de Rubiães, ambos do século XIII, com figuras nas jambas – estátuas colunas – com a hipotética representação da Anunciação. Cf. Almeida, C. A. F., *A Anunciação na Arte Medieval Portuguesa*, Porto, 1983.

3 Barroca, M. J., *Necrópoles e Sepulturas Medievais de Entre-Douro-e-Minho (Séc. V-XV)*, Texto policopiado, Porto, 1987, pp. 469-470 e *idem*, “Sarcófago de D. Urraca”, em *Nos Confins da Idade Média*, (catálogo de Expo. – Europália), 1992, p. 143.

4 Santos, R., *Oito Séculos de Arte Portuguesa*, Lisboa, s/d., p. 123 e Barroca, M. J., *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)*. *Corpus Epigráfico Português*, vol. II, tomo 1, p. 818.

5 Identificação que só foi possível fazer há poucos anos. Sobre este tema Cf. Barroca, M. J., “As quatro faces de D. Rodrigo Sanches”, *Portugália*, Nova Série, vol. 34 (2013), pp. 163-164 e Fernandes, C. V., “The Tomb of D. Rodrigo Sanches: the rediscovery of an iconographic program”, *Medievalista online*, n.º 16 (Julho – Dezembro, 2014), NOVA/FCSH, Lisboa, p. 8.



Fig. 1. Sepulcro de D. Rodrigo Sanches. Ca. 1345-47. Mosteiro de S. Salvador de Grijó. Foto: PAF.



Mas, este sarcófago não limita uma afirmação de fé em Santiago a esta representação do apóstolo de corpo inteiro e entre os seus companheiros. De uma forma mais simbólica, mas fortemente afirmativa de fé nas peregrinações jacobeanas e do papel que estas desempenhavam – não apenas nos objectivos maiores dos cristãos desses tempos (a salvação da alma) – mas nos seus próprios quotidianos. Outros elementos são representados na face oposta do sarcófago como se constituíssem uma forma de sublinhar os atributos com que a figura de Santiago é representada. (Fig. 3)

Após a retirada do sepulcro de D. Rodrigo Sanches do arcosólio – onde se encontrava mal encaixado numa das paredes do claustro do mosteiro desde a primeira metade do século XVII – descobriu-se, na face longa que permaneceu protegida dos agentes atmosféricos, da sujidade e de outras formas de destruição, a representação de vieiras em relevo (entre outros elementos: heráldicos, vegetais e

Fig. 2. S. Tiago. Detalhe de uma das faces longas do sepulcro de D. Rodrigo Sanches. Ca. 1345-47. Mosteiro de S. Salvador de Grijó. Foto: PAF.



Fig. 3. Face longa do sepulcro de D. Rodrigo Sanches, com heráldica, hastes, folhas e vieiras. Foto: PAF.

zoomórficos). Estas vieiras, de grande formato e volume, não poderiam ter sido escolhidas, entre a iconografia possível para este sarcófago, se não tivessem um conteúdo simbólico relevante. A vieira isolada é, nestes tempos, um símbolo inequívoco dos peregrinos e das peregrinações a Santiago de Compostela. Sabemos hoje, com base noutros exemplos analisados e já publicados, que alguns peregrinos se que a presença da vieira, associada a contextos funerários, assumia também um valor apotropaico e salvífico, símbolo material de uma crença de que, desse modo, quando ressuscitassem no dia do Juízo Final teriam consigo esse fortíssimo argumento: o de ter peregrinado a Compostela⁶. Recordemos o peregrino que vemos na fila dos bem-aventurados na cena do Juízo Final do portal da Catedral de Autun (ca. 1130), e, em Portugal, a presença desse elemento tão distintivo, na escarcela de peregrina jacobea do jacente da rainha Isabel de Aragão (Rainha Santa Isabel)⁷. Este elemento – inédito na escultura funerária medieval portuguesa até essas datas – trouxe um valor acrescido à iconogra-

6 Castiñeiras, M., *A vieira en Compostela. A insignia da peregrinación xacobeá*, Santiago, 2007, p. 31; Castiñeiras, M. *Galicia e os camiños de Santiago*, Santiago, 2016, p. 42.

7 A rainha foi sepultada também com a escarcela de peregrina decorada com a vieira, ou seja, a original que lhe havia sido oferecida pelo arcebispo de Santiago, Berenguel Landoira, aquando da sua peregrinação de 1325. Sobre o túmulo da rainha (com bibliografia anterior de diversos autores) Cf. Fernandes, Carla Varela, *Pero. O mestre das Imagens*, Lisboa, 2018, pp. 66-86.



Fig. 4. Detalhe das vieiras na outra face do sepulcro de D. Rodrigo Sanches. Ca. 1345-47. Mosteiro de S, Salvador de Grijó. Foto: PAF.

fia do túmulo de Rodrigo Sanches, em particular a esta face do sarcófago⁸ e tornou-o, juntamente com outros temas aí representados uma obra dos anos finais da arte dita românica em território português. (Fig. 4)

Com algumas dúvidas ainda sobre a sua cronologia é uma imagem de Santiago que terá feito parte do antigo portal da igreja paroquial de Sernancelhe. Esta foi recentemente objecto de estudo, a propósito de uma investigação e projecto para a dinamização de Caminho de Torres⁹, no qual se refere a figura de Santiago integrada num apostolado simplificado (das 12 figuras apenas se representam 6¹⁰) e que fez

8 No já citado estudo de Barroca o autor não acentua a ligação destas portentosas vieiras com o culto e as peregrinações jacobeanas por ausência de documentação que informe sobre a realização de alguma peregrinação de Rodrigo Sanches a Compostela. Parece-me possível que, naqueles tempos, a alusão a este santuário, através da representação da vieira, ao seu culto e ao valor das peregrinações e dos modelos de conduta cristã dados pelos peregrinos, eram suficientemente relevantes para constituírem argumento valioso no derradeiro momento de ajudar à desejada salvação da alma (argumentos iconográficos para gravar nos túmulos), mesmo que não tivesse havido, de facto, uma peregrinação realizada. Evoca-se a *peregrinatio* (na vida, que depois de finda conduz à nova e verdadeira vida) como reconhecido valor para qualquer cristão, pelo que a presença de símbolos jacobeanos podia ser meramente evocativo e não conter o valor documental que atestasse um acontecimento da vida do tumulado. Esta posição foi também defendida por em Fernandes, Carla Varela, Fernandes, C. V., The Tomb of D. Rodrigo Sanches: the rediscovery of an iconographic program. *Medievalista online*. 16, pp. 32-33. <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA16/fernandes1604.html>

9 Ainda inédito, mas gentilmente cedido na versão original pelo seu autor: Fernandes, P. A., *História de um Caminho. Um Caminho na História*. Penafiel: Consórcio de Comunidades Intermunicipais do Douro, Tâmega e Sousa, Ave, Cávado e Minho, 2020 (no prelo).

10 Esta simplificação do número de apóstolos, umas vezes em seis e outras até mesmo só com três figuras, foi algo comum na iconografia dos séculos XI a XIII, sendo possível apontar vários exemplos, entre portais,



Fig. 5. Imagem de Santiago do antigo portal da igreja paroquial de Sernancelhe. Séc. XIII-XIV. Foto: PAF.

parte da organização compositiva e iconográfica do primitivo portal. No referido estudo identifica-se o santo, diferenciado dos outros apóstolos, que apenas seguram os respectivos livros dos Evangelhos, enquanto ele associa ainda a presença da esmoleira (escarcela) com vieiras na face voltada para o exterior. Pode tratar-se da mais antiga representação de Santiago que se conhece em Portugal, mas também pode ser contemporânea (em décadas) do capitel com *Santiago Cavaleiro de Cristo* da abadia de Celas, Coimbra (2.^a metade do século XIII) ou até mesmo da primeira metade do século XIV, uma vez que rusticidade da sua esculturação (fruto não apenas da mão artística pouco adestrada que talhou estas figuras, mas também por usar como material o granito da região, e não o dúctil calcário de Coimbra) dificulta, e muito, uma proposta cronológica. (Fig. 5)

Trata-se de um importante testemunho, onde a diferenciação do santo em relação aos outros apóstolos, identificado claramente através dos símbolos da peregrinação – da escarcela com as vieiras –, demonstra também a relevância de Sernancelhe e da sua igreja, no culto a Santiago e deste caminho português em direcção a Compostela¹¹.

retábulos e peças de ourivesaria. Para relembrar só dois casos mais antigos e sobejamente conhecidos, chamo a atenção para os lintéis dos portais de duas igrejas francesas dos Pirenéus Orientais: as igrejas de Saint-Génis-des-Fontaines (1019-1020) e de Saint-André-de-Sorède (inícios do século XI).

¹¹ Fernandes, P. A., *História de um Caminho...*, op. cit.

Santiago cavaleiro de Cristo na abadia de Santa Maria de Celas

Uma possível representação de Santiago é a que podemos encontrar num capitel do claustro da abadia cisterciense de Sta. Maria de Celas, em Coimbra, ainda do século XIII¹². Vários autores levantaram a hipótese de se tratar da primeira representação portuguesa de *Santiago Matamouros*¹³, mas as propostas mais recentes apontam para uma representação de Santiago na qualidade de Cavaleiro de Cristo¹⁴, um *Santiago bellator*, e não a iconografia patronizada, isto é, totalmente definida, que se haveria de popularizar no território peninsular em especial no século XIV de *Santiago Matamouros* (com o santo a cavalo, a espadeirar os guerreiros muçulmanos que dele fogem em grande pânico e terror, ou a espezinhá-los sob a força das patas do seu cavalo, onde partes dos seus corpos estão já espalhadas no solo)¹⁵. (Fig. 6)

Os estudos mais recentes argumentaram, não obstante a representação de um homem jovem a cavalo, a segurar um escudo pontuado por cinco vieiras e com uma lança a ferir um homem gigante que segura um escudo cuja tipologia o identifica como um muçulmano, que não se trata do combate perfeitamente definido entre S. Tiago Maior, na versão de cavaleiro celestial e a vencer os seus inimigos de forma devastadora, porque, na verdade, não existem aqui muçulmanos a jazer no chão ou a fugirem aterrorizados do combate com tão poderoso e celestial cavaleiro. Este homem que se encontra de pé, armado, protegido por cota de malha na túnica e na protecção da cabeça, e com um tamanho desproporcionado em relação ao cavalo, pode ser uma mistura entre iconografias, num tempo em que os gostos (estéticas) e as sensibilidades (religiosas e leigas) também estavam em lenta mas visível marcha de mudança entre a tradição (românica e feudal) para as novidades “francígenas” (góticas) e de gosto mais urbano, muitas vezes com sobreposição de opções mais características de um dos estilos com outras opções mais características do outro.

Julgo poder ver nesta composição o correspondente a uma fase inicial da iconografia de *Santiago Matamouros*, ainda mais acercada de um modelo de Santiago como Cavaleiro de Cristo e que decorre das referências textuais ao santo como intercessor na Batalha de Clavijo difundidas desde o século XII, e até do tímpano esculpido numas das portas da catedral compostelana (porta de Clavijo, séc. XIII – também aí ainda não inteiramente definida com uma iconografia do santo cava-

12 Fernandes, Carla Varela, *Santos, Heróis e Monstros. O Claustro da Abadia de Santa Maria de Celas*, Lisboa, 2020, pp. 114-135, data criticamente os capitéis das alas Sul e Oeste do claustro, onde se encontra o capitel com a possível representação de Santiago, de ca. 1250-1289.

13 Real, M., “La sculpture figurative dans l’art roman au Portugal”, em Graf, G. (coord.), *Portugal Roman*. Paris, 1986, pp. 33-74; Pereira, F. A. B., “Iconografia de Santiago”, em *O Castelo e a Ordem de Santiago na História de Palmela*, Palmela, 1990, pp. 141-143.

14 Teixeira, F., *A Arquitectura Monástica e Conventual Feminina em Portugal nos Séculos XIII e XIV* [Tese de doutoramento policopiada], 2007, pp. 129-130 e Fernandes, Carla Varela, *Santos, Heróis e Monstros...*, op. cit., pp. 74-81.

15 Refira-se como notável exemplo desta iconografia peninsular, e também um dos primeiros que se conhece, a representação de *Santiago Matamouros* no Tumbo B – Catedral de Santiago de Compostela, de 1326.



Fig. 6. *Santiago Cavaleiro de Cristo*. 2.ª metade do séc. XIII. Capitel do claustro da abadia de Santa Maria de Celas, Coimbra. Foto: © José Pessoa.

leiro a matar os mouros, mas a assumir-se perante uma assembleia, cristã e orante, como um paladino da luta contra o Islão).

Em Celas, verifica-se uma simbiose iconográfica, onde entram em cena elementos que provêm de um fundo cultural mais antigo do que as datas propostas para a realização dos capitéis do claustro de Celas (último quartel do século XIII). Pressentem-se nos modelos que estão base da concepção da figura, por um lado, o muito conhecido e mítico gigante Ferraguto das lendas (gestas) que cantavam a morte deste às mãos de



Rolando¹⁶ (o intrépido e “mártir” sobrinho de Carlos Magno), como descrito no *Pseudo Turpín* (LSJ, Libro IV, cap. 17) e por outro, a representação das hostes muçulmanas que Santiago combate em batalhas estratégicas para os cristãos¹⁷, aqui simbolizadas num único indivíduo de grande corpulência e força desproporcionada para dar ao cavaleiro ainda mais valor e valentia na sua vitória sobre o inimigo. (Fig. 7)

O cavaleiro aqui representado é também a mistura cultural/simbólica entre Rolando e o anónimo “Cavaleiro Vitorioso”¹⁸ (outra iconografia muito divulgada na arte do século XII), e Santiago na versão equestre, defensor das hostes que lutam por Cristo contra os inimigos (muçulmanos)¹⁹. Em Portugal, o tempo da codificação/padronização da iconografia de *Santiago Matamouros* só se verificaria na centúria seguinte.

Fig. 7. Detalhe do gigante muçulmano. Capitel do claustro da abadia de Santa Maria de Celas, Coimbra. Foto: © José Pessoa.

- 16 A importância da figura de Rolando na arte e na literatura do Portugal medieval já foi analisada por diversos autores, e essa historiografia foi sumariada em nota de rodapé por Barroca, Barroca, M. J., “As quatro faces de D. Rodrigo...”, *op. cit.*, p. 157. Ora, ainda a propósito do túmulo de D. Rodrigo Sanches, é muito interessante relembra que este já teve um letrado com epígrafe laudatória atribuído ao prior de Santa Cruz de Coimbra, D. João Peres, ou seja, um homem próximo da irmã do cavaleiro morto em combate, também ela monja professa na casa feminina dos regantes de Santo Agostinho de Coimbra, e comitente do túmulo do irmão, como se equaciona. Nessa epígrafe (já desaparecida, mas em boa hora transcrita), o autor compara Rodrigo Sanches a Rolando, nas suas virtudes e na capacidade de se sacrificar pelo seu senhor. Fr. António Brandão (pp. 153-153v): “Nesta sepultura jaz enterrado Dom Rodrigo filho del Rey, que foy grande cortezão, insigne em armas e semelhante a outro Roldão, amável a todos, e digno de verdadeiros louvores. Era principe gracioso e alegre: folgava de rir, e falar, porem não em forma que se notasse nelle ser incestuoso e pouco casto com suas parentas. Nas promessas foy sempre verdadeiro, e pera os inimigos de grande severidade. Chorem a este Principe o povo, o clero e os soldados de Espanha, que quanto mais se sinalou nas armas, antes mais floreceo, tanto teve de piedade, e brandura pera todos. Foi sem dúvida algum Principe digno de todo o louvor este Dom Rodrigo, pacifico, humilde, de rara bondade e sem engano. A Era em que faleceo se conta nesta forma. Ponhase no primeiro lugar a undecima letra do ABC que he M. Escrevase logo a terceira, que he C. duas vezes, e a vigesima, que he X, oito vezes, ajuntase então tres vezes escrita a que se dá depois da letra oitava que he I, e assi se notará a Era” (Cf. a transcrição da epígrafe do túmulo de Rodrigo Sanches e os comentários à mesma em Barroca, M. J., “As quatro faces de D. Rodrigo...”, *op. cit.*, pp. 153-166, com bibliografia anterior). Não estranha por isso, que na segunda metade do século XIII, a arte portuguesa tivesse a figura e o modelo de virtudes de Rolando muito presente, mesmo quando se pretende retratar outro herói cavaleiro, combatente pela fé cristã.
- 17 A iconografia da arte dita românica tem também bons exemplos desta lenda de Rolando e Ferraguto, de são muito conhecidos os exemplos que podemos ver em capitéis de monumentos que se distribuem ao longo do Caminho Francês: o capitel do Palácio dos Reis de Navarra, em Estella (Navarra), ou o de Navarrete (La Rioja), ou em Itália como é exemplo um relevo da fachada da igreja abacial de Zeno, em Verona, todos datáveis do século XII.
- 18 Tema já muito estudado por ser frequente na arte românica dos reinos peninsulares nos séculos XII e XIII.
- 19 A interpretação deste capitel como uma simbiose de lendas e iconografias –Rolando e o gigante Ferraguto, ou o Cavaleiro Vitorioso– que estão na base do início, em Portugal, da iconografia de *Santiago Matamouros* foi desenvolvida recentemente em Fernandes, Carla Varela, *Santos, Heróis e Monstros...*, *op. cit.*, pp. 74-81.

O Santiago Matamouros *da igreja de Santiago do Cacém*

Desta iconografia, já estruturada em meados do século XIV, Portugal possui talvez um dos seus melhores exemplos artísticos: o painel esculpido da igreja matriz de Santiago Cacém (Setúbal). Um alto-relevo com 2,47cm (larg.) x 1,65cm (alt.) que certamente foi destinado a uma disposição e uma funcionalidade na igreja alentejana diferente daquela que vemos hoje. (Fig. 8)

O grande retábulo esculpido em pedra com a iconografia de *Santiago Matamouros* encontra-se hoje deslocado do seu local original, embora não tenha abandonado a ousia da igreja. A obra que aqui destacamos já foi alvo de estudo aprofundado em 2001, e as propostas e conclusões dos dois investigadores²⁰ constituem um relevante contributo, não só para o conhecimento desta obra singular, mas também para um melhor conhecimento da escultura trecentista portuguesa. Uma grande parte das propostas aí apresentadas retomamos no presente texto.

A primeira fonte escrita que refere esta obra data de 1517, e reveste-se de grande importância pelas informações que veicula²¹. É a descrição de uma Visitação da Ordem Santiago, isto é, uma informação cerca de 200 anos posterior à cronologia que também identificamos para a realização da obra (1.^a metade do século XIV). Esta



Fig. 8. Retábulo de Santiago Matamouros. Séc. XIV. Igreja matriz de Santiago do Cacém. Foto: PAF.

20 Falcão, J. A. e Pereira, F. A. B., *O Alto-Relevo de Santiago Combatendo os Mouros*, Santiago do Cacém: Diocese de Beja, 2001.

21 *Ibidem*, pp. 34-36.

descrição que demonstra como o relevo que hoje vemos numa parede, era o retábulo que estava sobre o altar-mor da referida igreja e que era policromado:

*Item E loguuo visitamos a dita Jgreija primeiramente / a capella moor |
Em a qual estaa huu halltar / allto | que sobem a elle per omze degraaos / e
o alltar he forrado de tavoado | e em cyma /delle estaa a Jmagem de Samtia-
guo | a cauallo | / De vuullto. | com mujtos mouros derribados ante / elle |
Tudo de vulto <de pedra>e pyntado de nouo bem / comcertafo [...]*²²

Após o grande terramoto de 1755 a igreja ficou muito danificada e, partir daí, iniciou-se uma lenta reconstrução que demorou décadas a ficar concluída. As obras implicaram a decisão de se fazer uma inversão da planta do edifício, isto é, a entrada da igreja passou a fazer-se por onde antes era a capela-mor. O retábulo que antes estava sobre o altar-mor, não tendo sofrido grades danos sob os efeitos do sismo, foi colocado na parede sul da antiga capela-mor e aí se conserva até hoje. Foi também nessa data, e para melhor adaptação a uma apresentação parietal, que lhe foi acrescentada a larga moldura feita de cal e arreira, estucada e marmoreada²³.

A princesa bizantina Vataça Lascaris de Vintemiglia, aia e grande amiga da rainha Isabel de Aragão (Rainha Santa) foi donatária da vila de Santiago do Cacém, através de escambo feito em 1310, com a Ordem de Santiago (com D. Diogo Moniz)²⁴, em troca da igreja de Villalar (junto a Valladolid) e de uma quantia de 20 000 morabitinos. A vila só voltaria à posse dos cavaleiros espatários após a morte de D. Vataça em 1337.

Vataça²⁵ era descendente da casa imperial de Niceia mas, com a desagregação e transferência de poder nos membros da sua família, acabou com a sua mãe exilada em Aragão, corte onde era muito apreciada e querida, nomeadamente por Jaime II, irmão da nossa Rainha Isabel de Aragão que a considerava como sua *co-irmã*. Muito jovem acompanhou D. Isabel na sua vinda para Portugal para casar com D. Dinis. Foi, durante toda a vida da rainha, sua aia, amiga, confidente, perceptora dos infantes, e fez parte do jogo político dos casamentos e funções, cargos na corte que uma mulher da alta nobreza, e com as qualidades que Vataça teria, e deveria exercer nestes tempos.

Por vontade do rei Dinis casou-se em 1285 com um membro destacado da nobreza portuguesa, muito mais velho do que ela, Martim Anes de Soverosa, que a deixou viúva cedo e ainda mais rica e poderosa. Não mais voltaria a casar e prosseguiu

22 Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Mesa da Consciência e Ordens – Ordens Militares. Ordem de Santiago*, Livro n.º B-50-167, fl [5].

23 Informações que já constam do estudo de Falcão, J. A. e Pereira, F. A. B., *O Alto-Relevo de Santiago Combatendo...*, *op. cit.*, pp. 40-41.

24 ANTT, Sé de Coimbra, 2.ª incorporação, m. 91, n.º 4355, já citado por diversos autores.

25 Sobre D. Vataça veja-se o aprofundado e muito rigoroso estudo de Coelho, M. H. C. e Ventura, L., Vataça, “Uma Dona na Vida e na Morte”, em *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, 1, Porto, 1987, pp. 159-193, que ainda mantém grande actualidade.

a vida entre a corte portuguesa, e as cortes de Aragão e Castela, acompanhando e prestando auxílio aos filhos do casal régio português ou como agente diplomático²⁶. Em Portugal, a partir de 1317 e ao regressar de Castela, dividiu o tempo entre o que esteve nas suas terras de Santiago do Cacém (e daí também administrando outras muitas terras suas em solo português), e o tempo que passou a residir em Coimbra, possivelmente após 1323²⁷, e em que fez companhia à sua senhora. A partir da morte de D. Dinis, e durante toda a viuvez de D. Isabel, Vataça estreitou ainda mais a sua amizade e proximidade com a rainha, passando a habitar com ela nos paços de Santa Clara (Coimbra)²⁸.

Na morte escolheu Coimbra como lugar derradeiro. Não no mosteiro de Santa Clara onde a rainha – falecida no mesmo ano em que ela viria a falecer – escolheu fazer na catedral, onde o seu sepulcro – que ostentava orgulhosamente os relevos com as grandes águias bicéfalas herdadas da heráldica da família imperial bizantina (de Niceia) – poderia destacar-se com maior facilidade entre as sepulturas dos clérigos que já aí se encontravam. Contratou e pagou, em 1337, a realização do seu *moimento* ao escultor que também terá sido o preferido da rainha: mestre Pero (ou Pere de Bonneuil)²⁹, e que então residia em Coimbra, pelo que a escolha não terá sido difícil para D. Vataça³⁰.

Já sobre a possível encomenda do relevo dedicado ao tema beligerante do santo apóstolo para a igreja paroquial de Santiago do Cacém, não obstante a maioria dos autores proporem que teria sido feita à oficina de mestre Pero ou a este em parceria artística com mestre Telo Garcia³¹, ou apenas por Telo Garcia³², parece-me que na possibilidade que estas propostas levantam, talvez seja necessário verificar as comparações que são feitas para se chegar a tais conclusões.

Na verdade, a historiografia da arte portuguesa tendeu durante muito tempo, e à falta de documentação sobre outros mestres escultores do século XIV, em atribuir

26 Coelho, M. H. C. e Ventura L., “Uma Dona na Vida...”, *op. cit.*, p. 159.

27 1323 – Ano coincidente com a morte da neta da rainha, também chamada Isabel, e para a qual mandou fazer um sepulcro ao mesmo mestre ou oficina que lavrou o seu e colocá-lo no mesmo templo: Sta. Clara de Coimbra. É também o ano em que D. Vataça faz o seu 1.º testamento, ainda em Santiago do Cacém (Cf. Coelho, M. H. C. e Ventura, L., “Uma Dona na Vida...”, *op. cit.*, p. 178).

28 *Ibidem*, p. 179.

29 Proposta de identificação do nome e origem do escultor apresentada por Fernandes, C. V., “Maestro Pero y su conexión con el arte de la corona de Aragón. (La renovación de la escultura portuguesa del siglo XIV)”, *Boletín del Museo y Instituto “Camón Aznar”*, LXXXI (2000), pp. 243-272, e *idem*, *Pero. O mestre das Imagens*, Lisboa, 2018.

30 Entre a já abundante bibliografia sobre o túmulo de D. Vataça e, em especial, sobre a obra artística de mestre Pero, veja-se o estudo mais recente e completo de Fernandes, C. V., *Pero. O mestre...*, *op. cit.*

31 À exceção de Santos, R., *A Escultura em Portugal. Séculos XII-XV*, vol. I. Lisboa, 1948, p. 38, que liga esta obra a produção escultórica de Évora em meados do século XIV, outros autores que se pronunciaram sobre a obra aqui em análise defenderam que a sua realização deverá estar ligada às realizações de Mestre Pero ou deste em parceria com mestre Telo Garcia: Almeida, C. A. e Barroca, M. J., *História da Arte em Portugal. O Gótico*, Lisboa, 2002, p. 202; Goulão M. J., “Expressões Artísticas do Universo Medieval”, em Rodrigues, D. (Coord.), Alves, Armando (Dir. Gráfica), *Arte Portuguesa da Pré-História ao Século XX*, Lisboa, 2009, p. 26.

32 Falcão, J. A. e Pereira, F. A. B., *O Alto-Relevo de Santiago Combatendo...*, *op. cit.*, pp. 151-155; Pereira, F. A. B., *Dicionário de Escultura Portuguesa* (Dir. José Fernandes Pereira), Lisboa, 2005, pp. 488-499.

a quase generalidade das obras de qualidade que chegaram aos nossos dias ou que apresentam alguma qualidade e/ou grau de inovação à oficina ou à mão artística de Pero, ou à parceria artística deste com o escultor Telo Garcia, pelo facto de ambos terem sido contratados em 1334 pelo arcebispo de Braga D. Gonçalo Pereira para a realização do seu monumento funerário. Este é um dos documentos mais importantes para a história da arte medieval portuguesa do século XIV, tanto pela importância do cliente, como pela identificação de dois nomes de artistas que tinham a qualidade *magister* na sua profissão (escultores, ou *meestres dass hymagēeys*³³), e ainda por identificar o local onde ambos residiam (o primeiro em Coimbra e o segundo em Lisboa), assim como pela definição do tempo para o término da obra e por ficarmos a saber que tudo deveria ser feito de acordo com o a vontade do arcebispo³⁴.

Em valores absolutos, depois desta única menção documental a Telo Garcia (um provável castelhano), este nunca mais surgiu na documentação portuguesa, o que não invalida que tenha continuado a trabalhar, sozinho ou em parceria com Pero ou com outros escultores. Mas, de facto, sobre ele mais nada sabemos, nem sequer se participou efectivamente na realização do túmulo do arcebispo pois não conhecemos os documentos relativos ao pagamento a um e outro mestre (documento que comprovaria a conclusão dos trabalhos por ambos ou só por um), pelo que, através da documentação não sabemos se os dois tiveram saúde para poderem, em conjunto, trabalhar na obra do arcebispo, ou se se mantiveram ambos vivos durante esses meses. Em boa verdade, no caso de Mestre Pero a dúvida fica documentalmente resolvida, na medida em que, e como já referiu, em 1337 é pago pelo trabalho acabado do túmulo de D. Vataça³⁵. E parece tê-lo feito sozinho (ou com colaboradores anónimos) e não em parceria com outro *magister*, como era também o estatuto profissional de Telo Garcia.

Se o grande painel esculpido em relevo (retábulo) que foi mandado fazer para a igreja matriz de Santiago do Cacém corresponde a uma encomenda artística de D. Vataça de Lascais³⁶, – como faz sentido ter sido – e como foi defendido anteriormente³⁷, uma vez que esta foi donatária da vila até à sua morte (1337) e manteve laços de colaboração estreitos com a Ordem de Santiago³⁸ (sem que com ela tenha firmado um vínculo), não significa, necessariamente, que o trabalho aí realizado

33 Como são referidos no documento de 1334 – *contrato para a realização do túmulo de Gonçalo Pereira* (Arquivo Distrital de Braga – Gav. de Capelas e Vínculos. N.º 11), dado a conhecer em Feio, A., “Dois Sepulcros Medievais e seus Artistas”, *Biblos*, I, 8-9 (1924), Coimbra, pp. 438-445.

34 (...) *lavar, aperfazer e afigurar, assi de figuras como de signais, or aquela guisa que o arcebispo mandar (...)*.

35 ANTT – Sé de Coimbra. 2.ª incorp. M. 88, n. 4200, dado a conhecer por Maria Leote da Silva Leal.

36 E importante detentora, e certamente também comitente, de obras de arte, se tivermos em conta os bens referidos nos seus testamentos, entre os quais se percebe a presença de obras de arte (de carácter devocional e leigo), que lhe pertenciam e que doou. Cf. Coelho, M. H. C. e Ventura, L., “Uma Dona na Vida...”, *op. cit.*, pp. 186-190.

37 Falcão, J. A. e Pereira, F. A. B., *O Alto-Relevo de Santiago Combatendo...*, *op. cit.*, p. 143.

38 Cf. Ayala Martínez, C., “Las Ordenes Militares y los Procesos de Afirmación Monárquica en Castilla y Portugal (1250-1350)”, *Revista da Faculdade de Letras do Porto – História*, 2.ª série, XV, 2 (1998), Porto, pp. 1291-1302, também citado por Falcão, J. A. e Pereira F. A. B., *O Alto-Relevo de Santiago Combatendo...*, *op. cit.*, p. 143.

tenha de andar na órbita de mestre Pero. Ou seja, a mesma cliente não teria qualquer obrigação de encomendar duas obras ao mesmo artista (neste caso, o túmulo, que sabemos ser obra de mestre Pero, e o retábulo de Santiago, de autoria ainda em campo de hipóteses).

Devemos ter em conta que tanto o principal centro de produção de escultura no país (Coimbra), como as cidades de Lisboa ou Évora dão testemunhos de intensa actividade escultórica ao longo do século XIV, e aí conseguimos detectar (por análise estilística detalhada) a presença de diversos escultores a laborar em várias décadas. Dessa forma, o campo das hipóteses fica em aberto. E se pensarmos que no Alentejo, em particular nas décadas de 30 e 40 dessa centúria (a avaliar pelos trabalhos realizados na Catedral de Évora, onde, para além da oficina de Mestre Pero, podemos individualizar o trabalho artístico de pelo menos mais 3 escultores de relevo no contexto artístico do momento³⁹), então, a “opção mestre Pero” não deve ser a única a equacionar e a “opção Telo Garcia”, baseada em comparações com o túmulo de D. Gonçalo Pereira⁴⁰ (no qual não sabemos, de facto, o que terá realizado), pode fazer sentido, entre outras de artistas anónimos até ao momento, e devemos estender o campo das comparações estilísticas a outras obras.

É um facto que, não obstante as similitudes que sempre encontramos nas obras produzidas em idênticas cronologias (a primeira metade do século XIV será o tempo mais verosímil para ter ocorrido esta encomenda e realização em Santiago do Cacém), alguns elementos estilísticos que são absolutamente definidores dos modelos artísticos produzidos por mestre Pero, estão ausentes desta obra. Descarto, por isso, a autoria de mestre Pero.

Quer tenha sido uma encomenda de D. Vataça, quer tenha sido dos cavaleiros espatários que retomaram a posse da vila ainda na segunda metade da década de trinta do século XIV – e para quem o tema de Santiago como paladino das hostes cristãs contra os inimigos da fé, era, o tema mais adequado –, a verdade é que a autoria da obra pode andar na órbita de diferentes escultores, anónimos até ao momento, mas que deixaram obra com traços distintivos. Esta obra é um desses casos.

Aqui, ao contrário da cena lavrada no capitel do claustro da abadia de Celas, a identificação de muçulmanos a serem espezinhados e vencidos pelo santo cavaleiro é evidente. Identificamo-los através das armas, – espadas e escudos. Sobre estes últimos convém determos um pouco a nossa atenção. Destacam-se pelo seu formato e este permite reconhecer que se trata de adargas – do árabe *ad-darqá*, ou *el-darakah*, segundo diferentes autores. Esta arma, de carácter defensivo, era originária do Magreb (séc. X) e conheceu grande popularidade em especial nos séculos XIII

39 Veja-se, a este propósito, Fernandes, Carla Varela, “Los obispos de Évora en los siglos XIII y XIV como mecenas de la construcción/ornamentación de la catedral | Bishops of Évora in the 13th and 14th centuries as Patron of the Building/Ornamentation of the Cathedral”, em Herraiez Ortega, María Victória (Coord.), *Obispos y catedrales. Arte en la Castilla bajomedieval*, Berna, 2018, pp. 656-694.

40 Opção apontada em Falcão, J. A. e Pereira, F. A. B., *O Alto-Relevo de Santiago Combatendo...*, *op. cit.*

e XIV, quando deixa de ser um escudo circular e passa a adoptar o modelo bi-oval. A popularidade que granjeou deveu-se essencialmente à sua leveza que em nada comprometia a resistência que oferecia: era feita com couro endurecido (pele de vaga, antílope ou ónagro), preso a uma armação de madeira, tornando-a particularmente leve. Usada, quer por forças de cavalaria ligeira, quer por tropas apeadas – como se pode ver nas figuras representadas neste relevo – foi mais comumente usada pelos exércitos muçulmanos peninsulares e do norte de África⁴¹. As espadas são de dois tipos “as de lâmina dupla com guardas bilobadas à mourisca...”) empunhadas pelos cavaleiros em fuga e espadas de lâmina lisa, guardas rectas e pomo em forma de cunha que segura um dos guerreiros derrubados (...)”⁴². Identificamo-los, ainda, pela presença dos turbantes nas cabeças dos derrotados que tão claramente ajuda a separar visualmente as representações de cristão e muçulmanos. É, efectivamente, a iconografia já sedimentada de “Santiago a Combater os Mouros” ou, usando a expressão pela qual ficou conhecido, “Santiago Matamouros”, como também já foi defendido por outros autores antes de nós⁴³.

Centremos a atenção nas características formais, estilísticas e iconográficas presentes no grande painel esculpido em alto-relevo, num calcário brando, de cor clara e com veios (distinto do calcário brando das pedreiras de Coimbra e do calcário das pedreiras da região de Lisboa – o lioz), identificado como sendo originário de uma área situada entre Santarém e Leiria⁴⁴, e cuja presença em Santiago do Cacém pode ter correspondido a uma prática comum na Idade Média: a escolha do tipo de pedra e até mesmo da pedreira por parte do escultor responsável e o seu transporte para o local de destino para aí ser trabalhada, como aconteceu com vários exemplos conhecidos. Possui vestígios da policromia, provavelmente da pintura original, embora não disponhamos de análises laboratoriais aos pigmentos nem às camadas preparatórias de que ainda há vestígios. Os temas aqui representados desenvolvem-se com forte carácter dinâmico e impressionante efeito visual.

A técnica usada foi a de escavar a pedra, desbastando e perfurando⁴⁵, o que permitiu deixar uma moldura larga a toda a volta e fazer com que a composição surja numa certa profundidade. Todo o espaço é preenchido com o tema principal e este

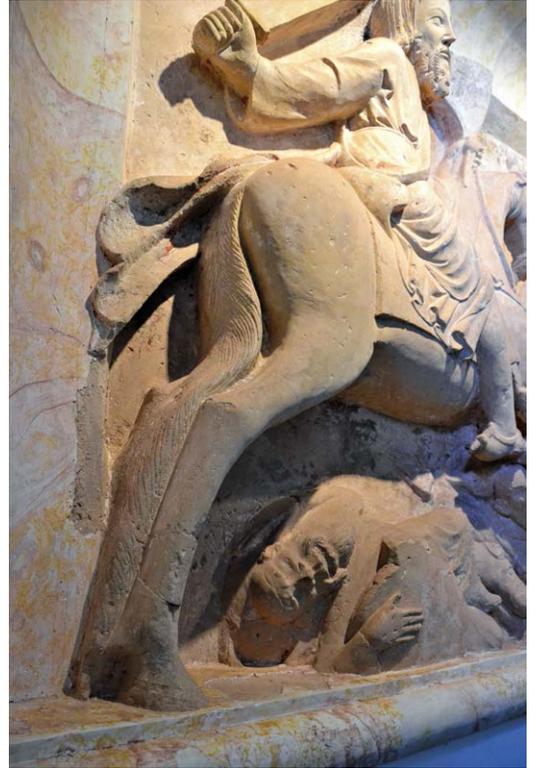
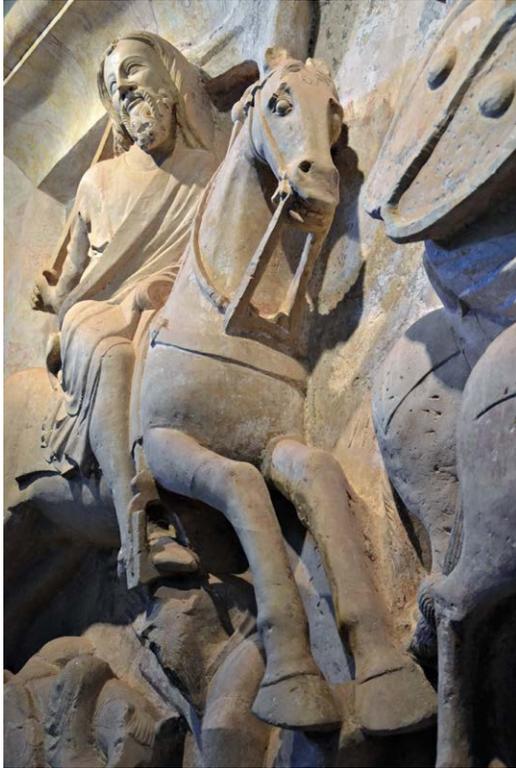
41 As informações sobre o que caracterizava e quem utilizava as adargas foram gentilmente cedidas por Miguel Martins, em estudo ainda não publicado, e quem deixo o meu agradecimento. Sobre este tema veja-se ainda, Monteiro, João Gouveia, “Escudos”, em *Pera Guerreiar*, Palmela, 2000, p. 308; Agostinho, Paulo Jorge Simões, *Vestidos para matar. O armamento de guerra na cronística portuguesa de Quatrocentos*, Coimbra, 2013, pp. 46-50; Soler del Campo, Alvaro, *La evolución del armamento medieval en el reino castellano-leones y al-Andalus*, Madrid, pp. 89-93; Araújo, Inês Filipa Meira, *As Tapeçarias de Pastrana. Uma iconografia da guerra*, Lisboa, 2012 (dissertação de mestrado policopiada), pp. 116-117.

42 Pereira, Fernando António Baptista, “Alto Relevo Gótico de Santiago ao Mouros (moldagem)”, em *Pera Guerreiar*, *op. cit.*, pp. 312-313.

43 No estudo mais relevante de Falcão J. A. e Pereira, F. A. B., *op. cit.*, pp. 87-142, e onde se apresenta a historiografia anterior sobre esta identificação.

44 Falcão, J. A. e Pereira, F. A. B., *O Alto-Relevo de Santiago Combatendo...*, *op. cit.*, p. 54.

45 Como também explicaram os dois autores antes citados, Falcão, J. A. e Pereira, F. A. B., *O Alto-Relevo de Santiago Combatendo...*, *op. cit.*, pp. 53-54.



Figs. 9 e 10. Detalhes do cavalo e do da figura de Santiago. Foto: PAF.

chega mesmo a alcançar o espaço da moldura, ao nível da extremidade do estandarte que o santo segura com uma das mãos ou das patas traseiras do cavalo que este monta.

Assim, do lado esquerdo (do ponto de vista do observador) e de forma algo apertada, mas sem perder os objectivos de elegância na representação, encontra-se Santiago montando um cavalo, representado inteiramente de perfil, com sela e arreios, e em pleno movimento, com as duas patas dianteiras erguidas acima do solo. Sobre o dorso, a figura de Santiago representada a $\frac{3}{4}$. (Figs. 9 e 10)

Este, em posição que incita ao movimento e ao aumento de velocidade da sua montada, galopa a toda a brida, com os pés nos arreios, vendo-se apenas a perna que está voltada para o observador, assim como o torso da figura, um dos braços e parte do outro. O santo tem vestes talares próprias de um cavaleiro: túnica e manto, ambos longos. A túnica, com decote redondo e mangas compridas, é presa na cintura por cinto estreito que obriga à criação de pregas ligeiramente folgadas na parte superior do corpo, e é coberta, parcialmente, pelo manto, que cai sobre o corpo e pernas da figura num expressivo e quase naturalista efeito de pregueados de subtis volumes e de ritmos diferenciados. Com o braço do lado exterior da composição Santiago segura o pomo da espada, erguida em jeito de arremesso em direcção aos inimigos que se encontram à sua frente. Com a mão do outro braço ergue o estandarte que



Figs. 11 e 12. Detalhes da imagem equestre de Santiago com espada e estandarte. Fotos: PAF.

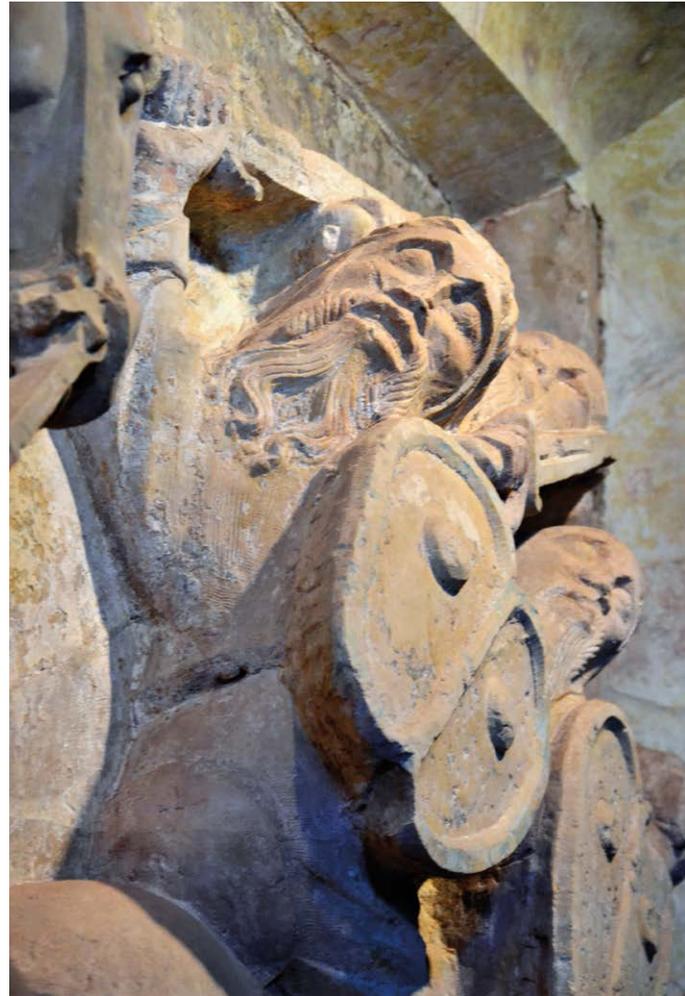
identifica as hostes cristãs (e onde antes esteve pintada, de forma visível, a Cruz da Ordem de Santiago de Espada, símbolo da Ordem, que hoje apenas se percebe com dificuldade) e que é também o estandarte que efectiva a ideia de vitória. (Figs. 11 e 12)

À parte a cena do cavalo e do santo que – como referiram Vergílio Correia e Reinaldo dos Santos – tão bem recorda (ou mesmo evoca) os modelos

usados nas representações equestres dos túmulos de filhos ilegítimos de D. Dinis⁴⁶ (em particular de D. Fernão Sanches e depois de D. Pedro Afonso, ambos de meados do século XIV, em cenas de caça ao javali e/ou com falcão). As restantes partes da composição relevam uma propositada confusão, um distúrbio causado pelos movimentos em direcções contrárias, a desproporção das figuras amontoadas, mais pequenas face a um certo gigantismo de Santiago e do seu cavalo. Tudo concorre para criar a sensação de fuga, medo, cobardia, impotência, dor e morte nos planos consignados aos “inimigos na fé cristã”. (Figs: 13 e 14)

Ainda sobre o desenho do cavalo que vemos neste painel santiaguista, a semelhança já sublinhada pelos autores antes referidos, nas representações de cavalos dos

46 Correia, V. – “Santiago aos Mouros”, *Terra Portuguesa*, V. 41 (1925), Lisboa, p. 85; Santos, R., *Oito Séculos de Arte...*, *op. cit.*, p. 123.



Figs. 13 e 14. Representação dos cavaleiros muçulmanos em fuga e outros submetidos sob as patas do cavalo. Fotos: PAF.

túmulos de filhos ilegítimos de D. Dinis, relaciona-se com o valor formal dos mesmos, isto é, com a capacidade por parte dos artistas que os esculpiram de representar cavalos com proporções elegantes, figuras esguias e em pleno movimento. Ora, a única representação equestre que a historiografia da arte portuguesa é unânime em atribuir a mestre Pero é a da escultura do cavaleiro de Oliveira do Hospital, ou seja, a representação equestre de Domingos Joanes, feita para sua capela funerária⁴⁷. Trata-se de uma imagem em *ronde-bosse* em que cavaleiro e cavalo parecem constituir uma figura única, compacta e estática, que, como muito bem equacionou Joaquim Oliveira Caetano, deve ter tido como modelo de base uma peça de um jogo de xadrez⁴⁸. Se mestre Pero esculpiu algum cavaleiro com a elegância e a força dinâmica que encontramos do retábulo de Santiago do Cacém ou nos cavalos que ainda podemos ver numa das faces do túmulo de Fernão Sanches, não nos chegou qualquer testemunho.

Já o modelo do rosto usado para a figura do cavaleiro (a personagem principal), convoca todos os elementos que representavam a beleza ideal, ou idealizada, da época, enfim, o rosto perfeito, e que, por isso mesmo, partilha muitas semelhanças com

47 Hoje no Museu Nacional e Machado de Castro, Coimbra e com cópia na referida capela funerária (Capela dos Ferreiros, Oliveira do Hospital).

48 Cf. Caetano, J. O., "Escultura", em Coord. Rodrigues, D., *Obras-Primas da Arte Portuguesa*, Lisboa, 2011, p. 30.

outros rostos de estátuas e de relevos com representações masculinas da primeira metade do século XIV, sejam estas representações de cavaleiros, reis ou santos. Existe, em todos eles, um inegável “ar de família”, embora a análise atenta permita perceber a existência de diferenças de estilo, isto é, de diferentes mãos artísticas. (Fig. 15)

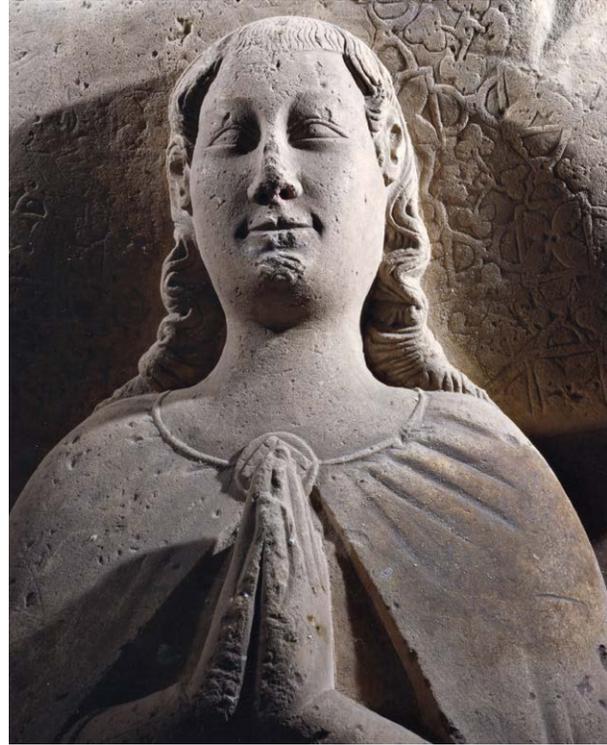
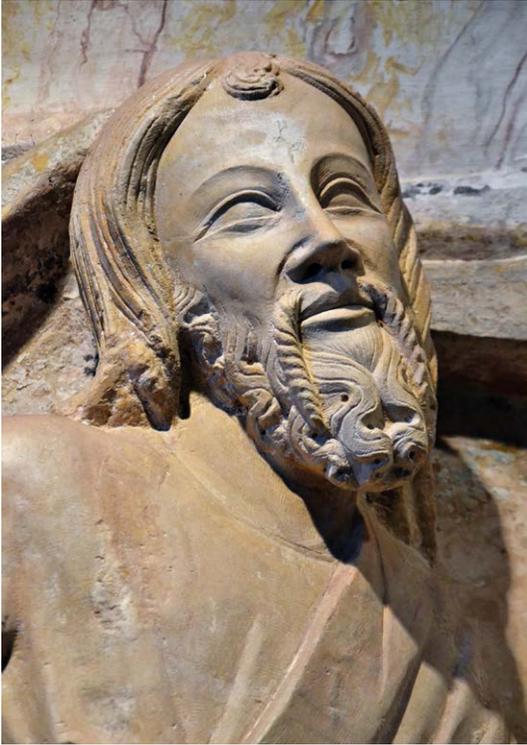
Mais do que comparável aos rostos das figuras masculinas criadas por mestre Pero e pela sua oficina, encontro maiores similitudes com o trabalho escultórico presente no rosto do jacente do infante D. João, neto do rei Dinis e filho de Afonso IV, morto ainda criança, mas representado como um jovem no seu túmulo na abadia cisterciense de S. Dinis e S. Bernardo de Odivelas, e de quem se desconhece a autoria. Trata-se de uma encomenda familiar, dos pais ou dos avós do infante, portanto, uma encomenda artística do círculo da família real que, por tradição, era feita aos melhores artistas.

Como já foi proposto anteriormente, e dada a proximidade geográfica de Odivelas com Lisboa, e também por Afonso IV (e o próprio D. Dinis) residirem por mais tempo em Lisboa, a possibilidade de sido feita a encomenda a um bom escultor residente em Lisboa, é perfeitamente equacionável. Sabemos que Telo Garcia residia em Lisboa, pois assim é referido no já evocado documento de 1334, o único conhecido até

ao momento com o nome deste mestre escultor. Não é possível afirmar que o túmulo do infante D. João e o retábulo de Santiago do Cacém são obras saídas do cinzel do mesmo escultor, mas não posso deixar de salientar a existência de semelhanças evidentes. Repare-se na caracterização dos olhos, rasgados, ligeiramente curvos na linha superior e quase rectos na linha inferior; nariz estreito e narinas salientes; boca com lábios bem mais carnudos do que aqueles que encontramos na modelação das bocas das figuras atribuídas a Mestre Pero; cabelos longos e escorridos, com as madeixas marcadas por estrias profundas e lineares e uma pequena madeixa de caracóis que cai sobre a testa (um artifício que encontramos em alguma imaginária do século XIV, como nos evangelistas dos cantos do claustro da catedral de Évora, por exemplo) mas não nas figuras da mão de mestre Pero, ou nas que lhe são atribuídas (e são muitas); o tratamento simplificado e fluído dos panejamentos, com idêntico decote debruado, redondo e largo, e com pregueados pouco angulosos e sem recurso a acrescentos decorativos, também diferentes



Fig. 15. Rosto da figura de Santiago. Foto: PAF.



Figs. 16 e 17. Rosto da figura de Santiago no retábulo de Santiago do Cacém e rosto do jacente do infante D. João. Foto: PAF.

do tratamento dos tecidos e dos modelos das indumentárias das figuras masculinas de mestre Pero. (Figs. 16 e 17)

Poderá Telo Garcia ter sido o autor, ou um dos autores, do túmulo do infante? Não temos quaisquer certezas quanto a esta questão, mas não podemos deixar de considerar pertinente que o escultor que residia em Lisboa em 1334, contratado por D. Gonçalo Pereira, pudesse ser o mesmo que havia trabalhado na realização de um ou mais monumentos funerários da família real em Odívelas? E que o trabalho aí realizado num ou nos dois sepulcros tivesse sido uma espécie de “obra de apresentação” que o levou a ser contratado pelo arcebispo de Braga (e quem sabe, antes dele, pela rainha Isabel de Aragão), em conjunto com outro *magister*, de Coimbra, ou seja, Mestre Pero?

As incertezas em que ainda nos movemos aconselham prudência nas atribuições. A documentação escrita não nos elucida suficientemente para que possamos avançar com certezas, pelo que apenas apresentamos hipóteses e procuramos contribuir com algumas achegas de carácter plástico e iconográfico que o cotejo entre obras permite.

Noutra obra escultórica, também em relevo e também no Alentejo (em Évora), um painel apresenta um conteúdo iconográfico santiaguista. Mesmo que a tradição tenha querido ver nesta representação do guerreiro conhecido por Geraldo Sem Pavor, a verdade é que a sua iconografia é decalcada da de *Santiago Matamouros*.

A parte superior é pontuada pela presença do sol e da lua como duas cabeças humanas. O cavaleiro aparece montado no seu intrépido cavalo, vestido de armadura e com a viseira do elmo levantada, a espada erguida no ar e o escudo decorado apenas com vieiras. Dois homens jazem no chão sob as patas do cavalo e uma figura, ainda de pé, junta as mãos, dirige o olhar para o cavaleiro e suplica pela sua vida (a recordar as figuras orantes do relevo da “Puerta de Clavijo” da Catedral de Compostela). Neste caso é possível colocar a hipótese de que as duas figuras que jazem aos pés do cavalo são representações de muçulmanos uma vez que podemos ver a presença de turbantes nas suas cabeças e, como defenderam Falcão e Pereira (2001: 59), até a presença de um “sacerdote” muçulmano, precisamente sob um dos pés do santo, que enverga o vestuário característico, o *alquicé*, com pequeno o capuz. (Fig. 18)

Se esta cena representasse Geraldo Sem Pavor num momento de combate e de vitória sobre os muçulmanos, então a heráldica do escudo do cavaleiro decorado com vieiras não faria sentido, uma vez que o caudilho nunca foi membro da Ordem e, no século XIV, época em que este relevo foi feito, sabia-se bem quem tinham sido os mestres e cavaleiros da ordem de Santiago. O que parece ter acontecido neste relevo que é o brasão de armas da cidade de Évora é que este pode ter evoluído de uma imagem que representava um cavaleiro a combater (um conquistador – provavelmente Geraldo sem Pavor), para se assumir, depois, que esse cavaleiro era o próprio Santiago, conferindo à conquista de Évora um carácter de intervenção divina e fazendo com que este santo ficasse para sempre ligado à sua história. Assim, e neste caso, já



Fig. 18. Brasão de Armas da Cidade de Évora com possível representação de Santiago Matamouros. Séc. XIV. Mármore esculpido em baixo-relevo. Museu Nacional Frei Manuel do Cenáculo, Évora, Inv. N.º ME 1744. Foto: PAF.

não temos a representação de Santiago como Cavaleiro de Cristo, mas no modelo iconográfico de *Santiago Matamouros*⁴⁹.

A profusão das imagens de Santiago Apóstolo e/ou Peregrino no século XIV

É impossível escrever sobre imagens de altar e sepulcros de poderosos no Portugal do século XIV sem trazer para o texto o nome de Pero, o *mestre das imagens* mais conhecido da nossa historiografia. No âmbito deste estudo, também as imagens de Santiago, tanto as que se integram nos apostolados que preenchem faces de sepulcros, como as imagens devocionais destinadas aos altares de tantas e tantas igrejas com ou sem Santiago por orago principal, têm presença na produção atribuída a este mestre de possível origem francesa ou aragonesa.

O túmulo da rainha Santa Isabel (Isabel de Aragão) tem sido unanimemente atribuído a mestre Pero, por comparação estilística (e até iconográfica) com muitas das figuras presentes no documentado sepulcro do arcebispo D. Gonçalo Pereira (Braga). Em ambos, uma das faces dos dois sarcófagos é preenchida com pequenas figuras em alto-relevo que representam os apóstolos. No sarcófago da rainha, Cristo divide o apostolado ao meio e na face do sarcófago do arcebispo apenas os 12 apóstolos preenchem idêntico espaço. Não obstante a pintura (e repintes) do sepulcro da rainha e a ausência de qualquer pintura no túmulo do arcebispo, as semelhanças entre as tipologias (modelos) para representar as figuras são indelévelmente⁵⁰.

Em qualquer um destes apostolados, Santiago está presente, mas representado de forma diferente. Como apóstolo e mártir é como o vemos, ao lado de Cristo, na face do túmulo da Rainha Isabel de Aragão: com vestes talares, cabelos e barbas longas, segura o livro dos Evangelhos e a espada (símbolo do seu martírio); no túmulo do arcebispo, conjuga a vertente missionária de apóstolo, de pés descalços e ostentando o livro, com a de peregrino de Compostela, perceptível pelo seu chapeirão (de copa alta e abas curtas) e o bordão sustentado pela outra mão. Este último modelo iconográfico, como já foi referido noutros estudos, é muito semelhante ao da figura de Santiago que encontramos no sarcófago do cavaleiro Ramon Alemany (m.1324), no Mosteiro de Santes Creus (Catalunha, Espanha), mas também com uma imagem de altar, de procedência desconhecida, e que integra hoje as coleções do Museu Nacional de Arte Antiga, em Lisboa (inv. 992 Esc), esculpido em calcário, policromado e repintado. Nestes dois últimos

49 Sobre este tema e a as especificidades e diversidades das representações de santos militares, Cf. Singul, F., "Los santos militares de Santa María de Labrada (Guitiriz, Lugo), mediadores espirituales contra la muerte del alma", *Ad Limina: revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, n.º. 10 (2019), pp. 106-107.

50 Também no fragmento de um sarcófago do século XIV que pertenceu ao cavaleiro Rui do Casal (Santarém), percebemos que uma das faces repetia o tema do apostolado, juntando-lhe, pelo menos, uma figura de um anjo que sustem um escudo heráldico. Nesse pequeno fragmento, infelizmente, está ausente a figura de Santiago pois seria mais um exemplo para constatar a repetição de um ou de outro modelo ou até uma solução algo diferente.

exemplos (de Santes Creus e do MNAA) as imagens do santo acrescentam ainda a bolsa das limosnas (escarcela), que está ausente na imagem do túmulo do arcebispo⁵¹.

São imagens diferentes, nos seus atributos e no estilo (não obstante as características próprias da escultura do século XIV) de uma imagem de altar que representa Santiago, procedente do Convento de Santa Clara-a-Velha (Coimbra). Trata-se uma imagem estante, marcada pela frontalidade, e com vestígios de policromia acerca dos quais nada podemos (ainda) avançar sobre a sua eventual originalidade. De cabelos e barbas longos e anelados, com túnica comprida, mas que deixa ver os pés descalços do apóstolo, esta é sujeitada na cintura com cinto de fita estreita que faz uma pequena laçada; é coberta por manto que traça à frente e lhe confere maior volume. Numa das mãos segura o Livro e na outra, hoje sem qualquer atributo, está colocada em posição e gesto que permite antever a anterior existência de um bordão de peregrino. Na sua afirmação à evocação jacobea, junta-se a escarcela colocada a tiracolo, a onde a presença da vieira é o elemento que basta à identificação. Trata-se de uma escultura trecentista decorrente da estética e modelos artísticos introduzidos em Portugal, e em particular em Coimbra, por mestre Pero, mas certamente de um seu seguidor e não da sua mão ou oficina.

Mas, e ainda em torno do inovador sepulcro da rainha Santa Isabel, a evocação de Santiago Apóstolo não se limita aí à representação do santo no sarcófago, entre os restantes discípulos de Cristo. Há neste sepulcro uma afirmação religiosa (e até política), uma demonstração da fé e do cumprimento por parte da rainha de uma das missões mais importantes para qualquer cristão: a peregrinação. Neste caso concreto, peregrinar a Compostela.

Não desenvolverei questões relacionadas com a peregrinação de D. Isabel à “Cidade do Apóstolo” pois é um tema que tem abordagens diversas em dois textos presentes neste volume. Detenho-me, em particular, no valor que Isabel de Aragão deu a este acto e a este momento especial da sua vida na hora de escolher a imagem que quis que dela guardassem para a posteridade, através da escultura perene, em pedra, do jacente do seu sepulcro⁵². Neste jacente, um imenso vulto pétreo que veste

51 Comparações já feitas por Fernandes, Carla Varela, “Maestro Pero y su conexión con el arte de la corona de Aragón. (La Renovación de la escultura portuguesa en el siglo XIV)”, *Boletín del Museo e Instituto «Camón Aznar»*, vol. LXXXI (2000), pp.243-271 e Fernandes, Carla Varela, *Pero. O mestre das...*, op. cit., pp. 107-108 e a relação entre a imagem do túmulo da rainha Isabel e Aragão com a imagem de altar também já tinha sido objecto de referência e análise por Carvalho, M.J V., (coord.), *O Sentido das Imagens. Escultura e Arte em Portugal [1300-1500]*, Carvalho, M.J V., Lisboa, 2000, pp. 240-241, com referências bibliográficas anteriores.

52 A fortuna crítica sobre este tema é grande e já antiga, pelo que apenas cito alguns autores com trabalhos mais recentes e nos quais se refere toda a bibliografia anterior. Cf. Fernandes, C. V., *Poder e Representação. Iconografia da Família Real Portuguesa (Séculos XII a XIV)*, [Tese de doutoramento - texto policopiado], pp. 760-768 e 874-889; Ramôa, J., “Isabel de Aragão, rainha santa de Portugal: o seu jacente medieval como imagem excelsa de santidade”, *Cultura*, 27 (2010), pp. 63-81; Dias, I. R., “O túmulo da rainha santa Isabel”, em Dias, I. B. e Careto, C. F. C. (org.), *Cores. Actas do VII Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Lisboa, 2010, pp. 291-298; e Macedo, F. P., *Santa Clara-a-Velha de Coimbra. Singular Mosteiro Mendicante*, Lisboa, 2016; Vairo, J.R., “Rainha para Sempre: o túmulo de Isabel de Aragão em Coimbra”, em Penalva, L. (Coord.), *O Tesouro da Rainha Santa. Imagem e Poder*, Lisboa, 2016, pp. 85-97.

o hábito das clarissas (ordem religiosa em que a rainha nunca professou, mas que protegeu a vários níveis, em particular com a construção do convento de Santa Clara de Coimbra, e no qual mandou colocar o seu monumento funerário), afirma-se a fé no valor das relíquias de Santiago e do culto a elas prestado em Compostela. Afirma-se o sacrifício e a imitação de Cristo (*imitatio Christi*), não apenas por vestir o hábito da linha feminina dos franciscanos⁵³ (à semelhança daquilo que diversos membros de famílias reais de outros países também faziam por esses tempos), mas através da demonstração, com provas físicas, da sua sujeição às provações do acto de peregrinar e de ter chegado ao seu destino.

Nesta primeira metade do século XIV, uma rainha de Portugal – mesmo já em tempos do reinado de seu filho, Afonso IV e Beatriz de Castela – mantinha funções políticas/diplomáticas até ao fim dos seus dias. Residia no paço que mandou construir nos terrenos do convento das clarissas de Coimbra, peregrinou a Compostela e, desse evento que se revestiu de grande relevância para sua imagem como mulher/rainha muito cristã, exemplo maior a seguir pelos súbditos, trouxe, certamente entre outros objectos de que não temos conhecimento, um exemplar do báculo do arcebispo de Compostela (com morfologia diferente de outros báculos de outros arcebispos). Este foi-lhe oferecido pelo próprio arcebispo de Compostela (Berenguel de Landoira – 1307-1330). Com o referido báculo se fez sepultar, mandando depositá-lo no interior do túmulo juntamente com o seu corpo e, no exterior, distendido sobre a estátua jacente, mandou representar uma cópia do mesmo para que essa oferta (essa prova) nunca fosse esquecida. Para além do báculo aí representado, pende do hábito de clarissa, num dos lados do jacente, uma sacola (escarcela) de peregrina (a imitar, talvez, a que também recebeu do arcebispo compostelano⁵⁴) que, e à semelhança do que podemos ver em algumas imagens devocionais de Santiago, tem a vieira, símbolo primeiro da peregrinação a Compostela. Para além da vieira, e para que não houvesse dúvidas nos tempos futuros sobre a sua generosidade para com os mais desfavorecidos (a caridade), mandou que a referida escarcela tivesse representadas muitas moedas. A solução encontrada pelo escultor foi imaginativa e talvez seja o único (ou um dos poucos casos) em que a escarcela de peregrino é assim representada: as moedas adivinham-se no interior, sem divisíveis através do tecido onde ficaram marcadas pela forma e volume das mesmas.

Para terminar as referências e análises a obras do século XIV com a representação de Santiago, entre outras que poderiam ser referidas, recordo a imagem do santo representada entre o conjunto dos apóstolos nas jambas do portal principal da Catedral de Évora. Único portal de uma igreja portuguesa do século XIV (entre

53 Isto é, a *traditio corporis et animae* – uma via que consistiu na aproximação dos leigos às comunidades regulares na proximidade da morte, para obtenção dos desejados benefícios espirituais, ou ingressando nos movimentos ou grupos de leigos associados às ordens ou, simplesmente, vestindo-se com os hábitos das ordens na proximidade da morte ou apenas no momento da morte e sepultamento.

54 Cf. texto de Paulo Catarino Lopes, presente neste volume.

os que nos chegaram na versão original aos nossos dias), que é decorado com estátuas-colunas que representam aos doze apóstolos. Esta é uma obra singular na nossa escultura trecentista e guarda algumas questões ainda sem resposta cabal. A mais importante é, sem dúvida, o facto de dez dos apóstolos apresentarem uma uniformidade estilística e matérica muito óbvias (atribuídas por Pedro Dias à oficina de mestre Pero⁵⁵, proposta com a qual concordo inteiramente), enquanto os dois que estão dispostos nas extremidades (mais próximos da porta) – S. Pedro e S. Paulo – revelam uma autoria totalmente diferente e ainda anónima.

Mas foi entre o conjunto mais uniforme dos dez apóstolos que a oficina de mestre Pedro esculpiu no mármore da região (Alentejo), que vemos a figuração de Santiago. O modelo deste é mais semelhante ao que o mestre terá feito na figura homónima numa das faces longas do sarcófago de Isabel de Aragão⁵⁶, já aqui referida, pois dispensa a apresentação do chapeirão de abas e tem os cabelos descobertos, longos e escorridos junto à cabeça, tal como os restantes apóstolos deste conjunto. Diferencia-se dos demais por apresentar, sobre a indumentária de túnica e manto longos – que deixam apenas ver os pés descalços –, a escarcela com a vieira de peregrino de Compostela, colocada a tiracolo⁵⁷.

Notas finais

Santiago enquanto apóstolo ou enquanto associado à peregrinação ao lugar do seu túmulo – Compostela – (trajando como peregrino jacobeu) são as duas opções iconográficas com que é mais representado nos dois séculos aqui em análise, não parecendo que esta realidade seja substancialmente diferente da que caracterizou a arte figurativa de outros reinos de então.

Já a sua representação enquanto cavaleiro das milícias celestes e participante activo (em visões ou sonhos) em batalhas, específicas ou indiferenciadas, entre cristãos e muçulmanos, e como apoiante dos primeiros, corresponde a uma iconografia que se vai formando lentamente nos reinos peninsulares, primeiro ainda imbuída da imagética e caracterização de personagens que faziam parte de lendas e histórias antigas, até se consolidar no século XIV como uma iconografia própria daquele tema: *Santiago Matamouros*.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 05-VI-2020

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 17-VII-2020

55 Cf. Dias, P., “A escultura Gótica. Primeiras manifestações em Portugal”, em *História da Arte em Portugal*, vol. IV. Lisboa, 1986, pp. 126-127.

56 Recorde-se sempre que este monumento funerário não dispõe de qualquer documento que valide a atribuição que ao longo de várias décadas tem sido feita a mestre Pero, e na qual me revejo.

57 Como já tinha identificado no estudo de Ruiz Maldonado, M., “La escultura trecentista de la seo de Évora”, Separata de *Boletín del Museo e Instituto «Camón Aznar»*, XLV (1991), p. 35.

Relatos de peregrinação a Santiago de Compostela em contexto mendicante: S. Francisco, Fr. Gil e Sta. Isabel*

Isabel Barros Dias

Universidade Aberta e IELT | IEM (NOVA-FCSH)

Resumo: O artigo aborda um conjunto de relatos de peregrinação a Santiago de Compostela, considerando-os no quadro da mobilidade inerente ao modelo franciscano de comportamento. Com base em dois textos medievais portugueses, a *Crónica da Ordem dos Frades Menores* e a *Vida e milagres de dona Isabel, rainha de Portugal*, são estudadas as descrições das peregrinações de S. Francisco, fr. Gil e Sta. Isabel de Portugal. As narrativas consideradas, dada a sua complexidade, espelham uma época que nada tem de monolítica. Pelo contrário, podemos vislumbrar uma diversidade de opções, inclusivamente em conflito, por entre as quais se movem personagens ricas e multifacetadas.

Palavras-chave: Santiago de Compostela, S. Francisco, fr. Gil, Sta. Isabel de Portugal, mentalidade, imaginário.

Relatos de peregrinación a Santiago de Compostela en un contexto mendicante: san Francisco, fray Gil y santa Isabel

Resumen: El artículo aborda una serie de relatos de peregrinación a Santiago de Compostela, considerándolos en el marco de movilidad inherente al modelo de comportamiento franciscano. Está basado en dos textos portugueses medievales, la *Crónica de la Orden de los Frailes Menores* y la *Vida y los Milagros de Doña Isabel, Reina de*

* Este trabalho integra-se no projeto "Transferencias humanas, culturales e ideológicas entre los reinos ibéricos (siglos XIII-XV)" – referência PN HAR2017-89398-P.

Portugal, en el que se estudian las descripciones de las peregrinaciones de san Francisco, fray Gil y santa Isabel de Portugal. Las narraciones consideradas, dada su complejidad, reflejan un tiempo que está lejos de ser monolítico. Por el contrario, podemos vislumbrar una diversidad de opciones, incluso en conflicto, entre las cuales se mueven personajes de rica y multifacética personalidad.

Palabras clave: Santiago de Compostela, san Francisco, fray Gil, santa Isabel de Portugal, mentalidad, imaginario.

Reports of pilgrimages to Santiago de Compostela in a mendicant context: saint Francis, brother Gil and saint Isabel of Portugal

Abstract: This article approaches a number of accounts of pilgrimages to Santiago de Compostela, considering them in the framework of the mobility inherent in the Franciscan code of conduct. Two Portuguese medieval texts, *Crónica da Ordem dos Frades Menores* and *Vida e milagres de dona Isabel, rainha de Portugal*, are the basis for the study of the descriptions of the pilgrimages of saint Francis, brother Giles and saint Isabel of Portugal. The passages under consideration here, given their complexity, mirror a time that is far from monolithic. On the contrary, we can picture a diversity of options, some even in conflict with each other, among which these rich and multifaceted characters move.

Keywords: Santiago de Compostela, saint Francis, brother Giles, saint Isabel of Portugal, Mentality, Imaginary.

Relatos de peregrinación a Santiago de Compostela nun contexto mendicante: san Francisco, frei Xil e santa Isabel

Resumo: O artigo aborda unha serie de relatos de peregrinación a Santiago de Compostela, considerándoos no marco de mobilidade inherente ao modelo de comportamento franciscano. Está baseado en dous textos portugueses medievais, a *Crónica da Orde dos Frades Menores* e a *Vida e os Milagres de Dona Isabel, raíña de Portugal*, no que se estudan as descrições das peregrinacións de san Francisco, frei Xil e santa Isabel de Portugal. As narracións consideradas, dada a súa complexidade, reflicten un tempo que está lonxe de ser monolítico. Pola contra, podemos albiscar unha diversidade de opcións, mesmo en conflito, entre as que se moven personaxes de rica e multifacética personalidade.

Palabras clave: Santiago de Compostela, san Francisco, frei Xil, santa Isabel de Portugal, mentalidade, imaxinario.

A pesar de Assis constituir o centro da espiritualidade franciscana, esta Ordem também teve uma assinalável ligação a Santiago de Compostela. Sendo este santuário um dos locais de peregrinação de maior sucesso do mundo cristão medieval, e dada a vocação assistencial, urbana e itinerante dos franciscanos, não nos poderá surpreender a sua presença nas vias que se dirigem a esta cidade, seja como caminhantes e evangelizadores, seja como apoiantes dos peregrinos. A ligação entre esta Ordem e Santiago (e respetivos caminhos) verifica-se desde muito cedo, na sequência da sua entrada e fixação na Península Ibérica¹. Especificamente no caso de Portugal, graças à proteção régia de Afonso II e da sua mulher, Urraca, os franciscanos estabeleceram-se em 1217, ainda em vida de S. Francisco (morre em 1226)². Posteriormente, entre 1232 e 1239, aquando do desdobramento da província franciscana da Espanha, Portugal ficou integrado na província de Santiago, o que terá facilitado as comunicações no interior deste espaço peninsular mais ocidental³.

Tendo em conta este contexto, debruçar-nos-emos sobre o modo como a peregrinação a Santiago de Compostela é vista e apresentada em dois textos medievais portugueses que põem em cena personagens relacionadas com ambientes e ideais franciscanos, a *Crónica da Ordem dos Frades Menores* (daqui em diante *Cron*)⁴ e a *Vida e milagres de dona Isabel, rainha de Portugal* (daqui em diante *Vida*). Trata-se de dois textos simultaneamente semelhantes e diferentes. Assemelham-se na medida em que ambos se situam na esfera das obras de devoção, tendo na sua origem autores religiosos. Coincidem ainda no caráter biográfico que imprimem à apresentação das personagens a que se referem. Diferem quanto às suas origens (local de produção e o facto de se tratar ou não de uma tradução) e propósitos (contribuir para a

1 Sobre a coincidência entre as vias de peregrinação ibéricas e a instalação de mosteiros e hospitais franciscanos em cidades estratégicas desses caminhos, ver García Oro, J., *Francisco de Asis en la España medieval*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 46-47 e 68. Para uma visão geral sobre os mosteiros da Ordem dos Frades Menores em Portugal, ver Sousa, B.V. (dir.), Pina, I.C., Andrade, M.F. e Santos, M.L.S., *Ordens Religiosas em Portugal. Das Origens a Trento*, Lisboa, 2005, pp. 257-370.

2 Para uma primeira aproximação a S. Francisco e ao franciscanismo, ver Le Goff, J., *S. Francisco de Assis*, Lisboa, 2000. Para o presente artigo, é especialmente pertinente o cap. "IV – Franciscanismo e modelos culturais no século XIII" (pp. 143-190). Igualmente importante é a obra de Vauchez, A., *Francisco de Assis. Entre História e Memória*, Lisboa, 2013, sendo aqui de destacar o cap. 5, "Leituras medievais de Francisco (séculos XIII-XV)", pp. 237-286, onde se procede à leitura crítica de vários textos que interpretam e reinterpretem a imagem do fundador.

3 Para um breve relato sobre a evolução da presença franciscana em Portugal, ver o verbete de Moreira, A.M., "Franciscanos", em Azevedo, C.M. (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Mem Martins, vol. C-I, 2000, pp. 273-280. Para uma abordagem mais ampla, ver Lopes, F.F., *Colectânea de Estudos de História e Literatura (1902-1990)*, Lisboa, 1997 (3 vol.). Para o contexto ibérico, ver Revilla García, F., "El franciscanismo em la Castilla del siglo XIII. Uma aproximación bibliográfica", *Anuario de Estudios Medievales*, 27 (1997), pp. 281-313. Ainda sobre o estabelecimento desta Ordem, suas reformas e inserção na sociedade, ver Rucquoi, A., "Los franciscanos em el reino de Castilla", em *VI Semana de Estudios Medievales*, Logroño, 1996, pp. 65-86.

4 Usamos a edição de J.J. Nunes, de 1918: *Crónica da Ordem dos Frades Menores (1209-1285). Manuscrito do século XV agora publicado [...] por José Joaquim Nunes*, Coimbra, 1918 (2 vol). Nesta obra, a história é contada com base no relato das biografias de S. Francisco, dos seus companheiros e outras figuras proeminentes. O espaço temporal abarcado vai do início da Ordem, até 1285. Segundo Nunes (p. xv), o facto de se tratar de uma cópia parcial (o texto latino vai até Leonardo Rossi, Ministro Geral entre 1373 e 1378) poderá dever-se, ou à perda do texto em falta, ou a uma interrupção da tradução.

construção de uma aura de santidade, ou revisitar uma figura já canonizada, sublinhando a sua exemplaridade).

A *Crónica da Ordem dos Frades Menores* chegou até nós num códice de finais do século XV, conservado na Biblioteca Nacional de Portugal, que consiste numa tradução parcial da *Chronica XXIV generalium ordinis minorum*⁵, possivelmente, como defendeu José António Souto Cabo, via um antígrafo galego perdido⁶. O texto latino original da obra, cuja autoria é atribuída a fr. Arnaldo de Sarano, é um dos textos fundacionais da Ordem franciscana, que compila e resume um conjunto de documentos anteriores⁷. Apesar do seu sucesso ser inferior ao das *Fioretti*, trata-se de uma obra que obteve uma ampla difusão, como refere José Joaquim Nunes, na introdução da sua edição: “É de presumir que, dado o assunto da obra, ela se espalhasse logo por todos os conventos da Ordem e não tardasse a ser posta em vulgar, para assim se tornar mais conhecida e proveitosa; foi o que naturalmente sucedeu em Portugal.” (p. xiv).

A *Chronica XXIV generalium* é de meados do séc. XIV, logo, redigida mais de uma centúria depois da morte de S. Francisco e da sua canonização (em 1228). É, porém, significativo que a elaboração deste livro se situe num momento de grandes dissensões internas, quando o movimento reformador dos observantes, advogando o retorno à pobreza e aos preceitos iniciais da Ordem, se opôs aos denominados conventuais ou claustrais, facto que poderá explicar o carácter ambíguo de algumas

5 Arnald of Sarrant, *Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum* (ed de Bessa, B.A.), *Analecta Franciscana*, tomo III, Firenze, 1897. Para uma tradução em inglês, ver Arnald of Sarrant, *Chronicle of the Twenty-Four Generals of the Order of Friars Minor [1369-1374]* (trad de Muscat, N.), Malta, 2010. Sobre a receção desta crónica na Península Ibérica, veja-se a bibliografia recolhida na BITAGAP – texid 19604 e texid 1061.

6 Souto Cabo, J.A., “A Crónica dos ministros gerais da Ordem dos Fraires Menores (BN 94 II) e o seu antígrafo galego”, em Rodríguez Guerra, A. (ed.), *Lingüística Histórica e Dialectologia: coordenadas do cambio lingüístico*, Vigo, 2016, pp. 273-298. Neste artigo, o autor revê várias considerações que J.J. Nunes apresentou na introdução da sua edição, nomeadamente no que se refere ao arcaísmo da língua; à ação das duas pessoas identificadas no testemunho português (frei António da Ribeira e Estevão Eanes); e ao texto que terá estado na base da tradução. Souto Cabo considera que o testemunho português não será uma tradução direta da versão latina inicial (de c. 1375), a qual terá sido traduzida para castelhano e, seguidamente, para o galego (em 1465), concluindo que “parece lógico pensar que o manuscrito elaborado naquele ano –talvez por encomenda de António da Ribeira– e transferido para Portugal em 1466 não era, do ponto de vista material, a primeira versão em galego-português, mas apenas cópia de uma preexistente, que lhe antecedia pouco tempo.” (p. 293). Por outro lado, Isabel Rosa Dias, nas suas pesquisas sobre os mártires de Marrocos (Dias, I.R., “La légende des cinq martyrs franciscains du Maroc dans son contexte portugais”, em *Franciscana*, Spoleto, 2009, pp. 1-25 e Dias, I.R., “D. Pedro Sanches e a lenda dos cinco mártires de Marrocos”, em Silva, C.G. (coord.), *O Imaginário medieval*, Lisboa, 2014, pp. 123-131) identifica algumas referências a esta *legenda* em diversos manuscritos cruzios e na *IV Crónica Breve de Coimbra*, que será cópia fragmentar de uma antiga crónica portuguesa, atualmente perdida, fonte da *Crónica de 1344*. Estes elementos permitem pensar que esta lenda já existiria em Portugal no séc. XIV, antes da sua divulgação na *Chronica* de Arnaldo de Sarano. Poderá, eventualmente, tratar-se de tradições cruzias, em algum momento integradas na documentação franciscana, e que posteriormente voltaram a Portugal como parte integrante da *Crónica da Ordem dos Frades Menores*.

7 Uma lista dos textos que terão servido de fonte e foram integrados na *Chronica XXIV generalium ordinis minorum* encontra-se na introdução da edição de J.J. Nunes, pp. xvi-xvii. No que se refere ao episódio da pretensa peregrinação de S. Francisco, este é contado primeiramente nos *Actus Beati Francisci et sociorum eius* (para uma edição em linha, com tradução portuguesa, ver http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes-leitura?id=2794&parent_id=2793 [acesso em julho de 2020]), cuja reelaboração/tradução para o italiano corresponde às *Fioretti*, tendo também passado para a *Chronica* (García Oro, *Francisco de Asis en la España...*, op. cit., p.45).

passagens que parecem procurar conciliar e legitimar vertentes das duas fações e que o texto português ecoa⁸.

No que se refere a Sta. Isabel⁹, o relato da sua vida e obra foi redigido em Portugal, pouco depois da sua morte, ainda na primeira metade do séc. XIV (a rainha morre em 1336), por alguém que lhe seria próximo¹⁰. Tendo-se perdido esta versão original, bem como as suas cópias do séc. XV, só subsistem (ou estão localizados) testemunhos mais tardios, de finais do séc. XVI (1592) e do séc. XVII (dos quais um integrado no volume VI da *Monarquia Lusitana*, de fr. Francisco Brandão, editado em 1672, com o título *Relaçam da vida da gloriosa Santa Isabel, Rainha de Portugal*). Tendo em conta as limitações das edições modernas, apontadas por Isabel Rosa Dias e por Aires A. Nascimento¹¹, optamos por usar aqui a edição de José Joaquim Nunes, porém, depois de a cotejar com o exemplar seiscentista de fr. Francisco Brandão¹².

Por outro lado, o texto de um dos dois manuscritos do séc. XV foi ainda traduzido para latim, por Rodrigo Gomes, em finais do séc. XVI, no quadro da documentação apresentada à Cúria romana, aquando da instauração do processo de canonização da rainha Isabel. Assim, é curioso constatar que esta obra tem um percurso inverso ao da *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, se bem que ambos circulem entre Itália e Portugal, e entre o Português e o Latim. Igualmente no quadro do processo de canonização, foram elaboradas outras biografias da rainha¹³, que tiveram por base os textos mais antigos, bem como os relatos historiográficos¹⁴, obras estas

8 Sobre os conflitos entre espirituais ou observantes e conventuais, e o seu reflexo na produção literária franciscana da época, ver Vauchez, *Francisco de Assis...*, *op. cit.*, pp. 255-260, sendo aqui de salientar a influência dos espirituais nos *Actus* e, consequentemente, nas *Fioretti* (pp. 260-261), obras de que a *Chronica* é muito próxima.

9 Para uma aproximação à vida e obra desta rainha, ver Andrade, M.F., *Isabel de Aragão. Rainha santa, mãe exemplar*, Lisboa, 2014 e Nascimento, A.A., *Santa Isabel de Portugal, a menina de Aragão coroada Rainha em terras Portuguesas*, Lisboa, 2019.

10 J.J. Nunes, na introdução da sua edição da vida de D. Isabel, refere a hipótese colocada pelos bolandistas (uma freira do convento de Sta. Clara de Coimbra, próxima da rainha), optando pela possibilidade de o responsável pela obra ter sido fr. Salvado Martins, bispo de Lamego e também confessor e testamentário de D. Isabel – Nunes, J.J., “Introdução”, em *Vida e Milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal. [...]*, Coimbra, 1921, pp. 3-15 (p. 13).

11 Para um estudo sobre a tradição textual da narrativa biográfica sobre a rainha Sta. Isabel, ver Dias, I.R., “A narrativa da vida e milagres da rainha Santa Isabel: Testemunhos e edições”, em Cañas Murillo, J., Grande Quejigo, F.J. e Roso Díaz, J. (ed.), *Medievalismo en Extremadura*, Cáceres, 2009, pp. 675-588. As fragilidades das edições de J.J. Nunes e de Isabel Montes são indicadas nas pp. 583-587. Sobre o mesmo assunto, ver Nascimento, *Santa Isabel de Portugal...*, *op. cit.*, pp. 52-55.

12 *Vida e Milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal. [...]* (ed. de Nunes, J.J.), Coimbra, 1921 e “Relaçam da vida da gloriosa Santa Isabel Rainha de Portugal [...]”, em Brandão, F., *Monarchia Lusitana*, VI, Lisboa, 2008, pp. 495-534. No caso das passagens aqui citadas, não verificámos diferenças significativas entre os textos das duas edições. Para mais informações sobre esta obra e estudos sobre ela realizados, ver a ficha BITAGAP texid 1193.

13 Sobre este assunto, ver Toipa, H.C., “Três biografias quinhentistas da Rainha Santa Isabel”, *Humanitas*, 68 (2016), pp. 205-227. As biografias referidas no artigo são: *De Vita et Moribus Beatae Elisabethae Lusitaniae Reginae*, do padre jesuíta Pedro João Perpilhão (redigida entre 1557-1561, publicada em 1609), a *Vida e milagres da gloriosa Raynha sancta Ysabel [...]*, editada pelos mordomos da Confraria da Rainha Sta Isabel (1560), e a “Vida da Bemaventurada sancta Isabel Raynha de Portugal”, de fr. Marcos de Lisboa, integrada na segunda parte das suas *Chronicas da Ordem dos Frades Menores* (publicadas em 1562).

14 De acordo com Toipa, 2016, p. 208, tanto o autor da *Crónica de 1419*, como Rui de Pina terão recolhido informações da lenda primitiva.

que já não serão aqui tidas em conta. Apesar disso, uma delas merece uma referência, o livro de fr. Marcos de Lisboa (1510-1591), uma vez que integra a vida de Sta. Isabel na sua versão das *Chronicas dos frades menores*¹⁵, o que mostra a compatibilidade e possível articulação entre as obras aqui estudadas, independentemente de, no caso da vida da rainha, a produção literária se enquadrar no processo de formação de uma memória de santidade, com vista à sua canonização, o que decorreu com alguma lentidão, ao contrário do que se verificou com S. Francisco.

Assim, tendo em consideração o percurso das obras em estudo, é preciso salvaguardar que o que é possível observar nestes textos é o reflexo do ideário franciscano do séc. XIV, transmitido em exemplares dos séc. XV e XVI. Nestas obras, e para o caso específico do presente estudo, procurar-se-á identificar pontos de convergência e de divergência relativamente ao modo como são apresentadas algumas peregrinações a Santiago de Compostela que, no séc. XIV, estava em plena pujança como destino de peregrinação¹⁶. Por conseguinte, estas imagens literárias serão, simultaneamente, resultado e elementos de disseminação, tanto da fama do santuário galego, como de modelos específicos de comportamento, neste caso, de inspiração franciscana.

Começando pela *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, em termos genológicos, esta obra é bastante curiosa porque apresenta um aspeto compósito uma vez que o relato da história da Ordem se confunde com um conjunto de biografias, ou seja, relatos de vidas exemplares (em alguns casos, vidas de santos) e com amplas apresentações de milagres, nem sempre muito bem situados no tempo ou no espaço (o que colide com uma das características básicas do género historiográfico). Em todo o caso, trata-se de uma obra que veicula, em linguagem acessível, múltiplos exemplos que remetem para um conjunto de princípios acarinhados por esta Ordem, o que faz dela um marco fundamental da entrada do ideário franciscano em Portugal, sob forma livresca.

Um destes princípios é precisamente a mobilidade. A ideia de que a missão evangelizadora dos franciscanos deve ser realizada em itinerância é sublinhada por S. Francisco, em articulação com os princípios da pobreza e da humildade¹⁷. Com efeito, na “Regra não bulada”, de 1221, no artigo 14º – “Como os Irmãos devem

15 Marcos de Lisboa, *Chronicas da Ordem dos Frades Menores* [...], Segunda Parte, Lisboa 1562, livro 8º, cap. XXVI-XXXII (fol. cxciiii-cxcviii). Entre as fontes destas crónicas estarão, tanto a *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, como um manuscrito quatrocentista sobre a vida da rainha Isabel. Para mais informações sobre a obra, nomeadamente no que se refere a fontes, contexto, perspetiva adotada e difusão, ver os artigos que se lhe referem no livro coletivo *Frei Marcos de Lisboa: cronista franciscano e bispo do Porto*, Porto, 2002 – disponível em <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/11516.pdf> [acesso em julho de 2020].

16 Sobre o sucesso de Santiago de Compostela como destino de peregrinação existe uma bibliografia extensa, da qual destacamos Rucquoi, A. “Est-on pardonné à Saint-Jacques de Compostelle?”, em Corbet, P., Petrazoller, F. e Tabbagh, V. (eds.), *Le grand pardon de Chaumont et les pardons dans la vie religieuse. XIV^e-XXI^e siècles*, Chaumont, 2011, pp. 79-94 onde são sucintamente apresentados diferentes fases e motivos desta peregrinação.

17 Francisco de Assis, *Escritos de S. Francisco* (Introd. de Azevedo, D.; trad. de Mota, A.), Braga – disponível em http://www.editorialfranciscana.org/files/_Escritos_4aef8457d0054.pdf [acesso em fev.2020]. Nesta obra, a “Regra não bulada” encontra-se nas pp. 123-143, estando a “Regra bulada” nas pp. 145-150. A autoria das regras é atribuída ao próprio S. Francisco, coadjuvado pelos seus colaboradores e, no caso da “Regra bulada”, também pelo cardeal Hugolino, da cúria romana (*idem*, pp. 12, 118-119). O “Testamento” encontra-se nas pp. 158-160.

andar pelo mundo”, pode ler-se “Quando os irmãos vão pelo mundo, nada levem para o caminho, nem saco, nem alforge, nem pão, nem dinheiro, nem bordão (Lc 9,3; 10,4; Mt 10,10).” (p. 133). Na “Regra bulada”, de 1223, a questão surge logo no artigo 3º, onde se lê “Aconselho, admoesto e exorto no Senhor Jesus Cristo a todos os meus irmãos que, quando vão pelo mundo, não litiguem, nem questionem (2 Tim 2, 14), nem censurem os demais; mas sejam mansos, pacíficos e modestos, sossegados e humildes, e a todos falem honestamente como convém.” (pp. 146-147) e, pouco adiante, no artigo 6º, “Os irmãos nada tenham de seu, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma. E como peregrinos e estrangeiros neste mundo (Gn. 23, 4; Sl 38, 13; 1Pe 2, 11), servindo a Deus em pobreza e humildade, com muita confiança vão pedir esmola.” (p. 147). Esta última ideia é ainda retomada no “Testamento” de São Francisco: “Acautelem-se os irmãos de receber, por qualquer modo, igrejas, pobrezinhas moradas ou outra qualquer coisa que para eles seja edificada, se não forem conformes à santa pobreza que na Regra prometemos; e nelas se hospedem sempre como peregrinos e estrangeiros (1Pe 2, 11).” (p. 159).

Os princípios enunciados nas regras em tom mais normativo são exemplificados na *Crónica da Ordem dos Frades Menores* pelo exemplo, o que consiste numa estratégia de persuasão frequente, e de cujo poder o autor da obra, logo no prólogo, nos mostra ter consciência, ao integrar o tópico historiográfico que recupera a antiga máxima ciceroniana *historia magistra vitae*¹⁸.

Cristo é inequivocamente o modelo eleito por S. Francisco e pelos franciscanos. Mesmo em termos de escrita, a crónica que aqui nos ocupa, e que reporta os “atos” dos franciscanos, pela rapidez que imprime à ação e pela densidade e sucessão de sinais e comunicações divinas, assemelha-se (intencionalmente?) aos relatos bíblicos dos “Atos dos Apóstolos”¹⁹. No que se refere a assuntos abordados, apesar de os estigmas de S. Francisco serem a característica mais conhecida que aproxima este santo da figura de Cristo, inúmeros outros elementos acentuam este paralelo²⁰. Sendo certo que a noção de *homo viator* como representação do percurso da

18 “Por quanto ho recomtamento das cousas pasadas he proveitosso pera emsinamento dos presentes e cautella dos que som por vñir, de aquy he que as coussas notavees boas e maas que em desvairedos tempos, sob diversos ministros jeraaes, [...] buscadas em quanto pude em verdade em no seguinte livro ajumtei.” (*Cron.*, I, p. 3).

19 Esta aproximação acentua-se se pensarmos que muitos dos temas reportados na *Crónica* coincidem com o reportado na obra mais antiga, designada *Actus*.

20 Caso do envio dos frades pelo mundo (que podemos entender nas suas duas aceções, de orbe e de espaços mundanos), em total despojamento, a fim de converterem as populações pela pregação e, sobretudo, pelo exemplo, à semelhança do envio dos Apóstolos. Veja-se ainda o seguinte paralelo explicitamente assumido: “E estes som os primeiros doze fraires que sam assy como doze fundamentos da religiom e como os doze apostolos de Jesu Christo escolhidos de guardar com todas suas forças a vida evamgelicall. Os quaaes todos foram baroões muy santos, tirando o dito frey Joham da Capella, o qual, (foy) feito em na hordem leproso, emçemdido em sanha, asy como ho outro Judas, se saio da hordem, e asy foy leixado em nas mãos dos demonios, quando sse collgou de huum laço. E asy em aquell tam perversso deçipollo sam Francisqu se conformou a Jesu Christo.” (*Cron.*, I, p. 7). Sobre os paralelos entre S. Francisco e Cristo na literatura da Ordem, ver Vauchez, *Francisco de Assis...*, op. cit., pp. 196, 263-264, 276.

vida humana, e o apelo da peregrinação já existiam muito antes do surgimento dos Franciscanos, não é menos certo que estas linhas se coadunaram com os ideais da nova Ordem. Assim, a *Crónica* mostra-nos o próprio S. Francisco a dar o exemplo, manifestando vontade de peregrinar:

E em esse mesmo ãno, fervendo com desejo de marteiro, sam Framçisquo temtou de passar contra a terra samta, mais por hordenaçom de Deus costragido tornou-sse; depois de algum tempo tomou caminho comtra Marrocos, por tall que pregasse a fe cathollica a el-rey Maramolino e a sseu poboo. E, (em) como viesse a Espanha, começou de emfermar mui gravemente, pero com todo aquesto visitou devotamente os simideiros do apostolo Santiago. E stamdo amte o seu altar, como elle fir[me]mente orasse, foi-lhe revellado do Senhor, que em tornamdo-sse buscasse lugares sofiçiemtes pera abitaçom dos fraires e esforçasse em no Senhor a companhia te[n]rra. E como elle sse tornasse, pasamdo por Monpirlle e preegamdo em huum espritall, prophetizou que em aquelle lugar avia de sseer huum moesteiro homrrado de fraires menores. (*Cron*, I, pp. 13-14)

Sabemos que a realidade da peregrinação de S. Francisco a Compostela foi desacreditada, dada a ausência de elementos documentais que a comprovem²¹. No entanto, o que aqui se pretende não é retomar a questão da maior ou menor veracidade dos factos relatados, mas sim abordar o sistema de ideais propostos e o complexo imaginário daí decorrente. É neste sentido que abordamos a questão da peregrinação de S. Francisco que, para este tipo de estudo, consiste num dado pertinente e significativo. Iguualmente significativo é o facto de se dizer, na obra em análise, que S. Francisco, neste momento, não peregrinou para a Terra Santa, por ordem divina, nem passou para Marrocos. Assim, apesar do valor que é reconhecido àqueles que se dirigem aos locais que estão na posse de infiéis²², a itinerância de Francisco limita-se, nesta fase²³, aos dois grandes santuários do mundo cristão: Roma, onde decorre o processo de aceitação da Ordem pelo papado, e a ficção da viagem a Santiago de Compostela, onde recebe uma revelação que, paradoxalmente, aponta para alguma sedentarização dos frades. Na sequência deste episódio, são criadas as províncias

21 Sobre este assunto, ver García Oro, J., “Francisco de Asís en Compostela. Aspectos de una tradición Franciscana”, *Compostellanum*, 57/3-4 (2012), pp. 143-154; Manso Porto, C., “El convento de San Francisco de Valdediós, santuario de la tradición de la peregrinación de Francisco de Asís a Santiago de Compostela en 1214”, *Ad Limina*, 5 (2014), pp. 17-42.

22 Tal como se pode ver nas passagens relativas aos “Mártires de Marrocos”. Sobre esta lenda e suas relações com Portugal, ver os estudos de I.R. Dias indicados na nota n.º 6.

23 Posteriormente, e a seguir ao episódio dos “Mártires de Marrocos”, refere-se que S. Francisco passou o mar, na companhia de 12 frades, para os lados da Síria, tendo-se encontrado com o “Sultão do Egito”, que teria convertido (*Cron*, I, pp. 37-38). Sobre a viagem de S. Francisco a Damietta, em 1219, e as disparidades entre os relatos que se referem ao episódio, ver Vauchez, *Francisco de Assis...*, *op. cit.*, pp. 116-133.

e eleitos os respetivos ministros, que se dispersam pelo mundo (*Cron*, I, p. 14) de forma organizada. A passagem (também presente na versão latina), parece apontar para o compromisso possível, eventualmente o desejável, entre itinerância e sedentarismo, ao que acresce um esforço de organização da Ordem, posição que poderá configurar um desejo de harmonização das fações em confronto no séc. XIV (observância/conventualismo). No que se refere à limitação do santo fundador a uma itinerância parcial, apesar da sua vontade de ir mais longe, trata-se de um detalhe que podemos entender à luz dos *topoi* característicos das estruturas do imaginário das narrativas de origem. Com efeito, o que encontramos nesta passagem assemelha-se bastante a algumas das invariantes que Claude-Gilbert Dubois identificou no seu estudo sobre a estrutura dos relatos de fundação²⁴.

A vertente mais itinerante dos franciscanos, na *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, é representada por fr. Gil que, em despojamento total, vai, primeiro a Santiago:

Depois de algum tempo frey Gill, de leçemçia de sam Framçisquo, foy peregrino a Samtiago, e em todo aquelle caminho numca de sy lamçou a fame e por amoor de Deus sofria de booa vomtade mingoa. Homde, hindo elle huum dia por esmolla, nom achou nehuña coussa e chegou a huña eira em na quall aviam ficadas alguñas favas e comeo-as e dormio aly aquela noite e foy recreado do Senhor tambem como se ouvera comido deverssas iguarias de viamdas. E sempre se ospedava mais de booa mente em nos lugares solitarios e desertos que nom antre as gemtes, por tall que mais livremente se desse a vigillias e a oraçom. E como encontrasse em no caminho huum pobre, movido com piadade, descoseo o capello e deu-o aaquele pobre. E vimdo elle asy sem capello vimte dias continoados, como chegasse a huum lugar de Lombardia, que chamavam Ficarlles, chamou-o huum homem, e elle foi-sse a elle de booa mente, asy como homeẽ muyto mesteirosso, esperamdo delle reçeber alguã coussa. E aquelle homeem pose-lhe os dados em na mão, comvindando se queria jogar, e frey Gill nom se moveo porrende em algũa coussa, e re[s]ponde-lhe com voz omildossa, dizendo: O Senhor te perdooe. E indo asy por o mundo de muytos era escarniçido. (*Cron*, I, pp. 135-136)

24 Dubois, C.-G., *Récits et mythes de fondation dans l'imaginaire culturel occidental*, Pessac, 2009. Nesta obra, é proposto um conjunto de invariantes para os relatos de fundação. Apesar de algumas diferenças, os relatos sobre S. Francisco e o estabelecimento da Ordem franciscana não deixam de ter interessantes coincidências com alguns pontos desta proposta.

Seguidamente, peregrina também a Jerusalém:

Despois deste ganhou leçemça de Sam Framçisco e companheiro pera hir ô sapulcro de Nosso Senhor Jesu Christo e ôs outros lugares da Terra Santa. E quando frey Gill chegou ao porto, ouve de tardar aly alguum tempo, esperamdo nave em que pasasse, e emtre tanto buscou hum camtaro em que levasse agua por a çidade e hia dizemdo: Quem quer mercar agua? E por o trabalho tomava as coussas neçesarias ao corpo pera elle e pera seu companheiro. E despois pasou o mar e vis[i] tou com muy grande devaçam o sapulc(o)ro do Senhor e os outros lugares samtos. [...] e sempre se trabalhava esforçava de viver de seu trabalho, segundo o que avia de costume. E fazia huñas esportas de juncos, de que usavam os homões daquela terra, e levava os finados aos çemiterios e levava agoa pola çidade, e por fazer estas coussas ganhava pam e outras coussas neçesarias. E, quando esto nom podia fazer, recorria a esmolla do Senhor, demandando esmolla de porta em porta. (*Cron*, I, pp. 136-137)

Visita ainda vários locais de devoção (*Cron*, I, p. 137) e, finalmente, é enviado a pregar a terras de Mouros:

E emtretamto veendo sam Framçisco que a sua grey se acreçemtava, cobiçava emviar algũus fraires aas terras dos mouros e de outros infiees a pregar e, sse fosse neçesario, que moressem por comfissom da ffee. E sabendo que frey Gill era sofiçiemte e o avia em vomtade e que fervia com o espirito de Deus, emviou aas gemtes dos barbaros. O qual como chegasse a Tunez, çidade dos mouros, avia hy hum mouro que amtre todollos outros era teudo por muy samto e avia dias que nom falava e emtam começou dar vozes e pregar aos mouros dizemdo: Vierom a nos homeões infiees os quaaes querem compdenar o noso propheta e a ley que delle reçebemos, porem eu vos comselho que todollos ponhades a morte de cuitello. (*Cron*, I, pp. 137-138)

No exemplo dado por fr. Gil, para além da questão da inquietude e da peregrinação, é de salientar a presença de um conjunto de princípios fundamentais do franciscanismo, mormente da sua vertente observante, como a valorização da ação, assente no trabalho como meio para suprir as necessidades corporais do dia-a-dia; a disponibilidade e humildade para realizar os trabalhos mais pesados (como acarrear água) ou que ninguém quer (transportar defuntos) ou, em última análise, pedir esmola; a generosidade para com os ainda mais pobres (a partilha do vestuário); o zelo e a constância na pureza, em oposição aos vícios, que se concretiza na recusa das tentações e do pecado (como o jogo); e ainda a presença do divino e da respetiva ajuda nas situações mais complicadas (como a fome e a iminência da agressão dos infieis). Por outro lado, também se fazem ouvir ecos literários. É o caso do mouro que não falava e que começa repentinamente a alertar para a chegada dos monges, o

que remete para o *topos* do prodígio que se verifica para assinalar um acontecimento importante. Um pouco adiante, o texto também procede a uma comparação com o universo dos romances de cavalaria:

Sam Framçisco, vemdo a frey Gill perfeito em graça e em vertude e aparelhado e prompto a toda booa obra, amava-oo muy emtranhavelmente e alguñas vezes dizia [d]elle aos outros fraires: Aqueste he o meu cavaleiro da tavola radonda. E, como lhe pregumtasse frey Gill que quiria que fizesse ou omde queria que fosse, respomd[e]o-lhe ssam Framçisco: Aparelhada he a tua seeda; vay homde tu quiseres. E elle, indo asy por espaço de quatro dias, nom podia folgar o seu esprito em tamanha liberdade e porende tornou-sse a sam Framçisco e disse: Padre, emvia-me onde tu quiseres, que em tal livre obidiemçia nom pode achar folgamça a minha comçiençia. (*Cron*, I, pp. 138-139)

Distingue-se aqui a demanda cavaleiresca da errância franciscana, sendo a obediência um traço diferenciador. Esta pressupõe a existência de uma estrutura hierárquica que estabelece um plano geral, no qual cada um encaixa a sua missão específica, o que, para além de sublinhar o dever de obediência, poderá apontar para a necessidade de legitimação da organização interna da Ordem²⁵.

Passando para a peregrinação da rainha Isabel de Portugal, a *Vida* apresenta-nos esta deslocação nos seguintes termos:

E, ante que se comprisse o ano do dia do passamento delrey, começou esta rainha caminho, sem o dando a entender, pera ir aa eigreja em romaria u jaz o corpo de Santiago apostolo. E assi calou pera u ia que os de sa companha per algũs dias que nom entendiam a que partes ir queria, atá que nom chegou acerca de Santiago a ãu logar que é alongado da vila per ãa legoa, onde parecia a eigreja. Foi de pee com gram devoçom atá a eigreja de Santiago, e esto era no mes de julho, ante a festa de Santiago por dias, e teve ali a festa. E em no dia da festa, dizendo o arcebispo missa, ofereceu esta rainha ao apostolo Santiago a mais nobre coroa que ela avia com muitas pedras preciosas, e os mais nobres e melhores panos, apostados com muito aljoufar, pedras ricas [e] penas, que, [em] vivendo com elrey, seu marido, vestira, e avia ãa mui fremosa e de gram valia, cuberta das mais ricas sueiras, que diziam aqueles que

25 "Mas creio que o vocabulário cortês de Francisco não é apenas um meio de participação nas modas culturais dos seus contemporâneos laicos. Exprime esta interiorização do heroísmo guerreiro que caracteriza a religiosidade do seu tempo. O santo da alta Idade Média era o *atleta* de Deus, o santo do século XIII é o *cavaleiro* de Deus. Nesta como em outras atitudes culturais, Francisco e os Mendicantes surgem como continuadores de S. Bernardo e dos Cistercienses." (Le Goff, *Francisco de Assis, op. cit.*, p. 172). Tendo em conta que a *Chronica XXIV generalium* foi escrita cerca de 1370, logo mais de um século após a morte do fundador, quando a Ordem já se tinha distanciado das suas origens, podemos perguntar-nos se esta passagem não terá por finalidade legitimar a hierarquia existente àquela época e sublinhar a necessidade de lhe obedecer.

ali eram, que nunca veer podessem rainha, nem outra senhora tam nobres cousas oferecer, e a mua [que] era enfreada de hũu freo que nom era senom ouro e prata e pedras preciosas. E ofereceo i ãus panos d'ondas, de geebe rosado com sinais de Portugal e de Aragom, em que andava muito aljoufar, e ofereceo copas mui nobres e mui bem lavradas, por que ela em tempo delrey bevia. E tragia feitas capas, ãa vestimenta com almatica pera diacono e com todo comprimento mui nobre e rico e mui bõo e oferecia ao apostolo Santiago, e do seu aver fez outrosi grandes ofertas e esmolas de guisa que diziam os da eigreja de Santiago que ali erom que [nom] era [em] memoria de omães em aquel tempo que tam nobre e tam rica oferta a nenhũa pessoa viissem dar aa eigreja de Santiago. E, comprida sa romaria, o arcebispo da eigreja deu aa rainha ãu bordom e esportela, pera per [l]o bordom e esportela parecer romeira de Santiago, e tornou-se pera Portugal. E as gentes das comarcas per u viinha saiam de sa propria voontade aos caminhos e logares u passava por [l]a veerem, por [l]a bondade que dela ouviom dizer que avia, e a serviam [...] e os das vilas e logares do senhorio delrey de Castela a acolhiam em [n]as cercas, ela e os seus, e, pero que muitas companhas com ela veessem, nom receavom d'acolher-la, por sa bondade e porque era avoo delrey, seu senhor. (*Vida*, pp. 51-53)

Sobressai desta passagem, por um lado, o secretismo da ida da rainha para Santiago e, pelo outro lado, a riqueza e magnificência das ofertas que faz. Estas duas características são interessantes na medida da sua ambiguidade, uma vez que podem ser vistas, quer desde o ponto de vista da espiritualidade franciscana, quer desde a perspetiva da mentalidade senhorial / aristocrática. Por um lado, o secretismo pode ser entendido como uma forma de discrição, de procura de um certo grau de anonimato. Por outro lado, também poderá ser visto como uma defesa relativamente à perigosidade dos caminhos, tendo em conta as riquezas que levava. A referência aos contactos com as populações, no retorno, pode apontar para este último entendimento. O facto de o texto referir a existência de um séquito amplo, por seu turno, poderá sugerir a presença de uma escolta forte, sendo então o secretismo da ida compatível com uma opção de reserva (mesmo que isso se tornasse difícil, dado o número de pessoas que se depreende que integraria a comitiva...). No que se refere à riqueza dos dons oferecidos pela rainha em Compostela, este facto pode ser lido no quadro do ideal franciscano de despojamento, e articulável com outros pontos da *Vida* que referem atitudes semelhantes, de oferta de riquezas²⁶. No entanto, também

26 Veja-se a seguinte passagem, situada após o retorno de Santiago e as celebrações do primeiro ano do falecimento de D. Dinis: "e ali mandou apartar quantos panos de ouro e de seda avia em tempo que era casada, que eram muitos e mui nobres, e mandou deles fazer vestimentas e ornamentos pera as eigrejas [...]. E da moor parte do ouro que avia fez fazer calezes e cruces e encensairos e lampadas, e pos destes ornamentos em aquel seu moesteiro e partia per outras eigrejas, segundo viia que compria ao logar. E coroas que avia [e]

pode ser lido no âmbito do valor medieval da liberalidade régia. A ser assim, a magnificência das ofertas da rainha articula-se com as diversas descrições da magnanimidade do rei D. Dinis que remontam à obra do seu filho, D. Pedro Afonso, conde de Barcelos²⁷. Acresce o facto de estas duas linhas de leitura paralelas coincidirem com a dualidade da opção da rainha, logo após o falecimento do seu marido, de se associar às clarissas, porém, sem professar, e mantendo prerrogativas de rainha, tal como relatado por Rui de Pina, como palavras da própria rainha²⁸:

[...] sempre puz em minha vontade, que falecendo primeyro ElRey meu Senhor, e marido, eu acabar ha vida no dicto Abito, e por esso ho tenho feyto, e aa muitos dias que comigo ho trago, e em minha arquã, por taal que se por ventura acontecesse delRey meu Senhor, primeyro que eu falecer, ho que Deos nom queyra, eu vestisse logo o dicto Abito por lembrança de minha tristeza, e por sinal de tamanha mudança desta-do, que eu mais nom devo teer, nem por fazer no dicto Abito profissam, nem obedecer ha alguãa Ordem que nom hee minha tençam fazello. Especiaalmente porque eu por minha idade, e grandes infirmidades nom poderia soportar hos grandes encargos, e trabalhos da Religiam, mas posto que eu este Abito vista, e traga, por esso nom leyxarei minha Caza, nem has Donas, e Donzelas, que comigo vivem, mas prazendo ha Deos, espero trazer estas, e tomar outras como filhas, e irmãs, e cazallas, e aviallas com ho que eu poder de meus beens, e fazenda, porque como dice, eu proponho nom fazer profissão nesta Ordem, nem em outra alguãa, nem tenho em alguãa feyto voto pubriquo solene, nem secreto, e esto digo porque em cazo, que no meu corpo vista ho dicto Abito, que minha alma fique livre pera de minha fazenda seem alguã outro cargo, nem obrigaçam de Religiam poer despoer livre-

algũas outras nobrezas partio com a rainha D. Beatriz, molher delrey, seu filho, e com sas netas, a rainha Dona Maria de Castela e a rainha Dona Leonor de Aragom e com outras de seu linhagem." (*Vida*, p. 54). Com efeito, a atuação da rainha ter-se-á centrado, sobretudo, na linha da assistência direta à pobreza, tanto espiritual, como corporal, e da fundação e dotação de instituições de amparo e defesa dos mais fracos e desprotegidos, como é evidenciado no artigo de Lopes, F.F., "Breve apontamento sobre a Rainha Santa Isabel e a pobreza" *op. cit.*, III, pp. 167-178 [publ. inic. 1972]. Andrade, *Isabel de Aragão...*, *op. cit.*, pp. 225-226 e 272, entende a peregrinação e os avultados dons da rainha viúva no quadro do ideal franciscano de pobreza e despojamento.

27 Veja-se a seguinte descrição: "E despois outra vez veo el rey dom Fernando veer el rey dō Denis a Elvas. E deulhe el rey dom Denis grande algo e muytas joyas, antre as quaaes lhe deu hũa copa d'esmeralda que era apreçada a setēeta mil libras, e deulhe em dobras seseenta mil libras. E deu ao iffante dom Johã muy grande algo, que hy veera cō el rey dom Fernãdo. E deu a dō Johã Nunez de Lara; e a dom Fernam Roiz de Castro e a outros muytos fidalgos que hy veerom com el rey dom Fernando.". Esta passagem encontra-se na segunda redação da *Crónica de 1344 – Crónica Geral de Espanha de 1344* (ed de Cintra, L.F.L.), Lisboa, 1990, IV, p. 247. O discurso encomiástico e parcial da crónica portuguesa retoma o tema da liberalidade do rei D. Dinis em outra passagem, nas pp. 251-252. A segunda redação desta crónica é uma versão reformulada, de finais do séc. XIV, mas que teve por base a obra atribuída a D. Pedro Afonso de Barcelos (infelizmente, não temos testemunhos da primeira redação da crónica que incluam o relato do reinado de D. Dinis, razão pela qual se usa aqui o texto da segunda redação).

28 "Crónica de D. Dinis", em Pina, R., *Crónicas* (ed. de Almeida, M.L.), Porto, 1977, pp. 209-318.

mente todo ho que por beem tiver, e assi ho tenho dicto, e declarado muitas vezes aho Ifante D. Affonso meu filho, e ha Frey Johaõ meu Confessor. (Pina, p. 309)²⁹.

Curiosamente, na *Crónica de D. Afonso IV*³⁰, também atribuída a Rui de Pina, podemos encontrar uma versão alternativa, fictícia, da peregrinação de Sta. Isabel. Diferente porque situada não após a morte do rei, mas bastante depois, nos últimos anos de vida da rainha; e também porque a postura que aqui se apresenta vai muito mais ao encontro do modelo franciscano de peregrinação presente nos relatos sobre S. Francisco e fr. Gil, uma vez que se diz que a rainha se desloca a pé, sem comitiva e pedindo esmola:

Andando a era de Cesar ã mil, & trezêtos, & setêta, & tres anos, & o anno de Christo ã mil, & trezentos, & trinta, & sinco a Rainha D. Izabel molher que foy de elRey D. Dinis, & madre deste Rey D. Afõso IV, como era molher de vida mui sãta por acrecêtar por seu corpo merecimêtos para salvação de sua alma, sêdo este anno Iubileu de Sanctiago de Galiza, ella por aver do tizouro da misericordia, & piedade de Deus indulgencia, & remissão de seus pecados foy a elle, & tornou de pè aforada, & muy desconhecida, pedindo pello caminho esmolos aos fieis Christaõs com seu bordão na mão, & fardel ás costas como hũa bem pobre romeyra, & no anno seguinte depois de vir a Portugal, porque corrião os tratos do casamento do Infante Dõ Pedro seu neto, ella seveo a Estremos onde adoeceo (Pina, p. 378).

Este relato estimulou dúvidas desde bastante cedo³¹, no entanto, perdeu, tanto que alguns autores posteriores referem que a rainha terá realizado duas peregrinações. Por saber fica a origem desta narrativa, tão mais conforme ao ideal franciscano. Para o reinado de Afonso IV, a obra de Rui de Pina baseia-se no relato da *Crónica de 1419*, que segue relativamente de perto. É nesse fio narrativo que é inserido o capítulo que

29 A questão volta a ser sublinhada pouco depois, imediatamente após o falecimento de D. Dinis: “eu quis logo mudar hos vestidos, e trajos que vedes, que sam este Abito pardo cingido com esta corda, e este veeo branquo, que ponho sobre minha cabeça porque ha vida, que seem elle viver seja com doo, e tristeza pera sempre, e esto nom faço por seer Freyra, nem teer feyto alguõ voto, e obrigaçam de Religiam como teenho dicto, mas por minha humildade, porque nelle sirva ha Deos, nas couzas em que a sua graça me ajudar.” (Pina, p. 311). Curiosamente, na *Vida* a questão é abordada de forma muito breve, imediatamente antes da narrativa da peregrinação: “E logo em aquela hora que elrey finou a rainha se apartou a sa camara e da mão de ã dona segrar vestio o avito de S. Clara e foi-se com o corpo delrey ao moesteiro de Odiuelas,” (*Vida*, p. 51).

30 “Crónica de D. Afonso IV”, em Pina, R., *Crónicas* (ed. cit.), Porto, 1977, pp. 319-476.

31 Sobre este assunto, ver Toipa, H.C., “A peregrinação da Rainha Santa Isabel a Santiago de Compostela nos textos de Pedro Perpinhão”, *Revista Portuguesa de Humanidades*, 18/2 (2014), pp. 185-206. Neste artigo, a autora estuda as fontes usadas por Perpinhão para a elaboração da sua obra sobre Sta. Isabel, no que à sua peregrinação a Santiago se refere, salientando as dúvidas deste autor do séc. XVI relativamente ao relato de Rui de Pina (pp. 200-203). No entanto, Perpinhão optou por referir as duas versões. Na sua biografia da rainha, Andrade, *Isabel de Aragão...*, op. cit., p. 229 sublinha que a tradição desta segunda peregrinação carece de confirmação documental. Acresce o anacronismo decorrente do facto de o ano indicado por Rui de Pina não poder ter sido ano Ano Jubilar Compostelano (cf. Rucquoi, A., “Est-on pardonné à Saint...”, op. cit., p. 87).

relata a peregrinação da rainha e o seu falecimento, quebrando a continuidade entre o que o antecede e prossegue. Este facto permite levantar a dúvida relativamente à presença da passagem nas versões mais antigas da crónica (a edição que consultámos reproduz o impresso de 1653). Não se exclui, no entanto, a possibilidade de se tratar de uma fonte pontual a que Rui de Pina poderá ter tido acesso e decidido integrar. Independentemente de, na sua origem, este relato ter sido escrito ou oral, a associação da sua produção à Ordem franciscana parece-nos bastante plausível, dado o seu teor. O facto de existirem duas versões tão diferentes sobre a peregrinação da rainha é muito significativo na medida em que sugere um confronto de mentalidades. Num dos casos, temos um relato suficientemente ambíguo para permitir uma leitura mais aristocrática, no outro caso, temos uma narrativa totalmente conforme ao ideal do percurso pelo mundo advogado pelas vertentes franciscanas mais rigorosas³².

É sabido que a peregrinação não se circunscreve ao facto de se chegar a um local específico. Tão ou mais importante do que a chegada, é o percurso, o caminho que se faz até atingir o objetivo. Se os testemunhos dos peregrinos, de todos os tempos, valorizam o processo de reflexão sobre o entendimento do eu e do mundo, e a inerente maturação interior que se verifica numa caminhada de devoção, os percursos aqui estudados, independentemente da sua factualidade ou não³³, são também valorizados pela presença do divino que os acompanha e se concretiza sob a forma de milagres. Esta dimensão pode ser entendida como sinal de uma amplificação destas personagens enquanto criaturas de Deus. No caso de fr. Gil, o seu acompanhamento pelo divino manifesta-se na proteção que lhe é dada, e que se efetiva na saciação da sua fome (come favas e fica satisfeito como se tivesse comido carne – *Cron*, I, p. 135). Em momentos posteriores à peregrinação, é ainda dito que nele resplandeciam sinais de santidade (*Cron*, I, p. 147), e referido um milagre onde o frade assume poderes taumatúrgicos (*Cron*, I, p. 143).

32 Tendo em conta a quantidade de textos perdidos ou não localizados, torna-se difícil situar no tempo o surgimento destas versões. Em princípio, a versão mais faustosa deverá ser a mais antiga pois, apesar de só termos testemunhos da *Vita* de finais do séc. XVI, a sua elaboração remonta ao séc. XIV e nada indica que a passagem não constasse nos textos mais antigos, dada a coincidência que se verifica nas suas cópias. Além disso, esta peregrinação é ainda aludida num ofício religioso de 1531, tal como referido por Toipa, 2014, p. 190. A versão que remete para uma peregrinação em humildade extrema chega-nos por primeira vez na *Crónica de D. Afonso IV*. Assumindo que a inserção foi da lavra de Rui de Pina, sabemos que este autor viveu entre 1440-1522/23, tendo sido encarregado de escrever as crónicas em 1490.

33 Das peregrinações cujos relatos são aqui estudados, a única historicamente confirmada é a primeira viagem de Sta. Isabel, que aliás se reflete no modo como a rainha escolheu ser representada no seu túmulo: vestida com o hábito de Sta. Clara, com atributos de peregrina (bordão, esmoleira com vieira), e de rainha (coroa, escudos heráldicos) e, entre outras representações, uma imagem de S. Francisco – sobre este túmulo ver: Fernandes, C.V., “Maestro Pero y su conexión con el arte de la Corona de Aragón (La renovación de la escultura portuguesa em el siglo XIV)”, pp. 243-271; Ramôa, J., “Isabel de Aragão, rainha santa de Portugal: o seu jacente medieval como imagem excelsa de santidade”, *Cultura*, 27 (2010), pp. 63-81; Dias, I.R., “O túmulo da Rainha Santa Isabel”, em Dias, I.B. e Carreto, C.F.C. (org.), *Cores. Actas do VII Colóquio da Secção Portuguesa da AHLM*, Lisboa, 2010, pp. 291-298 e Macedo, F.P., *Santa Clara-a-Velha de Coimbra. Singular Mosteiro Mendicante*, Lisboa, 2016. A rainha foi ainda sepultada com o bordão que lhe terá sido oferecido pelo Arcebispo de Santiago (Nascimento, *Santa Isabel de Portugal...*, op. cit., p. 146).

No que se refere a S. Francisco, a *Crónica da Ordem dos Frades Menores* menciona um conjunto de milagres operados pelo santo, entre os quais se incluem alguns produzidos no seu retorno de Santiago, sobressaindo conversões e recompensas por ajudas, o que poderá sublinhar o carácter catalisador da sua personalidade, intensificado pela peregrinação realizada (*Cron*, I, pp. 354-355 e 355-356). Para além destes milagres, várias lendas perduraram, a começar pela própria tradição da peregrinação de S. Francisco a Santiago de Compostela e, decorrente desta, a lenda da fundação do mosteiro de Valdediós, na mesma cidade³⁴.

No que se refere a Sta. Isabel, a tradição dos seus milagres encontra-se no texto aqui em análise e também em âmbito cronístico, logo na *Crónica de 1419* que, no quadro dos elogios à piedade da rainha, lhe dedica um capítulo onde refere um conjunto de prodígios por ela operados, na sua maioria de carácter taumatúrgico³⁵. Porém, é na devoção popular que mais se tem feito notar o carácter indelével das memórias relativas a esta rainha, existindo um extenso *corpus* de cerca de 50 lendas, estudadas por Maria de Lourdes Cidraes e por Natália Albino Pires³⁶. Integram-se neste conjunto um grupo de lendas sobre a peregrinação da rainha a Santiago de Compostela, e que Cidraes considera poder ter sido realizada por alma do seu marido³⁷. Estas mostram, por um lado, como a memória da rainha santa marcou o espaço geográfico (caso das lendas etiológicas – p. ex. faz surgir uma fonte –, e etimológicas, associadas a topónimos) e, pelo outro lado, como nela se projetou um imaginário maternal que, no fundo, vai ao encontro do *topos* da rainha bondosa,

34 Tal como estudado por Manso Porto (*op. cit.*) que sublinha a ausência de um fundo de verdade relativamente a estas histórias. Especificamente sobre as lendas associadas a S. Francisco, as suas oscilações em múltiplas obras franciscanas e respetivo uso histórico, ver Dalarum, J., *La malaventura de Francisco de Asís*, Arantzazu, 1998.

35 O referido capítulo intitula-se “Dalguns milagres que Deos mostrou por esta raynha em sua vida” e encontra-se nas pp. 167-168 da seguinte edição: *Crónica de Portugal de 1419* (ed de Calado, A.A.), Aveiro, 1998. Para uma análise dos milagres de Sta. Isabel, ver Andrade, *Isabel de Aragão...*, *op. cit.*, pp. 2016-221.

36 Veja-se: Cidraes, M.L., “O mito da rainha Santa – uma tradição popular e religiosa”, *Revista Lusitana (Nova Série)*, 19-21 (1999-2001), pp. 31-80 que consiste num estudo amplo sobre as lendas dos milagres da rainha santa, sendo elaborada uma tipologia e traçado um mapa (p. 72) com a distribuição geográfica dos textos recolhidos, onde é possível identificar alguns pontos de concentração (locais marcados pela presença da rainha), bem como itinerários (lendas que pontuam os caminhos percorridos). Já Cidraes, M.L., “A rainha peregrina – lendas e memórias”, em Villarino Pardo, C., Torres Feijó, E.J. e Rodríguez, J.L. (eds), *Da Galiza a Timor. A lusofonia em foco. Actas do VIII Congresso da AIL*, Santiago de Compostela, 2008, II, pp. 1411-1420, consiste num estudo mais específico sobre as lendas relacionadas com a peregrinação da rainha. Igualmente específico é o estudo de Pires, N.A., “A lenda das águas santas do Vimeiro. Entre os cultos pagãos e a sua cristianização”, em Pena, A.N., Relvas, M.J.C., Fonseca, R.C. e Casal, T. (org.), *Revisitar o Mito*, V. N. Famalicão, 2015, pp. 625-635, que incide sobre uma lenda concreta, onde são identificados estratos que apontam para a cristianização de um culto pagão das águas.

37 Cf. Cidraes, “A rainha peregrina...”, *op. cit.*, 2008, p. 1414. Consideramos esta possibilidade interessante porque, para além dos argumentos aduzidos pela autora, existem duas passagens nos testamentos de D. Dinis que, a terem relação entre si, podem apontar neste sentido. Assim, no seu primeiro testamento (transcrito em: Brandão, F., *Monarchia Lusitana*, vol. V, Lisboa, 2008, fl. 329-331), o rei pede: “Item mando a hum caualeiro que va por mim à Terra Santa dultra mar, & que esté hi dous annos seruindo a Deos por minha alma tres mil libras, se a Crusada for.” (fl. 330). Já no seu último testamento (transcrito na *Monarchia Lusitana*, *op. cit.*, vol. VI, pp. 582-589) pode ler-se “a ella [a rainha D. Isabel] tenho eu por bem que seja a principal, & a maior al testamenteira, porque som certo que fará por mim, & pella minha alma todo aquello que ella poder, & que deue a fazer,” (pp. 588-589).

associável à imagem da Virgem Maria, em contexto cristão, mas também, ao imaginário da fada que traz saúde, paz, abundância... e de que o caso mais flagrante é o do uso do bordão de peregrina como se de uma varinha mágica se tratasse³⁸.

A rainha Sta. Isabel parece, assim, constituir um bom exemplo de uma espiritualidade franciscana leiga e de contemporização com a sociedade da época, tornando-se um modelo de comportamento passível de ser admirado e, se possível, seguido³⁹. Apesar de provavelmente bastante ousada para uma pessoa na sua posição social, mas já longe do modelo radical, voluntarioso e aventureiro de S. Francisco, bem como da inquietação que este provocou, Isabel de Portugal terá sabido adequar este novo quadro religioso e mental de intervenção social ao seu estatuto de rainha e, como tal, “mãe” dos naturais do seu reino. O episódio da sua peregrinação a Santiago de Compostela, logo a seguir à morte de D. Dinis, apesar da relativa brevidade com que é contado, é paradigmático desta via de compromisso: se, por um lado, tem a humildade de vestir o hábito de Sta. Clara e de peregrinar; pelo outro lado, salvaguarda o seu estatuto na sumptuosidade dos dons que oferece. A descrição desta peregrinação distancia-se, assim, das de S. Francisco e de fr. Gil na medida em que estes deambulam em total despojamento, indigência e mesmo carência (doença, fome...), amparados meramente pelo divino. Já o relato da segunda peregrinação da rainha, em final de vida, articula-se totalmente com esta linha. Por conseguinte, ressalta o facto de as peregrinações que não estão historicamente documentadas (as de S. Francisco, fr. Gil e a segunda deslocação de Sta Isabel) convergirem no ideário que veiculam. Neste sentido, podemos considerar que estes relatos se articulam com um modelo de vida tendencialmente observante. Para além disto, podem igualmente ser integrados na linha das obras literárias (tanto de matriz religiosa, como laica) de incentivo à peregrinação, que se desenvolveram a partir do séc. XII, e floresceram durante os séc. XIII e XIV⁴⁰.

A descrição da viagem historicamente documentada de Sta. Isabel também apresenta traços literários evidentes, a começar pela descrição da sumptuosidade das ofertas trocadas. Para além disto, existem características que perpassam por todos os relatos, como a capacidade de entrega ao divino por via da atuação caritativa e assistencial. Acresce ainda o facto de as descrições das vidas destas personagens serem ornadas por múltiplos tópicos hagiográficos, como o ânimo inabalável, as qualidades pessoais exemplares (piedosos, generosos, justiceiros...), a capacidade de comunicação

38 Veja-se a “lenda das águas do Tejo que se apartam”, referida por Cidraes, 2008, p. 1419, e que, segundo a autora, “une uma tradição popular de artes mágicas com a tradição bíblica” (p. 1419).

39 Este ponto de vista foi explorado por Fidalgo, E., “Milagres para a biografia dunha raíña: santa Isabel de Portugal”, em Blanco Valdés, C.F. e Domínguez Ferro, A. (ed.), *Madonna à'n sé vertute con valore. Estudios em homenaxe a Isabel González*, Santiago de Compostela, 2016, pp. 243-254 e Morán Cabanas, M.I., “O Caminho de Santiago como Primeiro Itinerário Cultural Europeu e a peregrinação de mulheres santificadas na Europa medieval (Santa Isabel de Portugal e Santa Brígida da Suécia)”, *Brotéria*, 177/6, pp. 463-477.

40 Como exemplos da presença deste motivo literário (peregrinação e peregrinos), ver Girault, P.-G., “Compostelle dans les chansons de geste françaises, une approche chronologique” e Beaulieu, M.A.P.de, “Saint Jacques et les pèlerins dans les *exempla*”, ambos no livro coletivo: Rucquoi, A. (dir.), *Saint Jacques et la France*, Paris, 2003, pp. 331-347 e 369-394.



Fig. 1. *Tríptico de Pentecostés*. Juan Luis López, 1920. Óleo e dourado em madeira de castanheiro. Museo Catedral de Santiago. ©Fundación Catedral de Santiago. Fotografía: Denis E. F.

com o divino (sonhos, visões...) e de se tornarem instrumento deste (operando milagres), o que lhes confere uma dimensão heroica e salvífica / taumatúrgica.

Ao multiplicar as ocorrências de peregrinações, as obras aqui analisadas terão contribuído para um processo de legitimação e valorização mútuas. Assim, a ida de figuras proeminentes ao espaço privilegiado de Santiago de Compostela assinala ainda mais profundamente a importância deste santuário como destino de eleição de peregrinos de maior valor. Paralelamente, o facto de uma figura, já de si estimável, se deslocar em peregrinação a um centro espiritual com a importância de Santiago, tal também o valoriza, a si e, por extensão, à corrente religiosa na qual se situa e respetivos elementos (nomeadamente à data da produção dos textos). S. Francisco e Sta. Isabel tornam-se assim dois dos peregrinos mais famosos de Santiago de Compostela, a ponto de, já no século XIX, o pintor galego Juan Luis (1894-1984) ter escolhido representá-los no seu “Tríptico de Pentecostés” (Fig. 1) como peregrinos de eleição.

Fecha de recepción / *Date of reception* / Data de recepción: 30-IV-2020

Fecha de aceptación / *Date of acceptance* / Data de aceptación: 20-VII-2020

De Leão a Portugal: A Ordem Militar de Santiago

Luís Filipe Oliveira
Universidade do Algarve / I.E.M.

Resumo: A confraria de cavaleiros criada em Cáceres sob o patrocínio de Fernando II, em Agosto de 1170, teve uma fortuna diferente doutras agremiações peninsulares do mesmo género. Ao contrário destas, não perdeu importância, nem foi absorvida por instituições mais poderosas. Através da associação ao arcebispo de Santiago a 12 Fevereiro de 1171, num acordo que a colocou sob a protecção deste, transformou-se numa milícia religiosa, cujo modo de vida foi depois consagrado por Roma, que fez dela uma instituição da Igreja Universal. Neste trabalho, retoma-se a análise das circunstâncias da instalação dos freires no reino de Portugal, ocorrida ainda antes do reconhecimento da ordem pela Santa Sé, assim como o papel que eles tiveram na defesa das fronteiras do reino e na luta contra os muçulmanos durante os séculos XII e XIII. A análise não esquece, porém, que a ordem era uma estrutura hierarquizada, que tinha as suas estruturas centrais em Leão, e, depois, em Castela, e que movia homens e recursos entre os diversos reinos. Nem os problemas que essas transferências colocavam à afirmação da autoridade dos monarcas, pelo menos até finais do século XIII, quando os freires se separaram da sede em Castela e criaram um mestrado provincial, sujeito à vontade do rei e circunscrito às fronteiras do reino de Portugal.

Palavras-chave: Confraria, Hierarquia, Mobilidade, Financiamento, ordem nacional.

De León a Portugal: la Orden Militar de Santiago

Resumen: La hermandad de caballeros creada en Cáceres bajo el patrocinio de Fernando II, en agosto de 1170, tuvo una fortuna diferente a otras asociaciones peninsulares del mismo tipo. A diferencia de ellas, no ha perdido importancia, ni ha sido absorbida por instituciones más poderosas. A través de su asociación con el arzobispo de Santiago, el 12 de febrero de 1171, en un acuerdo que la puso bajo su protección, se transformó en una milicia religiosa, cuyo estilo de vida fue consagrado por Roma, lo que la convirtió en una institución de la Iglesia Universal. En este trabajo se reanuda el análisis de las circunstancias de la instalación de los caballeros en el reino de Portugal, que ocurrió incluso antes del reconocimiento de la orden por parte de la Santa Sede, así como el papel que tuvieron en la defensa de las fronteras del reino y en la lucha contra los musulmanes durante los siglos XII y XIII. Sin embargo, el

análisis no olvida que la orden era una estructura jerárquica, que tenía sus estructuras centrales en León, y más tarde en Castilla, y que movía hombres y recursos entre los diferentes reinos. Tampoco los problemas que planteaban estas transferencias a la afirmación de la autoridad de los monarcas, al menos hasta finales del siglo XIII, cuando los santiaguistas portugueses se separaron del cuartel general de Castilla y crearon una maestría provincial, sujeta a la voluntad del rey y circunscrita a las fronteras del reino de Portugal.

Palabras clave: hermandad, jerarquía, movilidad, financiación, orden nacional.

From León to Portugal: The Military Order of Santiago

Abstract: The knights' confraternity created in Cáceres by Fernando II, in August 1170, had a different fortune from other peninsular brotherhoods of the same kind. Unlike these, it did not lose importance, nor was it absorbed by more powerful institutions. It became a religious militia through its association with the archbishop of Santiago on 12 February 1171, in an agreement that placed the confraternity under his protection. Its existence and rule was later consecrated by Rome, which made it an institution of the Universal Church. This paper resumes the circumstances under which the brethren were invested in the kingdom of Portugal, which occurred even before the recognition of the order by the Holy See, as well as the role they played in defending the kingdom's borders and in the fight against Muslims in the 12th and 13th centuries. The analysis does not forget, however, that the order had a hierarchical structure, with its central structures in León, and later in Castile, and which moved men and resources between the different kingdoms. The problems that these transfers posed did not affect the assertion of the monarchs' authority, at least until the end of the 13th century, when the brethren separated from their headquarters in Castile and created a provincial mastership, subject to the king's will and confined to the borders of the kingdom of Portugal.

Keywords: Brotherhood, Hierarchy, Mobility, Financing, national order.

De León a Portugal: a Orde Militar de Santiago

Resumo: A irmandade de cabaleiros creada en Cáceres baixo o patrocinio de Fernando II, en agosto de 1170, tivo unha fortuna diferente a outras asociacións peninsulares do mesmo tipo. A diferenza delas, non perdeu importancia, nin foi absorbida por institucións máis poderosas. A través da súa asociación co arcebispo de Santiago, o 12 de febreiro de 1171, nun acordo que a puxo baixo a súa protección, volveuse nunha milicia relixiosa, cuxo estilo de vida foi consagrado por Roma, o que a converteu nunha institución da Igrexa Universal. Neste traballo continúaase coa análise das circunstancias da instalación dos cabaleiros no reino de Portugal, que aconteceu mesmo antes do recoñecemento da orde por parte da Santa Sé, así como o papel que tiveron na defensa das fronteiras do reino e na loita contra os musulmáns durante os séculos XII e XIII. Non obstante, a análise non esquece que a orde era unha estrutura xerárquica, que tiña as súas estruturas centrais en León, e máis tarde en Castela, e que movía homes e

recursos entre os diferentes reinos. Tampouco os problemas que formulaban estas transferencias á afirmación da autoridade dos monarcas, polo menos ata finais do século XIII, cando os santiaguistas portugueses se separaron do cuartel xeral de Castela e crearon unha mestría provincial, suxeita á vontade do rei e circunscrita ás fronteiras do reino de Portugal.

Palabras clave: irmandade, xerarquía, mobilidade, financiamento, orde nacional.

A confraria de cavaleiros criada em Cáceres sob o patrocínio de Fernando II, em Agosto de 1170, teve uma fortuna diferente doutras agremiações peninsulares do mesmo género, como as irmandades de Belchite e de Monreal, ou as milícias de Ávila e de Toledo¹. Ao contrário destas, não perdeu importância, nem foi absorvida por instituições mais poderosas. Tal destino não ficou a dever-se ao apoio do monarca, nem a uma vocação diversa — todas contavam com o auxílio da Coroa e todas se comprometiam a combater os muçulmanos e a defender as fronteiras dos reinos respectivos, unindo a guerra à oração. Aquilo que a distinguiu nesse contexto, foi a associação ao arcebispo de Santiago a 12 Fevereiro de 1171, num acordo que a colocou sob a protecção deste e a transformou numa milícia religiosa². Os confrades que dela faziam parte foram então recebidos como vassallos do apóstolo e passaram a combater sob a sua bandeira, ao mesmo tempo que eram nomeados como freires e membros de uma Ordem de Santiago. Além do aumento das rendas e do património, a ligação a Santiago também erodia o laço com Cáceres e abria outros horizontes, com a promessa de direitos sobre as futuras conquistas de Albuquerque e de Mérida. Segundo D. Lomax, a relação com Santiago foi decisiva na organização da ordem e na sobrevivência desta³, mas é provável que o patrocínio do apóstolo tenha sido essencial para a divulgar fora do reino de Leão e para lhe dar uma dimensão peninsular. Em Maio de 1172, quando anexou a confraria dos freires de Ávila, já a milícia se dispunha a expulsar os mouros da Hispânia e a combatê-los

-
- 1 Rassow, P., "La cofradía de Belchite," *Anuario de Historia del Derecho Español*, nº 3 (1926), pp. 200–226; Lourie, H., "The Confraternity of Belchite, the Ribat, and the Temple", *Viator: Medieval and Renaissance Studies*, vol. 13 (1989), pp. 159-176, republ. em *Crusade and Colonisation*. Aldershot, 1990, nº II; Demurger, A., "Belchite, le Temple et Montjoie: la couronne d'Aragon et le Temple au XII^e siècle", em *Knighthoods of Christ: Essays on the History of Crusades and the Knights Templar, Presented to Malcom Barber*, ed. Norman Housley, Aldershot, 2007, pp. 123-135. Para Ávila, Toledo e Cáceres, Lomax, D., *La Orden de Santiago, 1170-1275*, Madrid, 1965, pp. 2-6; Martín, J. L., *Orígenes de la Orden militar de Santiago, 1170-1195*, Barcelona, 1974, pp. 15-19, 25-26; Vann, Th. M., "A New Look at the Foundation of the Order of Calatrava", em *On the Social Origins of Medieval Institutions: Essays in Honor of Joseph O'Callaghan*, ed. Donald J. Kagay, Theresa M. Vann, Leiden, 1998, pp. 93-114; Ayala Martínez, C., *Las Ordenes Militares Hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Madrid, 2003, pp. 119-136. Para um panorama, Carraz, D., "Confréries Militaires", em *Prier et Combattre. Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*, dir. Nicole Bériou, Philippe Josserand, Paris, 2009; Carraz, D., "Precursors and Imitators of the Military Orders: Religious Societies for defending the faith in the Medieval West (11th to 13th Centuries)", *Viator: Medieval and Renaissance Studies*, vol. 41- 2 2010, pp. 91-111.
 - 2 Lomax, D., *La Orden de Santiago...*, *op. cit.*, pp. 5-6; Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, *op. cit.*, doc. nº 42, pp. 212-215.
 - 3 Lomax, D., *La Orden de Santiago...*, *op. cit.*, p. 5.

em Marrocos, ou na Terra Santa, se necessário fosse⁴. Com tal programa, não admira que a Ordem de Santiago despertasse igualmente a atenção dos monarcas de Castela e de Portugal⁵, embora estes estivessem mais interessados em enfraquecer a conexão dos freires com o rei de Leão, atraindo-os para a sua esfera de influência.

A Implantação da Ordem no Reino

A instalação da ordem em Portugal data, pois, dos seus tempos fundacionais. Em Junho de 1172, o monarca doava ao mestre, ao conde Rodrigo e à Ordem a vila de Arruda, situada a norte de Lisboa, para três meses depois lhes entregar o castelo de Monsanto, junto à fronteira com o reino de Leão⁶. No ano seguinte, também os responsabilizou pela fortaleza de Abrantes, erguida sobre a linha do Tejo, vindo a confiar-lhes, ainda antes de 1175, os castelos de Almada e de Alcácer, que resguardavam o flanco sul de Lisboa⁷ (Mapa 1). Dada a coerência destas doações — bens na retaguarda, castelos na fronteira —, o monarca não só os aliciava para a fronteira do Tejo, sob a crescente pressão dos exércitos almóadas, como tentava minorar a ameaça associada a uma ordem militar fundada pelo rei de Leão. A estratégia não era nova, nem própria do reino⁸, mas o contexto era favorável. A regra da Ordem ainda não fora ratificada por Roma e havia, por certo, algumas reticências às disposições que admitiam a profissão de freires casados, sobretudo antes de o concílio de Sória ter admitido, em 1173, tal modo de vida⁹. Os dados do problema alteraram-se depois com a protecção da Santa Sé¹⁰, que se sobrepôs ao vínculo com Compostela e que fez da milícia uma instituição da Igreja, num cenário também marcado pela perda de Cáceres e pela transferência para Uclés¹¹, mas a aposta do monarca fazia

4 Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, op. cit., doc. n.º 53, p. 227: “Si, quod accidat, sarracenis ab Yspanie citra mare propulsis, in terra de Marrocos magister et capitulum ire proposuerit, illic et eos adiuvare sicut fratres non desistant. Similiter et, si necesse fuerit, in Iherusalem”. Ao contrário do que sugeriu este autor (*ibidem*, p. 30 e nt. 38), o facto não o revela o carácter nacional da ordem, mas antes um itinerário, ou, quando muito, uma ordem de prioridades.

5 Ayala Martínez, C., *Las Ordenes Militares Hispánicas...*, op. cit., pp. 121-122.

6 *Documentos Medievais Portugueses. Documentos Régios*, ed. Rui de Azevedo, Lisboa, 1958, vol. I, n.º 311 e 315; Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, op. cit., docs. n.º 54 e 56.

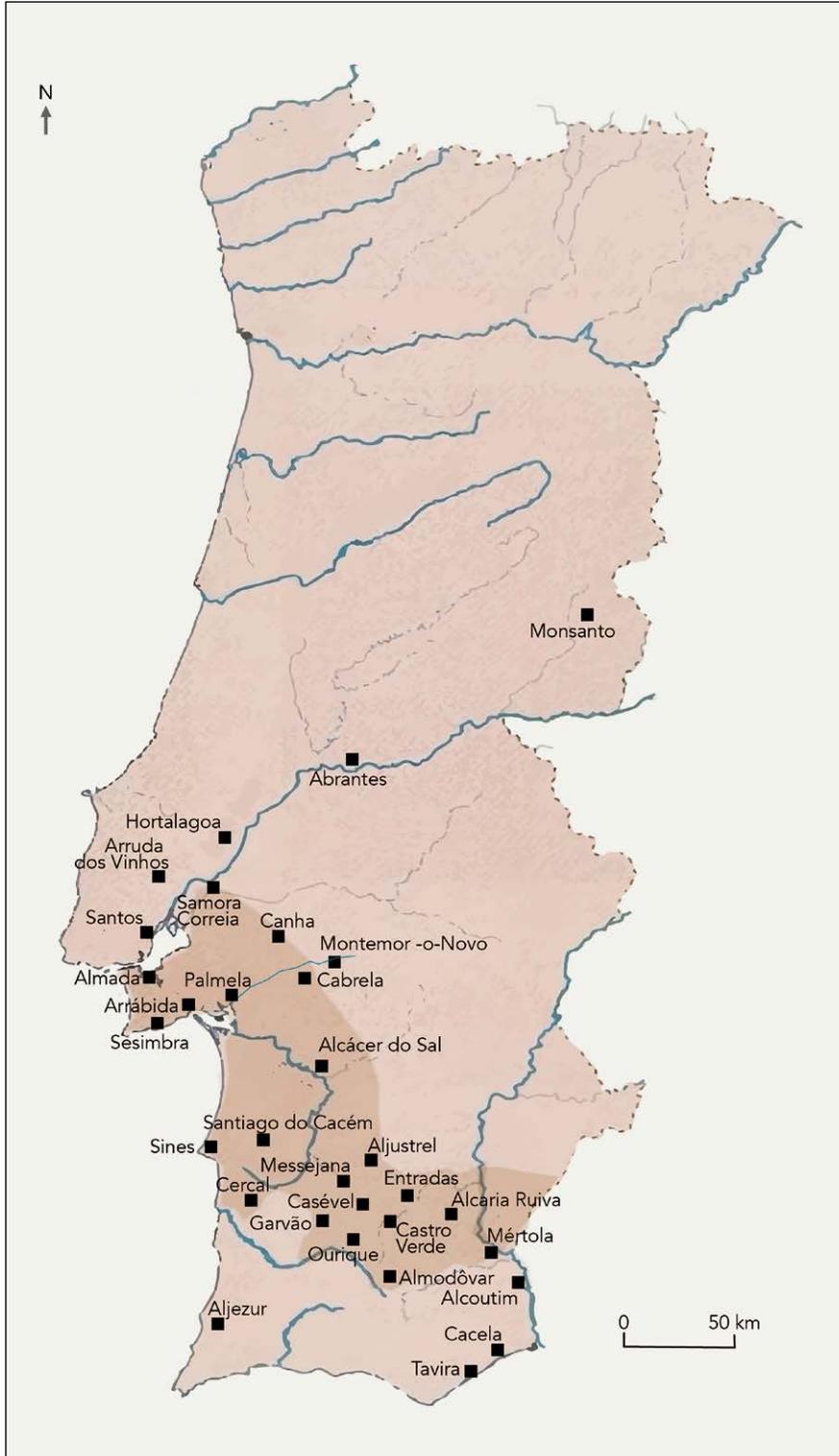
7 *Documentos Medievais Portugueses*, vol. I, n.º 317; Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, op. cit., n.º 63 e 73.

8 Para estratégia idêntica, adoptada por Afonso IX de Leão em relação à Ordem do Templo, Ayala Martínez, C., “Frontera Castellano-Portuguesa Y Ordenes Militares. Problemas de Jurisdicción (ss. XII-XIII)”, em *Jornadas de Cultura Hispano-Portuguesa*, ed. Vicente Alvarez Palenzuela, Madrid, 1999, pp. 61-62, 68. Para os bens do Templo na região de Cória, Martínez Díaz, G., *Los Templarios en la Corona de Castilla*, Burgos, 1993, pp. 39-40, 118 e ss.

9 Lomax, D., *La Orden de Santiago...*, op. cit., p. 6; Ayala Martínez, C., *Las Ordenes Militares Hispánicas...*, op. cit., pp. 124-125.

10 Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, op. cit., n.º 73. Em Março de 1173 (*ibidem*, n.º 59), já Alexandre III recebera a Ordem sob a sua protecção.

11 Lomax, D., *La Orden de Santiago...*, op. cit., pp. 7, 34; Ayala Martínez, C., *Las Ordenes Militares Hispánicas...*, op. cit., p. 122.



Mapa 1. Os Domínios da Ordem de Santiago (Castelos, Comendas e Igrejas).

sentido no contexto anterior. De resto, fora acompanhada pelas devidas cautelas, patentes nas doações de 1172, quando se exigiu que os bens ficassem nas mãos dos freires do reino e que estes acolhessem o rei e os seus sucessores no castelo de Monsanto em qualquer circunstância, quer em guerras contra muçulmanos, quer contra cristãos¹². A precaução não era despropositada, dados os confrontos recentes com o rei de Leão¹³, mas isso não significa que a milícia aceitasse intervir nos conflitos entre cristãos. Ao contrário do que por vezes se admite¹⁴, à época não era esse um costume observado pelas ordens militares¹⁵.

Era mais difícil que a Ordem pudesse guarnecer todos os castelos e acorrer a todas as frentes, já que os recursos desta não seriam muitos e era enorme o território que lhe fora confiado pelas doações dos monarcas¹⁶. Em caso de necessidade, não seria menor a predisposição para concentrar os efectivos em Leão, já que a maior parte dos cavaleiros seria originária desse reino e Fernando II era identificado como o fundador da milícia¹⁷. Foi provavelmente o que se observou durante as incursões almóadas de 1173-74, quando a Ordem perdeu Cáceres e os restantes castelos da região¹⁸. É certo que esta podia escusar-se com as tréguas que Castela e Portugal mantinham nessa época com os almóadas¹⁹, mas tal abandono justificava a perda dos castelos de Monsanto e de Abrantes, que já não aparecem entre os bens citados pela bula de 1175²⁰. A circunstância despertou, por certo, as velhas suspeitas sobre a fidelidade leonesa dos freires de Santiago, até porque o conde Rodrigo Álvares, o

12 *Documentos Medievais Portugueses*, vol. I, nº 315; Martín, J. L., *Orígenes de la Orden*, nº 56: "tali videlicet conditione ut ipse commendator qui baiulationem huius Ordinis in terra mea tenuerit, teneat semper illud castellum (...) et recipiat semper in illud filium meum et filiam meam reginam donnam Tharasiam, si regnum meum tenuerit, et homines eorum in negocijs et guerris suis tam christianorum quam sarracenorum".

13 Barroca, M. J., "A História das Campanhas", em *Nova história militar de Portugal*, dir. Manuel Themudo Barata e Nuno Severiano Teixeira, vol. I, coord. José Mattoso, Lisboa, 2003, pp. 45-47; Branco, M. J., *D. Sancho I*, Lisboa, 2005, pp. 57-67; Mattoso, J., *D. Afonso Henriques*, Lisboa, 2006, pp. 230-246.

14 Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, *op. cit.*, pp. 64-65, 82-83; Ayala Martínez, C., *Las Ordenes Militares Hispánicas...*, *op. cit.*, pp. 488-490; Mattoso, J., *D. Afonso Henriques...*, *op. cit.*, p. 249.

15 Lomax, D., *La Orden de Santiago...*, *op. cit.*, pp. 30-31; Forey, A., "The Military Orders and the Spanish Reconquest in the twelfth and thirteenth centuries", *Traditio*, vol. 40 (1984), pp. 216-218. Datam apenas de meados do XIII os primeiros testemunhos da colaboração dos freires nesses conflitos, Lomax, D., "Las órdenes militares en León durante la Edad Media", em *León medieval. Doce estudios*, León, 1978, p. 88; Jossierand, Ph., *Église et Pouvoir dans la Péninsule Ibérique: Les Ordres Militaires dans le royaume de Castille (1252-1369)*, Madrid, 2004, p. 236-237. Para a guerra contra heréticos e cismáticos, Forey, A., "The Military Orders and Holy War against Christians in the Thirteenth Century", *English Historical Review*, nº 104 (1989), pp. 1-24, republ. em *Military Orders and Crusades*, Farnham, 1989, nº VII.

16 Para idêntica observação, Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, *op. cit.*, p. 63.

17 Lomax, D., *La Orden de Santiago...*, *op. cit.*, p. 29; Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, *op. cit.*, p. 60.

18 Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, *op. cit.*, p. 63.

19 Huici Miranda, A., "Las Campañas de Ya' Qub Al-Mansur en 1190-1191", *Anais da Academia Portuguesa de História*, 2ª série, vol. 5 (1954), p. 73; Huici Miranda, A., *Historia Política del Imperio Almohade, fac-simil da ed. de 1965*, Granada, 2000, t. I, p. 271; Picard, Ch., *Le Portugal Musulman (VIII-XIII siècle). L'Occident d'al-Andalus sous domination islamique*, Paris, 2000, p. 233; Mattoso, J., *D. Afonso Henriques*, *op. cit.*, pp. 246-247.

20 Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, *op. cit.*, nº 73. Com base na menção da bula de 1180 a Abrantes, o autor (*ibidem*, p. 83) defende que a Ordem manteve a posse do castelo até 1179, mas a bula atesta a doação, não a posse.

interlocutor preferido do monarca até então²¹, abandonara a milícia em 1174 para fundar outra instituição militar, a de Montegaudio, no reino de Aragão²². Pouco tardou para que a desconfiança se avolumasse ainda mais, em resultado do apoio do mestre de Santiago a Fernando II de Leão, quando este derrotou Sancho I no Verão de 1179, junto a Cidade Rodrigo²³. Nada indica que os freires tivessem lutado contra a hoste portuguesa, como por vezes se sugere, e aquele auxílio resumiu-se, ao que parece, à oferta do cavalo com que o rei de Leão entrou na batalha²⁴, mas o facto era revelador, mesmo assim, de uma quebra de lealdade, que não era fácil ficar esquecida. Como há muito avançou José Luís Martín²⁵, é muito provável que a Coroa tivesse então confiscado todos os bens que a Ordem detinha no reino, quer dizer, a vila de Arruda e os castelos de Alcácer e de Almada.

Não há testemunhos directos deste confisco, embora a maior parte dos investigadores não duvide da sua existência²⁶. A bula de Julho de 1180 nada esclarece nesse sentido, porque nela apenas se confirmaram as doações mais recentes à milícia²⁷, entre as quais estava o castelo de Abrantes e as dízimas das igrejas da vila, sem que o facto mais ateste que o direito dos freires, não a posse do castelo naquela data. Uma bula três anos posterior pouco mais adianta, elencando somente as vilas de Alcácer, de Almada e de Arruda, as mesmas que haviam sido arroladas pela bula de fundação²⁸. Trata-se, porém, de uma bula de confirmação, sendo normal, por isso, que se repetissem nela os termos da anterior, aos quais se juntou, contudo, o rol do património adquirido no exterior da península, em França, na Flandres e na Inglaterra²⁹. O único indício do confisco de 1179 encontra-se, por isso, na doação que Sancho I fez ao mestre Sancho Fernández, em Outubro de 1186, das vilas e castelos

21 Como notou Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, op. cit., p. 82 e nt. 128, é provável a amizade do conde com Afonso Henriques, o qual só em Portugal surge como destinatário de doações à ordem. Na doação de Abrantes atrás citada, fora ele o primeiro destinatário, ainda antes do mestre.

22 Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, op. cit., pp. 38 e nt. 89, 55. Também Forey, A., "The Order of Mountjoy", *Speculum*, vol. 46-2 (1971), pp. 250-266; Mur i Raurell, A., *La Encomienda de San Marcos: La Orden de Santiago en Teruel (1200-1556)*, Teruel, 1988, pp. 42-46; Demurger, A., "Belchite, le Temple et Montjoie", op. cit., pp. 133-134.

23 Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, op. cit., p. 84; Mattoso, J., *D. Afonso Henriques*, op. cit., p. 250; Branco, M. J., *D. Sancho I*, op. cit., pp. 87-89, 112.

24 Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, op. cit., p. 84, nº 100 (de 8-1179). Para a perspectiva contrária, além dos títulos citados na nota anterior, Ayala Martínez, C., *Las Ordenes Militares Hispánicas...*, op. cit., p. 489.

25 Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, op. cit., p. 84.

26 Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago: das origens a 1327*. Porto, dissertação de mestrado policopiada, Porto, Faculdade de Letras-Universidade do Porto, 1991, p. 38; Branco, M. J., *D. Sancho I*, op. cit., p. 112; Mattoso, J., *D. Afonso Henriques*, op. cit., p. 250; Oliveira, L. F., "A ordem de Santiago e a conquista das terras do Sul (sécs XII-XIII)", *La Orden Militar de Santiago. Fortificaciones y Encomiendas. Actas del Congreso. Cuadernos de Estepa*, nº 3 (2014), pp. 90-91.

27 Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, op. cit., nº 110. Para as doações dos bens então listados, *ibidem*, nº 79, 86, 90, 100, 106, 108.

28 Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, op. cit., nº 168.

29 Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, op. cit., pp. 89-90. Para a ordem em França, Benito Ruano, E., "La Orden de Santiago en Francia", em *Estudios Santiaguistas*, León, 1978, pp. 235-291; Jossierand, Ph., "L'ordre de Santiago en France au Moyen Âge", em *Saint-Jacques et la France. Actes du colloque des 18 et 19 janvier 2001 à la Fondation Singer-Polignac*, ed. Adeline Rucquoi, Paris, 2003, pp. 451-468.

que haviam sido da milícia no passado — Arruda, Almada e Alcácer —, agora acrescentados pela praça de Palmela³⁰. Nela nada se diz sobre a posse e o anterior estatuto desses bens, nem sobre o que motivou a nova doação. Mas é possível que esta possa ser olhada como prémio pela participação de alguns freires na defesa de Santarém em 1184, como parte da hoste leonesa vinda em auxílio de Sancho I³¹. A circunstância de ser outro o mestre de Santiago em 1186 pode ter igualmente facilitado o esquecimento das tensões anteriores e permitido um novo entendimento com o monarca, ocorrido num momento em que todos os combatentes eram necessários, por causa do aumento da actividade militar nas fronteiras do reino³².

Mas as condições com que em 1186 se restabelecera a presença dos freires não eram as mesmas. Não apenas porque não recuperaram todo o património que lhes fora doado, nem porque ficaram então formalmente obrigados a obedecerem e a servirem o monarca e os seus sucessores — *tali videlicet condicione ut michi et filiis meis et nostris succesoribus cum eis obediendo serviatis*. Com a junção do castelo de Palmela aos de Alcácer e de Almada, também se alterou a geografia da implantação da Ordem, afastando-a da fronteira leste e do reino de Leão. A missão desta reduzia-se agora à defesa da fronteira de Lisboa e a península de Setúbal transformava-se, assim, no seu espaço de eleição. Foi em Alcácer, naquela que era a praça mais meridional, que se instalou o convento associado à comenda do reino, a acreditar, pelo menos, numa disposição do testamento de Sancho I, talvez de finais dos anos oitenta, que agraciou os *freires de Alcácer* com diverso equipamento militar³³. O legado reconhecia e apoiava o esforço militar desenvolvido pela Ordem a partir de Alcácer, do qual não há muitas notícias, embora seja provável que esta fosse responsável por várias operações de fronteira, pouco depois recordadas pelo cruzado alemão da tomada de Silves³⁴. Os freires também cooperaram na conquista desta cidade em 1189, quando se integraram na hoste régia e o cruzado alemão os confundiu com cavaleiros de Jerusalém³⁵, sendo depois beneficiados com alguns bens no termo de Silves³⁶.

30 Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, op. cit., nº 211; *Documentos de D. Sancho I*, ed. Rui de Azevedo, Avelino J. da Costa e Marcelino Pereira, Coimbra, 1979, nº 14.

31 Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, op. cit., pp. 38-39; Branco, M. J., *D. Sancho I*, op. cit., pp. 97-98. Para uma análise do episódio, *ibidem*, pp. 93 e ss. Para dúvidas sobre a presença dos freires na hoste leonesa, dada a morte do mestre Pedro Fernández em 27 de Junho desse ano, Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, op. cit., p. 76.

32 Barroca, M. J., “A História das Campanhas”, op. cit., pp. 48-49; Henriques, A. C., *Conquista do Algarve (1189-1249)*. O Segundo Reino, Lisboa, 2003, pp. 18-22; Branco, M. J., *D. Sancho I*, op. cit., pp. 91-98.

33 *Documentos de D. Sancho I*, nº 31 (post. a 24-III-1188): “*Equos et azimelas et loricas et tota arma que habeo et sellas et frena et mauros et mauras iubeo diuidere inter fratres de Elbora et de Alcazar*”.

34 Segundo o cronista, a região entre Lisboa e Silves estava desabitada devido às incursões contínuas, ora feitas por cristãos, ora pelos muçulmanos, *Narratio de Itinere Navali Peregrinorum Hierosolymam Tendentium et Silviam Capientium A. D. 1189*, ed. Charles Wendell David, Sep. de *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 81, nº 5, 1939, p. 635. Para a tradução portuguesa, *Relação da Derrota Naval, Façanhas, e Sucessos dos Cruzados que Partirão do Escalda para a Terra Santa no Anno de 1189*, ed. João Baptista da Silva Lopes, Lisboa, 1844.

35 *Narratio de Itinere Navali*, p. 630: “*Iherosolimitani milites qui ferunt gladios in vestibus, qui ducunt uxores, et assidue movent guerram Sarracenis et tamen regulariter vivunt*”.

36 *Documentos de D. Sancho I*, nº 42 (XII-1189). Também Oliveira, L. F., “Silves”, em *Prier et Combattre. Dictionnaire européen*, op. cit.

Com as campanhas almóadas de 1190-1191, que retomaram Silves e levaram a fronteira à linha do Tejo³⁷, o património da milícia reduzir-se-ia, no entanto, à vila de Arruda, já que ela foi incapaz de manter os castelos a Sul de Lisboa.

Da defesa de Lisboa à conquista de Alcácer

Ainda que a casa da Arruda albergasse uma comunidade mista, atestada desde Setembro de 1207³⁸, a maior parte dos freires ter-se-á acomodado em Lisboa. A recente situação fronteiriça da cidade justificava essa opção. Se é provável que a Ordem nela possuísse instalações próprias, posto que estas só se documentem em 1220, quando foram localizadas na cerca moura³⁹, foi em Lisboa que o monarca lhe cedeu a casa e a herdade dos Santos Mártires, em Fevereiro de 1194, para que se fundasse um convento de freires clérigos e se ordenasse um cemitério⁴⁰. O projecto demorou a concretizar-se, em parte porque, naquela data, já os freires tinham recuperado Palmela e alojado nela a comenda e o convento da milícia⁴¹. As suas atenções voltaram-se, pois, para esta, e, em Abril de 1195, obtinham licença do bispo de Lisboa para erguerem uma igreja no arrabalde da vila, destinada à sepultura dos freires e dos seus homens, ou de quem mais aí se fixasse⁴². Não se conhece o resultado desta iniciativa, mas a arqueologia resgatou no castelo uma necrópole com 16 inumações dos séculos XII e XIII, da qual se exumou uma insígnia da ordem de Santiago e uma cruz antefixa⁴³. Junto dela, também se detectou uma estrutura de planta rectangular, além de outras construções coevas, tendo o conjunto sido interpretado como os vestígios de uma capela e das antigas instalações conventuais⁴⁴. Nem todos os recursos se dirigiam para a vila de Palmela, e, por essa época, a ordem promovia a

37 Huici Miranda, A., “Las Campañas de Ya’ Qub...”, *op. cit.*, pp. 60-69; Huici Miranda, A., *Historia Política del Imperio...*, *op. cit.*, pp. 347-357; Henriques, A. C., *Conquista do Algarve...*, *op. cit.*, pp. 44-49; Branco, M. J., *D. Sancho I*, *op. cit.*, pp. 141-147.

38 *Bulário Português: Inocência III (1198-1216)*, ed. Avelino Jesus da Costa, Maria Alegria Marques, Lisboa, 1989, nº 127 (17-IX-1207).

39 Vargas, J. M., “O património das Ordens Militares em Lisboa, Sintra e Torres Vedras, segundo uma inquirição do reinado de Afonso II”, em *Ordens Militares. Guerra, Religião, Poder e Cultura. Actas do III Encontro sobre Ordens Militares, Palmela, 22-25 de Junho de 1998*, Lisboa, 1999, 2º vol., p. 113. Ao contrário do que aí diz o autor, as casas da milícia ficavam na freguesia de S. João (*ibidem*, p. 121), não na de Santiago.

40 *Documentos de D. Sancho I*, nº 71 (1-II-1194). Para a comenda e o mosteiro de Santos, Oliveira, L. F., “O mosteiro de Santos, as freiras de Santiago e o culto dos Mártires”, em *Olhares Sobre a História. Estudos oferecidos a Iria Gonçalves*, dir. Maria Rosário Themudo Barata, Luís Krus, Lisboa, 2009, pp. 429-436.

41 A retoma de Palmela deve situar-se entre Maio de 1193 (*Documentos de D. Sancho I*, nº 64), data da doação de bens em Santarém, e Fevereiro de 1194, quando o comendador e o prior de Palmela foram citados na doação da casa de Santos, Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, *op. cit.*, pp. 40-41, 61-62.

42 Oliveira, L. F., “O mosteiro de Santos...”, *op. cit.*, p. 430.

43 Fernandes, I. C., Antunes, L. P., “Contributo para o estudo da iconografia santiaguista: uma insígnia proveniente de contexto arqueológico do Castelo de Palmela”, *Ordens Militares. Guerra, Religião, Poder e Cultura*, *op. cit.*, 2º vol., pp. 373-384.

44 Fernandes, I. C., *O Castelo de Palmela. do islâmico ao cristão*, Lisboa, 2004, pp. 262-265.

construção da torre e cerca de Belmonte, situada junto à ribeira de Canha, no extremo nordeste do termo e em direcção a Coruche. Segundo um diploma de 17 de Setembro de 1207, era de igual modo para estas obras que se canalizavam as rendas e as dízimas captadas pela casa de Arruda⁴⁵, além de algumas outras, certamente.

A acção dos freires de Palmela, como agora se nomeavam, às vezes, os cavaleiros de Santiago⁴⁶, não se limitou à defesa do território. Devem datar dessa época os primeiros esforços para organizar o povoamento, sobretudo nas zonas do termo confinantes com Coruche e Évora, como sugere o facto de as vilas de Canha e de Cabrela já surgirem numa inquirição de 1220⁴⁷. A colonização do litoral parece ter arrancado depois, embora o alcaide de Setúbal esteja atestado desde 1235 e a casa fortificada de Mouguelas deva ser dessa época⁴⁸. Todas estas iniciativas se terão limitado, assim, ao espaço a Norte e a Este da foz do Sado, como se a consolidação da fronteira cristã fosse um passo no caminho até Alcácer. Das cavalgadas contra as muralhas e os arredores desta cidade nada se sabe, mas elas deviam ser frequentes nos primeiros anos do século XIII, alimentadas pela expectativa de roubos e de saques, ou pela esperança de desgastar as defesas de uma fortaleza que já fora do senhorio da Ordem. Ainda que a conquista resultasse, ao que parece, da determinação do bispo de Lisboa, os freires de Santiago participaram no cerco de Alcácer em 1217, que contou com a colaboração de uma frota da 3ª Cruzada e em cujos combates se destacou o comendador de Palmela, Martim Pais Barregão⁴⁹. Da ressonância destes feitos resultou, talvez, a sua eleição como mestre de Uclés por finais desse ano, num trajecto que seria imitado por outros comendadores do reino, como Fernão Peres de Chacim, ou Paio Peres Correia, este já por meados do século XIII⁵⁰.

Com a recuperação de Alcácer, doada por Afonso II em Janeiro de 1218⁵¹, a Ordem deslocou o convento para a alcáçova da cidade, alojando-o por certo no antigo

45 *Bulário Português: Inocência III*, nº 127. Para o castelo de Belmonte, com capela de S. João atestada em 1252, Oliveira, Luís Filipe, “Dos Castelos às Ordens Militares: Os espaços da vida religiosa e comunitária”, em *Castelos das Ordens Militares. Actas de Encontro Internacional*, ed. Isabel Cristina Fernandes, Lisboa, 2013, 2º vol., p. 396.

46 Entre outras, é dessa forma que eles são designados no testamento de Afonso II, de Novembro de 1221, Veloso, M. T., *D. Afonso II – Relações de Portugal com a Santa Sé durante o seu reinado*, Coimbra, 2000, nº 1 c.

47 Vargas, J. M., “O património das Ordens Militares em Lisboa...”, *op. cit.*, pp. 114, 121.

48 *Portvgaliae Monumenta Historica. Leges et Consuetudines*, Lisboa, 1863-1868, pp. 626-627. Para Mouguelas, Vargas, J. M., “Mouguelas: uma comenda da Ordem de Santiago no termo de Setúbal”, em *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria na Construção do Mundo Ocidental. Actas do IV Encontro Sobre Ordens Militares, (Palmela, 30 de Janeiro a 2 de Fevereiro de 2002)*, ed. Isabel Cristina Fernandes, Lisboa, 2005, pp. 485-515. Para as dificuldades no povoamento de Sesimbra, só doada à ordem em 1236, Oliveira, J.A., *Na Península de Setúbal, em finais da Idade Média: organização do espaço, aproveitamento dos recursos e exercício do poder*, Lisboa, 2013, pp. 91-94.

49 Pereira, M. T., “Memória cruzadística do feito da tomada de Alcácer (1217)”, em *D. Afonso Henriques e a sua época: actas do 2º Congresso histórico de Guimarães*, Guimarães, 1996, vol. 2, pp. 325, 337, 345

50 *Bullarium Equestris Ordinis S. Iacobi de Spatha*, ed. António Aguado de Cordova, Alfonso Aleman y Rosales, José Lopez Arguleta Madrid, 1719, catálogo dos mestres; Lomax, D., *La Orden de Santiago...*, *op. cit.*, pp. 13-16; Ayala Martínez, C., “Las Ordenes Militares en el siglo XIII castellano. La consolidación de los maestrazgos”, *Anuario de Estudios Medievales*, nº 27 (1997), pp. 242-246.

51 Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, *op. cit.*, pp. 46, 203.

palácio almóada, depois conhecido como a *mejsom* dos freires⁵². O empenho militar destes nos anos seguintes não foi muito significativo e dele não se conservou qualquer memória, embora a presença de dois adais num aforamento feito pelo comendador de Alcácer, em Janeiro de 1232, mostre que aqueles mantiveram a capacidade de organizar cavalgadas em terra de mouros⁵³. Talvez as suas energias se tenham sobretudo dirigido para o controle militar do termo, ou para ordenarem o povoamento deste, do qual há algumas notícias, infelizmente sem data⁵⁴. Mas fosse qual fosse a actividade por eles desenvolvida nesse período, atingiu certamente alguma notoriedade capaz de justificar, ao menos, a promoção do comendador de Alcácer, Fernão Peres de Chacim, a mestre de Uclés, em 1224⁵⁵. Se assim foi, como parece, tudo isso ganharia outra dinâmica quando Paio Peres Correia veio da comitiva do mestre para a comenda de Alcácer, ainda antes de Agosto de 1232⁵⁶. Não era provável que viesse sozinho, sem companheiros, sem planos, ou recursos, e o seu mandato deve ter originado uma reorganização da ordem no reino, tal como já foi sugerido⁵⁷. Desconhece-se o verdadeiro alcance dessa reforma, mas em 1235 já tinha renovado por completo os responsáveis da dezena de comendas do reino — Arruda, Santarém, Santos, Almada, Palmela, Setúbal, Canha, Cabrela e Montemor-o-Novo — e transferido as freiras da ordem para o mosteiro de Santos⁵⁸, em Lisboa, as quais deixaram de vez as acomodações que ocupavam na casa da Arruda. É provável, contudo, que Paio Peres se tenha sobretudo preocupado com o desempenho militar dos freires, em respeito pelo compromisso destes em proteger os fiéis e em combater os muçulmanos — *ecclesiam dei defendere, sarracenos impugnare*, era como a regra resumia os preceitos essenciais da sua missão⁵⁹. Eram eles que justificavam, afinal, a colocação de todos sob a figura tutelar do apóstolo Santiago, o patrono da Hispânia.

52 Oliveira, L. F., “Dos Castelos às Ordens Militares...”, *op. cit.*, p. 393. Para uma descrição, Pereira, M. T., *Os Cavaleiros de Santiago em Alcácer do Sal (século XII a fins do século XV)*, Lisboa, 2015, pp. 61-79.

53 Oliveira, L. F., “A ordem de Santiago e a conquista...”, *op. cit.*, p. 93.

54 Veiga, A. C., “Ourique - Val de Vez”, *Anais da Academia Portuguesa de História*, nº 1 (1940), pp. 155-156. O povoamento revelado por esta memória de 1318 foi analisado por Durand, R., “Habitats fortifiés et organisation des pouvoirs au Portugal”, *Habitats fortifiés et organisation de l'espace en Méditerranée médiévale*, dir. in A. Bazzana, P. Guichard, J.M. Poisson, Lyon, 1983, sobretudo as pp. 73 e ss.

55 *Bullarium Equestris Ordinis S. Iacobi*, catálogo dos mestres.

56 López Fernández, M., *La Orden de Santiago y el Maestre Pelay Pérez Correa*, Ciudad Real, 2001, p. 49. Está atestado em Alcácer a partir de Abril de 1233, Oliveira, L. F., “O mosteiro de Santos...”, *op. cit.*, p. 432 e nt. 33.

57 Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, *op. cit.*, p. 69. A existência de um plano comum foi sugerida a partir da sincronia com os avanços pelas fronteiras leonesa e castelhana, embora datando de 1234 a vinda de Paio Peres para Alcácer, Henriques, A. C., *Conquista do Algarve...*, *op. cit.*, p. 57.

58 Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, *op. cit.*, 99, pp. 69-70; Oliveira, L. F., “O mosteiro de Santos...”, *op. cit.*, pp. 431-432. As comendas de 1235 foram listadas no foral de Canha, faltando a de Alcácer entre elas, enquanto Setúbal não era comenda e estava entregue a um alcaide, *Portugaliae Monumenta Historica. Leges*, pp. 626-627.

59 Leclercq, J., “La vie et la prière des chevaliers de Santiago d'après leur règle primitive”, *Liturgica*, 2 (1958), Montserrat, p. 354: “Tota sit omnium intentio ecclesiam dei defendere, sarracenos impugnare”. O mesmo na versão romance do século XIII, Lomax, D., *La Orden de Santiago...*, *op. cit.*, 1965, pp. 225-226: “La entencion de todos sea en deffender la ecclesia de Dios por a Jhesu Christo dar sus animas e yr contra moros”.

A conquista e o domínio das terras do Sul

Na década de trinta do século XIII, os freires de Santiago tiveram, na verdade, um papel decisivo na conquista das planícies do Sul. À sua iniciativa se deveu a submissão do vale superior do Sado, com a conquista de Aljustrel quiçá em 1234, que Sancho II lhes doou em Março do ano seguinte, em penhor, dizia, do serviço que deles recebera⁶⁰. Uma memória posterior, de inícios do século XIV, sugere que a vila se transformou num novo centro de operações, onde se juntara um arsenal variado — *galeis, clipes, lorisis ac aliis armis pluribus* —, e a partir da qual se lançaram outras incursões em direcção ao Campo de Ourique e ao Guadiana⁶¹. Talvez pela dificuldade em transpor a serra algarvia, evocada por textos posteriores⁶², as campanhas dirigiram-se para o vale do Guadiana. Cerca de quatro anos após Aljustrel, os freires e o comendador de Alcácer, com o apoio, pelo menos, da hoste de Martim Anes do Vinhal⁶³, assenhorearam-se dos castelos de Mértola e de Alfajar de Pena, que controlavam a margem esquerda do rio. A partir de Mértola, que Sancho II lhes doou em Janeiro de 1239, para que nela alojassem o convento⁶⁴, progrediram para a foz do Guadiana. Nesse mesmo ano, ou mais provavelmente na Primavera do seguinte, colaboraram na conquista de Aiamonte e de Cacula, que o monarca lhes concedeu em Maio de 1240⁶⁵. Também na conquista destas praças litorais, que aconselhavam o recurso a forças navais para garantir um bloqueio adequado, os freires de Santiago não agiram isolados. Como há muito Alexandre Herculano assinalara, foi o que aconteceu, pelo menos, no assédio de Aiamonte, onde está documentada a presença da hoste régia⁶⁶. Através destas conquistas, os freires abriram assim uma outra frente no avanço das forças cristãs para Sul, a caminho de Sevilha, a antiga sede do

60 Herculano, A., *História de Portugal. Desde o começo da monarquia até o fim do reinado de Afonso III*, ed. José Mattoso, Lisboa, 1980, vol. II, pp. 433-434, 549-550; Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, *op. cit.*, pp. 70-71; Oliveira, L. F., "A ordem de Santiago e a conquista...", *op. cit.*, pp. 93-94.

61 Veiga, A. C., "Ourique - Val de Vez", *op. cit.*, doc. n.º 1, pp. 164-165, n.º 94: "expugnabantur infideles orthodoxe fidei inimici qui in locis circum morabantur uicinis, videlicet in Castris consistentibus in Campo qui dicitur Ourique, et durat per XV^{em} leucas et ultra et in Castro de Mertola et in Castris Regni Algarbii circum adiecentibus dicto Castro de Aliustre". Esta memória foi preparada para o processo de autonomização do ramo português, cerca de 1318.

62 *Crónica de Portugal de 1419*, ed. crítica de Adelino de Almeida Calado, Aveiro, 1998, p. 146: «reçevom a graveza da pasajem da sera».

63 Azevedo, R., "Período de formação territorial: expansão pela conquista e sua consolidação pelo povoamento. As terras doadas. Agentes colonizadores", em *História da Expansão Portuguesa no Mundo*, ed. de A. Baião, H. Cidade e M. Múrias, Lisboa, 1937, vol. I, p. 64. O documento usado por Azevedo foi publicado por López Fernández, M., "Medina de las Torres y Martin Anes do Vinhal. Un repoblador português en tierras de Extremadura", *Revista de Estudios Extremeños*, t. 58, n.º 2 (2002), pp. 517-537.

64 Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, *op. cit.*, pp. 72; Oliveira, L. F., "A ordem de Santiago e a conquista...", *op. cit.*, pp. 95-96. O teor da doação régia, com a delimitação do termo, não permite datar a conquista de 1241, como sugeriu Rei, A., "A fronteira no sudoeste peninsular (1234-1242)", *Arqueologia Medieval*, n.º 8 (2003), pp. 29-41.

65 Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, *op. cit.*, pp. 73-74; Oliveira, L. F., "A ordem de Santiago e a conquista...", *op. cit.*, p. 96.

66 Herculano, A., *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 444, 465, 553, com base num obituário de Pombeiro.

poder almóada e que estava agora ao alcance dos guerreiros do Norte⁶⁷. Se haviam contado com o apoio do monarca, manifesto em várias ocasiões⁶⁸, ou com o concurso doutros combatentes, era inegável que lhes coubera a iniciativa e que boa parte das operações havia sido comandada pelo comendador de Alcácer. Devido por certo ao impacto destes triunfos, o capítulo de Novembro de 1241, celebrado em Leão e onde Paio Peres Correia participou, entregou-lhe a comenda-mor de Uclés, apenas para o eleger mestre da Ordem por finais do ano seguinte⁶⁹.

O controlo das praças da foz do Guadiana foi decisivo para as campanhas com que os freires de Santiago submeteram a maior parte das cidades do Algarve na década de quarenta do século XIII. São escassos, contudo, os testemunhos directos delas conservados e nem a doação de Tavira, feita ao mestre e à ordem em Janeiro de 1244, esclarece quais fossem os serviços por eles prestados⁷⁰. A memória destes feitos não desapareceu⁷¹, mas só há notícias mais detalhadas numa narrativa mais tardia, a *Crónica da Conquista do Algarve*, há muito descoberta em Tavira e hoje reconhecida como um extracto da *Crónica de Portugal de 1419*⁷². Apesar de apoiada em relatos mais antigos, como a *Crónica Perdida de Paio Peres Correia*⁷³, as notícias que ela transmite têm suscitado as reservas dos investigadores por alterarem a cronologia e a geografia dos sucessos⁷⁴, tal como eles se reconstituem através dos documentos de arquivo. Não só afastou os combates da fronteira do reino, sujeitando-os a um itinerário pelo interior, de Aljustrel a Estômbar e a Alvor⁷⁵, como omitiu as conquistas de Alfajar de Pena, de Aiamonte e de Cacela. A circunstância forçou o cronista

67 Para um panorama, Bishko, Ch. J., "The Spanish and Portuguese Reconquest 1095-1492", em *A History of the Crusades*, ed. H.W. Hazard, Madison, 1975, vol. 3, pp. 396-456. Para Portugal, Azevedo, R., "Período de formação territorial...", *op. cit.*, pp. 7-64; Barroca, M. J., "A História das Campanhas", *op. cit.*, pp. 58-62; Henriques, A. C., *Conquista do Algarve...*, *op. cit.*, pp. 57-71; Fernandes, H., *D. Sancho II*, Lisboa, 2006, pp. 187 e ss.

68 Herculano, A., *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. II, p. 553; Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, *op. cit.*, p. 73.

69 López Fernández, M., *La Orden de Santiago y el Maestre...*, *op. cit.*, pp. 50-51, 56-57.

70 Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, *op. cit.*, p. 76; Oliveira, L. F., "A ordem de Santiago e a conquista...", *op. cit.*, p. 97.

71 *Crónica Geral de Espanha de 1344*, ed. crítica de Luís Filipe Lindley Cintra, Lisboa, 1990, vol. IV, cap. 718, p. 242: "o meestre dom Paay Correa (...) tomou o demais do Algarve aos mouros".

72 Moreira, F. A., *A Crónica de Portugal de 1419: Fontes, Estratégias e Posteridade*, Lisboa, 2013, pp. 277-302. Para as primeiras edições desta narrativa, Santo Agostinho, Fr. J., "Sobre huma Chronica inedita da Conquista do Algarve", em *Memórias de Litteratura Portuguesa*, t. I, 1792, pp. 74-97; *Portugaliae Monumenta Historica. Scriptores*, Lisboa, 1861, vol. I, pp. 415-420.

73 Lomax, D W., "A Lost Medieval Biography: The *Corónica del Maestre Pelayo Pérez*", *Bulletin of Spanish Studies*, vol. 38 (1961), pp. 153-154. Para a relação com a *Crónica de 1419*, Lomax, D. W., *Las Ordenes Militares en la Peninsula Iberica Durante La Edad Media*, Sep. de *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiasticas en Espana*, nº 6 (1976), Salamanca, p. 50; Krus, L., "Crónica da Conquista do Algarve", em *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, coord. de G. Lancini e G. Tavani, Lisboa, 1993.

74 Por todos, Herculano, A., *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. III, pp. 21, 531 e as notas críticas de José Mattoso, *ibidem*, pp. 197-198, 587. Para a justificação dos avanços pela margem esquerda do Guadiana com bons argumentos geográficos, Garcia, J. C., "Alfajar de Pena. Reconquista e Repovoamento no Andevalo do Século XIII", em *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Porto, 1989, vol. III, pp. 907-925.

75 *Crónica de Portugal de 1419*, pp. 146-147. Para interpretações que procuram salvaguardar os dados da *Crónica*, às vezes com argumentos mais discutíveis, Henriques, A. C., *Conquista do Algarve...*, *op. cit.*, pp. 57-58, 64 e ss.; López Fernández, M., *La Orden de Santiago y el Maestre...*, *op. cit.*, pp. 76-83, 80-92.

a inventar um escambo — os muçulmanos cederam Cacela, em troca de Estômbar e de Alvor⁷⁶ —, para reposicionar os freires na foz do Guadiana. Ao contrário destes episódios, quase todos descritos em breve⁷⁷, a narrativa ganhou maior vivacidade e riqueza de pormenores quando se descreveram as operações lançadas desde Cacela, como o ataque a Paderne, ou as batalhas do Desbarato e do Almargem⁷⁸. Talvez por se apoiarem nos relatos registados pela crónica perdida do mestre de Santiago.

Mas se aqueles factos são mais verosímeis, nenhum deles está datado e a sequência dos acontecimentos narrados pela *Crónica* não se adapta melhor aos dados conhecidos. A conquista de Tavira não pode ter sido dirigida por Paio Peres Correia se estiver certa a data de 9 de Julho de 1242 que a *Crónica* registou⁷⁹, porque ele se encontrava em Castela desde Novembro 1241, como já atrás se indicou. Outro tanto, ou quase, com as conquistas de Silves e de Paderne, ou com as de Loulé e de Aljezur, todas igualmente sem data, embora as primeiras sejam posteriores à tomada de Tavira e as outras surjam em resultado da conquista de Faro, por inícios de 1249⁸⁰. Ou mesmo com a participação de Paio Peres Correia no cerco e na rendição desta última cidade, ainda que se deva reconsiderar a hipótese de uma presença do mestre em Faro — se estava em Sevilha a 15 de Janeiro de 1249, deu foral a Setúbal em Março seguinte, talvez depois de se encontrar com o rei em Salir e de o escoltar até Faro, como quer o cronista⁸¹. Se este estava sobretudo interessado em recriar uma memória régia do reino e do passado, como sugere, aliás, a indicação que Paio Peres Correia se fizera vassalo de Afonso III em Salir, a minúcia com que se descrevem muitos destes sucessos atesta em favor da verosimilhança da narrativa. Tomada em conjunto, sem olhar a erros de data e a outras imprecisões, a *Crónica* parece confirmar, portanto, a importância dos freires de Santiago na conquista do Alentejo e do Algarve.

Em resultado desta actividade militar, mais intensa nos anos trinta e quarenta, a Ordem de Santiago estendeu notavelmente os seus domínios. Os termos de Alcácer e de Aljustrel, onde se erguiam algumas fortificações secundárias e se organizaram diversos núcleos habitados⁸², eram vastíssimos e garantiam-lhe o controlo

76 *Crónica de Portugal de 1419*, pp. 147-148.

77 *Ibidem*, pp. 146 (25-27), 147 (1-26), 148 (1-5). As excepções têm carácter ficcional e são relativas ao modo como se dramatizaram as dificuldades de passagem da serra e então se valorizou o contributo do mercador Garcia Rodrigues, um dos mártires da conquista de Tavira.

78 *Crónica de Portugal de 1419*, pp. 148-150.

79 *Ibidem*, p. 153. Após Novembro de 1241, Paio Peres Correia apenas esteve em Portugal a 9 de Janeiro de 1244, data da doação de Tavira, e a 27 de Abril de 1245, López Fernández, M., *La Orden de Santiago y el Maestre...*, *op. cit.*, pp. 643-647.

80 *Crónica de Portugal de 1419*, pp. 154-159. Para a data da conquista de Faro, Ventura, L., *D. Afonso III*, Lisboa, 2006, pp. 89-90.

81 A presença do mestre em Faro foi sugerida por David, H. e Pizarro, J. A., “A Conquista de Faro. O reavivar de uma questão”, em *Actas das II Jornadas de História Medieval do Algarve e da Andaluzia*, Loulé, 1989, pp. 121-122. Para o itinerário do mestre, López Fernández, M., *La Orden de Santiago y el Maestre...*, *op. cit.*, p. 649. O autor aceita a presença do mestre em Salir, mas não em Faro, porque entende que ele esteve então envolvido numa segunda conquista de Tavira (*ibidem*, pp. 80-92, 128-133, 164, 175), que nada confirma, nem mesmo a crónica.

82 Veiga, A. C., “Ourique - Val de Vez”, *op. cit.*, pp. 156-157; Durand, R., “Habitats fortifiés et organisation des pouvoirs”, *op. cit.*, pp. 73-74.

de quase todo o vale do Sado. A eles se havia unido, em continuidade geográfica, o curso inferior do Guadiana, por via das doações régias de Mértola, de Alfajar de Pena, de Aiamonte e de Cacela, territórios que se estenderiam para Oeste quando neles se incluiu a vila e o termo de Tavira. Dos outros núcleos cuja conquista a *Crónica* atribuíra ao mestre, como Silves, Paderne e Loulé, a ordem apenas obteria a posse de Aljezur, sobre a costa ocidental, mas num momento posterior e por meio de um escambo com o monarca⁸³. Mas os seus senhorios na península de Setúbal tinham igualmente aumentado, com a entrega do padroado das igrejas de Almada, Palmela e Alcácer, entre 1235 e 1237, ou do castelo e termo de Sesimbra, em 1236, uma vila onde a Coroa instalara uma colónia de francos, mas cuja colonização arrancava com dificuldade⁸⁴. Por estas e outras doações, não admira, pois, que Sancho II fosse um dos dois monarcas por cuja alma os freires de Santiago se obrigavam a rezar três missas, tal como foi prescrito pelos *Estabelecimentos* de 1259⁸⁵.

Mas a ordem não manteve todos os castelos e vilas que conquistara e cujo senhorio fora reconhecido pelo monarca. Com a deposição de Sancho II e a posterior guerra civil que pusera Afonso III no trono, entre 1245 e 1248⁸⁶, o contexto político alterara-se. Parte do problema vinha do passado, da entrega do esforço de guerra a uma ordem com sede em Castela, que se tornara assim o poder preponderante nas terras meridionais, em particular nas antigas zonas de expansão e de fronteira. Desde 1242, é certo, estava ela dirigida por um português, mas este era um homem da confiança de Fernando III e do seu filho herdeiro, Afonso X⁸⁷, que se apressara a requerer, em 1245, a confirmação apostólica das mais recentes doações à milícia e que solicitaria a Fernando III a ratificação de parte das vilas e castelos cedidos por Sancho II — Mértola, Alfajar de Pena e Aiamonte —, depois da morte daquele em Toledo⁸⁸. Para o novo monarca português, a lealdade da ordem e do seu mestre estava longe, portanto, de ser segura, facto que pode explicar a rapidez com que Afonso III planeou o cerco de Faro e o domínio do Algarve. Talvez informado de tudo isto, o mestre pode ter estado em Faro, como se viu, mas manteve depois alguma atenção aos assuntos portugueses, dando foral a Setúbal em Março de 1249, a Aljustrel por finais de 1252 e a Mértola dois anos depois⁸⁹. Seja como for, essas iniciativas não bastaram para vencer as suspeitas do monarca, que ainda não fizera qualquer doação à

83 Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, op. cit., p. 138. Trata-se de uma carta de escambo feita em de 1297, pela qual a ordem cedeu a vila de Almada e uma igreja em Lisboa, recebendo Aljezur, além doutros bens.

84 Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, op. cit., pp. 70-74; Oliveira, J. A., *Na Península de Setúbal...*, op. cit., pp. 91-94.

85 Lomax, D., *La Orden de Santiago...*, op. cit., p. 33. Para a fonte, Josserand, Ph., *Église et Pouvoir dans...*, op. cit., pp. 840-841.

86 Fernandes, H., *D. Sancho II*, op. cit., pp. 234-248, 260-262; Ventura, L., *D. Afonso III*, op. cit., pp. 59-84.

87 Lomax, D., *La Orden de Santiago...*, op. cit., pp. 31-35; López Fernández, M., *La Orden de Santiago y el Maestre...*, op. cit., pp. 99-104, passim.

88 Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, op. cit., pp. 79-82; López Fernández, M., *La Orden de Santiago y el Maestre...*, op. cit., p. 127.

89 *Portvgaliae Monumenta Historica. Leges*, pp. 634, 636-637, 645-7. Igualmente o itinerário do mestre em López Fernández, M., *La Orden de Santiago y el Maestre...*, op. cit., pp. 649-652.

ordem e nem sequer confirmara os senhorios desta no reino⁹⁰. A situação não tardou, porém, a degradar-se, devido ao conflito com Castela sobre a jurisdição do Algarve⁹¹. O castelo de Tavira foi então confiscado à milícia, para ser dado a dois magnates portugueses no âmbito dos acordos de 1253 sobre o Algarve⁹², ao mesmo tempo que Afonso III aumentava a pressão, condicionando a saída de recursos para Castela, ao proibir por finais de 1254 a retirada de prata em barra, ou em moeda, pelos portos do Sul⁹³. Entre estes, estavam os de Almada, Sesimbra, Palmela, Setúbal, Alcácer, Santiago do Cacém, Tavira, Cacela, Aiamonte e Mértola, todos sob jurisdição dos freires de Santiago.

O ambiente viria a desanuviar-se por essa época, mercê da alteração do contexto político na península, com hostilidades na fronteira de Castela com Aragão⁹⁴. A ocasião foi utilizada por Afonso III para captar o mestre para a sua esfera de influência, e, por inícios de 1255, reconheceu a maior parte dos senhorios da ordem, acrescentando-os com novas concessões⁹⁵. Mas socorreu-se de critérios distintos. Se confirmou as antigas doações de Arruda, Almada, Palmela e Alcácer, todas feitas pelo seu avô, Sancho I, optou por fazer novas doações das aquisições obtidas durante o reinado anterior (Aljustrel, Sesimbra, Mértola, Aiamonte e Cacela), sem que entre elas incluísse a vila e o castelo de Tavira. Afirmava, assim, a sua autoridade sobre os bens da milícia e o direito a reescrever a história recente do reino, mas também procurou apaziguar as tensões anteriores, ao apostar no reforço dos laços da família do mestre com a sua corte. Dois anos depois, elevaria dois dos irmãos daquele ao estatuto de magnates, ao confiar-lhes a tenência da terra de Aguiar, vindo a responsabilizar um terceiro, em 1261, por um dos cargos palatinos⁹⁶. Dessa ou doutra forma, era mais difícil que conseguisse condicionar a acção do mestre e da ordem, ou distender os laços destes com o reino de Leão e de Castela. Certo é, pelo menos, que o mestre se manteve próximo de Afonso X e dos seus interesses, e, em data que se ignora, mas entre 1255 e 1267, entregar-lhe-ia os castelos de Alfajar

90 Marques, J., “Os castelos algarvios da Ordem de Santiago no reinado de Afonso III”, em *Actas das I Jornadas de História Medieval do Algarve e da Andaluzia*, Loulé, 1987, pp. 103-104.

91 Mattoso, José “As relações de Portugal com Castela no reinado de Afonso X, o Sábio”, em *Fragments de Uma Composição Medieval*, Lisboa, 1987, pp. 73-94; Ventura, L., *D. Afonso III, op. cit.*, pp. 138-148.

92 Marques, J., “Os castelos algarvios da Ordem...”, *op. cit.*, pp. 108, 120-123; Oliveira, L. F., “A ordem de Santiago e a conquista...”, *op. cit.*, pp. 100-101.

93 *Portvgaliae Monumenta Historica. Leges*, pp. 253-254; *Descobrimientos Portugueses — documentos para a sua história*, ed. João da Silva Marques, fac-símile da ed. de 1956, Lisboa, 1988, Suplemento ao vol. I, n.º 4, datado aqui de 8 de Dezembro de 1254, ou de 1255. O diploma conservava-se no arquivo da ordem, *Livro dos Copos*, vol. I, coord. Paula Pinto Costa, *Militarium Ordinum Analecta*, n.º 7 (2006), n.º 67.

94 Herculano, A., *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. III, pp. 35, 201 (nota crítica n.º 17 de José Mattoso); Ventura, L., *D. Afonso III, op. cit.*, pp. 142-143.

95 Marques, J., “Os castelos algarvios da Ordem...”, *op. cit.*, pp. 106-107; Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago, op. cit.*, pp. 89-92.

96 Ventura, Leontina, *A Nobreza de Corte de Afonso III*, dissertação de doutoramento policopiada, Coimbra, Faculdade de Letras-Universidade Coimbra, 1992, vol. II, pp. 639-41, 1009; Pizarro, J. A., *Linhagens Medievais Portuguesas. Genealogias e Estratégias (1279-1325)*, 3 vols., Porto, 1999, vol. II, pp. 392, 395-396.

de Pena e de Aiamonte, em troca das vilas de Reina e de Estepa⁹⁷, numa operação que prejudicava as aspirações da Coroa portuguesa. Havia bons motivos, portanto, para a desconfiança do monarca e aquele escambo não ficou esquecido⁹⁸, mas é bem provável que a percepção da deslealdade dos freires estivesse mais difundida. Um depoimento recolhido pelos inquiridores de 1258 em S. João de Transbaceiro, freguesia do julgado de Lamas de Orelhão e hoje lugar da paróquia de Parâmios, do concelho de Bragança⁹⁹, dá conta, de facto, de uma outra conduta do mesmo género. Mesmo que a resposta possa ter sido suscitada pelos inquiridores, a testemunha conhecia os limites entre Leão e Portugal — *scit quod Regnum Portugalie diuidebat con Regno Legionis per outer de Lobos et inde per pena de Conde et inde per Carualias de Quinteela et citra istis diuisionibus stant ville de Muymenta et de Montouto* —, motivo pelo qual não ignorava, dizia, a traição cometida pelos freires de Uclés — *quod villa de Muimenta stabat in Regno Portugaliae et modo tenent eam fleires de Vcles et no obediunt Regni Portugalie*¹⁰⁰.

Com a resolução do conflito sobre o Algarve a partir de 1263, e, em particular, com o tratado de Badajoz, que três anos depois transferiu a fronteira para o Guadiana e acarretou a perda das terras a Este deste¹⁰¹, como Alfajar de Pena e Aiamonte, ou Serpa e Moura¹⁰², eliminou-se o foco principal de tensão entre o monarca e a Ordem, mas esta não desapareceu. Na ocasião, a milícia não recuperou o senhorio de Tavira, e, desde 1264, era Afonso III quem exercia poderes soberanos na cidade, entregando bens no termo a servidores e privilegiando os moradores desta, ou outorgando-lhe carta de foral em Agosto de 1266¹⁰³. A cidade não fora incluída nas doações e nas confirmações de 1255 e o monarca agia, portanto, em conformidade, retendo a jurisdição de um núcleo urbano, que tinha, por acréscimo, um importante porto de

97 Veiga, A. C., “Ourique - Val de Vez”, doc. n.º 1, pp. 158-159. Sem data expressa, o escambo deve ter sido feito após 1255, quando Afonso III de Portugal confirmou a posse de Aiamonte à Ordem, e antes de 1267, data da doação de Estepa à milícia, Marques, J., “Os castelos algarvios da Ordem...”, *op. cit.*; Lomax, D., *La Orden de Santiago...*, *op. cit.*, p. 113. A existência do escambo foi aceite pelos investigadores, Lomax, D., *La Orden de Santiago...*, *op. cit.*, p. 115; Ayala Martínez, C., “Frontera Castellano-Portuguesa...”, *op. cit.*, p. 74 e nt. 146.

98 Veiga, A. C., “Ourique - Val de Vez”, doc. n.º 1, pp. 158-159.

99 Para a identificação e a localização da freguesia, Costa, A. J., *O Bispo D. Pedro e a Organização da Arquidiocese de Braga*, 2ª ed. refundida e ampliada, Braga, 1997, vol. II, pp. 464, 694.

100 *Portvgaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, Lisboa, 1888-1977, p. 1335b. O testemunho foi valorizado por Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, *op. cit.*, p. 242; Jossierand, Ph., *Église et Pouvoir dans...*, *op. cit.*, p. 654.

101 Para estes diplomas, *Chancelaria de D. Afonso III, Livro II e III*, ed. Leontina Ventura, António Resende de Oliveira, Coimbra, 2011, n.º 24 a n.º 31. Entre eles, a renúncia de Afonso X, a 20-IX-1264, ao direito de distribuir as terras do Algarve, de conceder forais aos moradores e de receber as suas apelações em juízo e o tratado de Badajoz, de 16-II-1267, *ibidem*, n.º 26 e 28. Alguns em *As Gavetas da Torre do Tombo* ed. António da Silva Rego, Lisboa, 1960-1977, vol. III, n.º 2760, vol. VIII, n.º 4365.

102 Para o destino do vale superior do Guadiana, Boiça, J., *Serpa na Formação do Reino de Portugal, 1166 -1295*, Serpa, 2018, pp. 128-138.

103 *Chancelaria de D. Afonso III. Livro I*, ed. Leontina Ventura, António Resende de Oliveira, Coimbra, 2006, vol. I, n.º 330, 362, 377. Para outros actos do monarca relativos a Tavira e anteriores a 1272, *ibidem*, vol. I, n.º 390 (de 22-V-1268), vol. II, n.º 423 (de 12-VII-1269) e n.º 482 (de 5-II-1270).

mar¹⁰⁴. Mas o controlo da fronteira não estava assegurado, nem resolvidos os problemas postos pelos senhorios que a ordem aí detinha. Se a fronteira de Mértola não suscitava a mesma preocupação, quiçá por não haver um núcleo polarizador do outro lado, por finais de 1271 Afonso III promoveria a fundação do castelo e da vila de Castro Marim, junto à foz do Guadiana¹⁰⁵. Contra essa iniciativa, protestou o mestre e a ordem ainda antes de finais do ano, lembrando que a nova vila se fazia em terras do termo de Cacela¹⁰⁶, mas o propósito do monarca não era um pretexto e vinha com outros objectivos. Pouco depois dava lugar, de facto, a um processo judicial, que contestava os termos e as doações não apenas de Cacela, mas igualmente de Tavira, assim como os direitos cobrados sobre os bens que entravam pelo Guadiana com destino a Mértola¹⁰⁷. Como seria de esperar, a demanda resolveu-se em Janeiro de 1272 através de um compromisso, por meio de uma sentença arbitral que entregou o senhorio daquelas vilas à Coroa, mas que reconheceu à milícia a posse de vários bens rústicos e urbanos, mais os padroados de diversas igrejas em Tavira, Cacela e Castro Marim, acrescidos de iguais direitos em S. Maria de Faro, então doados por Afonso III¹⁰⁸.

O novo entendimento favorecia sobretudo o monarca. Com ele, não só se solucionara de forma satisfatória uma herança incómoda do passado, como se reescrevera inclusive a história do reinado anterior. Em respeito pelo que decidira a sentença, a de 7 de Janeiro de 1272, em Lisboa, o mestre renunciou às doações de Tavira, de Cacela e de Castro Marim, feitas por Sancho II e por Afonso III, bem como às confirmações respectivas, dadas por qualquer outra autoridade civil e eclesiástica¹⁰⁹. Do ponto de vista prático, Afonso III reafirmava igualmente a autoridade sobre um território até há pouco disputado, assegurando o controlo da fronteira com Castela, a principal razão por detrás da fundação de Castro Marim. Deve datar destes anos a construção do castelo da vila, facto recordado por uma epígrafe de 1274, que ainda se encontra sobre a porta de acesso ao reduto interior,

104 Oliveira, L. F., “A ordem de Santiago e a conquista...”, *op. cit.*, pp. 101-102. Para a reserva das principais cidades pelos reis castelhanos, Lomax, D., *La Orden de Santiago...*, *op. cit.*, pp. 112-113.

105 A mais antiga notícia de Castro Marim encontra-se na procuração que o capítulo geral de Santiago deu em Mérida ao comendador de Santiago do Cacém, em Novembro de 1271, Marques, J., “Os castelos algarvios da Ordem...”, *op. cit.*, pp. 126-127; *Chancelaria de D. Afonso III. Livro I*, vol. II, n.º 720; *ibidem, Livro II e III*, n.º 54. O facto fora notado por Azevedo, R. “Período de formação territorial...”, *op. cit.*, p. 63. Para Mértola e o controlo do território até Aracena, Macias, S., *Mértola. O último porto do Mediterrâneo*, 3 vols., Mértola, 2005, vol. I, pp. 74-76, 81-83.

106 Marques, J., “Os castelos algarvios da Ordem...”, *op. cit.*, n.º 6; *Chancelaria de D. Afonso III. Livro I*, vol. II, n.º 720; *ibidem, Livro II e III*, n.º 54, p. 302: “et Castro Marim quod dicimus esse in terminis ipsius Caçalle”.

107 Marques, J., “Os castelos algarvios da Ordem...”, *op. cit.*, n.º 6, 1987; *Chancelaria de D. Afonso III. Livro I*, vol. II, n.º 720; *ibidem, Livro II e III*, n.º 54.

108 Marques, J., “Os castelos algarvios da Ordem...”, *op. cit.*, n.º 7, 1987; *Chancelaria de D. Afonso III. Livro I*, vol. II, n.º 720; *ibidem, Livro II e III*, n.º 54.

109 *Chancelaria de D. Afonso III. Livro I*, vol. II, n.º 726. A 20 de janeiro de 1272 (*ibidem*, n.º 727), foram depositadas na casa do Pregadores de Lisboa a doação de Tavira por Sancho II e a confirmação dela por Inocêncio IV. Um dos três juizes da sentença de 1272 fora frei Geraldo, um dominicano de Lisboa.

hoje conhecido como “Castelo Velho”¹¹⁰. Três anos depois, a 8 de Julho, o rei outorgaria carta de foral aos povoadores da nova vila, tomando como modelo o foral de Lisboa, aquele que fora comunicado aos outros núcleos urbanos da região¹¹¹. Em contrapartida, o mestre e a ordem ficaram sem os principais senhorios e sem uma das cidades portuárias mais dinâmicas do Algarve¹¹². Nem todas estas perdas foram definitivas e a milícia reaveria o domínio de Cacela por finais do século XIII¹¹³, mas a vila perdera entretanto o estatuto de fronteira e o seu termo já não tinha a dimensão definida por Sancho II em 1240, amputada que fora pela criação da povoação de Castro Marim, e depois pela de Alcoutim¹¹⁴. O seu património em Tavira nunca recuperou, no entanto, a importância anterior. Segundo a sentença de 1272, na cidade apenas tinha umas casas doadas pelo rei, mais a herdade da Gomeira, junto à actual vila de Cabanas, além do padroado da igreja de S. Maria e das igrejas situadas no termo¹¹⁵. A milícia nem sequer possuía o exclusivo da administração eclesiástica e sofria a concorrência local do bispo de Silves, a quem o monarca doara a igreja de Santiago de Tavira, em Fevereiro de 1270¹¹⁶. Com ele estava doravante forçada a dividir a assistência aos fiéis e as esmolas que estes faziam. Talvez tudo isso possa explicar, por outro lado, porque os bens da cidade nunca foram organizados em comenda, estando as rendas deles afectas a vários comendadores pelas regras dos *Estabelecimentos* de 1327¹¹⁷.

A autoridade dos monarcas e a autonomia da Ordem

Com a afirmação da autoridade da Coroa, que se acentuará com outras medidas nos anos seguintes e era fenómeno comum a outros reinos da península¹¹⁸, condicionava-se a actividade da milícia e diminuía-se a sua margem de autonomia, mas

110 Barroca, M., *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)*, Lisboa, 2000, vol. II, t. I, n.º 385. Comemora a epígrafe o povoamento da vila por Afonso III, mas a iniciativa é três anos anterior, como já se indicou.

111 *Portugaliae Monumenta Historica. Leges*, pp. 734-736.

112 Oliveira, L. F., “A ordem de Santiago e a conquista...”, *op. cit.*, pp. 101-102.

113 Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, *op. cit.*, p. 137.

114 Para Alcoutim, Oliveira, L. F., “A Ordem de Santiago e a conquista de Alcoutim”, em *O Foral de D. Dinis e Alcoutim Medieval e Moderno. Actas*, Alcoutim, 2004, pp. 6-11.

115 Marques, J., “Os castelos algarvios da Ordem...”, *op. cit.*, n.º 6, 1987, pp. 127-128; *Chancelaria de D. Afonso III. Livro I*, vol. II, n.º 720; *ibidem*, Livro II e III, n.º 54.

116 *Chancelaria de D. Afonso III. Livro I*, vol. II, n.º 482 (de 5-II-1270).

117 Barbosa, I. L., “A Ordem de Santiago em Portugal na Baixa Idade Média: normativa e prática”, *Militarium Ordinum Analecta*, n.º 2 (1998), doc. E, p. 233; Ayala Martínez, C., “La escisión de los santiaguistas portugueses: algunas notas sobre los establecimientos de 1327”, *Historia, Instituciones, Documentos*, n.º 24 (1997), p. 64, n.º 5.

118 Para outras medidas do monarca, todas regulando os senhorios da ordem, *Chancelaria de D. Afonso III. Livro I*, vol. II, n.º 723, 724, 725 e 728; *ibidem*, Livro II e III, n.º 51 Para o quadro geral, Ayala Martínez, C., “Las órdenes Militares y los procesos de afirmación monárquica en Castilla y Portugal (1250-1350)”, *Revista da Faculdade de Letras – História*, 2ª sér., vol. 15 (1998), pp. 1288 e ss.; Ayala Martínez, C., *Las Ordenes Militares Hispánicas...*, *op. cit.*, pp. 709-731; Jossierand, Ph., *Église et Pouvoir dans...*, *op. cit.*, pp. 523-582.

esta não desaparecia. Era bem mais difícil controlar, na verdade, as decisões tomadas pelo mestre e pelas estruturas conventuais em Castela, que estavam sujeitas a outras pressões e implicadas, às vezes, noutros problemas, ou noutros cenários de guerra, mas que nem por isso deixavam de respeitar a todas as comendas e a todos os freires¹¹⁹. As mais importantes delas, e, também, de certa forma as mais visíveis à época, posto que hoje mal documentadas, eram as que implicavam a movimentação de freires e de recursos entre os distintos reinos¹²⁰. Como se viu, três dos comendadores de Alcácer haviam daí partido para serem eleitos mestres de Uclés, embora um deles, Martim Pais Barregão, tivesse vindo por certo de Castela, já que era natural de Madrid¹²¹. Não era caso único, sendo provável que fossem leoneses, ou castelhanos, muitos dos freires que se fixaram no reino em 1172, ou que se alojariam depois em Alcácer e em Palmela, se bem que o prior desta em 1194 pudesse ser português, como já foi assinalado¹²². Não deviam ser menos entre aqueles que vieram com Paio Peres Correia em 1232 e que participaram nas conquistas do Alentejo e do Algarve, alguns deles talvez incluídos entre os mártires da conquista de Tavira, como já foi aventado¹²³. Na falta de dados seguros, nem sempre é fácil reconhecê-los, dada a semelhança da onomástica no ocidente peninsular, mas era esse o caso de Estêvão Mendes e de Mem Fernandes, ambos apresentados como freires de Uclés na Lisboa de finais do século XIII¹²⁴. Era menos ambígua a origem de Martín Gascon e de Fernán Gascon — o primeiro foi comendador de Segura antes de ser provido na comenda-mor do reino, entre 1303 e 1310 —, ou de Estêvão Fernandes Alazanza, outro comendador-mor de 1273 a 1287 e cujo apodo sugere uma procedência castelhana¹²⁵. Em sentido inverso, de Portugal para Castela, os exemplos não se resumem aos freires e aos cavaleiros portugueses que foram com Paio Peres Correia

119 Lomax, D., *La Orden de Santiago...*, *op. cit.*, pp. 58-65, 83-84; Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, *op. cit.*, pp. 131 e ss. Também Ayala Martínez, C., *Las Ordenes Militares Hispánicas...*, *op. cit.*, pp. 193-208; Jossierand, Ph., *Église et Pouvoir dans...*, *op. cit.*, pp. 328-339; Oliveira, L. F., *A Coroa, os Mestres e os Comendadores. As Ordenes Militares de Avis e de Santiago (1330-1449)*, Faro, 2009, pp. 90-147.

120 Para um panorama, *International Mobility in the Military Orders. (Twelfth to Fifteenth Centuries): Travelling on Christ's Business*, ed. Jochen Burgtorf, Helen Nicholson, Cardiff, 2006; Bronstein, J., *The Hospitallers and the Holy Land. Financing the Latin East, 1187-1274*, Woodbridge, 2005. Para Castela e Portugal, Jossierand, Ph., *Église et Pouvoir dans...*, *op. cit.*, pp. 594-609.

121 *Bullarium Equestris Ordinis S. Iacobi*, catálogo dos mestres; Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, *op. cit.*, p. 46.

122 Martín, J. L., *Orígenes de la Orden...*, *op. cit.*, pp. 153, 156; Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, *op. cit.*, p. 41.

123 López Fernández, M., "Los cristianos en Tavira: El Dominio Santiaguista", em *Tavira. Território e Poder. Catálogo da Exposição*, Lisboa, 2003, p. 174; Oliveira, L. F., "Da defesa da fronteira à guerra no mar: A Coroa e as Ordenes Militares", em *Guerra santa y cruzada en el Estrecho: El occidente peninsular en la primera mitad del Siglo XIV*, ed. C. Ayala Martínez, J. Santiago Palacios Ontalva, Martín Rios Saloma, Madrid, 2016, p. 278.

124 Oliveira, L. F., "As Ordenes Militares e o Mar: Problemas e perspectivas", em *O Mar como Futuro de Portugal (c. 1223- c. 1448): A propósito da contratação de Manuel Pessanha como Almirante por D. Dinis*, Lisboa, 2019, p. 139.

125 Oliveira, L. F., "As Ordenes Militares e o Mar...", *op. cit.*, pp. 139-140. Com base no apelido do primeiro destes freires, Jossierand, Ph., *Église et Pouvoir dans...*, *op. cit.*, p. 466, sugeri que se tratava de um francês, originário da Gasconha, mas o indicio pode apontar para um basco. Mais certa, é a sua passagem pela comenda de Segura.

até Castela e que por lá fizeram carreira¹²⁶. Pode juntar-se-lhes um comendador de Uclés e outro de Segura, Garcia Lourenço e Pedro Ponce, este em 1258, aquele de 1243 a 1245¹²⁷, ou Pero Guilherme de Portugal e Martim Lopes de Portugal, o último na comenda de Moratilla em 1242, e, depois, talvez, nas de Leão e de Portugal¹²⁸. E, sobretudo, o caso de Afonso Martins de Oliveira, que foi comendador-mor de Leão e cujo testamento de Maio de 1302 está há muito estudado e publicado¹²⁹.

Não era menos intenso o trânsito de outros recursos, das armas, aos cavalos e dinheiros, posto que as notícias dessas transferências não sejam, por regra, muito abundantes¹³⁰. As mais frequentes eram as que se faziam das casas da retaguarda para a fronteira, como acontecia com as rendas e as dízimas da Arruda, mas não era raro que outras houvesse entre os distintos reinos, em resultado das necessidades do momento. Os freires deslocados para Alcácer, ou Palmela, ou os que integravam a escolta dos comendadores providos na comenda-mor, como Martim Barregão e Paio Peres Correia, entre outros, viajavam com armas e cavalos, ou com as provisões exigidas pelo seu modo de vida e pela sua missão. Esta situação alterar-se-ia radicalmente por meados do século XIII, com o termo da guerra de conquista e com o afastamento da fronteira portuguesa dos combates contra o Islão¹³¹. A partir dessa época, os castelos e as comendas do reino perderam a anterior valia militar e transformaram-se numa enorme retaguarda, apta a gerar freires e recursos para os confrontos que tinham lugar na fronteira de Sevilha e de Granada¹³². Desse tráfego que a milícia dirigia para Castela dá conta a proibição de saída de prata do reino,

126 David, H., Pizarro, J. A., "Nobres portugueses em Leão e Castela (século XIII)", em *Actas de Las II Jornadas de Historia sobre Andalucía y el Algarbe (siglos XIII -XVIII)*, Sevilha, 1990, pp. 7-8; López Fernández, M., "Medina de las Torres", *op. cit.*, pp. 523-527, 532-537; David, H., "Os portugueses nos Livros de Repartimiento da Andaluzia (século XIII)", em *Actas das I Jornadas de Historia Medieval do Algarve e Andaluzia*, Loulé, 1987, pp. 271 -296.

127 *Bullarium Equestris Ordinis S. Iacobi*, catálogo dos comendadores-mores; Rivera Garretas, M., *La Encomienda, El priorato y la villa de Uclés en la Edad Media (1174 -1310). Formación de un senorio de la Orden de Santiago*, Madrid, 1985, p. 538. O Bulário identifica os dois como *Lusitanus*, associando Garcia Lourenço aos de Gundar, linhagem aparentada com Paio Peres Correia, já que a avó materna do mestre era Estevainha Mendes de Gundar, *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro. Portugaliae Monumenta Historica*, nova série, vol. II, 2 tomos, ed. J. Mattoso, Lisboa, 1980, LL 58AE5. Em relação a Pedro Ponce, nada sugere que este se possa identificar com Pero Ponce das Astúrias (Pizarro, J. A., *Linhagens Medievais*, vol. I, p. 249), pois este era de Zamora e personagem de inícios do século XIV, Krus, L., *A Concepção Nobiliárquica do Espaço Ibérico (1280-1380)*, Lisboa, 1994, p. 258, nt. 620.

128 Rivera Garretas, M., *La Encomienda, El priorato, op. cit.*, n° 181, 183 e 184; López Fernández, M., *La Orden de Santiago y...*, *op. cit.*, pp. 673-674.

129 Benavides, A., *Memorias de D. Fernando IV de Castilla*, Madrid, 1960, t. II, n° CCVII, pp. 299-307; Gautier-Dalché, J., "Le Testament D'Alonso Martinez de Olivera. Una fortune nobiliaire et une mentalité au début du XIV siècle", *Annales de la Faculté de Lettres et Sciences Hmaines de Nice*, n° 30 (1978), pp. 7 -24.

130 Bronstein, J., *The Hospitallers and the Holy...*, *op. cit.*, pp. 2, 42, 99-102; Josserand, Ph., *Église et Pouvoir dans...*, *op. cit.*, p. 594; Josserand, Ph., "Et succurere Terre sancte pro posse : les Templiers castillans et la défense de l'Orient latin au tournant des XIII et XIV siècles", em *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria entre o Ocidente e o Oriente, Actas do V Encontro sobre Ordens Militares (15 a 18 de Fevereiro de 2006)*, coord. Isabel Cristina Fernandes, Palmela, 2009, pp. 421-432.

131 Oliveira, L. F., "Da defesa da fronteira à guerra no mar...", *op. cit.*, pp. 276-277.

132 Para um panorama e para a análise do papel das ordens nesta fronteira, O'Callaghan, J., *The Gibraltar Crusade. Castille and the Battle for the Strait*, Philadelphia, 2011, pp. 29-31, 41-49; Josserand, Ph., *Église et Pouvoir dans...*, *op. cit.*, pp. 240-255.

decidida em finais de 1254 por Afonso III e aplicada sobretudo nos portos controlados pela ordem¹³³. Os volumes de prata lavrada, em barra, ou em moeda, que por eles se escoavam não seriam modestos, uma vez que o monarca prometia a terça parte do metal aprendido aos seus homens naqueles lugares. Dos contributos que os mestres impunham às rendas de cada comenda nada se sabe¹³⁴, mas era vulgar que os bens e as casas livres fossem cedidos em préstamo, em regra justificados por importantes contrapartidas financeiras. Destas concessões onerosas há várias notícias, sobretudo para o século XIV¹³⁵. Entre elas, duas feitas pelo mestre Diego Muniz são particularmente esclarecedoras, por nelas se ter acrescentado que as verbas assim conseguidas seriam aplicadas na manutenção dos castelos da fronteira e na guerra contra os mouros¹³⁶. Para dar satisfação, por certo, a algumas das obrigações da milícia, mas em castelos e em guerras desenvolvidas fora do reino, na fronteira da Andaluzia, portanto. Não admira, por tudo isso, que numa memória posterior, escrita em redor de 1318, no âmbito da separação do ramo português, se tivessem inventariado os préstamos feitos pelos mestres gerais desde os tempos de Paio Peres Correia¹³⁷. Além destas delapidações, a forma como eram então categorizadas as alienações dos bens da milícia, também aí se registaram com o mesmo cuidado as transferências de dinheiro, de armas e de cavalos para Castela¹³⁸.

Não era fácil que os monarcas tolerassem esta situação de boa mente, permitindo que os recursos do reino e as esmolas captadas pelos freires fossem utilizadas em benefício doutros reis, vizinhos ou mesmo rivais. Se era antiga a preocupação em subordinar a ordem ao serviço do rei e à defesa do reino, como revelam as doações do século XII e como lembrou Afonso III em 1271, ao exigir que o seu legado de mil libras fosse gasto em benefício das comendas portuguesas¹³⁹, só por esta época é que se começava a dispor dos meios para fazer valer os interesses da Coroa¹⁴⁰. O monarca tinha afirmado, é certo, a sua autoridade no espaço do reino, com os senhorios da ordem reposicionados numa posição dependente e subalterna, mas para vencer os obstáculos criados por uma instituição religiosa de dimensão peninsular, houve que contar com o concurso de Roma. A solução só surgiria no reinado

133 *Portvgaliae Monumenta Historica. Leges*, pp. 253-254; *Descobrimientos Portugueses*, Supl. ao vol. I, nº 4.

134 Esse contributo equivalia, em regra, ao terço das rendas de cada comenda, mas é provável que a taxa fosse mais baixa na península, sem ir além da décima parte, Riley-Smith, J., *The Knights Hospitaller in the Levant, c. 1070-1309*, Basingstoke, 2012, pp.189 -190; Forey, A., *The Templars in the Corona of Aragón*, Londres, 1973, p. 323; Josserand, Ph., *Église et Pouvoir dans...*, *op. cit.*, p. 596 e nt. 78.

135 Oliveira, L. F., "As Ordens Militares e o Mar...", *op. cit.*, p. 140-141.

136 *Ibidem*, p. 141.

137 Veiga, A. C., "Ourique - Val de Vez", *op. cit.*, pp. 158-161, nº 43 a nº 70.

138 *Ibidem*, p. 165 nº 100. O envio de cavalos e doutras provisões foi recordado num diploma de 1317, por ocasião de embaixada enviada a Roma, *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. II, nº 901, p. 411.

139 Oliveira, L. F., "As Ordens Militares e o Mar...", *op. cit.*, p. 140.

140 Mattoso, J., *Identificação de Um País: ensaio sobre as origens de Portugal, 1096-1325*, Lisboa, 1985, vol. II, pp. 151-165; Ayala Martínez, C., "Las órdenes militares y los procesos", *op. cit.*, pp. 1279-1312; Ayala Martínez, C., *Las Ordenes Militares Hispánicas...*, *op. cit.*, pp. 709-731; Josserand, Ph., *Église et Pouvoir*, *op. cit.*, pp. 523-582.

seguinte, quando Nicolau IV evocou a delapidação das comendas do reino e autorizou, a 15 de Maio de 1290, a eleição de um mestre provincial¹⁴¹. O processo não foi linear e conheceu alguns retrocessos, mas consolidar-se-ia ao longo das primeiras décadas da centúria seguinte¹⁴². A milícia seria então sujeita a uma reorganização interna, com a distribuição do seu património por 31 comendas e por 61 freires e com a aprovação do primeiro conjunto de estabelecimentos, em Maio de 1327¹⁴³. Pela aprovação formal dessas decisões e pelo depósito de uma cópia delas na chancelaria régia, o monarca inaugurava um tempo novo e adaptava a ordem a outras missões, diversas das que haviam sido previstas pelos seus fundadores.

*

Como uma instituição fundada em Cáceres, no reino de Leão, mas que cedo ganhou dimensão peninsular e se projectou mesmo para além desta, para outros reinos do Ocidente e para Jerusalém, a Ordem de Santiago tinha uma estrutura internacional que nem sempre casava da melhor forma com os interesses particulares de cada reino e de cada monarca. Como se viu, o rei português procurou atraí-la para a defesa da linha do Tejo, doando-lhe um património coerente, formado pela vila de Arruda e pelos castelos de Monsanto, de Abrantes, de Almada e de Alcácer, mas essa oferta dificilmente competia com a origem leonesa da milícia, nem tinha condições para igualar as doações do monarca castelhano, que conseguiria deslocar o convento da ordem para a vila de Uclés, após a perda de Cáceres. O contexto criado por esta concorrência entre os monarcas peninsulares, mas também pelo aumento da pressão almóada sobre as fronteiras, parece estar por detrás da trajetória da milícia em Portugal, e, sobretudo, da reconfiguração dos seus senhorios nos anos oitenta do século XII, quando esta foi afastada da fronteira com Leão e foi vinculada com a defesa do flanco sul de Lisboa.

Nas décadas seguintes, a actuação dos freires acomodou-se mais de perto aos interesses da Coroa portuguesa. Primeiro na aproximação a Alcácer e na conquista desta cidade, depois no domínio dos vales do Sado, do Guadiana e das planícies do Algarve, embora estas fossem vistas como parte do grande cerco a Sevilha. Ao que tudo indica, nessas operações a milícia mobilizava homens e recursos de outros reinos e muitos dos freires e dos cavaleiros da hoste de Paio Peres Correia seguiram com ele quando este foi eleito comendador-mor e mestre de Uclés. Mas a entrega pelo rei português do esforço de guerra aos freires de Santiago, em particular a partir da conquista de Aljustrel, criaria depois um conflito fronteiriço com Castela, ao

141 Lomax, D., "El Rey Don Dinis y la Orden de Santiago", *Hidalguia*, nº 30 (1982), pp. 477-487. Também Fernandes, I. C., Oliveira, L. F., "As Ordens Militares no Reino de Portugal", em *As Ordens Militares na Europa Medieval*, coord. Feliciano Novoa Portela e Carlos de Ayala Martínez, Lisboa, 2005, p. 148.

142 Além das referências da nota anterior, Cunha, M. S., *A Ordem Militar de Santiago...*, *op. cit.*, pp. 156-169; Oliveira, L. F., *A Coroa, os Mestres...*, *op. cit.*, pp. 39-40, 256.

143 Barbosa, I. L., "A Ordem de Santiago em Portugal", doc. E; Ayala Martínez, C., "La escisión de los santiaguistas portugueses...", *op. cit.*, pp. 53-69; Oliveira, L. F., *A Coroa, os Mestres...*, *op. cit.*, p. 34 e nt. 8.

mesmo tempo que intensificava as suspeitas sobre a filiação castelhana da milícia e do mestre que a dirigia. Se a questão da fronteira ficou resolvida com algumas perdas, a redução da autonomia da ordem e a sua sujeição aos interesses do monarca era um problema mais delicado. Para controlar uma instituição dirigida desde Uclés, que olhava as comendas do reino como uma *rectaguarda* das operações na fronteira de Sevilha e de Granada, houve que dispor dos meios adequados e que mobilizar a assistência da Santa Sé. Desprovidos desse auxílio, os freires do reino não teriam podido eleger um mestre provincial e separar-se da sede em Castela, nem assim inciar uma nova fase da sua história no reino.

Fecha de recepción / *Date of reception* / Data de recepción: 15-V-2020

Fecha de aceptación / *Date of acceptance* / Data de aceptación: 12-VII-2020

Motivos jacobeus na emblemática quatrocentista da Casa de Avis

Miguel Metelo de Seixas
IEM – NOVA FCSH, Lisboa¹

Resumo: O século XV presenciou uma apropriação dos recursos das ordens militares pela Coroa portuguesa. Inicialmente, tal processo apostou na entrega do governo destas ordens a diversos membros secundogénitos da dinastia, como se fossem apanágios; a partir de D. João II, porém, verificou-se a tendência para a incorporação destes governos na própria Coroa, que se concluiria definitivamente apenas em 1551. Este longo processo foi acompanhado por uma relação estreita entre a emblemática dinástica e os motivos jacobeus. Iniciada com o infante D. João, condestável do reino e governador da ordem de Santiago, tal relação abrangeu não apenas os detentores de tais dignidades, mas também os próprios soberanos – como foi sobretudo o caso de D. Afonso V. Interligados com o entendimento da expansão ultramarina como cruzada e como prolongamento da Reconquista, os motivos jacobeus estiveram ainda presentes na numária de D. João II e do seu sucessor D. Manuel I, na emblemática de D. Jorge, segundo duque de Coimbra, e, por fim, nas armas atribuídas aos reis do Congo.

Palavras-chave: Heráldica, Emblemática, Ordem de Santiago, Devoção a Santiago, Dinastia de Avis, Representação do Poder.

Motivos jacobeos en la heráldica cuatrocentista de la Casa de Avis

Resumen: *El siglo XV vio la apropiación de los recursos de las órdenes militares por la Corona portuguesa. Inicialmente, este proceso apostó por la entrega del gobierno de estas órdenes a varios miembros secundarios de la dinastía, como una fuente de recursos para toda la vida que luego revertiría a la Corona; a partir de D. Juan II, sin embargo,*

¹ Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P. – no âmbito da Norma Transitória – DL 57/2016/CPI453/CT0041.

hubo una tendencia a que estos gobiernos se incorporaran a la Corona, lo que definitivamente se acabaría en 1551. Este largo proceso estuvo acompañado por una estrecha relación entre la emblemática dinástica y los motivos jacobeos. Comenzada con el infante Juan, condestable del Reino y gobernador de la Orden de Santiago, esta relación cubría no solo a los titulares de tales dignidades sino también a los soberanos, como fue el caso de D. Alfonso V. Interconectados con el entendimiento de la expansión ultramarina como una cruzada y como una extensión de la Reconquista, los motivos jacobeos todavía estaban presentes en las monedas de D. Juan II y de su sucesor, D. Manuel I, en la heráldica de D. Jorge, segundo duque de Coímbra, y, finalmente, en las armas atribuidas a los reyes africanos de Congo.

Palabras clave: heráldica, emblemática, Orden de Santiago, devoción a Santiago, dinastía de Avis, representación del poder.

Jacobean motifs in the fifteenth-century heraldry of the House of Avis

Abstract: The fifteenth century witnessed the appropriation of the resources of the military orders by the Portuguese Crown. Initially, this process consisted of the delivery by the government of these orders to various secondary members of the royal dynasty, as if they were apanage. From the time of John II, however, there was a tendency to incorporate these orders into the Crown itself, a practice which would conclude definitely only in 1551. This long process was accompanied by a close relationship between dynastic emblems and Jacobean motifs. Beginning with the infant John, constable of the kingdom and governor of the order of Santiago, such a relationship applied only to the holders of these dignities, but also to the sovereigns themselves - as was the case above all with Alphonso V. Interconnected with the understanding of overseas expansion as a Crusade and as an extension of the Reconquest, Jacobean motifs were also present in the coinage of King John II and his successor Manuel I, in the emblems of George, second Duke of Coímbra, and, finally, in the arms attributed to the Kings of the Congo.

Keywords: Heraldry, Emblems, Order of Santiago, Devotion to Saint James, Dynasty of Avis, Representation of Power.

Motivos xacobeos na heráldica catrocentista da Casa de Avis

Resumo: O século XV viu a apropiación dos recursos das ordes militares pola Coroa portuguesa. Inicialmente, este proceso apostou pola entrega do goberno destas ordes a varios membros secundarios da dinastía, como unha fonte de recursos para toda a vida que despois revertería á Coroa; a partir de D. Xoán II, con todo, houbo unha tendencia a que estes gobernos se incorporasen á Coroa, o que definitivamente remataría en 1551. Este longo proceso estivo acompañado por unha estreita relación entre a emblemática dinástica e os motivos xacobeos. Comezada co infante

Xoán, condestable do Reino e gobernador da Orde de Santiago, esta relación cubría non só os titulares de tales dignidades senón tamén aos soberanos, como foi o caso de D. Afonso V. Conectados co entendemento da expansión ultramarina como unha cruzada e como unha extensión da Reconquista, os motivos xacobeos aínda estaban presentes nas moedas de D. Xoán II e do seu sucesor, D. Manuel I, na heráldica de D. Xurxo, segundo duque de Coimbra, e, finalmente, nas armas atribuídas aos reis africanos de Congo.

Palabras clave: heráldica, emblemática, Orde de Santiago, devoción a Santiago, dinastía de Avis, representación do poder.

A associação do culto de Santiago à ideia de Reconquista, por muito que esta seja questionada, constitui uma evidência. Menos patente, para não dizer esquecida, se afigura, porém, a ligação do mesmo culto à expansão ultramarina iniciada pela Coroa portuguesa no princípio do século XV. Tal relação prende-se com a ideia de que a expansão para o Norte de África se entendia como um prolongamento além-mar do esforço de combate contra o Islão, que havia sido considerado como norteador do reino desde a sua formação no século XII. É certo que, durante a guerra de independência face ao vizinho reino de Castela e Leão, que se seguiu à crise dinástica aberta com a morte de D. Fernando I em 1383, a invocação de Santiago como grito de guerra fora substituída pela de São Jorge, mais consentânea com as coligações inglesa e aragonesa então igualmente promovidas: o sinal da adesão à causa independentista passou a ser a própria cruz de São Jorge (vermelha sobre fundo branco). Tal não obstou, contudo, à perpetuação de uma relação privilegiada com Santiago, cujo culto tinha raízes muito mais antigas em Portugal, e que se mantinha ancorado no imaginário colectivo. Acresce que, sendo este o padroeiro da Reconquista peninsular, porque não o seria outrossim da dilatação deste mesmo princípio para terras africanas? Tanto mais que, do ponto de vista formal, a Coroa portuguesa logrou obter desde cedo o reconhecimento da Santa Sé para o carácter de *cruzada* subjacente à expansão ultramarina.

Em tal equação, as ordens religiosas militares desempenharam uma função primordial. Como assinala Luís Filipe Oliveira, desde o século XIV que tais ordens serviam como fornecedoras de rendas colocadas ao serviço dos monarcas para estes recompensarem os serviços prestados à Coroa². Situação que tenderia a intensificar-se subsequentemente, até ao ponto de tais rendimentos se tornarem num dos pilares do funcionamento da monarquia portuguesa na Época Moderna, dentro da lógica da *mercê remuneratória* que constituía uma das chaves para a relação eficaz entre a Coroa e as diversas elites do reino³. Os mestrados das quatro ordens militares providas dos tempos medievais eram já no séculos XIV e XV “vistos como garantes da estabilidade

2 Oliveira, Luís Filipe, *A Coroa, os Mestres e os Comendadores. As Ordens Militares de Avis e de Santiago (1330-1449)*, Faro, 2009, p. 70.

3 Olival, Fernanda, *As Ordens Militares e o Estado Moderno. Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)*, 2001.

do reino desde meados do século, eram olhados pelo rei como os seus principais esteios, segundo o testemunho de Fernão Lopes — « em mynha terra ha quatro degnidades honradas: a saber, o meestrado de Christus e o de Santiago e o d Avis e o Priolo do Esprial, que sam asy como quatro collunas que sostem a honrra de meu reyno»⁴.

Por isso, não espanta que D. João I (1385-1433)⁵ tenha negociado com a cúria romana a atribuição da administração de duas dessas ordens militares a filhos seus: o infante D. João foi nomeado à cabeça da ordem de Santiago em 1418 e o seu irmão D. Henrique à de Cristo em 1420. Claro que tais indigitações serviam para dotar os secundogénitos da dinastia com os rendimentos apropriados ao seu alto estatuto, servindo como equivalente dos apanágios usados em outras casas reais; mas cumpriam igualmente o desiderato de devolver as respectivas milícias à função que era a sua própria razão de ser, ou seja, o combate contra o Islão, inserido no seu prolongamento ultramarino desde a tomada de Ceuta em 1415. Não por acaso, no mesmo ano em que nomeou o infante D. João como governador da ordem de Santiago, o papa Martinho V emitiu uma nova bula de cruzada em favor do rei de Portugal (na sequência de uma anterior, conferida em 1411 por João XXIII, que fora brandida para a conquista de Ceuta), exortando-o a dar continuidade à expansão territorial iniciada três anos antes.

A tendência para atribuir o governo das ordens militares a membros da dinastia reinante jamais deixou, a partir de então, de ser seguida pela monarquia portuguesa. Diferenciando-se radicalmente, portanto, do que havia sido a prática a este respeito até ao advento da Casa de Avis. A administração da ordem de Santiago foi, assim, sucessivamente concedida pelos reis de Portugal, mediante concordância pontifícia, ao infante D. João, segundo condestável do reino (1418-1442) e ao seu filho D. Diogo, terceiro condestável (1442-1443); ao infante D. Fernando, segundo duque de Viseu (1444-1470) e ao seu filho D. João, terceiro duque de Viseu (1470-1472). Com a morte deste último governador, em 1472, D. João II (1481-1495) assumiu pessoalmente a direcção da ordem, cujo mestrado viria a atribuir, dez anos depois, ao seu filho ilegítimo D. Jorge (segundo duque de Coimbra), o qual o exerceu, conjuntamente com o governo da ordem de Avis até 1550, ano de sua morte. Só então o rei D. João III (1521-1557) finalizou o secular processo de apropriação das ordens militares, obtendo do papa em 1551 a sua plena e definitiva integração na Coroa.

Ao longo de todo o processo de aproximação entre a Coroa e as ordens militares durante os séculos XV e XVI, a dinastia desempenhou, portanto, um papel crucial, que não poderia deixar de ter consequências de relevo no campo da auto-representação dinástica. É certo que a associação dos sinais régios com os das ordens militares de Santiago e de Avis vinha de trás. Com efeito, desde princípios do século XIII que os mestres das ordens portuguesas conjugavam, na sua emblemática, três elementos

4 Oliveira, Luís Filipe, *A Coroa, os Mestres e os Comendadores...*, op. cit., p. 71.

5 As datas entre parêntesis a seguir ao nome dos reis de Portugal mencionados no presente texto indicam os seus anos de reinado.

distintos: as armas régias, os sinais próprios de cada milícia e a sua heráldica de família; “agindo desse modo, associavam-se de forma explícita ao reino português, ao mesmo tempo que homenageavam, também, a autoridade do rei sob a qual se colocavam”⁶. O que se passou, do ponto de vista emblemático, com o advento da dinastia de Avis foi, de certo modo, um processo inverso – ou complementar. Se, até então, os mestres e demais altos membros das ordens militares haviam incorporado as armas reais (ou parte delas) na emblemática aposta em lugares de poder ou de memória destas milícias, a partir de D. João I é o sinal de uma delas que se vê incorporado nas armas reais. Tal como sucedera com D. Afonso III (1248-1279), também o Mestre de Avis teve, inicialmente, necessidade de usar armas diferenciadas, por ser filho ilegítimo do rei D. Pedro I (1357-1367)⁷. Usava então, ainda como simples mestre da ordem de Avis, o escudo das quinas, sinal da sua linhagem, com uma cruz verde florenciada sotoposta, a qual constituía insígnia desta ordem. Desta forma, o conjunto formado pelo escudo das quinas e cruz transmitia ao observador a mensagem de que se tratava de um mestre desta ordem religiosa militar, oriundo da dinastia real. Na guerra que se travou entre 1383 e 1385, foi porventura sob esta insígnia que combateram os partidários da independência, unidos sob o comando de Mestre de Avis contra a realeza de D. Beatriz e do seu marido, o rei João I de Castela-Leão.

Eleito e aclamado pelas cortes de Coimbra em 1385, D. João I adoptou então, naturalmente, as armas reais plenas, isto é, desprovidas de qualquer diferença heráldica, que denotavam que se tratava do chefe da dinastia e detentor da dignidade régia⁸. Querendo, porém, dar-lhes um cunho pessoal, guardou a cruz florenciada sotoposta ao escudo, tal como a usara enquanto mestre de Avis. Talvez o fizesse em memória dos anos de luta e da causa comum que unira os partidários do *Mestre de Avis*, com toda a carga messiânica que lhe foi associada, como mostra o cronista Fernão Lopes⁹. Reforce-se, porém, que já não se tratava, neste caso, de uma diferença heráldica (como fora a bordadura de castelos adjunta por D. Afonso III enquanto filho secundogénito), mas sim de um elemento acrescentado às armas reais, fora do escudo, como que a assinalar o advento de um novo ramo da dinastia. A figuração do conjunto escudo-cruz-coroa afigurava-se, contudo, difícil de representar em diversos suportes materiais, como a pedra ou o tecido, dado que as pontas da cruz irrompiam para fora das ilhargas do escudo: tal facto ditou a gradual incorporação dessas pontas dentro

6 Oliveira, Luís Filipe, *A Coroa, os Mestres e os Comendadores...*, op. cit., p. 84.

7 Sobre as diferenças heráldicas usadas pelos membros da I Dinastia, veja-se Seixas, Miguel Metelo de; Galvão-Telles, João Bernardo, “Sousas *Chichorros* e *Sousas de Arronches*: um enigma heráldico”, em Seixas, Miguel Metelo de; Rosa, Maria de Lurdes (coord.), *Estudos de Heráldica Medieval*, Lisboa, 2012, pp. 411-446.

8 Sobre a heráldica de D. João I, veja-se Seixas, Miguel Metelo de, *Quinas e castelos, sinais de Portugal*, Lisboa, 2019, pp. 27-30.

9 Sobre a caracterização messiânica de D. João I, veja-se Martins, Mário, *Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa*, Lisboa, Brotéria, 1975, p. 251-254; Ventura, Margarida Garcez, *O Messias de Lisboa: um estudo de mitologia política (1383-1415)*, Lisboa, 1992; e Coelho, Maria Helena da Cruz, *D. João I, o que re-colheu Boa Memória*, Rio de Mouro, 2005, em particular o capítulo “Memória e Propaganda”, pp. 242-293.

da bordadura do escudo, de maneira que se verificou logo em princípios do século XV, como se pode observar, por exemplo, na figuração da bandeira régia representada no *Livro de Arautos* (Fig. 1). Os sucessivos reis fizeram a partir de então uso continuado desta modalidade, que os heraldistas viriam a designar por *Portugal-Avis*, até ao reinado de D. João II. Como aponta Luís Filipe Oliveira, “de certo modo, a nova configuração das armas do rei, com o escudo assente na cruz de Avis, fazia justiça à imagem das ordens como esteios do reino e prenunciava, por outro lado, a cruzada do rei em África”¹⁰. É possível que tal entendimento tenha concorrido para a manutenção da cruz de Avis na heráldica régia, somando-se ou sobrepondo-se à memória messiânica cultivada desde a guerra de 1383-85.

Porque não pode haver dúvida de que a cultura de corte forjada pela dinastia de Avis se distinguia da anterior, entre outros aspectos, pelo reforço do ideal de cruzada, engastado de forma cada vez mais inextricável nos temas cavaleirescos que conheceram então uma difusão amplificada. Deste modo, a imagem do rei D. João I como salvador do reino projectava-se em diversos avatares, com destaque para o papel de cruzado, magnificado depois da tomada de Ceuta, e para o paralelo com o rei Artur, de que adviria, provavelmente, a escolha do dragão como timbre das armas reais¹¹. Mas outra inovação trazida pela Casa de Avis consistiu na construção de uma imagem dinástica coerente, ditada pela integração num modelo comportamental compartilhado que procurava mostrá-la como família exemplar.

Os príncipes apareciam, assim, como intermediários entre Deus e os homens, numa renovação do ponto de vista que São Tomás de Aquino havia defendido acerca do pacto de sujeição para benefício e defesa da comunidade, contra os interesses individuais¹². A chave para a aplicação deste modelo teórico residia, para regente D. Pedro, no exercício concreto do poder de forma consentânea com o ideal de justiça, funcionando o rei como fiel da balança, para usar uma metáfora sem dúvida adequada à empresa do próprio infante, como se verá adiante. Desta forma, o *Livro da Virtuosa Benfeitoria* transmitia a imagem de uma sociedade fortemente hierarquizada, enquadrada dentro da instituição régia, que a acolhia, delimitava e anteparava. Assim, conforme assinala Luís Rebelo de Sousa, “Sabemos que a investidura dos reis, legitimada, segundo a doutrina medieval, por ordenação divina, necessita da legitimidade do exercício do Poder em prol do bem comum para ser plenamente aceite na sua eficácia carismática. Ora o mesmo se passa com a ‘benfeitoria’. É na sua prática, na sua execução, que envolve o doador e o recebedor, que reside a virtude”¹³.

Por via da acção providencial e exemplar do soberano, estabelecia-se entre todos os membros da comunidade uma “doce e forçosa cadea de benffeytura”, cuja ori-

10 Oliveira, Luís Filipe, *A Coroa, os Mestres e os Comendadores...*, op. cit., p. 89.

11 Seixas, Miguel Metelo de, *Quinas e Castelos...*, op. cit., pp. 39-42.

12 Fonseca, João Abel da, “A «Virtuosa Benfeitoria» e o pensamento político do Infante D. Pedro”, *Biblos*, vol. LXIX (1993), pp. 245-246.

13 Sousa, Luís Rebelo de, “A alegoria final do *Livro da Virtuosa Benfeitoria*”, *Biblos*, vol. LXIX (1993), p. 370.

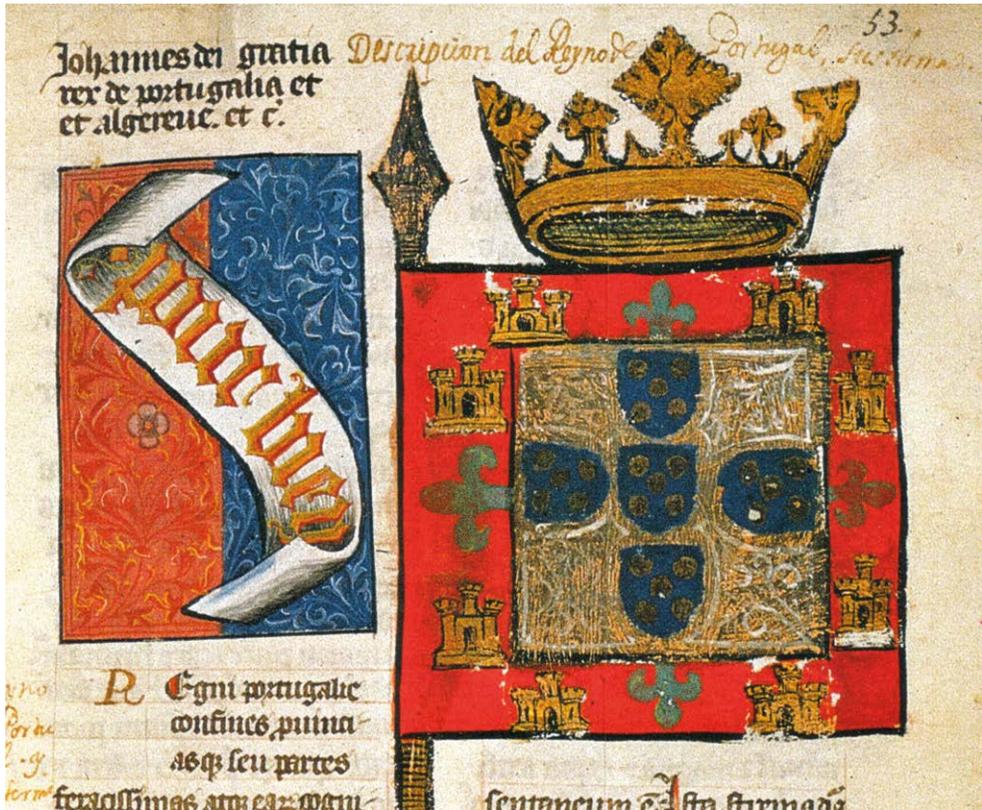


Fig. 1. Bandeira e estandarte de D. João I no código *De Ministerio Armorum* do arauto Constantinopla (c. 1416). John Rylands Library / University of Manchester, Ms. 28, *De Ministerio Armorum*, fl. 53.

gem divinal era por assim dizer transposta ou aplicada para o plano humano por intermédio do rei. Do ponto de vista ontológico, essa cadeia de benfeitoria resultava de uma espécie de falha ou insuficiência primordial do Homem, “como uma necessidade para suprir as deficiências inerentes à condição humana”, apresentando-se como uma “teoria de inspiração neoplatónica, [em que] todos os entes que constituem o universo encontram-se indissolúvelmente ligados entre si”, mantendo assim “entre todos uma coesão orgânica”¹⁴. Deste modo, para D. Pedro, a natureza e a justificação do poder residiam ambas na condição imperfeita do Homem, ditada por Deus em contraponto à Sua própria perfeição, na medida em que “a ordenança razoada entre os príncipes e os sujeitos é fundada em natureza. [...] Assim como é cousa natural nascermos com o pecado, assim é nossa natureza vivermos em sujeição de temporal senhorio”¹⁵. Estabelecia-se assim uma relação complexa entre a essência do poder e a incompletude da natureza humana: não só no sentido em que esta,

14 Sousa, Luís Rebelo de, “A alegoria final...”, *op. cit.*, pp. 370-371.

15 “Livro da Virtuosa Benfeitoria”, em *Obras dos Príncipes da Casa de Avis* (introdução e revisão de M. Lopes de Almeida), Porto, 1981, livro I, cap. XVI, p. 594.

pelas suas insuficiências, justificava a existência daquele, mas também no sentido em que o poder temporal adquiria, quando convenientemente aplicado, uma dimensão não apenas sagrada como potencialmente salvífica.

A auto-representação da Casa Real procurou transmitir visualmente esta doutrina política, aplicando-a não apenas ao soberano, mas também aos demais membros da dinastia, que assim aparecia como imbuída de uma carga mística partilhada. Assim, a coerência doutrinária tornava-se visível pela comunhão de emblemas visuais. No tocante à heráldica da Casa Real, a inovação introduzida com os filhos de D. João I residiu na sistematização das diferenças mediante recurso a uma figura recorrente e passível de hierarquização: o banco de pinchar ou lambel, directamente inspirado no modelo da Casa Real inglesa¹⁶. Esta figura permaneceu, em Portugal, como privativa da heráldica dinástica, a que conferiu assinalável grau de coerência interna e externa: por um lado, praticamente todos os seus membros legítimos passaram a recorrer ao lambel como forma de diferenciar; por outro, esta figura firmou-se como marca imediatamente reconhecível da heráldica régia, de que era exclusiva. Assim se expressava visualmente a união entre os membros da dinastia e a sua partilha de um carácter único no seio da hierarquia social: todos usavam as armas reais; e todos, excepto o rei, tinham de as diferenciar mediante recurso a uma figura comum, ligeiramente alterada. Estabelecia-se assim uma continuidade simbólica e visual, baseada na expressão do princípio dinástico, cujo vértice – ou vórtice – residia no soberano. Este era o único a poder usar as armas plenas do reino, que até mesmo o herdeiro do trono se via obrigado a diferenciar, usando para este efeito o lambel mais simples, de prata pleno¹⁷. Tal exclusivo poderá estar ligado à doutrina coetânea dos dois corpos do rei, um terreal e o outro místico, tal como foi claramente formulada pelo infante D. Pedro quando se dirigiu a seu irmão D. Duarte (1433-1438): “eu esgardo em vos dobrez pesoa A primeira he uos singularmente a 2.^a he o senhor Rey. e vos com toda a comunjdade de uosa terra”¹⁸.

Entre os elementos que podiam complementar a mensagem heráldica das armas da dinastia real, contavam-se ainda outros, de natureza radicalmente diferente de tudo quanto se vira, até então, em Portugal. Tratava-se das empresas. Estas surgiram a partir do século XIV com o desígnio de ultrapassar algumas limitações do sistema heráldico, nomeadamente as que se prendiam não só com uma certa rigidez das regras de concepção e transmissão das armas, mas também com o facto de a armaria ter passado a funcionar, essencialmente, como um meio de identificação e de afirmação de instituições, dinastias, famílias, e não tanto de indivíduos.

16 Cf. Seixas, Miguel Metelo de, Colaço, José Estevéns, *As armas do infante D. Pedro e de seus filhos*, Lisboa, 1994.

17 Seixas, Miguel Metelo de, Galvão-Telles, João Bernardo, “Elementos de uma cultura visual e dinástica: os sinais heráldicos e emblemáticos do rei D. Duarte”, em Barreira, Catarina Fernandes; Seixas, Miguel Metelo de (coord.), *D. Duarte e a sua época: arte, cultura, poder e espiritualidade*, Lisboa, 2014, pp. 257-284.

18 “Carta que o Jfante dom Pedro emujou a el rey de Brujas” [1426], em *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (introdução de A. H. de Oliveira Marques e João José Alves Dias), Lisboa 1982, p. 27.

As empresas surgiram precisamente como contraponto dessas lacunas heráldicas: assumiam, desde logo, uma forma mais liberta, não sendo sujeitas a qualquer regra de estilização, de proporções, de limitação de cores ou de figuras; e, de modo geral, correspondiam a uma escolha pessoal, indicativa de determinado escopo de vida ou lembrança de uma circunstância que o utente considerava relevante¹⁹.

Assim, as empresas permitiam estabelecer, muito mais que as armas, uma relação íntima dos emblemas do príncipe com a cultura em circulação na sua corte, em especial com a literatura cavaleiresca, moralizadora e especular. Serviam também para estabelecer a ligação da emblemática principesca com um programa de afirmação de identidade dinástica e de propaganda régia²⁰. Daí a representação conjunta de armas e empresa, e de armas com algum elemento da empresa. Começam assim a conjugar-se, nas armas, três níveis semióticos: o escudo como elemento identificativo e simbólico; os elementos exteriores como representação da dignidade social; e a empresa como personalização e ligação ao universo moral e de imagem dinástica. A empresa personaliza a mensagem heráldica, ao mesmo tempo que a introduz no universo de profusas correspondências simbólicas tão características da cultura de corte tardo-medieval. Permite, mais além, a irrupção de variadíssimos códigos de relações analógicas em múltiplas manifestações concretas, com incidências que vão desde o vestuário (as cores das librés) até à literatura (em particular os romances de cavalaria).

Em Portugal, as empresas surgiram por via de D. João I, correspondendo, em simultâneo, a uma importação de hábitos ingleses directamente inspirados pela progénie de D. Filipa de Lencastre (mas comuns à cultura ibérica coeva, tanto nas Coroas de Castela como de Aragão e Navarra)²¹, e a uma forma emblemática e visual de afirmação da nova dinastia²². É interessante notarmos, a esse respeito, como os motivos presentes na emblemática de D. João I e de sua mulher forneceram a base para todas as empresas posteriores, tanto do ponto de vista simbólico (repare-se na recorrência das figurações de rosas, de dupla inspiração, mariana – já presente no loudel com que D. João combateu em Aljubarrota – e plantageneta ou, mais especificamente, lancastriana), como formal (atente-se na escolha das cores azul e vermelha, e de tipologias das figuras, em particular a preferência pelas formas vegetais, neste caso o pilriteiro). As empresas eram, portanto, encaradas como forma

19 Para uma visão geral do fenómeno das empresas e da sua relação com o poder régio ou principesco, veja-se Hablot, Laurent, *La devise, mise en signe du prince, mise en scène du pouvoir : les devises et l'emblématique des princes en France et en Europe à la fin du Moyen Age*, Tours, (no prelo/en prenta).

20 Hablot, "Laurent, Le double du prince. Emblèmes et devises à la cour : un outil politique", em Gaude-Ferragu, Murielle, Laurieux, Bruno, Paviot, Jacques (dir.), *La cour du prince. Cour de France, cours d'Europe, XIIe-XVe siècle*, Paris, 2011, pp. 281-299.

21 Cf. Menéndez Pidal de Navascués, Faustino, *Heráldica de la Casa Real de León y Castilla (siglos XII-XVI)*, Madrid, 2011.

22 Para uma bibliografia das empresas portuguesas, veja-se Seixas, Miguel Metelo de, "Bibliografia de heráldica medieval portuguesa", em Seixas, Miguel Metelo de; Rosa, Maria de Lurdes (coord.), *Estudos de Heráldica Medieval*, Lisboa, 2012, pp. 555-556.

de propaganda pessoal do rei, mas também de coerência da sua dinastia posta ao serviço de determinados ideais religiosos e políticos.

Tais ideais envolviam, necessariamente, a imagem de uma dinastia predestinada, marcada pela excelência e pela unidade moral postas ao serviço da causa cristã, quer no campo comportamental (como modelo de virtudes, portanto), quer no seu afã de prossecução da cruzada. Este último âmbito era, decerto, comum a muitas das outras cortes principescas da época – a começar pela de Borgonha, na qual o ideal de cruzada esteve na origem daquela que se tornaria na mais prestigiosa das ordens de cavalaria tardo-medievais: a do Tosão de Ouro, criada por Filipe *o Bom* para assinalar o seu casamento com a infanta D. Isabel. Na corte portuguesa, contudo, o mesmo ideal viria a singularizar-se pela circunstância de se associar, por um lado, à construção imagética de uma família real unida por laços intensos de comunhão espiritual e, por outro, à sua conjugação operativa, simbólica e visual com as ordens militares.

Neste ponto, a experiência emblemática portuguesa quatrocentista apresenta singularidade em relação às restantes casas reais coetâneas. A maior parte destas tendeu a criar ordens de cavalaria que, por serem novas, se afiguravam propícias para exprimir, por via de seus emblemas e rituais, a complexidade da cultura dinástica tardo-medieval, bem como dos ideais principescos e das devoções específicas que lhe andavam associados. Como aconteceu, entre outros, em França com a ordem e o culto de São Miguel, em Inglaterra com a ordem da Jarreteira e São Jorge, em Sabóia com a ordem do Colar e São Maurício. Mesmo nos reinos em que existiam antigas ordens religiosas militares, estas viram-se completadas por novas ordens de cavalaria: tal foi o caso, por exemplo, do reino de Castela-Leão, cujos monarcas instituíram a ordem da Banda. Em Portugal, em contrapartida, os reis não sentiram necessidade de gerar ordens de cavalaria – o que é tanto mais estranhável quanto na sua corte se cultivou ao extremo o espírito cavaleiresco. Esta ausência poderá prender-se, precisamente, com a capacidade dos reis da Casa de Avis em reenquadrar as antigas ordens militares, levando-as a congregar em seu redor os servidores da Coroa e, simultaneamente, a exprimir simbolicamente a fusão dos princípios cavaleirescos com o ideário religioso.

A comunhão espiritual e simbólica dos membros da Casa de Avis, refundida com os valores e os emblemas das antigas ordens militares, encontra-se patente de forma inequívoca no panteão dinástico do mosteiro de Santa Maria da Vitória, na Batalha. Com efeito, a decoração do túmulo central, onde repousa o casal régio fundador da dinastia, encontra eco nos dos quatro infantes aí igualmente sepultados (dois dos quais com as respectivas mulheres)²³. Se, como se viu, a heráldica régia havia passado a incorporar o motivo da cruz florenciada da ordem de Avis, os túmulos dos infantes exibem, em contraponto, as armas régias devidamente diferenciadas completadas

23 Antes das destruições do século XIX, tal comunhão emblemática estava também patente nos cinco altares que serviam estes túmulos, sendo ainda visível em algumas pinturas murais sobreviventes. Agradeço as fotografias dos túmulos cedidas por João António Portugal.



Fig. 2. Frontal do túmulo do infante D. Fernando na capela do Fundador do mosteiro de Santa Maria da Vitória (Batalha). Fotografia do autor.

por escudos com as insígnias de ordens militares. Com efeito, o túmulo do infante D. Fernando apresenta dois escudos, um com as suas armas, o outro com a cruz da ordem de Avis (Fig. 2); o do infante D. João exhibe três escudos, um com as suas armas, outro com as de sua mulher D. Isabel de Bragança e o terceiro com uma espada que constitui possivelmente uma dupla alusão à ordem de Santiago e ao ofício de condestável do reino, como se verá de seguida (Fig. 3); o do infante D. Henrique ostenta três escudos, um com as suas armas, outro com a cruz da ordem da Jarreteira (circundado pela respectiva insígnia) e o terceiro com a cruz da ordem de Cristo; e, por fim, o do infante D. Pedro patenteia três escudos, um com as suas armas, outro com a cruz da ordem da Jarreteira (igualmente circundado pela respectiva insígnia) e o terceiro com a heráldica de sua mulher D. Isabel de Urgel.

Assim, os sinais das ordens militares portuguesas imiscuem-se na representação heráldica conjunta da dinastia, combinando-se com os da prestigiosa ordem de cavalaria inglesa de que dois dos infantes sepultados eram cavaleiros. Esta conjugação com as insígnias de uma milícia estrangeira permitia, para além de outros eventuais interesses conjunturais de natureza dinástica, acentuar a integração do esforço cruzado português numa dimensão global: o empreendimento ultramarino iniciado com a conquista de Ceuta em 1415 devia ser entendido como a ponta de lança do espírito de cruzada que era – ou deveria ser – princípio comum e norteador para todos os soberanos cristãos. Deste modo, as insígnias das ordens religiosas

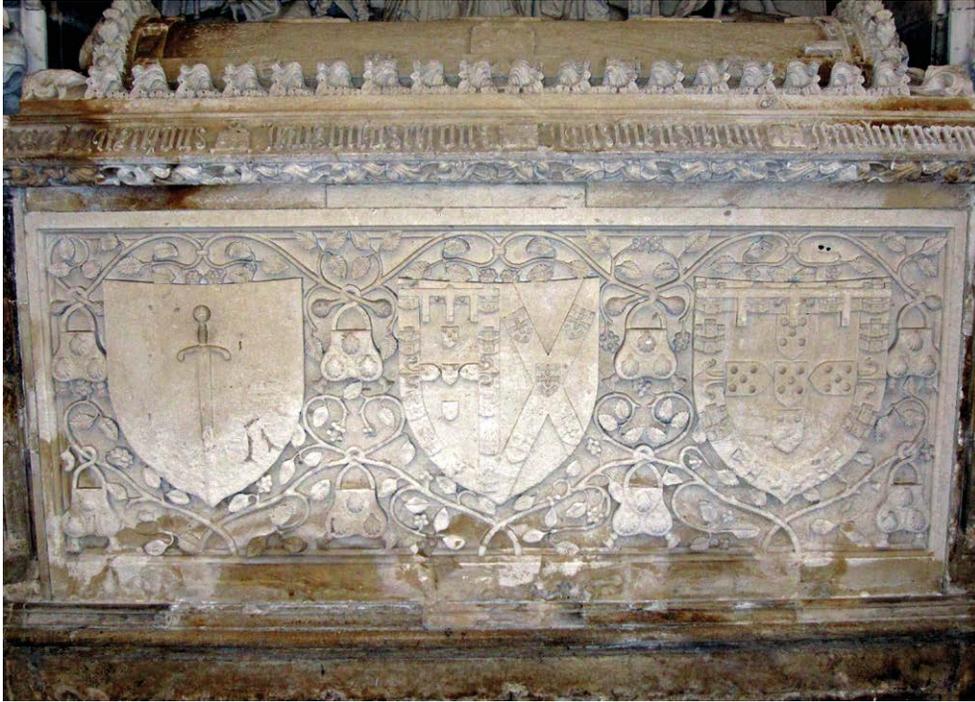


Fig. 3. Frontal do túmulo do infante D. João na capela do Fundador do mosteiro de Santa Maria da Vitória (Batalha). Fotografia de João António Portugal.

ocupam lugar de relevo na construção da imagem dinástica patente no lugar de memória por excelência que é a capela do Fundador do mosteiro da Batalha.

Mas os sepulcros batalhinos não exibem apenas escudos de armas: estes encontram-se completados, em todos os casos, pela figuração das empresas dos tumulados, patentes entre os escudos e nos frisos cimeiros²⁴. Também estas obedecem a um programa delineado de forma integrada quer do ponto de vista simbólico, quer do ponto de vista formal. Formam, portanto, um conjunto coeso, que vem reforçar a imagem de uma família harmoniosa, animada pela prossecução de um ideal comum e designada para realizar os desígnios divinos.

No caso do infante D. João, a escolha da sua emblemática pessoal permite integrar o tema jacobeu em tal programa dinástico. Com efeito, o túmulo deste infante apresenta, na face, oito representações de uma bolsa de peregrino ornamentada com três vieiras, entrelaçadas com os ramos da sua planta emblemática, a roseira brava (Fig. 4). O programa emblemático do túmulo revela-se complexo, na medida em que a escolha da quantidade de figurações do corpo da empresa remete possivelmente para o entendimento do número 8 como sinal da perfeição almejada, podendo por

24 E ainda, no caso do infante D. Pedro, nas pinturas murais subsistentes na localização do seu antigo altar. No caso deste infante, a empresa é também usada como elemento exterior do escudo, na medida em que a balança enquadra quer as suas armas, quer as de sua mulher.



Fig. 4. Pormenor da empresa do infante D. João, no seu túmulo da capela do Fundador do mosteiro de Santa Maria da Vitória (Batalha). Fotografia de João António Portugal.

isso entender-se como complemento da alma da mesma empresa, a frase “*Jeai bien reson*”. A selecção da erva emblemática, por sua vez, aponta para a filiação no pilriteiro ostentado pelo casal progenitor, que deu origem às diversas rosáceas repetidas por membros da dinastia, sob formas variadas, ao longo do século XV²⁵. A escolha da roseira brava pelo infante D. João permite, assim, três leituras complementares: como elemento de devoção mariana e como elo de ligação com a emblemática da Casa Real inglesa (interpretações já aplicáveis ao pilriteiro paterno), e como elemento expressivo da união familiar. O facto de, na face do túmulo de D. João, esta planta se encontrar entrelaçada com as figurações da bolsa de peregrino, permite ainda uma leitura imediata de como o ideal jacobeu se integra no desígnio maior de salvação e de exemplaridade que norteia a auto-representação dinástica da Casa de Avis.

Esta sobreposição vê-se reforçada, no friso cimeiro do túmulo, pela representação da bolsa de peregrino em que a vieira de cima é substituída pela alma da empresa (Fig. 5). Tal género de superposição de leituras simbólicas está igualmente patente, porventura, como se viu atrás, no escudo carregado apenas com uma espada: esta pode valer como símbolo da ordem de Santiago (da Espada), embora não tenha propriamente a configuração habitual neste caso (a dita *cruz-espada*, ou seja, uma espada

25 Paço d'Arcos, Isabel, “O pilriteiro, empresa de D. João I”, *Tabardo*, n.º 3 (2006), pp. 57-66.



Fig. 5. Pormenor da empresa do infante D. João, na variante com a *alma* da empresa inscrita no topo da bolsa de peregrino, no friso do seu túmulo da capela do Fundador do mosteiro de Santa Maria da Vitória (Batalha). Fotografia de João António Portugal.

cuja guarda, por vezes carregada com uma vieira, forma os braços de uma cruz), mas também como insígnia do ofício de condestável (embora, neste caso, seja habitual a sua figuração com a lâmina voltada para cima e não para baixo, como se encontra no túmulo de D. João). Talvez a inadequação da espada figurada no túmulo em relação aos dois modelos iconográficos usuais, jacobeu e condestabriano, queira exprimir, precisamente, a ambiguidade ou duplicidade de leitura que se lhe quis conferir: o infante, simultaneamente dirigente daquela ordem militar e comandante da hoste régia, fundia na sua pessoa dois cargos colocados ao serviço de um mesmo propósito supremo. Dois braços armados – ou duas espadas – ao serviço de uma causa comum.

A fusão de ideais cruzados e cavaleirescos levada a cabo pela Casa de Avis ultrapassava, contudo, o quadro institucional das ordens militares, para se inserir no âmbito mais vasto da relação especial entre o culto de Santiago e o princípio da Reconquista transposto para o ultramar. O soberano com quem essa relação se verifica com maior intensidade é D. Afonso V (1438-1481), que concentrou tantos esforços na expansão marroquina. Este rei, criado num ambiente voltado para a exaltação dos valores cavaleirescos e cruzados, cedo os interiorizou; e, ao longo da sua atribulada existência, é visível um esforço constante para agir de acordo com eles, para não os desmerecer²⁶. A expressão visual mais portentosa de tal ímpeto

26 Sobre a relação complexa entre a realeza e os ideais de cavalaria no século XV, veja-se Aguiar, Miguel, *Cavaleiros e Cavalaria. Ideologia, práticas e rituais aristocráticos em Portugal nos séculos XIV e XV*, Lisboa, 2018, pp. 135-156.



Fig. 6. Moeda *espadim* cunhada por D. Afonso V. Coleção e fotografia do Museu Numismático Português (n.º 4752).

surge nas tapeçarias mandadas fazer para comemorar a tomada de Arzila, hoje conservadas na colegiada de Pastrana²⁷. Outra existe, porém, de dimensões mais modestas, que se revela igualmente intensa do ponto de vista simbólico: trata-se de uma moeda emitida neste reinado, o *espadim*²⁸ (Fig. 6).

O *espadim* surge por volta de 1458-1460, sendo produzido nas casas da moeda de Lisboa e do Porto, destinando-se a substituir o anterior real branco. O anverso do *espadim* apresenta a legenda “+ ADIVTORVM : NOSTRVM : IN : NO[MINE]” (“o nosso auxílio em nome [de Deus]), entre cercaduras lisas; ao centro, as armas reais em escudo clássico, com as pontas da cruz de Avis a carregarem a bordadura, o escudo sobreposto a um trilobado duplo cantonado de pontos. No reverso, a legenda “+ ALFONSVS : DE I : GRACIE : REGI” (Afonso pela Graça de Deus Rei [de Portugal e dos Algarves]), entre bordaduras lisas; ao centro, uma mão segurando pelo ferro uma espada com a lâmina voltada para baixo, cuja maçaneta e ponta irrompem pelo espaço da bordadura, tudo sobreposto a um tetralobado duplo, cantonado de pontos e acompanhado à sinistra pela letra A. Qual o significado desta inusitada representação?

O ciclo arturiano, e particularmente o episódio do rei Artur e de sua espada Excalibur, inspirou a lenda da torre e espada, que alguns cronistas posteriores referem como estando em circulação durante o reinado de D. Afonso V²⁹. A mais completa referência à dita lenda encontra-se na obra *Republicas del Mundo*, de frei Jerónimo

27 Veja-se Henriques, Ana de Castro (coord.), *A Invenção da Glória. D. Afonso V e as Tapeçarias de Pastrana*, Lisboa, 2010.

28 Seixas, Miguel Metelo de, “Héraldique et inscriptions dans les monnaies portugaises de la dynastie d’Avis de Jean 1^{er} à Manuel 1^{er} (1385-1521)”, em Loskoutoff, Yvan (coord.), *Héraldique et Numismatique III – Moyen Âge – Temps Modernes*, Le Havre, 2015, pp. 89-103.

29 Gomes, Saul António, *D. Afonso V, o Africano*, Rio de Mouro, Círculo de Leitores, 2006, p. 279.

Román, de finais do século XVI³⁰; embora, anteriormente, já João de Barros e Diogo do Couto mencionassem a existência de uma ordem da Espada³¹. A partir do texto de Román, a lenda disseminou-se para todos os autores que trataram do tema da história das ordens militares portuguesas, como, entre outros, frei Jacinto de Deus, Manuel de Faria e Sousa, Alexandre Ferreira, Manuel Severim de Faria ou João Baptista de Castro. Veja-se, por exemplo, o relato de D. António Caetano de Sousa: estando D. Afonso V em Alcacer-Ceguer, “e não esquecido das ventagens, que reconhecia em ElRey seu avô [D. João I] na Conquista de Ceuta, ardia nos desejos de obrar mayores cousas na Conquista de Africa. E tendo noticia, quando esteve em Africa, que na Cidade de Fez havia huma torre, por cujo capitel, ou remate, passava huma espada, e que entre os Mouros era tradição, que passava supersticiosamente medrosa, de que a tiraria hum Principe Christão, acabando então o dominio Agareno em Africa; não desprou ElRey a noticia, parecendolhe, que para elle podia ser reservada esta fortuna. E determinado na Conquista da Africa, e querendo com o seu ardor infundir mayores espiritos nos Cavalleiros, instituio huma nova Ordem Militar, a que deu o nome da Espada com allusão à Torre de Fez, e assim intentada a poz em pratica. Era a divisa, pendente de hum Collar de ouro, huma venera redonda, tambem de ouro, em a qual em esmalte branco, se via atravessada huma Torre com a Espada. Para esta Ordem escolheo vinte e sete Cavalleiros, em memoria de outros tantos annos, que tinha ao tempo, que a instituio, e se achava victorioso em a propria Africa, que vem a ser o anno de 1459, e pelo que se collige, no seguinte já estava instituída”³².

Teria o rei, portanto, nomeado os cavaleiros da ordem, ordenado os seus estatutos e obrigações, determinado as suas vestes (manto de damasco branco com murças de veludo preto e barretes vermelhos) e insígnias. Segundo o mesmo cronista, a sede da ordem ficava na igreja de Santiago, em Lisboa, por ser este santo o protector da mesma milícia; e nesta igreja seria ordenado um cadeiral para os vinte e sete cavaleiros, com as armas de cada um a encimarem o respectivo assento. Acresce que a referida igreja lisboeta de Santiago se situava nas imediações dos paços régios da Alcáçova e do Limoeiro, o que facilitava a sua utilização para eventuais rituais cavaleirescos da corte. A dimensão jacobea da ordem da Espada – que deve entender-se como associação de companheirismo de armas, dentro do espírito cavaleiresco de que D. Afonso V era máximo cultor, e não propriamente como uma ordem institucionalizada – estaria patente na insígnia da mesma milícia: “hum colar de sua nobre

30 Sobre a obra deste autor, veja-se Fonseca, Luís Adão da, Pimenta, Maria Cristina, “Jerónimo Román, cronista das Ordens Militares”, em Fernandes, Isabel Cristina Ferreira (coord.), *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria na Construção do Mundo Ocidental*, Lisboa, Edições Colibri / Câmara Municipal de Palmela, 2005, pp. 21-34.

31 Para uma visão de conjunto e transcrições de todas estas fontes, veja-se Serrano, Maria Alice Pereira de Lima; Saldanha, Segismundo do Carmo da Câmara, *A Ordem Militar Portuguesa da Torre e Espada. Subsídios para a sua História*, Lisboa, 1966, pp. 15-68.

32 Sousa, D. António Caetano de, *Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*, Lisboa Occidental, tomo III, livro IV, 1737, p. 4.

divisa de rodízios, o qual de diante onde se fecha terá huma vieira branca, com o qual sinal em suas sobrevistas o dito Apostollo Santiago seu Padroeiro, muitas vezes fes muitos milagres, da qual vieyra penderá por huma cadea huma espada pela macaa, a qual espada estará situada por sima de uma torre por dentro della athe as duas partes de ferro”³³. Mais uma vez, portanto, a emblemática jacobea era utilizada como complemento a uma empresa principesca, neste caso o rodízio de D. Afonso V.

Como se vê, a lenda da torre e espada de Fez inspirava-se directamente na de *Excalibur*, por se tratar de uma espada que, ao ser retirada da sua bainha de pedra, conferia realeza ao executor do acto. Isso significa que D. Afonso V interpretava o seu papel de rei e de cruzado conforme o modelo arturiano próprio do ambiente e do espírito de cavalaria dominantes no panorama cultural da corte da sua época. Poderá parecer estranho, apenas, que o número de cavaleiros da ordem da Espada fosse de vinte e sete e não de doze, o que lembraria a Távola Redonda; porém desses vinte e sete membros da ordem, doze formavam o conselho que, sob a presidência do rei e mestre, tratava dos assuntos mais importantes, nomeadamente das admissões de novos cavaleiros.

Resta explicar a letra A, que figura no espadim ao lado da mão. Existe uma primeira leitura evidente: trata-se da inicial de Afonso, querendo com isso identificar o rei D. Afonso V como aquele que se via a si próprio como destinado a retirar a espada da pedra. Decerto o rei não acolheria com desagrado tal identificação. Mas talvez o enigma da letra seja mais complexo; e para compreendê-lo na sua plena riqueza, seja mister remontar ao *mito de Ourique* ou mesmo, para lá dele, à conversão de Constantino... Segundo os primitivos relatos do episódio do aparecimento de Cristo a D. Afonso Henriques (1139-1185) na véspera da batalha de Ourique, as armas do rei de Portugal apresentavam-se como penhor da aliança divina. As primeiras explicações acerca deste signo remontam ao século XIV, ou seja, cerca de duzentos anos após o seu aparecimento. Escreve por exemplo o conde D. Pedro na sua *Crónica Geral de Espanha de 1344*, referindo-se à batalha de Ourique: “E, depois que os reis foram vencidos, como dissemos, o rei Dom Afonso de Portugal, por memória daquele bom acontecimento que Deus lhe dera, pôs no seu pendão cinco escudos por aqueles cinco reis, e pô-los em cruz em lembrança da cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo. E pôs em cada escudo 30 dinheiros por memória daqueles 30 dinheiros por que Judas vendeu Jesus Cristo”³⁴. Nesta perspectiva, as armas reais ligavam-se de forma inextricável à batalha de Ourique, mito fundacional do reino e da dinastia, de que constituíam expressão simbólica visível.

Esta expressão simbólica retomava o modelo clássico fornecido pelo relato do aparecimento de Cristo ao imperador Constantino na véspera da batalha da Ponte Mílvia, no ano de 312, consoante o testemunho de Eusébio de Cesareia: o soberano

33 *Miscelânea Histórica*, apud Serrano, Maria Alice Pereira de Lima; Saldanha, Segismundo do Carmo da Câmara, *A Ordem Militar Portuguesa da Torre e Espada...*, op. cit., p. 23.

34 *Crónica Geral de Espanha de 1344* (edição crítica de Luís Filipe Lindley Cintra), Lisboa, 1990, vol. IV, pp. 224-225.

teria então recebido de Deus um sinal (o *cristograma*) que, a ser ostentado na bandeira (*lábaro*) que guiava o seu exército, garantiria a vitória contra o inimigo pagão. Tornar-se-ia este emblema, a partir de então, no sinal visivo não só da conversão do imperador como da aliança entre o poder político e a Igreja, prenúncio e testemunho da adesão do império romano à nova fé cristã. Também no caso das armas reais portuguesas, tratava-se de assinalar que a constituição do novo reino se enquadrava na missão de Reconquista da antiga Hispânia cristã. Daí decorria o tema central da cruz, que havia, na verdade, constituído o sinal primordial dos antigos reis das Astúrias e de Leão, e era então partilhado também pelo movimento das Cruzadas (com expressão suprema na cruz que formava as armas do próprio reino cristão de Jerusalém). Mas também decorriam as interpretações cristológicas das figuras patentes nas armas reais portuguesas: os cinco escudetes associados ao número de reis mouros derrotados, mais tarde relacionados com as cinco chagas de Cristo; o semeado de besantes interpretado como expressão dos trinta dinheiros por que Judas vendera Cristo.

Tais acepções cristológicas das armas reais portuguesas coadunavam-se com a noção medieval de realeza mística. Dentro do seu reino, o soberano era representante de Cristo, ele próprio entendido como detentor de uma realeza espiritual, superior a todas as grandezas temporais. Por essa condição de intermediário entre dois mundos, o rei sobrelevava-se acima dos seus súbditos: ele detinha dois corpos, um físico e perecível, outro místico e imorredouro. As armas, na sua condição perdurável e na sua transmissão de pai para filho, de rei para rei, simbolizavam precisamente esse corpo místico, imortal, do monarca: o conjunto de gentes, de territórios, de instituições, de tradições que formavam o reino, reincarnado a cada advento de um novo rei. No caso português, a esta doutrina comum ao Ocidente medieval colava-se ainda o princípio da Reconquista cristã como razão de ser da monarquia. As crónicas cedo associaram as cinco chagas das armas régias às feridas colhidas por D. Afonso Henriques no campo de batalha: delas lhe advinha, em última instância, o direito de reinar. E assim se estabelecia um paralelo entre Cristo e o primeiro rei de Portugal, que era também um pacto de sangue em prol da fé cristã³⁵.

Não há dúvida que a lenda da torre e espada, representada no espadim, se insere na lógica desta mitologia ouriquense. Na verdade, ao analisar aquela lenda, verifica-se que a recompensa prometida ao monarca capaz de tirar a espada da pedra é, precisamente, o fim do domínio muçulmano. Não apenas do domínio muçulmano sobre o reino de Fez, mas do domínio muçulmano *lato sensu*. A letra A vale portanto, certamente, para assinalar o monarca que irá concretizar a promessa divina, D. Afonso V, mas serve também para remeter para aquele a quem foi feita essa mesma promessa, o fundador da dinastia e do reino, D. Afonso Henriques. Ao mesmo

35 Rosa, Maria de Lurdes, "O corpo do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos: caminhos da mitificação de Afonso Henriques na Baixa Idade Média", em *Santos e demónios no Portugal medieval*, Porto, pp. 159-182.



Fig. 7. Moeda *espadim* cunhada por D. João II. Coleção e fotografia do Museu Numismático Português (n.º 4882).

tempo que interpela, num jogo de correspondências típico do espírito cavaleiresco tardo-medieval, a figura do rei Artur. E porque não serviria, outrossim, para designar o próprio continente africano, de que adviria mais tarde o cognome atribuído a D. Afonso V? Assim se fundiam, pela mão de D. Afonso V e sob o padroado de Santiago, a imagética da cruzada e da Reconquista com o imaginário arturiano.

Moeda de tipologia invulgar, o *espadim* não desapareceu com a morte de D. Afonso V. O seu filho e sucessor D. João II (1481-1495) voltou a cunhá-la, introduzindo-lhe duas diferenças: a omissão da letra A, que deixava de fazer sentido por não se aplicar ao nome do monarca reinante; e o metal de amoedação, que passava a ser o ouro (Fig. 7). As circunstâncias em que esta moeda voltou a ser cunhada, a partir de 1485, merecem a maior atenção. Nas cortes reunidas em 1482, com efeito, debateram-se a questão da necessidade de reformar as armas reais para poder proceder à primeira amoedação do reinado de D. João II. O assunto transitara depois para o conselho régio, onde continuou a ser alvo de discussão durante mais três anos: apenas em 1485 se chegou a um consenso³⁶. A primeira questão debatida dizia respeito à presença da cruz da ordem militar de Avis, sotoposta ao escudo por D. João I e cujas pontas haviam sido depois incorporadas na própria bordadura do escudo. Foi considerado que as armas assim ordenadas misturavam a heráldica régia com as insígnias de uma instituição religiosa distinta da Coroa. Mais ainda, a inclusão da cruz poderia parecer ao observador uma *diferença* heráldica, acrescentada como forma de assinalar que o utente daquele escudo, não ostentando as armas plenas, não era chefe de linhagem. O segundo tópico discutido referia-se ao posicionamento dos escudetes laterais, que costumavam ser representados “deitados” (isto é, com as pontas viradas para o

36 Seixas, Miguel Metelo de, “Art et héraldique au service de la représentation du pouvoir sous Jean II de Portugal (1481-1495)”, em Ferrari, Matteo (coord.), *L'Arme Segreta. Araldica e Storia dell'Arte nel Medioevo (secoli XIII-XV)*, Firenze, 2015, pp. 285-309.

escudete central). Rui de Pina tece sobre este tema considerações análogas àquelas que referira sobre a cruz da Ordem de Avis, referindo que o facto de os cinco escudetes não se encontrarem todos na mesma posição “era contra a regra direita de armas, e parecia significar alguma grande quebra ou derrota recebida contra si em batalha campal”³⁷. Em resultado destas considerações ficou, portanto, decidido que se excluísse das armas reais a cruz da Ordem de Avis e que os escudetes laterais passassem a ser figurados em posição direita, ficando assim todos os cinco escudetes na mesma posição.

A seguir a esta decisão, que viria a ter consequências perenes para a heráldica estatal portuguesa, D. João II procedeu então à emissão de três espécies monetárias em ouro: o cruzado, o justo e o espadim. Basta olhar para a forma como o rei se quis representar nestas moedas para compreender como ele continuava moldado pelos ideais de cruzada e de cavalaria. Tal imagem ajusta-se à caracterização de D. João II como um monarca criado no seio das ordens militares – em especial na de Santiago – e para quem estas constituíam um esteio não apenas do reino, mas da própria dinastia³⁸.

Em complemento à auto-representação patente na numária, atente-se na iluminura que abre o códice vulgarmente conhecido como *Livro dos Copos* (Fig. 8)³⁹. Este cartulário da Ordem de Santiago começa com um trecho alusivo a D. Afonso IV (1325-1357): estava o rei a cercar Coimbra, e o bispo desta cidade escarneceu de umas mulheres que estavam a entoar uma cantiga em louvor de Santiago guerreiro: “Diz a história que este [bispo] eleito se foi assim rindo para a sua pousada. E que foi certa coisa que naquela noite, jazendo na sua cama, acordando do primeiro sono, lhe apareceu o dito apóstolo Santiago, armado em cima de um cavalo branco, e com a sua lança na mão, com a bandeira de Cristo. E disse ao eleito: «Diz, por que escarnecias das mulheres que me cantavam a cantiga? Como tirar-me queres, tu, o nome que Jesus Cristo me deu, de seu cavaleiro contra os mouros? E, tanto que for manhã, vai logo a el-rei D. Afonso, e diz-lhe que tal dia que venha logo com sua gente combater a cidade de Coimbra, sobre que há tanto tempo está. E de [assentar] o combate por tal porta. E eu, a essas horas, serei ali com ele, da parte de dentro, e lhe abrirei as portas, e nos mouros faremos tais estragos, que a cidade ficará por sua.» [...] E foi certo que assim aconteceu. E, dali em diante, nas pelejas sempre chamaram por ele”⁴⁰.

Como explica Luís Adão da Fonseca, a inclusão deste relato lendário, originalmente referente à conquista de Coimbra pelo rei Fernando I de Castela e Leão e agora transposto para o cenário das guerras civis de D. Afonso IV, não é gratuita:

37 Pina, Rui de, *Crónicas*, Porto, 1977, p. 933.

38 Fonseca, Luís Adão da, *D. João II*, Rio de Mouros, Círculo de Leitores, 2005, pp. 204-232; Maurício, Rui Paulo Duque, “Ordo Militaris e função real”, em Pacheco, Paula, Antunes, Luís Pequito (coord.), *As Ordens Militares em Portugal*, Palmela, 1991, pp. 245-272.

39 ANTT, *Ordem de Santiago, Casa Forte*, n.º 272. Cf. Fonseca, Luís Adão da, “A memória das ordens militares: o Livro dos Copos da Ordem de Santiago”, em Pacheco, Paula, Antunes, Luís Pequito (coord.), *As Ordens Militares em Portugal*, Palmela, 1991, pp. 15-22; e Sá-Nogueira, Bernardo, “Notas codicológicas sobre o Livro dos Copos da Ordem de Santiago (1484-1750)”, em Fernandes, Isabel Cristina Ferreira (coord.), *As Ordens Militares. Freires, Guerreiros, Cavaleiros*, Palmela, M2012, vol. I, pp. 85-97.

40 Apud Fonseca, Luís Adão da, *D. João II...*, *op. cit.*, pp. 214-215.



Fig. 8. Retrato, armas e empresa de D. João II na iluminura inicial do *Livro dos Copos da Ordem de Santiago*. ANTT, *Ordem de Santiago e Convento de Palmela*, livro 272.

depois dos graves incidentes internos de 1484, D. João II pretendia reunir à sua volta todas as forças que sustentavam a monarquia, a começar pela ordem de que ele fora governador ainda enquanto príncipe. “Nesta ordem de ideias, o relato acerca do milagre de Santiago, que é descrito na introdução do códice, significa, na sua versão peculiar, a exaltação do poder régio conferente de sentido a toda a recolha documental que se segue. É por isso que, sendo materialmente recolha mnemónica, é formalmente sinal projectivo. Assim, a circunstância da portada deste cartulário incluir uma representação iconográfica do rei D. João II não constitui mera exibição decorativa. Na realidade, funciona como complemento perfeito do milagre do apóstolo. Ambos actuam como indicadores explícitos dos propósitos que presidiram à sua preparação⁴¹. Pode acrescentar-se que o retrato do rei com as insígnias de seu poder (coroa, manto, espada) é completado pela figuração das armas reais na modalidade reformada, ou seja, livres de qualquer suspeita que pudesse pesar sobre a legitimidade e alcance absoluto da autoridade régia. E pela presença discreta de parte da empresa deste soberano: a palmeira, associada ao caminho do justo, que abre as portas da bem-aventurança – o que reforçava o entendimento cristológico da função régia, colocando o príncipe como intermediário privilegiado entre o conjunto dos seus súbditos (a grei, na expressão transposta para a empresa) e Deus⁴².

A figuração do rei a segurar o escudo das suas armas, não sendo absolutamente inédita pois já aparecera na numária de D. Fernando I (1367-1383), reveste-se aqui de nova intensidade e dimensão, uma vez que o monarca está literalmente apoiado no escudo, sobre o qual assenta a mão direita com a espada ao alto, embainhada, símbolo de um poder imanente, que existe mesmo quando não é exercido. A mão esquerda ampara o escudo e o amplo manto parece envolver em simultâneo o corpo do rei a as suas armas, como se ambos se fundissem. Ou melhor, como se constituíssem um duplo retrato do rei: o seu corpo terreal e findável vendo-se protegido pelo seu corpo místico e imorredouro.

A presença de uma imagem tão marcante no cartulário da Ordem de Santiago marca uma afirmação da soberania régia sobre esta instituição, com evidente escopo e repercussões de ordem política. O que é confirmado pelo facto de D. João II, além de ter assumido o governo das ordens militares de Santiago e de Avis, as procurou passar ao seu filho herdeiro, o príncipe D. Afonso e, depois da morte deste, ao seu filho ilegítimo sobrevivente, D. Jorge. Encontra-se mais uma vez na numária a confirmação da importância que D. João II atribuía a estas duas ordens militares na construção do imaginário da Coroa. Como se viu, este rei determinara a expul-

41 *Ibidem*, p. 215.

42 Tal como era costume na Casa de Avis, a empresa de D. João II ganhava pleno sentido quando lida em conjunto com a de sua mulher D. Leonor, com a qual formava, portanto, um todo coerente. O que correspondia também à imagem do casal régio como família nuclear e modelar do reino. Cf. Seixas, Miguel Metelo de, Galvão-Telles, João Bernardo, “As insígnias do pelourinho de Óbidos. Subsídios para a compreensão da emblemática da rainha D. Leonor”, em Varela, Alexandra (coord.), *Casa Perfeitíssima. 500 Anos da fundação do Mosteiro da Madre de Deus*, Lisboa, Museu Nacional do Azulejo, 2009, pp. 23-38.



Fig. 9. Anel sigilar do século XV (coleção particular).

são da cruz da ordem de Avis da bordadura de castelos das armas reais. Com motivos ponderosos e após longa maturação. Mas os meios-vinténs, emitidos a partir de 1489, viriam a incorporar no reverso a cruz florenciada, identificativa das duas ordens militares cujo governo exercia, figurada isolada e em complemento às armas reais (simplificadas) que ornavam o anverso da mesma moeda⁴³.

A relação estreita que se estabeleceu, assim, entre a emblemática quer de D. Afonso V, quer de D. João II, com as insígnias jacobeias pode trazer nova luz para a interpretação de um anel sigilar recentemente dado a conhecer⁴⁴. Trata-se de uma peça de ouro, excepcional do ponto de vista patrimonial e simbólico, contendo duas matrizes: uma de natureza heráldica, que permite identificar o seu possuidor como membro da Casa de Avis, e mais precisamente príncipe herdeiro da Coroa (por apresentar um lambel liso)⁴⁵; outra de natureza emblemática, composta por uma vieira acompanhada de uma legenda de difícil interpretação (Fig. 9). A presença desta vieira levou os estudiosos que se debruçaram sobre a peça a propor identificações directamente relacionadas com o desempenho de funções governativas na Ordem de Santiago, dando preferência ao infante D. Fernando, segundo duque de Viseu (embora, no mesmo artigo, ficasse igualmente patente a possibilidade de uma identificação mais lata)⁴⁶.

43 Vieira, Rejane Maria Lobo (coord.), *Moedas Portuguesas da Época dos Descobrimentos da Coleção do Museu Histórico Nacional (1383-1583)*, Rio de Janeiro, Museu Histórico Nacional, 2000, pp. 102-123.

44 Gomes, Saul António; Portugal, João António; Silva-Araújo, António, "Uma matriz sigilar real portuguesa de ouro do século XV", *Cultura, Espaço & Memória*, n.º 9 (2018), pp. 367-386. O autor agradece a António Silva-Araújo a gentil autorização para publicar as fotografias deste anel sigilar.

45 Seixas, Miguel Metelo de; Galvão-Telles, João Bernardo, "Elementos de uma cultura visual e dinástica...", *op. cit.*, pp. 263-265.

46 Gomes, Saul António; Portugal, João António; Silva-Araújo, António, "Uma matriz sigilar real...", *op. cit.*, p. 379 para a preferência de atribuição ao infante D. Fernando; pp. 381-382 para a nomeação de três outras identificações possíveis: D. Duarte enquanto infante herdeiro (até 1433, data em que inicia o seu reinado); D. João II enquanto príncipe herdeiro (1455-1483); e D. Afonso, filho deste último, enquanto infante primogénito

A verdade, porém, é que os motivos iconográficos jacobeus, além da sua associação estrita ao governo da ordem de Santiago, funcionaram, para a dinastia de Avis, como um marcador visual ligado ao conceito de prolongamento da Reconquista para os territórios de além-mar, antes de mais e sobretudo para a ideia de conquista do reino de Fez. Longe de constituir um sinal meramente relacionado com a referida ordem religiosa militar, a vieira, além de constituir um emblema devocional e um símbolo da peregrinação, operou, portanto, como uma das figuras recorrentes na emblemática da dinastia régia. Esta perspectiva permite sugerir nova identificação preferencial do possuidor do anel sigilar em apreço, exprimindo o prolongamento ou revivescência do ideal de Reconquista como um dos factores marcantes da construção identitária da Casa de Avis. Neste sentido, a empresa da vieira poderia ter sido escolhida por D. Afonso V para seu filho o príncipe D. João. Pense-se na tomada de Arzila em 1471, em que o rei, coberto de glória, armou este seu filho cavaleiro... Que ocasião haveria mais propícia para criar uma empresa com o sinal jacobeu da luta vitoriosa contra o Islão? Claro que tal hipótese não descarta completamente outra possibilidade: a do rei D. João II ter concebido esta empresa para seu filho D. Afonso; mas, neste caso, como assinala o estudo já publicado, “a cronologia não a ajuda, ao exigir a feitura desta matriz, no limite superior, quando o usuário apenas contava dez anos de idade”⁴⁷. Não podendo concluir de forma indubitável quanto à identificação do usuário deste anel sigilar, a intensidade dos motivos jacobeus na emblemática da Casa de Avis – e, em particular, o seu papel na auto-representação dos reis D. Afonso V e D. João II aponta para a probabilidade de que se trate de uma peça destinada a este último príncipe.

O lugar de destaque conferido por D. João II aos temas jacobeus repercutiu-se ainda na emblemática do seu filho ilegítimo D. Jorge, em quem o rei logrou renovar em 1492 o mestrado da ordem de Santiago e o governo da de Avis. O que forneceu, sem qualquer dúvida, um dos recursos imaginados pelo monarca para sustentar uma sucessão deste seu filho à Coroa, depois do trágico desaparecimento do príncipe D. Afonso no ano anterior⁴⁸. A par com numerosos senhorios que lhe foram concedidos, culminando com o título de duque de Coimbra conferido já por D. Manuel I (1495-1521), D. Jorge tinha nestas duas ordens militares uma fonte não apenas de prestígio, como de rendimentos substanciais⁴⁹. Não espanta, portanto, que a emblemática do mestre D. Jorge tenha lançado mão da iconografia jacobea. A sua empresa, com efeito, consiste num “carro, dos que são puxados por bois e, sobre ele, uma barca de um só mastro, com a vela recolhida, tendo à popa uma bandeira branca com a cruz

do mesmo príncipe D. João e depois enquanto príncipe herdeiro (1475-1485). Sobre as armas do infante D. Fernando, veja-se Lima, João Paulo de Abreu e, “A heráldica dos primeiros duques de Beja”, *Armas e Troféus*, IX série, tomo 16 (2014), pp. 237-243.

47 Gomes, Saul António; Portugal, João António; Silva-Araújo, António, “Uma matriz sigilar real...”, *op. cit.*, p. 383.

48 Galvão-Telles, João Bernardo, “A tentativa de legitimação de D. Jorge, filho bastardo de D. João II: o estado da questão”, *Armas e Troféus*, IX série, tomo 18 (2016), pp. 363-376.

49 Cf. Pimenta, Maria Cristina Gomes, *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: o governo de D. Jorge*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2001.

dita de Santiago e à proa o bordão, chapéu e bolsa de peregrino; no fundo da barca jaz o corpo do Apóstolo das Espanhas”⁵⁰.

Conhecem-se diversas manifestações plásticas desta empresa, com destaque para a iluminura que ornamenta o cartulário dos *Privilégios Concedidos à Ordem de Santiago*, conhecido como *Livro das Espadas*, onde são visíveis também as suas cores, negro e branco, ordenadas em gironado⁵¹ (Fig. 10). A importância desta empresa para o



Fig. 10. Armas e empresa de D. Jorge na iluminura inicial do *Livro das Espadas* da Ordem de Santiago. ANTT, *Ordem de Santiago e Convento de Palmela*, livro 130.

50 Avelar, Henrique de; Ferros, Luís, “As Empresas dos Príncipes da Casa de Avis”, em *Os Descobrimentos Portugueses e a Europa do Renascimento*. «O Homem e a Hora são um só». A Dinastia de Avis, Lisboa, Presidência do Conselho de Ministros, 1983, p. 231.

51 Cf. Pereira, Fernando António Baptista (coord.), *O Castelo e a Ordem de Santiago na História de Palmela*, Palmela, Câmara Municipal de Palmela, 1990, pp. 52-53 e 110.



Fig. 11. Selo com a empresa de D. Jorge, em carta dirigida por este ao rei D. João III em 25 de Maio de 1537. ANTT, Corpo Cronológico, parte 1ª, maço 58, doc. 94.

seu detentor fica patente na sua representação em dois casos altamente simbólicos: o seu selo de chapa anepígrafo e as chaves de abóbada da igreja de Santiago na sede desta ordem, em Palmela, que D. Jorge elegeu como local de sepultamento. A escolha para o selo de D. Jorge é relevante porque, tanto quanto se sabe, constitui o primeiro caso, na dinastia de Avis, em que uma empresa se vê aplicada a tal género de instrumento de auto-representação e de autenticação⁵² (Fig. 11). Já a opção pela ornamentação da igreja de Santiago de Palmela sobleva porque D. Jorge, não podendo ser sepultado no panteão régio da Batalha, não optou, como seria expectável, por fundar cenóbio próprio: preferiu que a sua memória permanecesse para sempre associada ao convento cabeça da ordem militar de que fora mestre⁵³.

A empresa de D. Jorge, de figuração assaz complexa, podia por vezes ser reduzida a um simples elemento, como

notam Henrique de Avelar e Luís Ferros: assim, na edição dos *Estatutos da Ordem de Santiago* de 1542, as armas de D. Jorge vêm-se ladeadas apenas por dois bordões de peregrino⁵⁴. De resto, este mestre evidenciou uma atenção cuidada às questões emblemáticas de ambas as ordens colocadas sob sua alçada: os diferentes estatutos dados à estampa durante o seu governo patenteiam todos uma vontade de normalizar os usos de insígnias, para aplicação quer na indumentária, quer nos selos, quer ainda nas bandeiras⁵⁵.

52 O autor agradece a Augusto Ferreira do Amaral a indicação da localização deste selo inédito, que se pode encontrar em ANTT, *Corpo Cronológico*, parte 1ª, maço 58, doc. 94. Sobre a importância dos selos para a construção da imagética da Casa Real portuguesa, cf. Morujão, Maria do Rosário Barbosa, “Os selos dos reis de Portugal (primeira dinastia)”, *Armas e Troféus*, IX série, tomo 20 (2018), pp. 63-91.

53 Sobre a perpetuação da memória de D. Jorge na Casa de Aveiro, veja-se Mata, Cristóvão, “As armas da Casa de Aveiro como representação da sua identidade narrativa”, em Morujão, Maria do Rosário Barbosa, Salamanca López, Manuel Joaquín (dir.), *A Investigação sobre Heráldica e Sigilografia na Península Ibérica: entre a Tradição e a Inovação*, Coimbra, 2018, pp. 319-333.

54 Avelar, Henrique de; Ferros, Luís, “As Empresas dos Príncipes da Casa de Avis...”, *op. cit.* p. 231.

55 Pinto, Augusto Cardoso, *Subsídios para o Estudo das Signas Medievais Portuguesas – I – As Bandeiras das Três Ordens Militares*, separata de *Elucidario Nobiliarchico*, Lisboa, 1929.



Fig. 12. Moeda *meio-vintém* cunhada por D. Manuel I. Coleção e fotografia do Museu Numismático Português (n.º 4933).

O facto de D. Jorge concentrar nas suas mãos o governo das ordens de Santiago e Avis não impediu o rei D. Manuel I de continuar a utilizar a respectiva insígnia na numária: os meios-vinténs apresentavam-na no reverso, em complemento das armas reais figuradas no anverso⁵⁶ (Fig. 12). Perpetuava assim este soberano os usos inaugurados no reinado anterior, não obstante a rivalidade que o opusera ao filho ilegítimo de D. João II quanto à questão sucessória aberta com a morte do príncipe D. Afonso em 1491. Ou talvez por causa dela: ao manter a figuração da cruz destas ordens militares na numária, o novo soberano vincava que estas dependiam da Coroa, independentemente de o seu governo se encontrar, por vontade régia e a título pessoal, entregue ao duque de Coimbra. Mas D. Manuel I evitou a transposição deste sinal para a numária cunhada nos territórios ultramarinos, nos quais, em confronto, passou a ocupar lugar de destaque a cruz da ordem de Cristo, completada pela esfera armilar, empresa do rei⁵⁷.

Tal exclusão era tanto mais significativa quanto D. Manuel I procurou dar continuidade à expansão territorial portuguesa em Marrocos, armando uma importante expedição com o fito de erguer a fortaleza de São João de Mamora (a que se seguiria a de Anafé) para controlar a foz do rio Cebú. O desastre sofrido aí pelas tropas portuguesas em 1515 constituiu uma perda grave em homens e equipamento militar, ditando o final dos esforços da Coroa na prossecução do velho sonho africano. Não por acaso, o abandono das praças africanas de Safim e Azamor ordenado por D. João III (1521-1557) em 1542, na sequência da queda de Santa Cruz do Cabo de Gué (hoje Agadir) no ano anterior, correspondeu também ao declínio da figuração

56 Seixas, Miguel Metelo de, "Héraldique et inscriptions dans les monnaies portugaises de la dynastie d'Avis...", *op. cit.*, pp. 98-100.

57 Seixas, Miguel Metelo de, "Sinais da expansão ultramarina", em *Quinas e Castelos...*, *op. cit.*, pp. 51-58.

da cruz florenciada na numária portuguesa. Em vez deste antigo sinal da Reconquista, de inelutável alusão jacobea, D. João III optou antes por inovar na moeda ultramarina, fazendo nela representar o apóstolo Tomé, suposto evangelizador do Oriente em tempos antigos. Seguiu-se, assim, a preferência pela Antiguidade que estava no espírito do Renascimento; mas também se procurava destacar a novidade que constituía o esforço evangelizante dos portugueses, que pela sua abrangência planetária se aproximava mais do espírito ecuménico original do cristianismo que do entendimento, mais limitativo, da guerra santa levada a cabo na península.

Perdia-se – ou minorava-se – deste modo a relação entre a auto-representação dinástica e a emblemática da ordem de Santiago. O desaparecimento das empresas tal como as concebera a cultura cortesã tardo-medieval veio contribuir para o mesmo distanciamento. A partir de então, na verdade, a figuração de motivos jacobeus na emblemática da Coroa restringir-se-á a uma dimensão puramente institucional: na economia da mercê característica do Antigo Regime, a presença das insígnias jacobeadas recordará apenas que esta ordem militar, de funções cada vez mais honoríficas, passou a constituir um património material e simbólico integralmente colocado ao serviço do Estado.

Uma derradeira ressurgência da emblemática jacobea verificou-se, contudo, precisamente no decurso da expansão portuguesa ao longo da costa ocidental africana na transição entre os séculos XV e XVI. Quer D. João II, quer D. Manuel I procuraram projectar nos soberanos congolezes (apelidados de reis do Congo ou Manicongos) a criação de um Estado convertido ao cristianismo que funcionasse como intermediário da investida missionária pelo continente africano adentro. Ao mesmo tempo que serviria como uma espécie de prolongamento vassálico da Coroa portuguesa, de que constituiria uma ponta-de-lança cravada no coração deste continente. Os soberanos congolezes prestaram-se, até certo ponto, a tais papéis. Sobretudo a partir da ascensão daquele que viria a adoptar o nome de D. Afonso I, a quem D. Manuel I enviou uma embaixada que levava todos os recursos humanos e materiais para que o soberano recém-convertido pudesse construir um Estado feito à imagem e semelhança da monarquia portuguesa.

Com a embaixada, seguia também uma carta de brasão de armas para o monarca congolês. Nela se trasladavam elementos simbólicos e lendários referentes a Ourique e ao ideal de cruzada: deste modo, D. Afonso I do Congo apresentava-se como imitador de D. Afonso I de Portugal, refundador do seu reino, agora transposto para a esfera cristã e portuguesa⁵⁸. Com efeito, a parte central das armas congolezas apresentava cinco braços armados postos em aspa, emulando assim as quinas portuguesas; ao passo que numa ponta embutida figurava directamente um escudete das quinas

58 Veja-se, por todos, Rosa, Maria de Lurdes, “Velhos, novos e imutáveis sagrados... Um olhar antropológico sobre formas «religiosas» de percepção e interpretação da conquista africana (1415-1521)”, *Lusitania Sacra*, n.º 18 (2006), pp. 19-36; e Fromont, Cécile, *The Art of Conversion: Christian Visual Culture in the Kingdom of Congo*, Durham, University of North Carolina Press, 2014.

acompanhado por dois ídolos derrubados (Fig. 13). Mas em chefe (designação heráldica da peça que ocupa o terço superior do escudo) figurava uma cruz florenciada de prata cantonada de quatro vieiras de ouro, elementos jacobeus que exprimiam visualmente o milagre que se produzira durante a batalha decisiva que garantira a vitória da causa cristã: no meio da refrega incerta, aparecera nos céus a figura de um cavaleiro luminoso, carregado destes sinais – e que por isso só poderia ser o próprio Santiago – cuja visão conduzira à vitória o exército convertido⁵⁹. É significativo que as armas

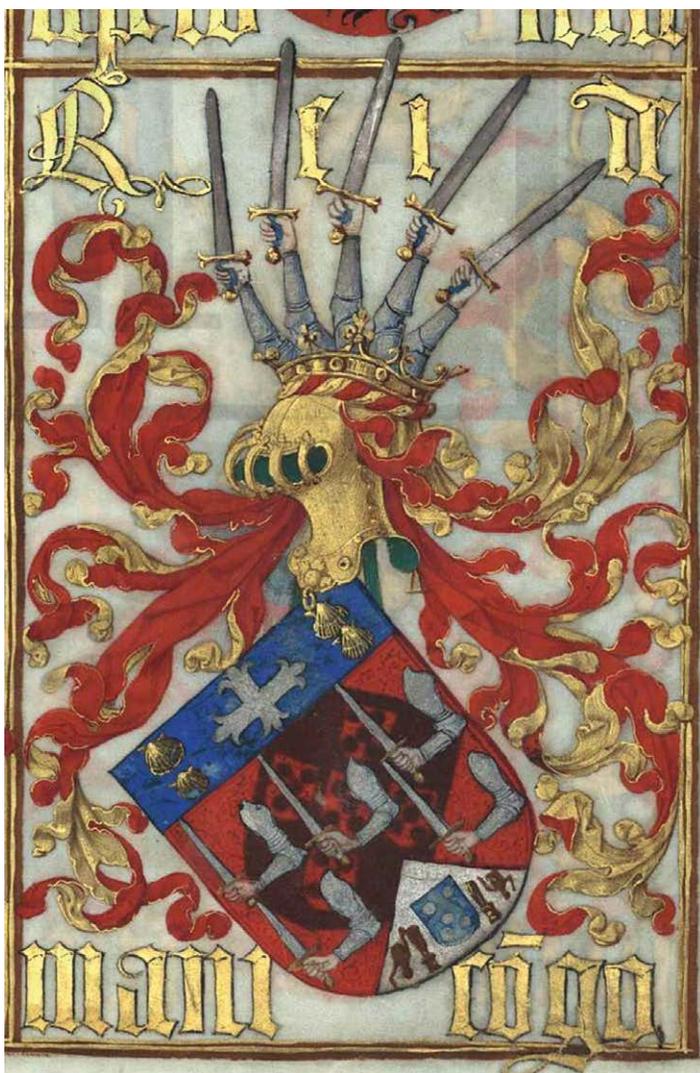


Fig. 13. Armas de D. Afonso I, «Rei de Manicongo», iluminadas por António Godinho no «Livro da Nobreza e Perfeição das Armas dos Reis Christãos e Nobres Linhagens dos Reinos e Senhorios de Portugal», ANTT, Casa Real, Cartório da Nobreza, liv. 20, fl. 7.

59 Seixas, Miguel Metelo de, "As armas do rei do Congo", em *Os Descobrimientos e a Expansão Portuguesa no Mundo*, Lisboa, Universidade Lusíada, 1996, pp. 317-346. Sobre o tema das aparições miraculosas de Santiago em batalha e os seus reflexos, veja-se Rosa, Maria de Lurdes, "Por detrás de Santiago e além das feridas bélicas. Mitologias perdidas da função guerreira", em *Longas Guerras, Longos Sonhos Africanos. Da tomada de Ceuta ao fim do Império*, Porto, Fio da Palavra, 2010, pp. 109-125.

novas do soberano congolês convertido ao cristianismo tenham sido incluídas nos capítulos do *Livro do Armeiro-mor* e do *Livro da Nobreza e Perfeição das Armas* dedicados à heráldica (real e imaginária) de todos os reinos existentes no mundo: ao incluir tais insígnias, os compiladores integravam neste rol um reino que se assumia como subsidiário da Coroa portuguesa, a qual assim reforçava a sua dimensão imperial. Sob o signo, ainda, de Santiago.

Tal transposição africana do tema jacobeu mostra até que ponto este havia sido incorporado na imagética dinástica portuguesa. Desde o advento da Casa de Avis, a Coroa soube criar mecanismos de apropriação institucional e simbólica das antigas ordens militares. Muito além dos seus recursos humanos e patrimoniais – ambos consideráveis – estas serviram como catalisador da centralização régia, atraindo e formando uma nobreza posta ao serviço da Coroa ou de membros da dinastia, e congregada em redor do projecto de expansão ultramarina considerado como uma cruzada. Em simultâneo, a dinastia criou formas de expressão emblemática (sobretudo armas e empresas) capazes de manifestar e propagar, de forma combinada, o ideal religioso, dinástico e cavaleiresco. Como não podia deixar de ser, esta emblemática incorporou motivos iconográficos das antigas ordens militares, com destaque para os elementos jacobeus que, pela sua natureza, se relacionavam de forma preferencial com o entendimento da expansão ultramarina enquanto prolongamento da Reconquista. O sucesso desta fórmula foi tal que, ao contrário do que sucedeu nas demais monarquias ocidentais, os reis de Portugal não sentiram necessidade de criar ordens de cavalaria próprias. Bastavam-lhes os contributos simbólicos das antigas ordens militares, refundidos no espírito cavaleiresco e na cultura cortesã da emblemática dinástica.

Fecha de recepción / *Date of reception* / Data de recepción: 04-VII-2020

Fecha de aceptación / *Date of acceptance* / Data de aceptación: 14-VIII-2020

Assim reza a encomenda: representações de Santiago na escultura portuguesa na Época Moderna

Carla Alexandra Gonçalves
Universidade Aberta | CEAACP / FCT / UC

Sandra Costa Saldanha
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra | CEAACP / FCT / UC

Resumo: Com este artigo pretendemos revelar um conjunto de imagens escultóricas portuguesas dedicadas a Santiago e concebidas durante a Época Moderna. Com a certeza de que as práticas artísticas de determinado momento histórico estão visceralmente relacionadas com os contextos, presentes e anteriores, começamos esta viagem anos antes, desenvolvendo o que se conhece sobre a evolução da veneração e das peregrinações portuguesas desde a Idade Média ao ocaso da Idade Moderna. A produção escultórica dedicada a Santiago, ou a outras invocações, descobre-se na *paisagem* humana e devocional, mas também social, cultural, política e económica.

Esboçado este *cenário ambital*, examinam-se, sempre comparativamente, algumas imagens de Santiago (Peregrino e Apóstolo, e Cavaleiro e Mata Mouros), realizadas entre os séculos XV e XVIII, com o intuito de observar as influências materiais, as evoluções formais, as preferências e as matrizes iconográficas de um Santo da maior expressividade europeia e, particularmente, ibérica. Este trabalho permitiu concluir que, durante o período em questão, a clientela preferia as representações de Santiago peregrino, apesar de verificar-se uma elevada ambiguidade iconográfica que, por sua vez, traduz o valor simbólico e piedoso destas figurações.

Palavras-chave: Santiago, Iconografia, Escultura devocional, Arte portuguesa.

Así reza la encomienda: representaciones de Santiago en la escultura portuguesa en la Época Moderna

Resumen: Con este artículo pretendemos revelar un conjunto de imágenes escultóricas portuguesas dedicadas a Santiago y concebidas durante la Época Moderna. Con la certeza de que las prácticas artísticas de un determinado momento histórico están visceralmente relacionadas con los contextos, presentes y anteriores, iniciamos este viaje años antes, desarrollando lo que se sabe sobre la evolución de la veneración y las peregrinaciones portuguesas desde la Edad Media hasta el ocaso del Edad Moderna. La producción escultórica dedicada a Santiago, o a otras invocaciones, se encuentra en el paisaje humano y devocional, pero también social, cultural, político y económico.

Esbozado este escenario ambiental, algunas imágenes de Santiago (peregrino, apóstol, caballero y matamoros), tomadas entre los siglos XV y XVIII, siempre se examinan comparativamente, con el fin de observar influencias materiales, evoluciones formales, preferencias y matrices iconográficas de un santo de la mayor expresividad europea y, en particular, ibérica. Este trabajo ha permitido concluir que, durante el período en cuestión, la clientela prefirió las representaciones de Santiago como peregrino, a pesar de la alta ambigüedad iconográfica que, a su vez, refleja el valor simbólico y piadoso de estas figuras.

Palabras clave: Santiago, iconografía, escultura devocional, arte portugués.

So says the commission: Representations of St. James the Greater in Portuguese Sculpture in the Modern Era

Abstract: In this paper we intend to introduce some Portuguese sculptural images of Saint James produced during the Modern Period. Based on the premise that the artistic practices of each time-period are directly related to their contemporary and previous contexts, we started this journey years earlier, developing what is known about the evolution of Portuguese veneration of saints and pilgrimage from the Middle Ages till the end of the Modern Period. Sculptural production devoted to Saint James, or to other saints can be discovered in the human and devotional landscape and also in social, cultural, political and economic fields.

After sketching this contextual environment, some images of Saint James (Pilgrim, Apostle, Horseman and Moor-slayer) from 15th to 18th centuries, are examined and compared, in order to analyse the material influences, formal evolutions, preferences and iconographic models of a Saint who enjoyed immense popularity and variety of expression in the Iberian peninsula. This study allows us to conclude that, during this period, commissioners preferred representations of Saint James as pilgrim, despite the high degree of iconographic ambiguity reflected in the symbolic and devotional aspects of these representations.

Keywords: Saint James, Iconography, Devotional sculpture, Portuguese art.

Assí reza a encomenda: representacións de Santiago na escultura portuguesa na Época Moderna

Resumo: Con este artigo pretendemos revelar un conxunto de imaxes escultóricas portuguesas dedicadas a Santiago e concibidas durante a Época Moderna. Coa certeza de que as prácticas artísticas dun determinado momento histórico están visceralmente relacionadas cos contextos, presentes e anteriores, iniciamos esta viaxe anos antes, desenvolvendo o que se sabe sobre a evolución da veneración e as peregrinacións portuguesas desde a Idade Media ata o ocaso da Idade Moderna. A produción escultórica dedicada a Santiago, ou a outras invocacións, atópase na paisaxe humana e devocional, pero tamén social, cultural, política e económica. Bosquexado este escenario ambiental, algunhas imaxes de Santiago (peregrino, apóstolo, cavaleiro e matamouros), tomadas entre os séculos XV e XVIII, sempre se examinan comparativamente, co fin de observar influencias materiais, evolucións formais, preferencias e matricas iconográficas dun santo da maior expresividade europea e, en particular, ibérica. Este traballo permitiu concluír que, durante o período en cuestión, a clientela preferiu as representacións de Santiago como peregrino, malia a alta ambigüidade iconográfica que, á súa vez, reflicte o valor simbólico e piadoso destas figuras.

Palabras clave: Santiago, iconografía, escultura devocional, arte portuguesa.

Introdução

As publicacións portuguesas sobre a vida e os milagres de Santiago, bem como sobre a devoção, os varios camiños de peregrinação, os mosteiros, paróquias e ermidas que lle são dedicados avultam, se comparados com a parcimónia dos ensaios dedicados às suas representacións escultóricas, mais ainda no aro cronolóxico entre os séculos XV e XVIII. Se há algum investimento sobre a escultura medieval que invoca Santiago Maior, falta ainda uma substantiva seriação e a reunión, num só título, desse *corpus* escultórico, dada a expressiva cifra de imaxes espraizadas de Norte a Sul de Portugal que pede sistematização.

Neste sentido, investigar sobre as esculturas portuguesas de Santiago Maior, especialmente as realizadas durante a Época Moderna, é um trabalho novo e que requer, por isso e antes de tudo, o levantamento exaustivo de todas as imaxes nacionais, uma pesquisa rigorosa das fontes, a comparación metódica e abrangente das peças encontradas com outras representacións, nacionais e internacionais, encontrar eixos de contaminación plástica, entre outros procesos que deriven em reflexões que possam consolidar o necessário e inexistente trabalho de maior fôlego que fornecerá informações sobre os fluxos de peregrinação, os ritmos devocionais, a sua expressão social, cultural, política e, também, geográfica.

Este artigo não será, por esta e por outras causas, mais do que uma abertura a um denso problema. E por se tratar do início de um caminho que se requer lógico, íntegro e objectivo, começamos por revelar um quadro sintético de *sintomas*, sustentado no que se conhece sobre a evolução da veneração (e cadências de peregrinação)

a Santiago durante a Idade Moderna portuguesa, para depois se examinarem, comparativamente, algumas esculturas, com o intuito de analisar as evoluções formais e preferências e matrizes iconográficas (e influxos materiais) de um Santo da maior expressividade europeia e, particularmente, ibérica.

Dos alvares ao século XVI

É sobejamente conhecida a afluência de peregrinos a Santiago de Compostela desde o século IX, altura em que se *descobre* o túmulo do Apóstolo falecido em 44, facto que viria a instigar a peregrinação, primeiro das monarquias, da nobreza ligada às Cortes, do Clero e, depois, dos fiéis anónimos¹. Também é sabido que entre o século X e o XV se verificou um fluxo elevado de devotos (conhecendo-se, ou intuindo-se, alguns dados referentes ao crescido número de eclesiásticos e de soberanos europeus² que determinaria a *época glória* da peregrinação jacobea, pese embora as vicissitudes conjunturais que diminuía sazonalmente o número de piedosos, tais como as fomes, as guerras e as crises epidémicas do século XIV, por exemplo. Ainda assim, os caminhos para Santiago mantinham-se activos e fluentes, como vias similares ao *caminho da vida* (a vida como uma peregrinação)³, simbolizando-o e igualando-o materialmente, através das dificuldades, dos medos e das dores que devem ultrapassar-se (o caminho da carne), e espiritualmente (o caminho do espírito), porque a vida deve orientar-se no sentido da perfeição, do Bem, da santidade, da luz divina e, por isso, é necessário encontrar os *modelos* que o permitam. O peregrino igualar-se-ia a Cristo, acompanhando-o e mimetizando-o na senda e na errância temporal e, também, no caminho para a terra dos *vivos*, na comunhão com Deus (*Christus Peregrinus, De Imitatione Christi, imitatio dei*).

O programa de *cristianização* europeia contou, entre outros processos, com as alterações estruturais das vias (os caminhos) e das próprias cidades medievais, bem como com a forte dinamização artística que suporta, comunica, recorda, regulariza e instiga os fiéis que, em crescendo, vão conquistando os espaços e determinando transformações, por via da saciação das carências impostas pelos seus estilos de vida. A construção arquitectónica (e as obras de arte que *animam* os edifícios religiosos)

1 Por vários motivos, não vamos problematizar a história da morte do Santo, do *descobrimento* do seu corpo, do início das peregrinações, entre outros assuntos já estudados e publicados em vários lugares. Cf., entre outros, Monteiro, A. (ed.), *Los caminos a Santiago en la Edad Media. Imágenes y leyendas Jacobeas en territorio hispánico (siglos IX a XIII)*, Santiago de Compostela, 2018; Lazcano González, R., “El Camino de Santiago: realidad, leyenda y actualidad”. *Compostellanum, Revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela*, vol. 62, n.º 3-4 (2017), pp. 401-441; Plötz, R., “O desenvolvimento histórico do culto de Santiago”, em *I Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses de Santiago de Compostela*, Lisboa, 1992, pp. 53-66.

2 Cunha, A. M. R., “A devoção e a peregrinação jacobea em Portugal”, *Ad Limina*, Volumen 2, n.º 2 (2011), Santiago de Compostela, p. 105.

3 Sobre a relação do homem medieval com a peregrinação vejam-se, entre outros títulos, Heusch, C.; Marin, G. (org.), *Homo Viator Errance, pèlerinage et voyage initiatique dans l'Espagne médiévale*, Lyon, 2007.

ajudou, desde sempre, a enformar e a metodizar a nova *paisagem sagrada* e devocional, sustentada pelas relíquias de santos e mártires (nos seus *martyria*) desde os alvares do cristianismo⁴. Esta redefinição dos espaços não se operou apenas ao nível dos centros populacionais e urbanos (novos ou mais antigos), mas também ao dos percursos e dos caminhos que definiam vias possíveis, com suas (sagradas) pontes, paralelamente às quais deveriam surgir novos sistemas materiais de apoio físico (albergarias, hospitais, tabernas, etc.) e espiritual (santuários, lugares de culto) aos peregrinos e, conseqüentemente, novos eixos de sociabilidades, feitos de trocas económicas, culturais, mentais e simbólicas. Assim se definiria o programa medieval de cristianização que se instituiu, também, através de uma substantiva modificação estrutural dos espaços populacionais (urbanos e periurbanos, campesinos, de caminho).

A par desta readequação trabalhou a competente produção artística que, ao serviço da Igreja (mandatária do visível e do invisível), suportou, comunicou, doutrinou, regularizou e estimulou os fiéis que, num afã de sustentação, legitimação e constante integração sociocultural, vão percorrendo os caminhos e os espaços que os nutrem e unem, garantem e saciam, tornando-os sujeitos devidamente integrados e com raízes e estilos de vida comuns.

É nesta *paisagem* humana e devocional, mas também social, cultural, política e económica, que se inscreve a produção escultórica dedicada a Santiago, ou a outras invocações. Paralelamente à palavra, e com o objectivo de activar, dar a conhecer o que há muito saiu do horizonte do visível e de unificar, congregando, as imagens apresentam (golpeiam a visibilidade e a linearidade espaço-temporal), recriam a vida, invocam e actuam ao nível das emoções e das memórias, prolongando-as e tornando-as inextinguíveis de tal modo que passam a pertencer ao imaginário, conduzidas pelo ducto da percepção que também elabora através das dimensões intuitiva e inconsciente. A escultura, como as restantes artes do visível, permite criar *cenografias* que geram ambientes auráticos, incomuns e espectaculares, abrindo a novos mundos onde habitam os santos que, humanizados, germinam e prosperam no coração dos devotos e peregrinos, propiciando espessas e diferentes interacções (jogos), transformando a vida quotidiana que se amplia, na sua dimensão mágica e simbólica capaz de gerar experiências únicas e reveladoras.

Importa sublinhar esta força das imagens, como *gatilho perceptivo de cariz cenográfico*. Na verdade, as artes visuais, durante os tempos medievais e modernos, entrecruzavam-se na propiciação de *ambientes condutores*, ou *catalisadores* e, neste sistema, devem incluir-se, para além de todas as figurações plásticas, também o teatro litúrgico⁵ que expande a experiência emocional, abrindo-a à ficção que se oferece aos homens (incluindo os escultores e os pintores) por via da percepção visual, auditiva, olfactiva,

4 Cf. Silva, G. V. da, "A Cartografia do Sagrado no fim do Mundo Antigo: João Crisóstomo e a cristianização de Antioquia", *Notandum*. [Em linha]. S. Paulo / Porto, ano XIII, n.º 24 (2010). Disponível em <http://www.hottopos.com/notand24/Notandum24.pdf> [consultado em Julho de 2020].

5 Cf.: Huerta Calvo, J., *El teatro medieval y renascentista*, Madrid, 1984.

táctil e intuitiva⁶. Os teatros medievais dos *mistérios* (cenas bíblicas) e os *milagres* (vida dos santos) realizavam-se no interior das igrejas, partindo da própria liturgia e do seu espectáculo, da palavra aliada à música (cânticos) e aos gestos que activavam os fiéis, rodeados pelos *cenários* que, para o caso, eram os interiores dos templos com seus aparatos visuais de enquadramento⁷. E quando a escultura (bem como o espaço arquitectónico, a pintura, o azulejo, os têxteis, entre outros) não serve de *cenário*, pode ter-se inspirado nas representações performativas para conceber-se⁸. Na verdade, o espectáculo do visível, traduzido através das *encenações*, alcança um realismo tal que instiga a empatia, adensa a emoção e a impregna a memória, para além de depositar na terra, e no *aqui e agora*, as histórias dos inícios e das ausências.

Neste *sistema de trocas* vivem todas as artes da imagem, a que a escultura não é imune, concebendo-se através da *cópia*, facto que pode contribuir para explicar, por exemplo, alguns formalismos, oscilações, padrões e/ou hibridismos iconográficos, que sucederão da permeabilidade ao contágio provocado pelas encenações teatrais, para além da natural contaminação por via da gravura, pintura, da azulejaria, da tapeçaria, entre outras práticas.

Em Portugal, como em Espanha, a iconografia medieval de Santiago gravitou entre o Apóstolo (de Cristo, e taumaturgo), o cavaleiro (Santiago equestre, Cavaleiro de Cristo), Mata Mouros (paladim dos cristãos da Reconquista) e o Peregrino (Cristo que acompanha e protege os peregrinos, *Christus Peregrinus*)⁹, reflectindo esta complexa

6 Mâle, É., *L'Art religieux à la fin du Moyen Age*, Paris, 1915; Weigert, L., *French Visual Culture and the Making of Medieval Theater*, New York, 2015.

7 Na Península Ibérica, todavia, conhece-se pouco ou nada sobre a existência destes teatros litúrgicos até ao século XV (Cf. Martins, M., *O teatro litúrgico na Idade Média peninsular. Estudos de cultura medieval*, Lisboa, 1969), altura em que, em França, saíam os *mistérios* e os *milagres* para os adros das igrejas e para as praças, dada a extensão dos intervenientes e dos seus públicos.

8 Como aconteceu no Portal da Glória, onde Serafim Moralejo viu o *Ordo Prophetarum* (do século XII) passado à pedra (Moralejo Álvarez, S., "Entre el Grial y la Divina Comedia", *La Voz de Galicia*, [1-IV-1988]). Esta influência do *Ordo Prophetarum* não será única em Santiago de Compostela, tendo sido já assinalada nas catedrais francesas, alemãs e italianas por autores do século XIX (Cf.: Durand, J., "Monuments figurés du moyen âge exécutés d'après les textes liturgiques", *Bulletin Monumental*, Paris [1888], pp. 521-550; Weber, P., *Geistliches Schauspiel und Kirchliche Kunst in ihrem Verhältnis erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge*, Stuttgart, 1894; Sepet, M., *Les Prophètes du Christ. Etude sur les origines du théâtre au moyenâge*, Paris, 1878. Esta perspectiva foi corroborada por autores como Julio González Montañés – "Drama e Iconografia na Idade Média: aspectos teóricos e alguns casos galegos", *Anuario Galego de Estudios Teatrais*, Santiago de Compostela [2002], pp. 9-44), por Manuel Castiñeiras – "Serafin Moralejo e a procesión dos profetas no Pórtico da Glória", em *Ordo Prophetarum. Drama litúrgico do século XII*, Santiago de Compostela, [2006], pp. 13-16) e por Maria do Amparo Tavares Maleval – "Estátuas da Catedral de Santiago de Compostela em Cena: a reconstrução de um drama litúrgico na actualidade", em *Abralic*. [Em linha]. Rio de Janeiro, 2016, pp. 2938-2947. Disponível em: http://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2016_1491411432.pdf [consultado em Julho de 2020]. Confira-se, também, o artigo em que a mesma autora relaciona os milagres de Santiago descritos (e documentados) no *Codex Calixtinus*, e o "costume de serem lidos após o ofício religioso", contribuindo para a génese da "dramaturgia no Ocidente" (Maleval, M. A. T., "Teatro e liturgia na Idade Média, o testemunho do Codex Calixtinus", em Rodríguez González, O.; Mariño Sánchez, L. [Ed.], *Novas achegas ao estudo da cultura galega: Enfoques literarios e socio-históricos*, A Coruña, 2009, p. 67).

9 Faré Torras, B., "Do apóstolo ao peregrino: a iconografia de São Tiago na escultura devocional medieval em Portugal", em *Medievalista* [Em linha]. n.º 12, (Julho - Dezembro 2012). Dir. José Mattoso. Lisboa. Disponível em: <https://journals.openedition.org/medievalista/624> [consultado em Julho de 2020].

atmosfera visual e emocional, para além da devocional e social, cultural e política. É de ressaltar que, especialmente durante o século XV, a preferência iconográfica recai sobre a figuração de Santiago peregrino ainda que, como veremos, através de uma aproximação equívoca que permeabiliza a leitura, entre o Apóstolo e o peregrinador. Raras, ou inexistentes, são as figurações portuguesas de Santiago Mártir (fazendo acompanhar-se da espada), Santiago em Majestade (presente na Fonte de Santiago em Braga, por exemplo), Santiago com os fiéis e Peregrino a Cavalos. Todavia, as representações (míticas) de Santiago Cavaleiro e de Santiago Mata Mouros também surgem no território português desde a Idade Média (ainda que em menor quantidade), perpassando toda a modernidade, numa alusão ao seu carácter protector e, depois, à sua imagem bélica, com fortes componentes culturais, mas também sociopolíticas e religiosas, expressando ideais e valores que ultrapassam a devoção para se relacionarem com, por um lado, o horizonte cavaleiresco e, por outro, com o militar, acentuando-se, assim, o seu carácter metafórico.

É o contexto litúrgico, doutrinal e sociopolítico, para além do piedoso e do perceptivo, relacionado directamente com os horizontes de expectativa, visuais e de gosto (mais erudito ou popular), que instiga e enforma as imagens que provêm, sempre, do ideário da clientela, comprometida com a sua conjuntura pessoal e histórica e, naturalmente, com a Igreja¹⁰, pese embora o facto de não ter, necessariamente, de constituir-se como uma clientela exclusivamente religiosa¹¹.

Chegando ao século XVI, verificou-se um *arrefecimento* na torrente de peregrinação global e, particularmente, na jacobea, fruto da conjuntura, contaminada pela Reforma Protestante, pelas guerras europeias e, também, pela (vigilante) Inquisição que não via com bons olhos o contacto com os estrangeiros (ou outros sujeitos com comportamentos *duvidosos* ou *puníveis*) que podia eivar os cristãos com ideias heterodoxas, luteranas, erasmistas, etc.¹². Este *abrandamento* derivaria, também, dos perigos reais vividos pelos peregrinos, vulneráveis aos assaltos, aos enganamentos, aos desvios e até à morte, bem como aos apetites da carne que promove o *vício* e que a viagem adoça. Já o século XVII foi abundante em conflitos armados e em inseguranças, provocadas também pelas assustadoras pestes bubónicas que assolaram alguns países da Europa, com incidência em Espanha, para além dos maus anos agrícolas que deixaram imensas povoações à míngua, com fortes repercussões sociais. Neste sentido, durante a época moderna alteram-se os ritmos, os sujeitos e, também, os motivos que levavam à peregrinação que, por outro lado, passa a desaconselhar-se por algum Clero e por alguns *Estados*, ao mesmo tempo que os peregrinos estrangeiros eram alvos de

10 Utilizando as palavras de Faré Torras. B., "Do apóstolo ao peregrino...", *op. cit.*, p.4: "A diversificação iconográfica do santo (da figura do apóstolo para a do cavaleiro e a do peregrino) deve muito aos mitos que a Igreja, e especificamente o arcebispado de Santiago de Compostela, criou em volta do suposto evangelizador da Hispânia. Este[s] mitos encontram-se recolhidos no [...] Códice Calistino, uma obra que nos oferece algumas pistas sobre a origem dos três tipos iconográficos".

11 Cf. Cunha, A. M. R., "A devoção e a peregrinação jacobea...", *op. cit.*

12 Cf. Marcocci, G.; Paiva, A. P., *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*, Lisboa, 2016.

desconfiança¹³. Esta lenta *decadência* (ou alteração) dos fluxos ter-se-á reflectido, para além do decrescimento humano nos caminhos jacobeus, também na produção e no cariz das obras de arte.

Durante o primeiro meado do século de Quinhentos verificou-se, em Portugal, uma transformação dos equilíbrios, no que concerne à *evolução devocional*, confirmada através da construção de ermidas dedicadas ao Santo que certificam a permanente afeição popular a Santiago¹⁴, podendo, também, abrir para os pequenos circuitos de peregrinação locais. Ainda assim, a consagração de lugares de culto a Santiago não implicaria a mesma quantidade de representações escultóricas que lhe eram dedicadas, já que a escultura do Santo podia substituir-se, ou enunciar-se, pelos atributos que lhe andam associados. Do mesmo modo se permutou a figuração de Santiago por outros que com ele se relacionam, como São Cristóvão, São Roque¹⁵, São Pedro e o protector São Sebastião, por exemplo. Acresce ainda a este panorama o facto de conservar-se, como preferência iconográfica portuguesa, a enunciação da Virgem (e da sua vida), da Santíssima Trindade, de São Brás, Santo Antão, São Jorge, São Miguel Arcanjo, do Calvário, para referir alguns casos emblemáticos.

Mas se na imaginária avulsa, ou na presente em máquinas retabulares, ou proveniente de retábulos entretanto desmanteladas, do século XVI, persistem estas figurações, as esculturas de Santiago não desapareceram, surgindo igualmente noutros contextos, ou integrado em ciclos iconográficos específicos, expressamente nos *Apostolados* (como acontecera em épocas anteriores) presentes, por exemplo, no portal da igreja do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, no túmulo de D. Afonso Henriques, na Última Ceia de Odarte para o Refeitório da mesma igreja, na predela do retábulo-mor da Sé da Guarda, no retábulo da capela do Santíssimo Sacramento da Sé Velha de Coimbra e, mais a Sul, no Apostolado da igreja da Luz de Carnide, em Lisboa, para referir apenas alguns exemplares.

Já nos séculos XVII e XVIII, as imagens de Santiago surgem, para além dos contextos já assinalados, também por via das inúmeras reformulações ocorridas em templos de épocas anteriores. Sendo raros os casos de novas construções especialmente dedicadas a Santiago, predominam as reconfigurações barrocas dos interiores e das fachadas de antigos edifícios medievais e quinhentistas. Através de novos programas decorativos, de que se destacam interessantes ciclos iconográficos em azulejo e pintura, também a produção escultórica deste período contribuirá para ampliar a já enraizada paisagem devocional consagrada a Santiago, particularmente em templos associados aos principais caminhos jacobeus.

13 Sobre este aspecto em particular, leia-se o artigo de Lacarra de Miguel, J. M., "Las peregrinaciones a Santiago en la Edad Moderna", *Príncipe de Viana*, nº 102 y 103, Pamplona, (1966), pp. 33-46.

14 Cunha, A. M. R., "A devoção e a peregrinação jacobéias em Portugal", *Ad Limina*, Volumen 2, n.º 2, Santiago de Compostela (2011).

15 O verdadeiro peregrino que pode, inclusivamente, surgir marcado com a vieira, como acontece na esguia imagem em madeira, do século XVI, do Museu Nacional de Arte Antiga, n.º 1515 Esc.

As imagens de Santiago Peregrino e Apóstolo nos séculos XV e XVI

Por vários motivos se afasta, deste escrito, o esforço de sistematização e de inventariação de todas as representações portuguesas de Santiago, ficando-nos por exemplos ilustrativos que servem para descerrar o problema que é amplo e complexo.

Escolhendo agora o centro de Portugal, por motivos presos com a sua expressividade produtiva no que concerne à escultura em pedra que floresceu, entre os séculos XIV e XVI, a partir das várias oficinas centradas na cidade de Coimbra, podemos determinar que grande parte das representações (hoje) avulsas de Santiago, datadas destes séculos, o exibem como peregrino (pese embora as convulsões sociais que resultaram no declínio da peregrinação durante a centúria de Quinhentos).

De um modo geral, foi a partir das obras realizadas pelo designado Mestre Pero (c. 1300-1350), o escultor dilecto da Rainha D. Isabel de Aragão¹⁶, que se difundiu o gosto pela escultura isenta em Coimbra, espraído depois por um largo espectro de influência. Para o caso que agora importa, escolhamos a escultura de Santiago (Fig. 1) que subiste no Museu Nacional de Arte Antiga (Lisboa), proveniente do lugar de Avenal (Sebal Grande, Condeixa-a-Nova, Coimbra)¹⁷, incorporada na Coleção Ernesto Vilhena e, depois, doada pelos herdeiros ao Museu (n.º 992 Esc). Trata-se de uma escultura atribuída ao trabalho de Mestre Pero, ou ao seu aro de influência e irradiação formal, que permite avaliar sobre a antiguidade dos modelos plásticos que se disseminariam, com as devidas adaptações às modas visuais vigentes, até ao final do século XV — como de resto aconteceria com outras imagens escultóricas que propagaram modelos formais, devidamente acomodados às alterações estéticas e técnicas impostas pelo tempo, como o caso de alguns trabalhos do conhecido



Fig. 1. *Santiago*, segundo quartel do século XIV. Irradiação da oficina de Mestre Pero. MNAA, 992 Esc. Foto José Pessoa - DGPC/ADF.

16 Sobre Mestre Pero e a sua obra, consulte-se Fernandes, C. V., *Pero. O mestre das imagens. c. 1300-1350*, Lisboa, 2018.

17 Maria João Vilhena de Carvalho informa que o Comandante Ernesto Vilhena terá visto esta imagem, no Avenal, e pela primeira vez, no dia 11 de Julho de 1939 (— *As esculturas de Ernesto Jardim de Vilhena. A constituição de uma coleção Nacional*, Tese de Doutoramento, Lisboa, 2014, p. 275).



Fig. 2. *Santiago*, c. 1475-1525.
Diogo Pires-o-Velho (atr.).
MNAA, 1099 Esc. Foto José
Pessoa - DGPC/ADF.



Fig. 3. *Santiago*, c. 1475-1500.
Diogo Pires-o-Velho (atr.).
MNAA, 1093 Esc. Foto José
Pessoa - DGPC/ADF.

escultor João Afonso (com actividade conhecida entre 1439 e 1469) e, mais tarde, de Diogo Pires-o-Velho (act. 1471-1514; Figs. 2 e 3).

Na primeira figura, o Santo surge descalço, vestido com uma túnica até aos pés, sobrepujada por um manto que traça à frente, usando um chapéu de cúpula alta, onde se grava a concha¹⁸. Santiago enverga o livro na mão esquerda, faltando o bordão na direita. Usa uma bolsa (ou surrão) a tiracolo, cruzada ao peito. Trata-se de um modelo comum à sua representação na qualidade de peregrino (viajante, estrangeiro, exilado, *Christus Peregrinus*¹⁹, apesar de apresentar-se descalço e com túnica comprida (veja-se o caso do Santo nimbadado e togado do apostolado da Sé de Évora, realizado pelo mesmo escultor), contrariando o figurino delineado por Helena Carvajal

18 Este chapéu parece uma variante do conhecido *chapéu pontudo* (o *bycocket* em inglês, *chapeau à bec*, em França) que é frequente surgir na iconografia da caça e da viagem, revelando a sua utilização.

19 Sobre este aspecto, leia-se Bonnotte, C., "La figuration de l'apparition du Christ à Emmaüs au sein des cloîtres romans: un substitut de pèlerinage?", *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XLVI, Codalet (2015), pp. 149-156. É interessante a relação que a autora faz entre a representação plástica da aparição de Cristo em Emaús com o teatro litúrgico do final do século XI decorrido na cidade francesa de Ruão. Neste drama, os discípulos trajavam túnicas, chapéus e bordões, à *guisa* de peregrinos.

González, quando refere que: “A diferencia del Santiago apóstol, que suele aparecer descalzo y con túnica larga, el tipo iconográfico del santo peregrino se caracteriza por mostrarlo convenientemente calzado, frecuentemente con túnica corta que permite una marcha más cómoda”²⁰.

Na verdade, e como veremos, grande parte das esculturas portuguesas de Santiago, especialmente dos séculos XV e XVI, revelam-no descalço e de roupa comprida, ainda que figurado como peregrino²¹, já que na sua dimensão apostólica, Santiago veste uma túnica talar sob uma ampla toga e empunha o livro.

Este modelo, desenhado e esculpido por um escultor do aro de Mestre Pero, provirá — ainda que se desconheça o lugar para o qual terá sido concebida a imagem, ou o seu contexto material e iconográfico —, do horizonte visual de *Christus Peregrinus*, que Nicole Bériou estudou, partindo do relevo presente num pilar do claustro de San Domingo de Silos da primeira metade do século XII, onde Cristo surge com a concha de Santiago esculpida na sacola trapezoidal que cruza ao peito, descalço e com um chapéu de pala com cúpula alta²². Esta figuração activa a aproximação de Cristo aos fiéis, que o reconhecem como *um semelhante* (num processo de humanização com garantias de perceptividade) que deve ser seguido, estimula a oração, o recolhimento, ao mesmo tempo que legitima a peregrinação, ou a caminhada interior, e incita à hospitalidade, porque ajudando no caminho dos que precisam se ajuda a Cristo (e se cumpre a palavra de Deus).

Também podemos encontrar esta configuração noutros lugares, como acontece no *Liber Sancti Iacobi* (c. 1317-1330), procedente da Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca²³ (o Ms. 2631), que ilustra um ambiente visual comum e transversal,

20 Carvajal González, H., “Santiago Peregrino”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. VII, nº 14 (2015), p. 64.

21 Como seria de esperar, este caso não se constitui como um aspecto singular das representações escultóricas e portuguesas, já que a pintura coeva também pode revelar o Santo com a mesma indumentária. As figurações de Santiago peregrino (especialmente na *Conversão de Hermógenes*) presentes no (que resta do) retábulo da igreja de Santiago de Palmela (trabalho datável da década de vinte do século XVI e atribuído ao designado Mestre da Lourinhã), revelam-no de túnica e manto compridos, descalço, bordão, chapéu e nimbo. A representação pictórica de Santiago Maior, mais tardia, do conjunto conhecido pelo apostolado de São Vicente de Fora (Francisco de Zurbarán, 1633; actualmente no MNAA) também nos mostra a figura de um peregrino descalço e vestido até aos pés [sobre a proveniência destas pinturas de Francisco Zuabrán, leia-se Saldanha, N., “Transitoriedade e Permanência. A pintura de São Vicente de Fora”, em *Mosteiro de São Vicente de Fora: Arte e História*, Lisboa: 2010, pp. 157-187 (esp. p. 180)]. Reconhecemos o mesmo peregrino em várias iluminuras quinhentistas, como acontece, entre tantos outros casos que não cabem neste pequeno artigo, na representação de Santiago no Livro de Horas de Henrique VIII, desenhado por Jean Poyer (França, Tours, c. 1500. MS H. 8, fls. 31V-32), ou na iluminura presente na fl. 76 v. de um Livro de Horas francês, do início do séc. XVI, conhecido pelo nome *Book of hours* (Ms. Pierpont Morgan Library. M.1114), The Morgan Library & Museum [online In <http://ica.themorgan.org/manuscript/page/22/160797>], ou na gravura alemã de Hans Baldung Grien, do grupo Cristo e os Apóstolos (1519), que revela um possante Santiago peregrino aureolado, de chapéu e vestes até aos pés.

22 Bériou, N., “Parler de Dieu en images: le Christ pèlerin au Moyen Âge”, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 152^e année, n.º 1 (2008), pp. 157-201.

23 A respeito da iconografia desta iluminura (entre outros aspectos com ela relaveja-se Villaseñor Sabastián, F., “Iconografía del Liber Sancti Jacobi de la biblioteca histórica de la Universidad de Salamanca (MS. 2631): entre la tradición del Jacobus y la proyección posterior”, *Ad Limina*. Volumen 3, n.º 3, Santiago de Compostela (2012), pp. 181-210.



Fig. 4. *Codex Calixtinus de Salamanca (Liber Sancti Jacobi)*, c. 1325. Universidad de Salamanca, Ms 2631, fl. 2 v. Foto Ministerio de Cultura y Deporte - Gobierno de España.

com o Santo descalço, nimbado, de chapéu (redondo), ostentando o livro mas também a bolsa, com o desenho da vieira, e o bastão em tau. Como Fernando Villaseñor Sebastián defendeu, grande parte das representações de Santiago, nos livros iluminados espanhóis de entre os séculos XIV e XV, seguem esta via de representação do *Santo Peregrino*²⁴ (Fig. 4).

Ainda assim, também podemos encontrar outras fontes, que ampliam a geografia desta prática, como a imagem marginada da fl. 32 do livro inglês com o nome *Psalter* (*The Luttrell Psalter*) *with calendar and additional material* (c. 1325-1340)²⁵, que revela um (colorido) peregrino de chapéu pontudo, saco a tiracolo com a vieira, bordão e livro na mão esquerda, de roupa comprida e pés descalços.

As esculturas tardo-quatrocentistas atribuíveis a Diogo Pires-o-Velho (MNAA, n.ºs 1099 Esc., 1093 Esc., e a 988 Esc., que entendemos pertencer ao mesmo escultor) acompanham o mesmo padrão iconográfico, com o Santo descalço usando túnica até aos pés, manto (ou capa comprida, com mangas e botões), bordão, livro fechado na mão esquerda, chapéu de abas com a concha gravada na face dianteira (Figs. 2 e 3).

Este esquema plástico (normativo e influenciador) replicar-se-ia na muito repintada imagem da igreja de Santiago de Figueiró do Campo (Soure), na da capela de São Miguel de Urmar (Soure), na capela de São Simão do Carvalhal (Figueira-da-Foz) e nas tantas que encontramos dispersas, como as

da igreja de Santiago, de Santiago da Guarda (Ansião, Leiria), na partida da antiga Quinta da Fradinha (aqui com a cabaça e já sem pés), em Vale de Ílhavo (agora na Ma-

24 Este modelo iconográfico, não se constitui como um inédito português, na medida em que se sucede, um pouco por toda a Europa ocidental.

25 British Library, *Add MS 42130*, fl. 32. Online In http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_42130

triz de Ílhavo²⁶), nas que pertencem à Diocese do Porto (século XV), com os n.ºs PDX0.0249 e PDX0.0020, nas da Coleção Ernesto Vilhena (MNAA, n.º 970 Esc; n.º 972 Esc – aqui com a deriva da bolsa presa ao bordão), na da igreja Matriz de Tentúgal (Coimbra), na retardatória de Santiago de Rio de Vide (Miranda do Corvo, Coimbra), para referir alguns casos ilustrativos. Deve anotar-se que a grande maioria destas imagens se concebeu partindo de modelos mais eruditos, mas para um público menos escrupuloso, no que concerne às exigências estéticas e artísticas, e por escultores que terão aprendido com os de primeira (e, por vezes, de segunda) linha, trabalhando em resposta às encomendas que, por vezes, solicitavam imagens semelhantes a outras, afortunadas e que se conheciam. Servindo a população, os devotos e peregrinos, estas imagens esculpam-se para prover necessidades simbólicas e perceptivas, estimular dinâmicas e trocas espirituais, promover encontros entre sujeitos que requerem irmanação e, também, para facilitar o exemplo, entre outras experiências mentais.

A belíssima representação de Santiago da Matriz de Soure, de finais do século XV, sugere a dimensão apostólica, na medida em que o Santo surge togado e descalço, pese embora o chapéu e a marcação da vieira que permitem ao público a sua rápida identificação. Sem mãos, esta escultura não permite verificar todos os atributos que lhe terão pertencido, mas pode imaginar-se que envergaria o livro na mão esquerda e o bordão na direita, como era comum ocorrer (Fig. 5).

Assim sendo, esta imagem consubstanciará uma raridade maior, comparável à digníssima imagem togada do Mosteiro da Batalha, para integrar o Colégio Apostólico do portal da igreja (c. 1420-40), e que lhe pode ter servido de fonte. Também importa trazer à colação este belíssimo Santiago batalhino por representar um modelo



Fig. 5. *Santiago*, século XV. Matriz de Soure, Coimbra. Foto Nuno Saldanha.

26 Cálão, H., "A Coleção de Escultura da Matriz de Ílhavo", *Boletim Família Paroquial*, Ílhavo (Junho 2006).



Fig. 6. *Santiago*, c. 1420-1440. Mosteiro de Santa Maria da Vitória, Batalha, Museu da Batalha | Centro de Interpretação, MB9. Proveniente do portal principal da igreja. Foto José Paulo Ruas - DGPC/ADF.



Fig. 7. *Santiago*, início do século XVI. Sé do Porto. Foto Nuno Saldanha.

francês, juntamente com os restantes Apóstolos realizados para o mesmo espaço, oriundo, provavelmente, de uma escola normanda. Esta hipótese alicerça-se no cotejo entre as sobreditas esculturas concebidas para o portal da igreja do Mosteiro da Batalha e as imagens que foram esculpidas entre os séculos XIII e XIV para o portal da Catedral de Ruão, expostas hoje no deambulatório daquela igreja (Fig. 6).

Do início do século XVI é a pujante e bela imagem (flamenga) de Santiago da Sé do Porto. Trata-se de uma peça feita em madeira, de grandes dimensões, e que possui uma história atribulada. Proveniente de uma capela do claustro-cemitério da Sé, a imagem passaria, depois, para o interior da igreja, até ser abandonada e guardada numa arrecadação, já no século XX, recuperando-se e expondo-se no Museu da Sé em finais do mesmo século (Fig. 7).

Esta imagem revela o Santo descalço, vestido com uma túnica e um manto amplo, ostentando o livro aberto na mão direita e, na esquerda, o bordão alto (a grande jornada) com anel intermédio, a bolsa a tiracolo e um chapéu com a concha e a cruz de Santiago. O facto de a imagem se apresentar de boca entreaberta, com o livro perto do rosto, impele-nos a identificá-la com o Santo Apóstolo mas, todavia, apresenta-se com o chapéu, ostenta a vieira e os restantes atributos de caminheiro que têm vindo a elencar-se.

Este *hibridismo*, presente na iconografia de Santiago²⁷ (*grosso modo*) entre os séculos XIV e XVIII, nem sempre desaparecerá quando a imagem se inscreve em determinados registos narrativos, como em alguns apostolados. Exemplo disso é a imagem de Tiago presente no túmulo de D. Afonso Henriques (c. 1518-22, igreja do Mosteiro de Santa Cruz, Coimbra). Esta escultura, integrada no Apostolado, avança a perna direita, revelando caminhar, e apresenta todos os elementos de Santiago peregrino, tirando o facto de a marcante e omnipresente vieira aqui desaparecer, mas incluindo a túnica mais leve e curta, as sandálias que lhe protegem os pés, um cântaro, a bolsa, um bordão (partido) e o chapéu que, desta vez, se pendura, caído da cabeça, às costas, detalhe que se repetirá em inúmeras esculturas pétreas coimbrãs. Porém, Santiago empunha o livro aberto na mão direita, entreabre a boca e olha-nos de frente, numa *atitude apostólica*, como acontece na esplêndida figuração de Nicolau Chanterene para o portal da mesma igreja (1524-25), ainda que aqui o Santo se apresente descalço, com uma túnica curta sob o manto traçado (faltando o atributo na mão esquerda que se perdeu)²⁸ (Fig. 8).



Fig. 8. *Santiago*, c. 1518-1522. Mestre dos Túmulos dos Reis. Túmulo de D. Afonso Henriques. Igreja do Mosteiro de Santa Cruz, Coimbra. Foto DGPC/SIPA.

Um caso que não oferece dúvidas é o da figuração do Santo peregrino do Museu Nacional de Arte Antiga (n.º 1436 Esc). Datável dos primeiros vinte anos do século XVI, esta imagem luso-flamenga, feita em madeira revela um homem robusto que interrompe a sua caminhada, segurando-se ao bordão com as duas mãos, onde se

27 Vejam-se outros casos, como os das imagens híbridas (quatrocentistas) de Santiago presentes em Mouços (Vila Real) no túmulo de D. Fernão de Brito (Abade de Mouços) na capela de Nossa Senhora da Piedade (Igreja Matriz) e na da capela de Nossa Senhora de Guadalupe (antiga de Santiago).

28 Quando Nicolau Chanterene (ou Pero Francês, conforme a Pérez Costanti, P., *Diccionario de artistas que florecieron en Galicia durante los siglos XVI y XVII*, Santiago de Compostela, 1930) esculpiu Santiago para o Hospital Real de Santiago de Compostela, em c. 1511, vestiu-o como peregrino (descalço, túnica curta, bordão de caminheiro, livro, chapéu de aba larga com a vieira e bolsa a tiracolo), como aconteceria, de resto, com a imagem presente na fachada do mesmo edifício entregue aos mestres franceses Martín de Blas e Guillén de Colás em 1518 (Cf. Goy Diz, A., "Maestros y talleres portugueses en el Hospital Real de Santiago de Compostela". [Em linha] CEPSE, 2011, p. 71. Disponível em: <https://www.cepese.pt/portal/pt/publicacoes/obras/a-misericordia-de-vila-real-e-as-misericordias-no-mundo-de-expressao-portuguesa/maestros-y-talleres-portugueses-en-el-hospital-real-de-santiago-de-compostela> [consultado em junho de 2020].



Fig. 9. *Santiago*, c. 1550. Aro do escultor coimbrão António Fernandes (II). MNAA, 949 Esc. Foto José Pessoa - DGPC/ADF.

prendem a bolsa e a cabaça. Usa umas botas grossas, tal como o manto, que o aquece, sobre a túnica que não vai até aos pés, e um chapeirão onde se inscreve a vieira. Esta imagem certifica a objectividade da encomenda, que o queria peregrino *ipsis verbis* (ainda que não possamos saber quem terá pedido este trabalho)²⁹.

A imagem de Santiago peregrino do Museu Nacional de Arte Antiga, n.º 949 Esc, datável do meado do século XVI, é muito particular, especialmente pelo movimento e pelas feições marcadas e características, bem como pelo modo teatral como usa o chapéu, de abas reviradas, ligeiramente descaído de um dos lados da cabeça. Trata-se de um peregrino descalço, de bordão com um rosário, bolsa a tiracolo, livro aberto para onde olha, e a cabaça. Usa uma túnica de botões com uma gola ampla e um manto que se inclina, pendendo num dos ombros, e por isso preso ao cinto, para não vir a perder-se no caminho. Esta imagem, que tem andado atribuída à *oficina* de João de Ruão, possui feições semelhantes às de outras obras que se conhecem³⁰ e que se atribuem ao escultor coimbrão António Fernandes (II) que, decerto, possuiria os seus próprios serviçais e, depois disso, os seus discípulos³¹, a quem esta imagem poderá pertencer (Fig. 9).

A João de Ruão anda associada outra imagem de Santiago do Museu Nacional de Machado de Castro (n.º E 83).

Datável da segunda metade do século XVI, esta escultura, já muito partida, apresenta o Santo com túnica mais curta, descalço, segurando o livro aberto (para onde olha), o bordão na mão direita e o chapéu atrás da cabeça, com o manto traçado à frente. Esta imagem enquadra-se perfeitamente nas características que definem o Santiago peregrino, tirando os pés por calçar. Trata-se de uma imagem correcta, proporcionada e bem acabada, realizada por um escultor que mostra possuir uma personalidade artística consolidada, mas, todavia, ainda falta saber o seu nome. Tal como a escultura anterior, guardada no Museu Nacional de Arte Antiga,

29 Não fosse estar descalço, esta peça faria lembrar a gravura de Santiago de Martin Schongauer (Metropolitan Museum of Art, George Khuner Collection, Bequest of Marianne Khuner, 1984, n.º 1984.1201.43).

30 Particularmente as figurações de Santiago e de São Bartolomeu, presentes no portal do antigo colégio de São Tomás, em Coimbra (desde 1930 no Museu Nacional de Machado de Castro, n.º E 903), encomendado pelo Reitor do Colégio, Frei Martinho de Ledesma em 1547, e atribuído documentalmente a Pero e João Luís, e ao escultor coimbrão António Fernandes (II). No mesmo portal registam-se as imagens de São Gonçalo de Amarante, São Tiago e São Paio que possuem o mesmo género de desenho dos olhos de Santiago do Museu de Arte Antiga.

31 Cf. Gonçalves, C. A., *Os escultores e a escultura em Coimbra, uma viagem além do Renascimento* [Tese doutoramento policopiada], Coimbra, 2006.

esta imagem do Museu de Coimbra deixa transparecer o facto de ter sido realizada numa das tantas oficinas operantes na cidade naquele tempo, faltando-lhe detalhes plásticos típicos ao trabalho efectivo do escultor normando.

Já no que concerne à representação de Santiago feita para o desafortunado retábulo do Tesoureiro de São Domingos (Coimbra), encomendada pelo tesoureiro da Sé, Francisco Monteiro, não restam dúvidas sobre a autoria. Se faltassem os documentos, esta imagem enquadrar-se-ia no *corpus* de obra de João de Ruão por motivos presos com a sua plástica identificativa (Fig. 10).

Os primeiros documentos referentes à capela onde viria a construir-se este retábulo remontam a 1553³². Data de 12 de Dezembro de 1558 um recibo referente ao retábulo, assinado por João de Ruão³³ e, dias depois, em 30 de Dezembro, regista-se, na instituição da capela de Nossa Senhora da Assunção, que “no dia da invocação da dita capella dirão hua missa cantada que pasara pella que ouvera de ser rezada e outro tão farão no dia dos apóstolos Sãtiago e Sã João Evãgelista e Sã Johão Bautista e Sãto ãntonio, e na somana, ou no dia que çelebrarem de *omnibus defunctis* se me dira hua missa cãtada cõ vespervas e noturno por my e per meus deffumtos”³⁴. Este dado informa sobre os sentidos da encomenda e justificam a presença da belíssima escultura de Santiago no retábulo de Nossa Senhora da Assunção (reimplantado no Museu Nacional de Machado de Castro, n.º E 906) que viria a terminar-se alguns anos depois, já em 1565³⁵.



Fig. 10. *Santiago*, c. 1558-60. João de Ruão. Retábulo do Tesoureiro, MNMC, E 906. Foto Gabriel Pereira.

32 Garcia, P. Q., *João de Ruão MD...MDLXXX: Documentos para a biographia de um artista da Renascença*, Coimbra, 1913, doc. n.º 51, pp. 84-85.

33 *Ibidem*, doc. n.º 38, p. 77.

34 *Ibidem*, doc. n.º 52, p. 88; Cf. Gonçalves, C. A., *Os escultores e a Escultura em Coimbra, uma viagem além do Renascimento*, Coimbra [tese de Doutoramento policopiada] 2005, pp. 471 e ss.; — “Os retábulos de pedra dos colégios da Rua da Sofia”, *Monumentos*, n.º 25, Lisboa (2006), pp. 86-91.

35 Garcia, P. Q., *João de Ruão...*, *op. cit.*, doc. n.º 37, p. 77.

Esta escultura, e a que o mesmo artista realizou para a capela do Santíssimo Sacramento da Sé de Coimbra (c. 1566), servem de modelos plásticos que permitem caracterizar as imagens de Santiago que João de Ruão concebeu. Ambas se apresentam descalças, de túnica até aos pés, manto e bordão. A imagem do Tesoureiro empunha o livro fechado e a da Capela do Santíssimo segura os cordões do chapéu, pendente às costas, que passam sobre a esclavina (ou mozeta)³⁶. São imagens delicadíssimas, esguias e que apresentam um Santo de belas feições, cabelos em madeixas onduladas e barbas bifurcadas. Este padrão encontra-se no meio corpo de Santiago esculpido na predela do retábulo dos Reis Magos para a capela homónima da igreja do mosteiro de São Marcos (Tentúgal, Coimbra), já posterior (do início dos anos 70), ainda que nos revele um Santo mais velho, acompanhando o envelhecimento do escultor.

O modelo de João de Ruão, desenhado no segundo meado do século, abriria para as tantas representações de Santiago realizadas para capelas e ermidas por escultores posteriores que, ainda assim, trabalhavam de acordo com aquela matriz formal, como as esculturas retardatárias de Santiago da capela de São Bento de Anca (Cantanhede), da igreja de Santo Estêvão (Pereira do Campo, Coimbra), a do retábulo da capela da Visitação da igreja de Santo André da Esgueira (Aveiro), onde emparceira com São Martinho e com São Pedro e São Roque, no-lo podem confirmar.

Dos finais do século datarão as imagens do Apóstolo da igreja de Santiago de Coimbra (pedra) e a de Camarate (madeira), que mantém a bolsa de peregrino. Estas duas imagens testemunham o fecho do modelo³⁷ que temos vindo a enunciar, na medida em que a partir do século XVII, o figurino de Santiago (apóstolo e peregrino) vai alterar-se ligeiramente, por via da alteração do gosto e porque o Santo passa a usar, em grande parte das suas representações, uma mozeta onde se desenham as conchas³⁸.

Dos primeiros anos do século XVII data a escultura calcária, muito partida, de outro Santiago, desta vez guardada nas reservas do Museu Nacional de Machado de Castro (n.º E 1031) a que importa atender porque denuncia um aspecto iconográfico relevante: o Santo veste uma mozeta de gola com um fecho, onde se decalam as vieiras, sobre o manto e a túnica de botões. Este distintivo, que surge no século XVII, prolongando-se durante o século XVIII, permite, quando faltam outros elementos, datar as imagens de Santiago. Para além da mozeta, o Santo enverga sandálias e um bordão de anel intermediário (já muito partido) na mão esquerda, faltando-lhe a direita que carregaria o livro. Falta-lhe o chapéu, elemento que o identificou desde os alvares da sua representação, mas que a partir do século XVII é frequentemente omitido, como ilustra a imagem de Santiago da igreja do mosteiro de São Pedro de Paços de Ferreira (em madeira).

36 Estas imagens, datadas dos anos 60 do século, possuem quase o mesmo sabor plástico que encontramos, por exemplo, na gravura de Santiago, da autoria do italiano Antonio Tempesta e publicada por Nicolaus van Aelst [Met Museum, n.º 51.501.3406].

37 E, de certa forma, também o Santiago do início do século XVII, de madeira, da coleção do Museu da Terra de Miranda (Miranda do Douro), atribuído à equipa do escultor espanhol Gregório Lourenço, n.º 206, como adiante se verificará.

38 Encontramos estas esculturas seiscentistas de Norte a Sul do país (Melgaço, Óbidos, Évora, por exemplo).

As imagens de Santiago Peregrino e Apóstolo nos séculos XVII e XVIII

São abundantes as representações escultóricas de Santiago Maior nos séculos XVII e XVIII. Revelam-se, contudo, pouco diversificadas em termos iconográficos, perpetuando, de Norte a Sul do país, a preferência pela figuração da sua dimensão peregrina.

Retratado como peregrino, Santiago surge, invariavelmente, acompanhado dos tradicionais atributos de caminhante: o bordão, a cabaça, a bolsa a tiracolo e o chapéu de aba larga, com a típica concha de vieira gravada na frente. Indissociável de todas as esculturas deste período é igualmente o livro que, sem variações, ostenta na mão esquerda.

Geralmente figurado como um homem jovem, de barba, cabelo longo e ondulado, preserva ainda a típica indumentária das épocas precedentes. De manto e ampla túnica até aos pés, mais característico desta cronologia será o já assinalado uso da mo-zeta sobre os ombros, normalmente decorada por duas vieiras. Os casos de Santiago envergando túnica curta, traje mais apropriado à sua condição de peregrino, serão pouco abundantes neste período, observando-se sobretudo em peças seiscentistas, como as das igrejas de Seroa, em Paços de Ferreira, ou de São Sebastião, em Guimarães. É de salientar, ainda, o uso de botas nestas representações iniciais, progressivamente substituídas por sandálias, até às figurações mais tardias onde, invariavelmente, Santiago surge descalço, retomando os *modelos equívocos* em que se misturam as já mencionadas contaminações da sua iconografia como Apóstolo.

As qualidades estilísticas e formais da generalidade das representações nos inícios de seiscentos, distantes ainda da linguagem plástica do barroco, convertem muitas destas imagens em obras de difícil datação. Composições padronizadas, estáticas e frontais, de rostos idealizados e expressões serenas, caracterizam inúmeras figurações, como a escultura oriunda da capela de São João Evangelista, do antigo convento das Chagas em Lamego (Museu de Lamego, n.º 736), exemplifica (Fig. 11).

Peça de assinalável qualidade plástica, nela se destaca o detalhado tratamento fisionómico, em



Fig. 11. *Santiago*, 1º quartel do século XVIII. Igreja de São Pedro, Évora Monte, ES.SP.1.016 1 Esc. Foto Inventário Artístico da Arquidiocese de Évora.



Fig. 12. *Santiago*, 2ª metade do século XVII. MNAA, 1506 Esc. Proveniente da coleção Ernesto Vilhena. Foto DGPC/ADF.

contraste com o longo manto estilizado, de pregas finas e rectilíneas. Integradas em semelhante contexto formal, merecem igualmente referência as elegantes esculturas das igrejas de São Gonçalo de Amarante, São Pedro de Évora Monte, ou Santiago de Torres Novas.

Os desenvolvimentos estilísticos desta época revelam, sobretudo, uma tímida adaptação dos anteriores esquemas compositivos aos novos gostos visuais, como confirma a possante imagem da igreja dos Clérigos, em Vila Real, obra de vigoroso entalhe, identitária da produção do Norte de Portugal.

No *corpus* de esculturas seiscentistas de Santiago peregrino realça-se, por fim, a escultura oriunda da colecção de Ernesto Vilhena (Museu Nacional de Arte Antiga, n.º 1506 Esc), presumivelmente adquirida no mercado antiquário. Esta peça, de possível execução espanhola, configura uma exacta transcrição da icónica imagem que coroa o baldaquino do altar-mor da catedral de Santiago de Compostela, executada entre os anos de 1669-1672, pelo cantábrio Pedro del Valle. O mesmo esquema compositivo seria repetido, em 1694, na representação pétrea que remata a Porta Santa da Quintana, realizada pelo escultor Pedro do Campo. Testemunho do prestígio da

matriz compostelana, a obra que se conserva hoje no Museu Nacional de Arte Antiga confirma a circulação destes modelos, reforçando o impacto de relevantes eixos de contaminação iconográfica, e que importa salientar (Fig. 12).

No século XVIII, generalizando a estética enunciada, a produção de imagens de Santiago peregrino manifesta-se copiosa e mais diversificada, traduzindo a multiplicidade de oficinas de imaginária em todo o território nacional. Período marcado por um considerável número de esculturas de feição popular, sobretudo no Norte e interior do país, Santiago materializa-se em obras particularmente ingénuas, de formas hieráticas e posições frontais. Cristalizando modelos anacrónicos, estas imagens assumem uma linguagem especialmente eficaz, permitindo a sua rápida identificação, já plenamente aceite e absorvida nos diversos contextos regionais³⁹.

39 Que se ilustram, por exemplo, com as imagens das igrejas de Armamar, Custóias, Labruge, Carvalhais, Baltar ou Mangueija.



Fig. 13. *Santiago*, 1ª metade do século XVIII. Mosteiro de Alcobaça, 23 Esc. Foto Marta Simões.

Fig. 14. *Santiago*, meados do século XVIII. Igreja de Santiago, Alcácer do Sal, AS.ST.1.013 Esc. Foto Nuno Saldanha.

Fig. 15. *Santiago*, meados do século XVIII. Igreja do mosteiro de Bustelo, Penafiel, PF10.0013. Foto Departamento dos Bens Culturais da Igreja da Diocese do Porto.

Consentâneas com uma estética mais actualizada, realçam-se as diversas esculturas que, introduzindo ou veiculando renovados esquemas plásticos, representam plenamente os valores do barroco joanino. Vigorosas e dinâmicas, de assinalável expressividade, concretizam-se em obras como as do mosteiro de Alcobaça (Inv. 23) ou da igreja matriz de Louredo (Fig. 13).

Mais pujantes e eloquentes, envoltas em amplos panejamentos, revela-se um conjunto de outros exemplos, mais próximos de meados de setecentos. Ilustrativas das múltiplas oficinas estabelecidas na capital, assim se enquadram as imagens padroeiras das igrejas de Santiago de Lisboa, Alcácer do Sal e Sardoal. Ao mesmo período remontam as esculturas nortenhas do mosteiro de Bustelo, ou da igreja de Carreira, em Santo Tirso (Figs. 14 e 15).

Produção que se encontra, genericamente, por identificar e conhecer, afiguram-se estas duas obras atribuíveis a um mesmo autor. Enrolado num manto esvoaçante,

com a habitual túnica e mozeta sobre os ombros, Santiago apresenta-se descalço, acompanhado dos típicos atributos de peregrino: o bordão, a cabaça, a bolsa a tiracolo e o chapéu de aba larga. Figuras esguias, de expressão serena e olhar atento, definem-se ainda pela elegância da composição e detalhado tratamento dos rostos. De semelhante datação, deverá ainda sublinhar-se a interessante imagem da igreja de Santiago de Valadares, uma das mais singulares figurações do Santo peregrino nesta época. De assinalável qualidade plástica, reveladora de um autor qualificado, particulariza-se pelo realismo da fisionomia e pelo cuidado tratamento dos panejamentos (Fig. 16). Ressalve-se que esta escultura surge no interior de um espaço onde subsiste uma pintura mural quatrocentista de Santiago, recentemente intervencionada. Ainda assim, se na pintura o Santo surge com a cabeça coberta pelo chapéu e (inusualmente) calçado, na escultura representa-se sem resguardo e calçado com umas sandálias, revelando os dois o livro, na mão esquerda, e o bordão na direita.

Na segunda metade do século XVIII, diversificam-se as qualidades expressivas das representações escultóricas de Santiago que, concentrado nos Evangelhos, apre-

senta frequentemente o livro aberto. Datáveis do terceiro quartel desta centúria, assim se caracterizam as imagens das igrejas de Santiago de Sesimbra, Lisboa e Castelo de Vide (Fig. 17).

Incontornável, na abordagem à produção escultórica deste período, é ainda a referência aos ecos italianizantes, absorvidos desde há longos anos pelas múltiplas oficinas lisboetas de imaginária. Directamente transcritos, ou adaptados à estética de cada tempo, é matéria em que Joaquim Machado de Castro desempenhará um papel determinante. Autor de inúmeros modelos, executados depois em madeira por outros escultores, ilustra-o o pequeno barro resgatado entre os *bozzetti* da sua oficina. Proposta que parece filiar-se numa gravura de Francisco Vieira Lusitano — artista próximo

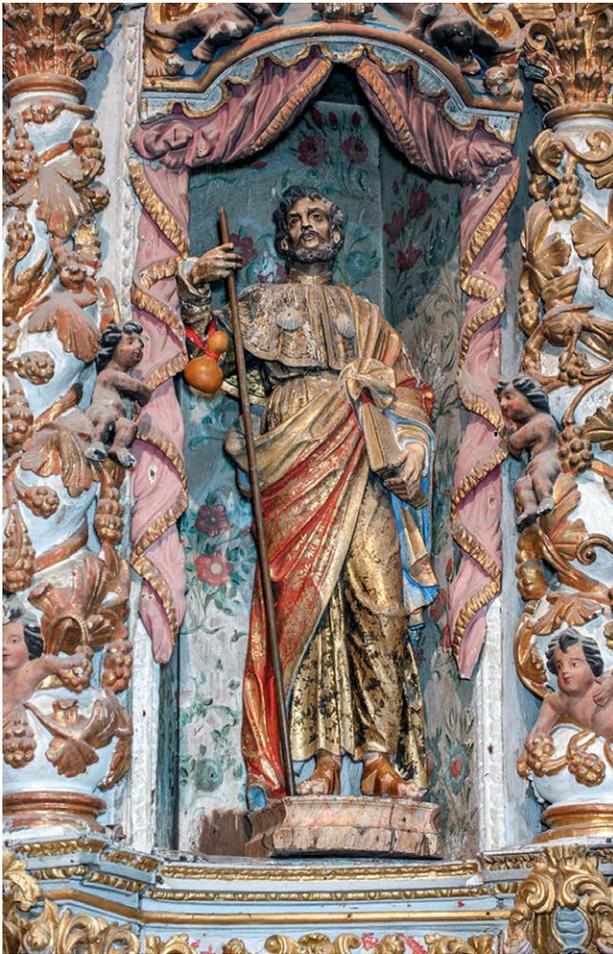


Fig. 16. *Santiago*, meados do século XVIII. Igreja de Santiago de Valadares, Baião, PSJ0.0001. Foto Rota do Românico.



Fig. 17. *Santiago*, 2ª metade do século XVIII. Igreja de Santiago, Sesimbra. Foto Nuno Saldanha.



Fig. 18. *Santiago*, último quartel do século XVIII. Joaquim Machado de Castro, MNAA, 86 Esc. Foto Luísa Oliveira - DGPC/ADF.

do conimbricense e responsável pelo desenho de algumas obras de escultura — retoma, sem variantes assinaláveis, esquemas formais do barroco romano, concretamente na esfera de Camillo Rusconi⁴⁰ (Fig. 18).

Marcam o final desta centúria representações mais contidas, presas a formulários reiterados um pouco por todo o país, que se exemplificam em esculturas como as das igrejas de Santiago de Mondrões, Santiago dos Velhos ou capela do Torrão, em Entre-os-Rios.

No tocante às figurações de Santiago Apóstolo, potenciadas pelo abrandamento da peregrinação jacobea e plenamente adequadas ao sentido normalizador pós-tridentino, não encontrarão ecos abundantes na produção de imaginária barroca. Mais frequentes em representações conjuntas com outros apóstolos⁴¹, as esculturas

40 Como o exemplifica o Santiago peregrino, em terracota, recentemente leiloado. Cf. *European Sculpture & Works of Art: Medieval to Modern*, London, Sotheby's, 3 de Julho de 2012, Lote 93.

41 Particularmente nos apostolados em banquetas de altar, tipologia para a qual se reveste de especial relevância, entre as fontes iconográficas da escultura portuguesa do século XVIII, o apostolado da basílica de São João de Latrão, modelo incontornável de inúmeras representações.



Fig. 19. *Santiago*, 2ª metade do século XVII. António de Almeida (atr.). Igreja do Salvador de Lufrei, Amarante, PND1.0002. Foto Rota do Românico.

avulsas dos séculos XVII e XVIII terão um protagonismo residual nos altares das igrejas portuguesas.

Apoiado no bastão e empunhando o livro, Santiago Apóstolo será, invariavelmente, figurado descalço, de túnica comprida e amplo manto. Tema que se ilustra em raras imagens seiscentistas, animadas por panejamentos de escasso dinamismo e gestos contidos, como a da antiga catedral de Miranda do Douro⁴² ou da igreja do Salvador de Lufrei, em Amarante. Estas esculturas singularizam-se, contudo, pelo prestígio dos seus executantes. A primeira, na esfera da escola castelhana, imputada a Gregório Lourenço, e a segunda, atribuível ao escultor António de Almeida, responsável por uma vasta produção na região do Porto. Também datável da primeira metade desta centúria, é a belíssima imagem da Sé de Beja, antiga paroquial medieval consagrada a Santiago, reveladora de um autor particularmente habilitado (Fig. 19).

Durante o século XVIII, continuam escasos os exemplos de Santiago Apóstolo, particularmente os mais eruditos, ainda que resistam diversas obras de feição mais popular, perpetuando modelos hieráticos e ingénuos, como a da igreja de Santiago de Felgueiras.

Inusitadas são, neste quadro dominantemente regional, as qualidades plásticas que particularizam algumas peças, como o caso da imagem titular da igreja de Santiago de Estômbar (Lagoa). Encomendada no âmbito da reformulação barroca do templo algarvio para substituir uma outra quinhentista, seria executada em Lisboa, pelos anos de 1712-1713⁴³. Sem a pujança ou a eloquência das típicas soluções joaninas, a sua cronologia coloca-a entre as mais actualizadas e singulares propostas do tempo.

42 Possivelmente pertencente ao retábulo-mor da igreja, concluído em 1614, conserva-se hoje no Museu da Terra de Miranda (Inv. n.º 206).

43 Obra que foi restaurada ao longo dos anos seguintes, remonta ao século XX uma das últimas intervenções, realizada por uma oficina de Braga, o que explicará o seu aspecto actual. Cf. Simões, J. M., *A Igreja de Santiago de Estômbar*, Lagoa, 2007, p. 109.

De datação posterior é a escultura feita em mármore, e encomendada por D. João V para a basílica de Nossa Senhora e Santo António em Mafra, que deve assinalar-se por constituir uma das mais qualificadas representações de Santiago Maior deste período em Portugal. Integrada no monumental conjunto de cinquenta e oito estátuas destinadas à grande empresa joanina, seria realizada em 1732 pelo florentino Girolamo Ticciati. Esta imagem configura, no contexto da produção nacional, a base compositiva de outras obras, como atesta a escultura da nave da Sé de Braga, transcrição exacta do modelo mafrense⁴⁴.

Santiago Cavaleiro e Mata Mouros

Mais difíceis de encontrar, em território português, especialmente entre os séculos XV e XVIII, são as representações de Santiago Cavaleiro (a cavalo e envergando toga, ou armadura) e Mata Mouros (também a cavalo, mas espezinhando a imagem do derrotado). As primeiras figurações escultóricas que remetem para estas iconografias surgem nos relevos de um capitel duocentista do claustro do mosteiro de Santa Maria de Celas (em Coimbra), onde se esculpe a figura de Santiago Cavaleiro de Cristo⁴⁵, no relevo da Sé de Évora (já de meados, ou finais do século XIV), nos quatrocentistas da *Casa de Ver o Peso*, hoje no Museu de Évora (ME 1744) e da igreja Matriz de São Tiago, de Évora de Alcobaça, para dar apenas alguns exemplos.

Já o conhecidíssimo painel relevado da igreja Matriz de Santiago do Cacém (XIV), divulga, a nosso ver, a representação (lendária) do Mata Mouros⁴⁶. Para o século XVI, refira-se a escultura de vulto de Santiago Cavaleiro, presente na capela de Santiagoinho da Igreja de São Vicente de Lafões (Oliveira de Frades). Já do século XVII é a imagem de madeira de Santiago Mata Mouros de Figueira de Castelo Rodrigo. Grande parte das figurações modernas, relativamente mais expressivas a Sul do país e ligadas à Ordem de Santiago, realizam-se em madeira e possuem um *tónus popular*, próximas das representações de outros Santos equestres, nomeadamente São Martinho e São Jorge.

Atente-se, agora, no belíssimo Santiago combatendo os Mouros do Museu Nacional de Arte Antiga (n.º 1540), doado pelos herdeiros do Comandante Ernesto Vilhena e sem proveniência conhecida (Fig. 20). Nesta imagem calcária de meados

44 Todo o conjunto de trinta e seis estátuas existentes nas naves laterais da Sé de Braga constitui uma cópia directa da estatuária italiana de Mafra. Datável da década de 80 de setecentos, seria concretizado a expensas do arcebispo D. Gaspar de Bragança.

45 Cf. Teixeira, F. M. A. C., *A arquitectura monástica e conventual feminina em Portugal, nos séculos XIII e XIV* [Tese de Doutoramento policopiada], Faro, 2007; Fernandes, C. V., *Santos, Heróis e Monstros. O claustro da Abadia de Santa Maria de Celas*, Lisboa, 2019, pp. 74-81. A este respeito, leia-se ainda Moralejo Álvarez, S., "Santiago y los caminos de su imaginería", em *Santiago. La Europa del Peregrinaje*, Barcelona, 1993, pp. 75-89.

46 Moralejo Álvarez, S., "Santiago y los caminos de su imaginería", *op. cit.*, p. 89.



Fig. 20. Grupo de *Santiago Combatendo os Mouros*, c. 1540-50. MNAA, 982 Esc. Foto Gabriel Pedreira.

do século XVI, o Santo apresenta-se a cavalo, vestindo meia couraça com o peito decorado, sobrepujada por uma clâmide, botas e joelheiras e, sobre a cabeça, um elmo de couro em forma de Delfim (Cristo, o Salvador). Sob o níveo cavalo agoniza o *mouro*, identificado apenas pela ineficiente (e imaginativa) adarga oval, feita de pele endurecida, onde se desenham três crescentes, jazendo, deposta, a seu lado. No geral, este *mouro* não possui os elementos formais que o distinguiriam, particularmente o turbante, ou a adarga bi-oval, ou a túnica, mas replica o modelo do soldado cristão, mesmo nas feições do rosto e no tratamento cuidado da barba e do bigode. Contrariamente ao que acontece noutras representações, como por exemplo na cenográfica gravura de Martin Schongauer reproduzindo Santiago na Batalha de Clavijo⁴⁷, ou em algumas das (mais próximas) figurações pictóricas portuguesas, como na pintura de Santiago combatendo os Mouros, presente no retábulo da igreja de Santiago de Palmela, datável dos anos vinte do século XVI (onde vemos as adargas bi-ovais, e os turbantes, entre outros atributos), ou nas pinturas tardo-quincentistas presentes no Museu de Mértola, esta imagem escultórica do Museu Nacional de Arte Antiga não traduzirá uma vitória sobre um muçulmano, ou sequer um turco, pese embora o brevíssimo apontamento dos crescentes desenhados na adaga.

Na verdade, as imagens peninsulares de Santiago Mata Mouros não se confinam à sua dimensão taumatúrgica ligada à Reconquista cristã, mas revelam uma extensão protectora que abrange toda a milícia que o invocava, como um santo que intercede por quem o chama. Durante o século XVI, reivindicou-se a sua presença nas contendas espanholas nas Américas, contra o inimigo turco, ou até contra os *reformistas* europeus, acontecendo o mesmo mais tarde, sempre num contexto de combate (físico ou ideológico). Ainda no que concerne à vizinha Espanha, refiram-se as palavras de Javier Gómez Darriba, quando nos diz que: “En el quinientos la Corona se erigió — con la aprobación papal — en el ariete católico evangelizador de medio mundo, de ahí que rogara a su paladín Santiago ante todo cuanto enemigo impedía su Cruzada mesiánica, fuesen moriscos, musulmanes del Norte de África, turcos, protestantes, o naturales de las Indias, lo que llevó, dados los prósperos resultados, a enriquecer el predicamento del culto jacobeo”⁴⁸. Relativamente ao caso português, pouco se sabe, ainda, a este respeito.

A qualidade plástica desta peça faz-nos pensar ter sido desenhada e modelada por um escultor versado em anatomia, conhecedor das regras da harmonia, da perspectiva e das técnicas para o perfeito talhe da pedra, revelando detalhes de acabamento, quase à flor da pedra (e que teriam sido pintados), que lembram o trabalho de artistas como João de Ruão, ou paralelos, ainda que não possamos garantir a autoria.

47 Metropolitan Museum of Art, n.º 41.1.195; Rijksmuseum, n.º RP-P-OB-4046.

48 Gómez Darriba, J., “Santiago Matamoros en Sevilla. Mito, Arte y Devoción”, *IMAGO, Revista de Emblemática y Cultura Visual*, n.º 10 (2018) [pp. 143-173], p. 147. Disponível em: <https://ojs.uv.es/index.php/IMAGO/article/view/12488/12840> [última consulta em Julho de 2020].

Simbólica, triunfante e combativa, a representação de Santiago Mata Mouros é timidamente retomada no século XVII, no quadro da reafirmação de Portugal após a Restauração da independência de 1640. O apóstolo cavaleiro, guerreiro e defensor das tropas cristãs, perpetua-se, assim, sem grandes variações, como figura vitoriosa, de espada erguida, sobre o *muçulmano* que jaz por terra a seus pés. De entre as esculturas produzidas neste período, destaca-se o frontal relevado do altar da antiga capela de Santiago da Sé do Porto, hoje na igreja de Santa Maria de Lamas, em Santa Maria da Feira. Datado de 1726, este relevo configura uma das representações escultóricas mais emblemáticas de Santiago Mata Mouros no Norte de Portugal (Fig. 21).

Muitas das figurações recensadas revelam-se, porém, como esculturas de feição mais popular, executadas por *canteiros* e inseridas em fachadas reformuladas nos séculos XVII e XVIII. De vulto ou em baixo-relevo, associam-se habitualmente a templos situados em itinerários jacobeus, exibindo-se aos caminhantes em frontarias, como as das igrejas de Vila Cova (Penafiel), Seara Velha (Chaves), Mondrões (Vila Real) ou, mais a Sul, na de Santiago de Tavira. Menos frequentes são, por fim, as representações do Santo cavaleiro no interior dos templos, que aqui ilustramos com as esculturas em madeira das igrejas de Santiago de Armamar, São Salvador da Aramenha, ou a muito repintada imagem de Santiago dos Velhos em Alenquer.

Em conclusão

As imagens escultóricas portuguesas de Santiago, dos séculos XV e XVI, gravitam entre a sua dimensão de Apóstolo e de peregrino, acentuando-se, todavia, a segunda via de representação, pese embora o elevado *hibridismo* iconográfico, que revela o valor simbólico e devocional destas figurações que devem, antes de tudo, apresentar-se de forma inteligível. O peregrino representa-se, na grande maioria das vezes, descalço, vestido até aos pés (túnica e manto), com a cabeça coberta pelo chapéu e empunhando o Livro, para além do bastão, da sacola e, eventualmente, da cabaça. Este modelo híbrido (na medida da sua apresentação sem calçado, vestido com roupa comprida e carregando o Livro) conhece pequeníssimas variações que se acentuarão especialmente na indumentária seiscentista e setecentista (a inclusão da mozeta), não se constitui como um caso único para a escultura portuguesa, já que podemos encontrá-lo em Espanha, em França, na Holanda, e na Alemanha (para referir os casos mais emblemáticos), bem como nas gravuras centro-europeias datadas de entre os séculos XVI e XVII.

Grande parte destas representações escultóricas de Santiago, realizadas a partir de Quatrocentos, vão beber a um eixo plástico inaugurado em época anterior, por Mestre Pero. Depois destas primeiras imagens, os escultores foram actualizando o formalismo das suas obras, adequando-o ao gosto vigente que determinaria as alterações a que vamos assistindo, particularmente no lançamento e crescente



Fig. 21. *Santiago Mata Mouros*, 1726. Igreja de Santa Maria de Lamas, Santa Maria da Feira. Prov. Sé do Porto. Foto Robert Smith - FCG.

expressividade dos corpos (cada vez mais *naturais* numa primeira fase, até ao culminar do modelado barroco), na individualização dos rostos, na modernização dos atributos e das roupas, entre outros aspectos formais que permitem, de algum modo, datar as obras.

Este modelo geral, que não podemos qualificar como paradigmático, devido às diferenças que vamos anotando, narra um Santiago humano, chegado aos piedosos — um, entre todos quantos empreendem *a caminhada* —, para além de encarnar o próprio Cristo, numa expressão que, como vimos, ultrapassa a Baixa Idade Média para dilatar-se no tempo, no espaço, e ultrapassando a escultura, para observar-se noutras e tão diversas práticas artísticas coevas.

Entre os séculos XVI e XVII, é introduzido um elemento novo, na indumentária de Santiago peregrino: a mozeta sobre os ombros e sobre o manto, com as vieiras gravadas. Este *distintivo*, usado numa expressiva quantidade de imagens seiscentistas, acaba por funcionar como um padrão de representação e de reconhecimento do Santo que pode perder outros elementos identificativos. Chegando ao século XVIII, assiste-se ao prolongamento dos componentes iconográficos já sedimentados, ainda que o peregrino possa dispensar atributos, como o chapéu que, por sua vez, e quando existe, também se transformará, adequando-se às tendências estéticas vigentes.

Assim, as imagens barrocas de Santiago não alteram os modelos iconográficos anteriores, ainda que os diluam em favor de um formalismo mais rico e agitado, característico desta época. Apesar de tudo, se a mozeta era usada pelo peregrino, no decurso de seiscentos, acabará por contaminar o Apóstolo setecentista, facto que ilustra outro esquema de hibridismo a que Santiago raras vezes escapará, demonstrando que a sua densidade simbólica ultrapassa a inflexibilidade destas duas dimensões.

Para além das representações de Santiago peregrino, subsistem, entre os séculos XIV e XVIII, algumas esculturas que o mostram como Apóstolo (nimbado, togado e descalço, segurando o Livro) sem, contudo, dispensar o chapéu, ou o bordão, dependendo dos casos.

Podemos, por isso, admitir que, em Portugal, foi fácil *contaminar* o Apóstolo com os atributos do peregrino, bem como o contrário, impondo-se, na escultura, um formalismo que evoluiria naturalmente, ao sabor das escolhas e das expectativas dos encomendantes, das tendências visuais, e do modo como cada escultor trata o seu objecto, incutindo-lhe os seus valores estéticos e plásticos que provêm do seu horizonte perceptivo, das influências formais que o enformam, bem como do ambiente político, social e cultural (e artístico) de cada tempo.

No que concerne às imagens de Santiago Cavaleiro de Cristo (*miles Christianus*), e de Santiago Mata Mouros, deve anotar-se que possuem outro valor, marcadamente alegórico e justamente dimensionado ao sabor das conjunturas políticas, ideológicas e sociais que definem a sua expressão em épocas concretas, sinalizando-o como um Santo protector da cristandade ou, mais tarde, do próprio reino, quando a braços com outros inimigos. Como aconteceria em Espanha para os mesmos anos modernos, as imagens escultóricas de Santiago Mata Mouros não reflectem uma ligação directa e necessária com a Reconquista, mas com outras contendidas.

Agradecimentos

É devido um especial agradecimento a todos quantos, generosamente, contribuíram para a realização deste trabalho: António Gonçalves, Artur Goulart, Carla Varela Fernandes, Carlos Branquinho, Eva Raquel Neves, Francisco Lameira, Gabriel Pereira, Isabel Fernandes, José Augusto Costa, Laura Portugal Romão, Maria Isabel Roque, Maria João Vilhena de Carvalho, Maria José Meireles, Marta Simões, Nuno Saldanha, Paulo Almeida Fernandes, Pedro Ferrão, D. Pio Alves, Rosário Correia Machado, Ruy Ventura.

Fecha de recepción / *Date of reception* / Data de recepción: 05-VI-2020

Fecha de aceptación / *Date of acceptance* / Data de aceptación: 13-IX-2020

São Tiago no azulejo barroco português

Rosário Salema de Carvalho

Az – Rede de Investigação em Azulejo,
ARTIS – Instituto de História da Arte,

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

João Pedro Monteiro

Museu Nacional do Azulejo e

Az – Rede de Investigação em Azulejo,
ARTIS – Instituto de História da Arte,

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Resumo: Tendo por base uma recolha metódica, mas não exaustiva, das representações em azulejo com iconografia de São Tiago, e evidenciando os ciclos narrativos que caracterizaram o barroco português, o presente artigo começa por propor uma identificação precisa dos temas através do sistema *Iconclass*. A sistematização alcançada suporta um conjunto de leituras de cariz estatístico, que complementam as leituras iconográficas das composições azulejares, permitindo perceber quais os temas privilegiados na representação do apóstolo durante o período em análise. Ao mesmo tempo, foi possível identificar algumas fontes gravadas, abrindo caminho para uma rede iconográfica de cariz internacional, baseada na indexação rigorosa das representações.

Palavras-chave: azulejo, São Tiago, ciclos narrativos, barroco, *Iconclass*.

Santiago en el azulejo barroco portugués

Resumen: Teniendo como base una recogida metódica, aunque no exhaustiva, de las representaciones en azulejo con iconografía de Santiago, y dando prioridad a los ciclos narrativos que caracterizaron el barroco portugués, este artículo comienza por plantear una identificación precisa de los temas a través del sistema *Iconclass*. La sistematización lograda permite avanzar hacia lecturas de carácter estadístico, que complementan las lecturas iconográficas

de las composiciones de azulejos, permitiendo entender cuáles eran los temas predilectos en la representación del Apóstol durante el período analizado. Al mismo tiempo, ha sido posible identificar algunas fuentes grabadas, abriendo camino hacia una red iconográfica de ámbito internacional, basada en la indexación rigurosa de las representaciones.

Palabras clave: *azulejo, Santiago, ciclos narrativos, barroco, Iconclass.*

St. James the Greater in Portuguese Baroque ceramic tiles

Abstract: Based on a methodical, but not exhaustive, survey of tiles representing St. James, and privileging the narrative cycles typical of the Portuguese Baroque period, the present article starts by proposing a precise identification of the illustrative themes using the Iconclass classification system. This systematization provides the basis for statistical analyses that can complement the iconographic interpretation of the tile compositions, allowing us to determine which themes were favoured in the representation of the apostle during the period in question. Simultaneously, we were able to identify some of the sources in engravings, paving the way for an international iconographic network based on an accurate index of representations.

Keywords: Ceramic tiles, engravings, Saint James, narrative cycles, Baroque, Iconclass.

Santiago no azulexo barroco portugués

Resumo: *Tendo como base unha recollida metódica, aínda que non exhaustiva, das representacións en azulexo con iconografía de Santiago, e dándolles prioridade aos ciclos narrativos que caracterizaron o barroco portugués, este artigo comeza por expor unha identificación precisa dos temas a través do sistema Iconclass. A sistematización acadada permite avanzar cara a lecturas de carácter estatístico, que complementan as lecturas iconográficas das composicións de azulexos, permitindo entender cales eran os temas predilectos na representación do Apóstolo durante o período analizado. Ao mesmo tempo, foi posible identificar algunhas fontes gravadas, abrindo camiño cara a unha rede iconográfica de ámbito internacional, baseada na indexación rigorosa das representacións.*

Palabras clave: *azulexo, Santiago, ciclos narrativos, barroco, Iconclass.*



Fig. 1. Alcácer do Sal, Igreja de Santiago, perspectiva da nave.

Introdução¹

Um dos aspectos que mais destaca a azulejaria barroca portuguesa (1675-1750) é a narratividade dos seus programas, organizados através de molduras, ou seja, dispositivos cénicos mais ou menos complexos, por sua vez integrados em amplos sistemas decorativos, nos quais o azulejo dialoga com as outras artes e, sobretudo, com a arquitectura, constituindo um elemento essencial na percepção do espaço, quer do ponto de vista sensorial, quer do ponto de vista comunicacional (Fig. 1).

Estas extensas paredes cerâmicas, quase exclusivamente pintadas em tons de azul e branco, emprestavam aos interiores sacros uma atmosfera hoje difícil de recuperar, plena de brilhos e matizes, fruto de uma iluminação natural ou com velas, em estreita ligação com outras manifestações artísticas, como a talha dourada.

O azulejo tornou-se, assim, suporte privilegiado para os múltiplos ciclos iconográficos sacros (e profanos ou mitológicos, no caso dos palácios) suplantando, um pouco por todo o país, os revestimentos de padrões policromos que, no século anterior, tinham preenchido e decorado inúmeros espaços arquitectónicos, na sua maioria edifícios pertencentes à Igreja. Neste contexto, as representações de São Tiago, nas suas vertentes de apóstolo, peregrino e guerreiro, não são uma excepção, juntando-se aos ciclos de cenas da vida de Cristo e da Virgem (entre outros), com os quais muitas vezes se associa. Todavia, e como veremos adiante, igualmente difícil de recuperar é o significado de algumas das representações e, sobretudo, dos programas mais extensos, que implicam uma abordagem monográfica, centrada no objecto de estudo entendido como um todo (campanhas de obras e decorativas do edifício, por

¹ Os autores não seguem o acordo ortográfico de 1990.



Fig. 2. Mapa com a localização dos diferentes núcleos com iconografia de São Tiago. A azul os ciclos directamente relacionados com São Tiago e a laranja a integração de representações de São Tiago em ciclos diversos.

exemplo) e, ao mesmo tempo, multidisciplinar, na medida em que convoca diferentes disciplinas e áreas do conhecimento.

Muito embora os estudos sobre a iconografia de São Tiago tenham sido objecto de um grande desenvolvimento na Europa², as representações em azulejo poucos avanços conheceram nos últimos vinte anos, desde o artigo inaugural do segundo autor que visava analisar os principais ciclos dedicados à vida do apóstolo³. Neste, e em outros textos subsequentes, procurou-se inscrever as representações azulejares, plasmando os temas fortes de uma hagiografia há muito definida, em conjunturas mais amplas, caso da Ordem militar de Santiago da Espada, argumentando que, numa fase de decadência desta última, os episódios ofereciam aos crentes e aos próprios espartários o outro lado do espelho, virtuoso e heróico, em contraponto a uma instituição reduzida a “(...) um mero instrumento de promoção social”⁴. De facto, a maioria dos exemplos conhecidos situam-se a sul do rio Tejo, na zona de influência da ordem, sendo que, dos nove conjuntos registados, cinco destinaram-se a espaços que se encontravam directamente sob a sua autoridade (Fig. 2). Todavia, e ao contrário do que seria expectável, não se verifica uma escolha sistemática dos mesmos episódios – pelo contrário, regista-se uma multiplicidade e desdobramentos temáticos –, a disposição no espaço revela-se

variável e, apesar das semelhanças com fontes gravadas da época, os diversos episódios representados são sempre distintos e não parecem ter seguido modelos comuns. A iconografia de São Tiago em azulejo continua, pois, a constituir um amplo campo de trabalho, merecedor de uma abordagem de maior fôlego.

2 Citamos, apenas a título de exemplo, Ciézar, Nicolás Cabrillana, *Santiago Matamoros. Historia e imagen*, Málaga, 1999; Torras, Begoña Farré, “Do apóstolo ao peregrino: a iconografia de São Tiago na escultura devocional medieval em Portugal”, *Medievalista*, n. 12 (2012), DOI: 10.4000/medievalista.624; Cunha, Arlindo de Magalhães Ribeiro da, “A devoção e a peregrinação jacobea em Portugal (II)”, *Ad Limina*, vol. 4, n. 4 (2013), pp. 117-152; Brunel, Julie, *La représentation iconographique de Jacques le Majeur à l'époque moderne*, dissertação de mestrado apresentada à Université de Lyon, 2017.

3 Monteiro, João Pedro, “Iconografia de São Tiago em azulejos setecentistas”, *Azulejo*, Museu Nacional do Azulejo, n. 2 (1992), pp. 22-37.

4 *Ibidem*, p. 23.

O presente artigo propõe avançar um passo nessa direcção, começando pela tarefa que, de um modo genérico, define o próprio sentido da palavra iconografia: identificação e descrição das imagens. A literatura disponível relativa à identificação dos episódios de São Tiago em azulejo está longe de ser consensual e, muito embora os textos não aludam diretamente às diferenças interpretativas ou à ausência de designações para determinadas cenas, a verdade é que uma mesma imagem pode ser designada de formas distintas e nem sempre coincidentes. Se, por um lado, a utilização de linguagem natural, procurando acrescentar uma descrição mínima do tema em análise, contribuiu para o presente estado da arte, por outro, a representação de temas específicos ou ilustrando momentos particulares da lenda do santo, ou ainda a representação de temas paralelos, dificultou em muito a tarefa aos investigadores. Procurando ultrapassar alguns destes constrangimentos, recorreremos ao *Iconclass*⁵, um sistema de classificação para conteúdos culturais iniciado na década de 1950, pelo historiador de arte Henri van de Wall (1910-1972), na Universidade de Leiden, classificando univocamente cada um dos episódios em azulejo⁶ e propondo, ao mesmo tempo, novas notações quando o sistema é omissivo, discutindo também a origem e formação destes temas menos comuns da iconografia de São Tiago.

Publicado em livro entre 1973 e 1985 pela Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences (KNAW), o *Iconclass* encontra-se hoje, e desde 2004, disponível *online* em livre acesso, aceitando contribuições não apenas ao nível da sua tradução para diversas línguas, como do crescimento dos termos. O sistema organiza-se hierarquicamente a partir de dez termos iniciais, sendo cada definição composta por um código alfanumérico que se mantém sempre, seguido de uma breve descrição iconográfica.

No caso de São Tiago, as notações encontram-se maioritariamente hierarquizadas a partir do código 73F24. Nesta notação, o 7 corresponde à Bíblia, o 3 ao Novo Testamento, o F às vidas e actos dos apóstolos, o 2 à parte I das mesmas vidas e actos dos apóstolos e o 4 aponta já especificamente para São Tiago Maior. A partir deste nível, a hierarquia mostra os vários episódios da vida do apóstolo. Encontram-se ainda notações na raiz 73C, ligadas à vida pública de Jesus, e de um modo mais genérico na raiz 11H(JAMES THE GREAT) relativas aos seus atributos, mas sem detalhar os episódios como acontece na vida e actos dos apóstolos. São estas notações que usamos para classificar as representações de São Tiago em azulejo, usando a tradução portuguesa⁷.

Todavia, e se as notações resolvem a grande maioria dos episódios da hagiografia de São Tiago, a verdade é que, como referimos acima, a especificidade e originalidade

5 *Iconclass*, www.iconclass.org, consultado em 2020.03.12.

6 As representações de São Tiago que apresentamos no presente artigo não constituem um inventário exaustivo, mas apenas a continuação de uma investigação iniciada há quase vinte anos, agora actualizada com uma proposta de registo e catalogação sistemática, em aberto.

7 Esta foi realizada entre 2012 e 2014 por um grupo de trabalho da Rede de Investigação em Azulejo (ARTIS-IHA/FLUL) e do Museu Nacional do Azulejo, coordenado pela primeira autora e por Alexandre Pais, que contou com uma equipa fixa e um grupo de consultores nas mais diversas áreas. Cf. http://redeazulejo.letras.ulisboa.pt/p_cient,0,579.aspx, consultado em 2020.03.14.

de alguns temas implicam a proposta de novos códigos, razão pela qual o presente artigo constitui também uma contribuição para o *Iconclass*, que entendemos enquanto classificação colaborativa, capaz de crescer na medida do desenvolvimento dos estudos dos investigadores. Assim, o anexo A apresenta os códigos do *Iconclass* referentes a São Tiago, acrescidos daqueles que consideramos necessário adicionar, [assinalados a azul](#). O anexo B revela a lista dos locais com representações de São Tiago, e em que estas são classificadas de acordo com o *Iconclass*.

A identificação exacta dos episódios representados facilitará, assim, as pesquisas posteriores e o confronto com imagens similares, quer em azulejo, quer em outros suportes, possibilitando ainda leituras de cariz mais *estatístico*, como as que apresentamos no final do texto.

Nível 1: A identificação das representações

A tripla iconografia de São Tiago é sobejamente conhecida, tal como a história da sua vida enquanto apóstolo e pregador, ainda que se distingam duas tradições, a palestina e a espanhola, a última das quais dividida entre o relato do apostolado na Hispânia e a descoberta da sepultura na Galiza⁸.

A história do culto e devoção a São Tiago na Península Ibérica encontra-se fixada pelo menos desde os finais do século V ou inícios do século VI, tendo sido difundida talvez a partir do século VII, época em que o seu papel como pregador e conversor da Hispânia ganha maior relevância⁹. Todavia, foi a descoberta do seu túmulo, em 820-830, que definitivamente ampliou o culto a São Tiago, proclamado patrono da Hispânia em 1170 por Fernando II, rei de Leão e da Galiza.

Às primeiras narrativas juntou-se a lenda do aparecimento miraculoso de São Tiago combatendo ao lado dos exércitos cristãos na lendária batalha de Clavijo, supostamente travada em 844, e que conferiu uma nova dimensão guerreira ao culto deste santo, cujo nome ficou indelevelmente associado à Reconquista cristã¹⁰.

O conjunto de textos reunido em meados do século XII no *Códice Calixtino* é fundamental para a sua iconografia¹¹, destacando-se o livro II pelo relato dos vinte e dois milagres atribuídos a São Tiago, dos quais apenas alguns foram difundidos na literatura posterior, caso da *Legenda Dourada*¹².

8 Réau, Louis, *La iconografía cristiana – iconografía de los santos. De la P a la Z - Repertorios*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1998, pp. 169-183; Pereira, Fernando António Baptista, "Iconografia de Santiago", em *A Ordem de Santiago História e Arte*, Setúbal, 1990, pp. 141-143.

9 Alberto, Paulo Farmhouse, *Santos e Milagres na Idade Média em Portugal – São Tiago e São Nicolau*, Lisboa, Traduváruis, 2016, p. 12-18.

10 Sobre a iconografia do mata-mouros ver Ciézar, Nicolás Cabrillana, *Santiago Matamoros. Historia e imagen*, Málaga, 1999.

11 Alberto, Paulo Farmhouse, *Santos e Milagres na Idade Média em Portugal – São Tiago e São Nicolau*, Lisboa, Traduváruis, 2016, p. 12-18.

12 Moralejo, A, Torres, C., Feo, J., *Liber sancti jacobii "codex calixtinus"*, Santiago, Xunta de Galicia, 1998.



Fig. 3. Alcácer do Sal, Igreja de Santiago, nave, “11H(JAMES THE GREAT) - o apóstolo São Tiago Maior, possíveis atributos: livro, capa de peregrino, chapéu, vieira, bastão e saco, espada”.

Começando por uma análise mais generalista, a figura de São Tiago surge nas representações em estudo como apóstolo, peregrino e guerreiro, os três tipos iconográficos mais comuns e cujos atributos foram sendo adicionados ao longo dos séculos – túnica e manto; pés descalços; livro como atributo generalista dos apóstolos; bordão de caminhante do qual pende uma cabaça, atributo mais tardio, do século XVI; bolsa ou escarcela; e aquele que é o seu símbolo por excelência, as vieiras, presas na esclavina ou na abas do chapéu, atributo popular indicativo de que os peregrinos haviam cumprido a sua peregrinação a Santiago de Compostela¹³. Nas representações em que o santo surge isolado (em Arraiolos e Alcácer do Sal), misturam-se as iconografias do apóstolo e do peregrino, sendo que em ambos os casos privilegia-se a representação de uma figura barbada e descalça, com vestes longas, vieiras a decorar de forma ostensiva a esclavina e o bordão de peregrino, do qual pende uma cabaça. Em Arraiolos a indumentária é complementada por um chapéu nas costas em cuja aba são igualmente visíveis as vieiras e, a seu lado, sobre uma pedra, encontra-se um livro aberto. Já em Alcácer do Sal (Fig. 3) segura o livro debaixo de um dos braços. As diferenças observadas nas figurações de São Tiago no contexto de ciclos

13 Sobre a ligação entre a vieira e as peregrinações a Santiago de Compostela ver Castiñeiras González, Manuel, *A Vieira en Compostela: a insígnia da Peregrinación Xacobeá*, Pontevedra, Fluir, 2007.

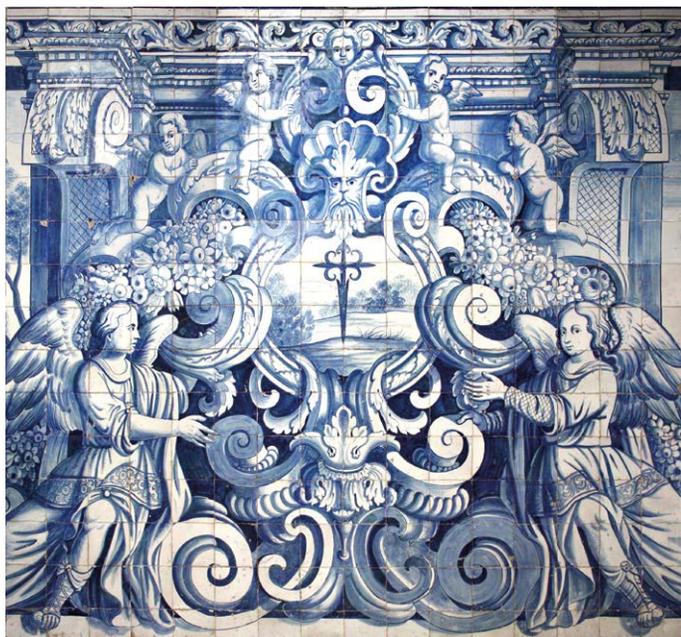


Fig. 4. Torres Vedras, Igreja de Santiago, capela-mor com emblema.

mais amplos mereciam uma leitura atenta, pois são passíveis de indiciar um significado mais profundo e só perceptível numa abordagem integrada. Atente-se, a título de exemplo, o caso de Alcácer do Sal, onde predomina a imagem do peregrino, mas o atributo das vieiras apenas se vislumbra na aparição de Nossa Senhora do Pilar; em Castro Verde, em que o despojamento de atributos é muito evidente em determinados episódios; solução repetida no Outão, onde apenas são visíveis atributos na representação do *mata-mouros*.

Antes de avançar, detemo-nos num outro programa de características pouco usuais, o revestimento da capela-mor da igreja de Santiago, em Torres Vedras, onde se observa, no registo inferior, duas largas composições de simulação arquitectónicas, abertas lateralmente para paisagens e jardins, e centradas por cartela circular exibida por anjos sentados e *putti*, por entre uma profusão de elementos decorativos¹⁴. As cartelas exibem símbolos alusivos a São Tiago, nomeadamente, o chapéu com o báculo e a cabaça, do lado do Evangelho, e a cruz da ordem do lado da Epístola (Fig. 4). Trata-se de um conjunto atribuível ao pintor conhecido como Mestre P.M.P.¹⁵ e cuja estrutura recorda um outro também atribuído ao mesmo autor, originalmente na Sé de Lisboa e hoje aplicado no Seminário de Almada, dedicado a São Vicente. De referir que Santos Simões menciona outras composições figurativas, que se encontrariam no Seminário Maior de Cristo Rei dos Olivais¹⁶.

Observando agora os episódios narrativos e, em particular, aqueles que levantam mais dúvidas na identificação iconográfica, organizados de acordo com a cronologia

14 Sobre este revestimento ver Carvalho, Rosário Salema de, *A pintura do azulejo em Portugal [1675-1725]: autorias e biografias - um novo paradigma*, tese de doutoramento apresentada à Universidade de Lisboa, 2012, anexo B, pp. 1238-1241, <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/6527>.

15 Pouco ou nada se conhece sobre este pintor do designado *Ciclo dos Mestres*, que assinava as suas obras com as iniciais P.M.P. É possível que tenha iniciado a sua actividade ainda na primeira década do século XVIII. As obras "assinadas" remontam aos anos de 1713 e 1714, reconhecendo-se a sua forma muito característica de pintar em conjuntos já da terceira década da centúria.

16 Simões, João Miguel dos Santos, e Maria Alexandra Gago da Câmara, *Azulejaria em Portugal no século XVIII*, ed rev. e actualiz., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pp. 417-418. Procurámos, por diversas vezes confirmar, esta informação junto do Reitor do Seminário, mas sem sucesso.



Fig. 5. Sardoal, Igreja de São Tiago e São Mateus, capela-mor, “73F2452 Tiago como mata-mouros (“Mata-mouros”): no campo de batalha de Clavijo aparece num cavalo branco”. Fotografia: Libório Manuel Silva, 2019.

atribuída aos revestimentos azulejares, começamos pela igreja matriz do Sardoal, conjunto atribuído ao pintor Manuel dos Santos¹⁷ e que apresenta o ano de 1703 esgrafitado numa das cartelas do registo inferior do revestimento da capela-mor¹⁸. Representam-se, em secções de grandes dimensões, *São Tiago mata-mouros* (Fig. 5) e

17 Também incluído no *Ciclo dos Mestres*, este pintor assinou algumas obras desde o início do século XVIII e, pelo menos, até à década de 1720, destacando-se por um estilo muito particular que privilegia o desenho, assim revelando, de algum modo, alguma influência da pintura de azulejos holandesa.

18 Sobre este revestimento ver a síntese em Carvalho, Rosário Salema de, *A pintura do azulejo em Portugal [1675-1725]: autorias e biografias - um novo paradigma*, tese de doutoramento apresentada à Universidade de Lisboa, 2012, anexo B, pp. 1165-1169, <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/6527>. São autores de referência Smith, Robert, “Some Lisbon Tiles in Estremoz”, *The Journal of the American Portuguese Society*, vol. IX, n. 2 (1975), New York, pp. 1-17; Simões, João Miguel dos Santos, e Maria Alexandra Gago da Câmara, *Azulejaria em Portugal no século XVIII*, ed. rev. e atualiz., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pp. 440-441; Meco, José, “O pintor de azulejos Gabriel del Barco”, *História e Sociedade*, n.º 6 (Dezembro de 1979), pp. 58-67; Meco, José, “O pintor de azulejos Manuel dos Santos. Definição e análise da obra”, *Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa*, 3ª série, n. 86 (1980), pp. 75-160; Meco, José, *O Azulejo em Portugal*, 1989.



Fig. 6. Sardoal, Igreja de São Tiago e São Mateus, capela-mor, “73F2412 Maria aparece a Tiago sobre uma coluna (missão de Tiago)”. Fotografia: Libório Manuel Silva, 2019.

a *aparição de Nossa Senhora do Pilar* (Fig. 6), no registo superior, complementados por outros episódios no registo inferior, de cenas pastoris, entre as quais se destaca uma composição com um grupo de peregrinos, bem identificados pelas vieiras presentes nas respectivas esclavinas e chapéus (Fig. 7). É este conjunto inferior que coloca mais problemas de identificação, tanto as cenas pastoris sem aparente relação com São Tiago, como o grupo de peregrinos, cuja caracterização difusa não permite uma associação directa a qualquer milagre ou relato.

Na igreja de Santiago, em Estômbar, o revestimento da capela-mor, datado de 1719 e também esgrafitado, atribuído ao pintor Teotónio dos Santos¹⁹, exhibe os

19 Ainda que a data seja corroborada por um documento referente ao assentamento dos azulejos, em 1718-1719, sabe-se, todavia, que os mesmos foram encomendados em 1710, tendo começado a sua aplicação em 1713 e, de acordo com a documentação, terminado em 1719. Cf. Simões, João Miguel, *A Igreja de Santiago de Estômbar*, Lagoa, Câmara Municipal de Lagoa, 2008, p. 107. Sobre o pintor Teotónio dos Santos sabe-se que esteve activo pelo menos entre 1715 e 1730, tendo sido discípulo de António de Oliveira Bernardes.



Fig. 7. Sardoal, Igreja de São Tiago e São Mateus, capela-mor, “73F2456 Peregrinos a caminho”.

episódios da *decapitação do santo* e, novamente, *São Tiago mata-mouros*, que se articulam com a representação de uma grande batalha (talvez a batalha de Lepanto) (Fig. 8) e temáticas cristológicas, encontrando-se estas últimas quer nas paredes, quer na abóbada. Neste conjunto não são tanto os temas relacionados com São Tiago que levantam problemas de identificação, mas sim a articulação da batalha naval com a decapitação do santo, ambas inscritas na mesma composição, a primeira servindo de fundo à segunda. Por outro lado, a leitura em paralelo dos revestimentos laterais da capela-mor associa duas batalhas fundamentais na luta contra os muçulmanos – Clavijo e Lepanto²⁰.

A identificação da sua obra tem por base dois revestimentos assinados, um na capela-mor da Igreja de São Bento, em Viana do Castelo, e o outro em Abrunhosa do Ladário, Sátão, na nave e capela-mor do Santuário de Nossa Senhora da Esperança. Recentemente foi documentada a sua autoria na capela-mor da Igreja de São João Baptista, em Figueiró dos Vinhos. Cf. Portela, Miguel, “Teotónio dos Santos: Mestre dos Azulejos da Igreja de S. João Batista de Figueiró dos Vinhos”, *Jornal da Golpilheira*, n.º 231 (Setembro de 2016), p. 21.

20 Simões, João Miguel, *A Igreja de Santiago de Estômbar*, Lagoa, Câmara Municipal de Lagoa, 2008, p. 114.



Fig. 8. Estômbar, Igreja de Santiago Maior, capela-mor, revestimento do lado da Epístola, batalha representada junto ao episódio “73F2434 decapitação de Tiago”. Fotografia: Jorge Guerra Maio, 2017.



Fig. 9. Samora Correia, Igreja de Nossa Senhora da Oliveira, nave, revestimento do lado da Epístola, “73F2412 Maria aparece a Tiago sobre uma coluna (missão de Tiago)”, “73F24121 construção da Igreja de Nossa Senhora do Pilar por anjos” e combate com pedreiros. Fotografia: Luís Rocha, 2001, imagem cortada, [https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Igreja_de_Nossa_Senhora_da_Oliveira_\(Samora_Correia\)_6.jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Igreja_de_Nossa_Senhora_da_Oliveira_(Samora_Correia)_6.jpg)

A igreja da Senhora da Oliveira, em Samora Correia, com azulejos datáveis de 1721-1724 e novamente atribuíveis ao Mestre P.M.P.²¹, apresenta um longo ciclo articulado com cenas da vida da Virgem e de Cristo no registo superior, organizado numa narrativa policénica, em que os episódios se sucedem na mesma composição, alguns dos quais estranhos à iconografia habitual de São Tiago e com detalhes muito interessantes. Infelizmente, o desaparecimento de parte do revestimento do lado do Evangelho impede a identificação correcta dos temas aí representados, apenas sendo possível perceber o *Batismo de Josias* e, na secção mais extensa, um grupo de peregrinos.

Do lado oposto, a secção junto ao arco triunfal mostra a *cura do paralítico*, seguida, já na secção mais extensa, por Nossa Senhora do Pilar e a construção de uma igreja por anjos, num plano secundário, em frente da qual um homem ajoelhado, certamente quem dirigia as obras, pois alguns instrumentos de construção encontram-se ao seu lado, é abençoado pelo santo (Fig. 9). Segue-se a representação de um combate, a pé, entre São Tiago, ajudado por homens armados e anjos, e um grupo

21 Simões, João Miguel dos Santos, e Maria Alexandra Gago da Câmara, *Azulejaria em Portugal no século XVIII*, ed rev. e actualiz., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pp. 428-429.



Fig. 10. Samora Correia, Igreja de Nossa Senhora da Oliveira, nave, revestimento do lado da Epístola, combate com pedreiros, “73F2413 Tiago a distribuir esmolas aos pobres e aleijados” e “73F24232 Tiago liberta o demónio”. Fotografia: João Miguel dos Santos Simões, 1960-70, Col. Azulejaria portuguesa, FCG-Biblioteca de Arte e Arquivos [CFT009.2214n].

de homens pedreiros, bem identificados à esquerda através dos seus instrumentos de trabalho (Fig. 10). Muito embora alguns autores tenham identificado esta representação como *São Tiago mata-mouros*, a iconografia está longe de corresponder a esse episódio lendário, constituindo talvez a mais enigmática de todas as representações analisadas e para a qual não encontramos qualquer paralelo textual. A narrativa continua com o santo a distribuir esmola aos pobres e aleijados, terminando com a libertação do diabo acorrentado, episódio integrado na história de Hermógenes, que continua na parede do coro alto, observando-se Hermógenes a deitar os livros ao mar, seguido da pregação de São Tiago.

Uma solução semelhante, de articulação com cenas da vida de Cristo e da Virgem, encontra-se na igreja matriz de Santiago, em Alcácer do Sal (Fig. 1). Atribuído por uns



Fig. 11. Alcácer do Sal, Igreja de Santiago, nave, “73F2422 Fileto é convertido por Tiago”.

a António de Oliveira Bernardes²² ou à sua oficina e por outros a Teotónio dos Santos, o revestimento deste templo é datável da década de 1720²³. Estrutura-se em quatro níveis de leitura, com os dois intermédios dedicados à iconografia do apóstolo e o último preenchido com cenas da vida da Virgem e de Cristo. Estas últimas organizam-se numa sequência cronológica²⁴ com início no coro e terminando no arco triunfal – do lado da Epístola cenas da vida da Virgem e do lado do Evangelho do Ciclo da Infância de Cristo –, opção que não se verifica no caso de São Tiago. Entre os vários episódios que suscitam dúvidas, encontra-se a primeira cena do nível inferior, do lado do Evangelho, em que São Tiago é representado com outra figura masculina, esta segurando um livro debaixo do braço, que identificamos como a conversão de Fileto (Fig. 11).

Mais à frente, uma outra secção exhibe uma embarcação, com as vieiras alusivas ao santo bem visíveis em diferentes locais, e várias figuras em terra (Fig. 12). Corresponde, muito possivelmente, ao transporte do corpo de São Tiago para a Galiza. A seu lado, observa-se nova embarcação, ou a mesma mas virada ao contrário, como

22 António de Oliveira Bernardes (1662-1732) foi o mais importante pintor do *Ciclo dos Mestres*.

23 Sobre este revestimento ver a síntese em Carvalho, Rosário Salema de, *A pintura do azulejo em Portugal [1675-1725]: autorias e biografias - um novo paradigma*, tese de doutoramento apresentada à Universidade de Lisboa, 2012, anexo B, pp. 21-29, <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/6527>. São autores de referência Correia, Vergílio, “A família Oliveira Bernardes – Uma grande escola de pintura de azulejos (1ª metade do século XVIII)”, *A Águia*, 2ª série, vol. XII, n. 71 e 72, 1917, pp. 196-208; Santos, Reinaldo dos, *O azulejo em Portugal*, Lisboa, Ed. Sul, imp. 1957; Simões, João Miguel dos Santos, e Maria Alexandra Gago da Câmara, *Azulejaria em Portugal no século XVIII*, ed. rev. e atualiz., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pp. 446-447; Meco, José, *O Azulejo em Portugal*, 1989.

24 Com exceção das Adorações dos Pastores e dos Magos.



Fig. 12. Alcácer do Sal, Igreja de Santiago, nave, “73F24341 de noite, os discípulos de Tiago colocam o corpo numa embarcação” (?).

se a anterior estivesse a partir e esta a chegar, sendo recebida por dois cavaleiros, um em terra que aponta o caminho e outro no meio das ondas, de mãos postas e elevadas em direção ao céu, mas cujo cavalo está engalanado com toda a simbologia jacobita (Fig. 13). Trata-se, com toda a certeza, da lenda do cavaleiro português da Maia, Caio Carpo Palenciano que, saindo com um grupo a cavalo, avistou uma embarcação junto à praia de Matosinhos²⁵. O seu cavalo foi puxado para a água e emergiu, repleto de vieiras, junto à embarcação, subindo a bordo. Ao interrogar os viajantes, estes responderam que eram discípulos de São Tiago e levavam o seu corpo para a Galiza, afirmando ainda que as conchas que via no seu cavalo eram um sinal de que tinha sido escolhido pelo apóstolo, pois estas viriam a ser o seu símbolo. Caio Carpo tornou-se assim um seguidor de São Tiago, recebendo o baptismo no mar e depois convertendo os companheiros ao contar o milagre presenciado.

Do lado oposto, um dos episódios deverá retratar a conversão de Hermógenes (Fig. 14), sendo visível ainda um baptismo, possivelmente de Fileto (Fig. 15), e um outro associável à cura do paralítico, mas cuja interpretação também nos parece ambígua (Fig. 16). Assinale-se, de entre as cenas identificadas, aquelas com aproximação a episódios da vida de Cristo: *São Tiago diante de Herodes Agripa* e a *Pregação de São Tiago*.

De referir ainda o revestimento mais tardio na capela-mor, já da década de 1780, reforçando a mensagem da nave através de quatro composições representando

25 Sobre este episódio ver Castiñeiras, Manuel, *A vieira en Compostela, a insignia da peregrinación xacobeá = La vieira en Compostela, la insignia de la peregrinación jacobea*, Pontevedra, Fluir, 2007.



Fig. 13. Alcácer do Sal, Igreja de Santiago, nave, “73F2455 milagre do cavaleiro português”.



Fig. 14. Alcácer do Sal, Igreja de Santiago, nave, “73F2426 Hermógenes converte-se”.



Fig. 15. Alcácer do Sal, Igreja de Santiago, nave, “73F24221 baptismo de Fileto”.



Fig. 16. Alcácer do Sal, Igreja de Santiago, nave, “73F2433 no caminho para o local da sua execução, Tiago cura um paralítico” (?).



Fig. 17. Castro Verde, Basílica Real de Nossa Senhora da Conceição, capela-mor, “73F24411 os discípulos dirigem-se à rainha Lupa” e “73F24412 os discípulos enfrentam um dragão”.

“(…) cavaleiros de Santiago preparando-se para o combate, Cristo a entregar o hábito da Ordem a um cavaleiro no campo de batalha e, finalmente, esse mesmo cavaleiro, provavelmente falecido durante o combate pela fé e pela Ordem, a ser elevado à glória celeste, sendo recebido pela Santíssima Trindade”²⁶.

Em data incerta, mas certamente do final da década de 1720, coincidindo com as campanhas de pintura dos tectos do templo, os seis episódios da capela-mor da basílica de Nossa Senhora da Conceição, em Castro Verde, constituem um dos conjuntos mais notáveis, até pelo enquadramento de simulação arquitectónica que preenche integralmente as paredes²⁷. Trata-se de um trabalho claramente na esfera do Mestre P.M.P., e no qual são visíveis, do lado da Epístola, a decapitação do santo, o episódio da rainha Lupa (Fig. 17) e *São Tiago mata-mouros*. Do lado oposto, a pregação é facilmente reconhecida (Fig. 18), mas o mesmo já não se pode afirmar de uma cena de baptismo (Fig. 19). Na iconografia do apóstolo, são bem conhecidos dois episódios

26 Fernandes, Paulo Almeida, *Caminhos de Santiago*, Lisboa, Secretariado Nacional para os Bens Culturais da Igreja, 2014, p. 186.

27 Simões, João Miguel dos Santos, e Maria Alexandra Gago da Câmara, *Azulejaria em Portugal no século XVIII*, ed rev. e actualiz., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 545.



Fig. 18. Castro Verde, Basílica Real de Nossa Senhora da Conceição, capela-mor, “73F241 Tiago a pregar”.



Fig. 19. Castro Verde, Basílica Real de Nossa Senhora da Conceição, capela-mor, *baptismo de São Pedro de Rates por São Tiago*.

desta natureza – os baptismos de Fileto e Josias – e ainda o de Hermógenes. Todavia, nenhum deles era bispo, como parece indiciar a mitra que duas figuras seguram na composição de Castro Verde²⁸. Na verdade, esta representação deverá aludir ao baptismo de São Pedro de Rates, que São Tiago ressuscitou e tornou primeiro bispo de Braga²⁹. Aliás, o milagre da ressurreição de São Pedro de Rates encontra-se também pintado em azulejo na capela dedicada a este santo, na Sé Catedral de Braga, obra assinada por António de Oliveira Bernardes e datável de 1710-1715. Regressando a Castro Verde, o episódio inferior, com Deus Pai e o Espírito Santo em destaque, parece também fugir à iconografia habitual do santo, embora alguns autores associem esta representação à vocação de Tiago e João, filhos de Zebedeu³⁰.

Na capela-mor da igreja de Almada, datável de cerca de 1730³¹, o episódio do lado da Epístola refere-se “a uma fase da sua trasladação”³², mas os detalhes presentes em segundo plano relativos ao carro de bois inscrevem esta representação no episódio da conversão da rainha Lupa.

Por fim, na capela da Fortaleza de Santiago do Outão, o programa da nave articula três cenas da vida de São Tiago com emblemas alusivos à Virgem e outras imagens de eremitas e invocações de Nossa Senhora, datáveis das décadas de 1730-1740³³.

Muito embora não se integrem num ciclo narrativo dedicado a São Tiago, não poderíamos deixar de assinalar, para além do já mencionado episódio da história de São Pedro de Rates na Sé de Braga, dois templos dedicados a Nossa Senhora do Pilar, em cujos revestimentos azulejares o apóstolo está presente. O primeiro, datável do segundo quartel do século XVIII e atribuível ao pintor activo em Coimbra, António Vital Riffarto (1700-act. 1740), é o Santuário de Nossa Senhora do Pilar, de Póvoa de Lanhoso, em cujo arco triunfal é representada a aparição de Nossa Senhora do Pilar a três peregrinos, um dos quais São Tiago³⁴. O segundo, mais inte-

28 Note-se que Falcão, José António, “O caminho e o culto de Santiago no Alentejo meridional”, em *No caminho sob as estrelas: Santiago e a peregrinação a Compostela*, Santiago do Cacém, Câmara Municipal e Beja, Departamento do Património Histórico e Artístico da Diocese de Beja, 2012, p. 117 classifica o episódio como o *Batismo de Josias*.

29 Veja-se, entre outras fontes possíveis, Cunha, Rodrigo da, *Primeira Parte da Historia Ecclesiastica dos Arcebispos de Braga, e dos Santos, e Varões illustres, que florecerão neste Arcebispado*, em Braga, por Manuel Cardozo mercador de liuros, 1634, p. 68, 89.

30 Monteiro, João Pedro, “Iconografia de São Tiago em azulejos setecentistas”, *Museu Nacional do Azulejo, Azulejo*, n. 2 (1992), pp. 29-30; Falcão, José António, “O caminho e o culto de Santiago no Alentejo meridional”, in *No caminho sob as estrelas: Santiago e a peregrinação a Compostela*, Santiago do Cacém, Câmara Municipal e Beja, Departamento do Património Histórico e Artístico da Diocese de Beja, 2012, pp. 117-120.

31 Simões, João Miguel dos Santos, e Maria Alexandra Gago da Câmara, *Azulejaria em Portugal no século XVIII*, ed rev. e actualiz., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pp. 450-451.

32 Monteiro, João Pedro, “Iconografia de São Tiago em azulejos setecentistas”, *Azulejo*, n. 2 (1992), *Museu Nacional do Azulejo*, p. 26.

33 Simões, João Miguel dos Santos, e Maria Alexandra Gago da Câmara, *Azulejaria em Portugal no século XVIII*, ed rev. e actualiz., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pp. 474-475.

34 As imagens a que tivemos acesso não nos permitem afirmar com toda a certeza que um dos peregrinos é São Tiago. Cf. Santos, Diana Gonçalves dos, *Azulejaria de fabrico coimbrão (1699-1801): artífices e artistas, cronologia, iconografia*, tese de doutoramento apresentada à Universidade do Porto, 2013, volume 3, pp. 411-417, <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/72785>.



Fig. 20. Vila do Conde, Capela de Nossa Senhora do Pilar, nave. Fotografia: João Miguel dos Santos Simões, 1960-70, Col. Azulejaria portuguesa, FCG-Biblioteca de Arte e Arquivos [CFT009.2167n].

ressante, é a Capela de Nossa Senhora do Pilar ou de São Roque, em Vila do Conde, com a mesma cena, mas mais desenvolvida, a que acresce um outro episódio relativo à construção da igreja de Saragoça (Fig. 20). O conjunto é de fabrico coimbrão, e encontra-se datado de 1746³⁵.

Assim, e face às incertezas suscitadas pela leitura das imagens, sugerimos a adição de dezasseis novos códigos ao sistema *Iconclass*, alguns dos quais correspondem a aprofundamentos de episódios já descritos (Nossa Senhora do Pilar, história da conversão de Hermógenes e a rainha Lupa) e um outro a um milagre português³⁶:

35 Santos, Diana Gonçalves dos, *Azulejaria de fabrico coimbrão (1699-1801): artífices e artistas, cronologia, iconografia*, tese de doutoramento apresentada à Universidade do Porto, 2013, volume 3, pp. 611-615, <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/72785>.

36 De notar que os dois episódios relativos a São Pedro de Rates não foram incluídos por se entender que fazem parte da hagiografia daquele santo, devendo ser classificados no contexto da história de São Pedro de Rates e, a partir daí, relacionado com os temas da vida de São Tiago.

- 73F24121 construção da Igreja de Nossa Senhora do Pilar por anjos
73F241211 Tiago abençoa o chefe dos pedreiros
73F2413 Tiago a distribuir esmolas aos pobres e aleijados
73F24221 baptismo de Fileto
73F24231 um anjo acorrenta os demónios com correntes ardentes
73F24232 Tiago liberta o demónio
73F24233 Tiago dirige-se aos demónios e manda-os trazer-lhe Hermógenes acorrentado, mas ileso
73F24261 baptismo de Hermógenes
73F24321 baptismo de Josias
73F24341 de noite, os discípulos de Tiago colocam o corpo numa embarcação
73F24342 o corpo de Tiago chega à Galiza
73F24411 os discípulos dirigem-se à rainha Lupa
73F24412 os discípulos enfrentam um dragão
73F2454 Tiago a combater os pedreiros
73F2455 milagre do cavaleiro português
73F2456 peregrinos a caminho

Nível 2: Os temas mais representados – uma leitura comparada

Uma análise comparada dos temas representados em azulejo (Fig. 21), e que foi possível reunir para o presente estudo, permite concluir, desde logo, que dois templos se destacam pela extensão dos revestimentos: Alcácer do Sal e Samora Correia. Se considerarmos que, nesta última igreja, a parede do lado da Epístola contém seis representações, a que se junta uma outra na parede do coro, e imaginarmos que na parede oposta estariam representados igual número de cenas, o total de catorze equivale às que encontramos na nave de Alcácer do Sal (apenas acrescido pela imagem de São Tiago isolado na parede do coro). A capela-mor da Basílica de Castro Verde é igualmente representativa, com seis cenas, mas, a partir daqui, os programas são bem mais reduzidos, ocupando a nave de uma capela (Outão) e, sobretudo, as capelas-mores (Sardoal, Torres Vedras, Estômbar e Almada).

O tema mais significativo é o de *São Tiago mata-mouros*, presente em seis programas, se excluirmos desta categoria a representação de Samora Correia. A ausência mais evidente é na igreja de Alcácer do Sal, um dos conjuntos mais extensos dedicado à vida de São Tiago e do qual o *mata-mouros* não faz parte.

A imagem de São Tiago a cavalo, bem identificado através das vieiras presentes no chapéu e esclavina, e ainda pelo escudo com a cruz da ordem de Santiago, avançando com a espada em punho sobre os inimigos, domina o imaginário, sendo que apenas em Estômbar está parado, ao lado de um cavaleiro inimigo cujo cavalo pare-



Fig. 21. Gráfico relativo aos revestimentos azulejares e à distribuição dos temas iconográficos.

ce ter acabado de tombar, encontrando-se ambos ligeiramente afastados da batalha que acontece em segundo plano. Todos os episódios mostram São Tiago a combater não no céu, mas sim na terra, em plena batalha, desempenhando um papel activo na derrota dos infiéis, e assim se aproximando de um ideal bélico. Todavia, se observarmos a distinção proposta por Nicolás Cabrillana Ciézar entre três tipologias do mata-mouros – guerreiro a cavalo, peregrino a cavalo e apóstolo a cavalo³⁷ –, facilmente concluímos que os episódios em azulejo resultam de uma contaminação das duas primeiras, surgindo São Tiago a cavalo mas com atributos de peregrino, numa iconografia fortemente divulgada pelos clérigos de Santiago de Compostela e à qual os encomendadores portugueses podem ter sido mais permeáveis, ainda que não deixando de exibir a espada da Ordem nas representações do Sardoal, de Castro Verde e do Ourão. Uma nota ainda relativamente à identificação dos infiéis, quase sempre de turbantes e, em Estômbar, com uma bandeira com o crescente lunar.

No entanto, e apesar de ser o tema mais representado, as composições analisadas são todas distintas entre si. Na Europa do tempo barroco, onde a eficácia dos recursos visuais é incontestada e predomina a cultura visual³⁸, a circulação de

37 Ciézar, Nicolás Cabrillana, *Santiago Matamoros. Historia e imagen*, Málaga, 1999, pp. 49-52.

38 Maravall, Jose Antonio, *La Cultura del Barroco*, Madrid, 1975, p. 503.

gravuras como meio privilegiado de transmissão de ideias, conceitos e iconografias, facilitada pela extensíssima produção de ilustrações em livros, tratados, álbuns ou mesmo em estampas soltas, revelou-se uma característica essencial. A existência de um modelo gravado e a sua conseqüente difusão permitia assegurar o controlo iconográfico sobre um determinado ciclo ou sobre episódios sagrados³⁹, entendendo-se que a eficácia comunicativa das imagens religiosas tinha por base a repetição de outras muito similares⁴⁰. Em Portugal, e no caso específico do azulejo, sabe-se hoje que a grande maioria das composições figurativas teve como fonte de inspiração gravuras italianas, francesas ou do Norte da Europa que, ao tempo, circulavam no nosso país. Os pintores de azulejo souberam, todavia, utilizar a gravura adaptando os modelos às suas necessidades, sobretudo relacionadas com os amplos espaços que os azulejos deveriam revestir, concebendo conjuntos excepcionais que ultrapassavam, em muito, a mera transposição das estampas.

Apesar das dificuldades sentidas na localização das gravuras que, certamente, inspiraram os pintores na composição dos episódios da vida de São Tiago, conseguimos identificar uma relativa ao episódio de *São Tiago mata-mouros*. Trata-se da cena central da capela do Outão, que reproduz exatamente, embora ampliando, o frontispício do missal *Missae propriae Sanctorum Hispanorum, qui generaliter in Hispania celebrantur (...)*, editado em Antuérpia, na Ex Officina Plantiniana Balthasaris Moret, no ano de 1665 (Fig. 22).

As gravuras de outras edições deste missal e também do breviário *Proprium Sanctorum Hispanorum, qui generaliter in Hispania celebrantur (...)* podem ser consideradas próximas, mas não exatamente idênticas aos exemplares em azulejo. Veja-se, a título de exemplo, o frontispício do missal da edição de 1640 publicada pela ex Officina Typographica Ioannis Mevrsi e as figuras de São Tiago a cavalo e a expressão do infiel de boca aberta que, na gravura, se defende com um braço sobre o rosto e, nos azulejos, se encontra sob a patas do cavalo, em Castro Verde. Ou ainda, outros infiéis presentes numa outra edição do mesmo missal e os que se encontram na capela-mor do Sardoal.

Por outro lado, não deixa de ser curiosa a semelhança identificada entre o cavalo de São Tiago em Castro Verde e o cavalo de D. Afonso Henriques nos azulejos da nave que representam a Batalha de Ourique, travada no dia de São Tiago em 1139⁴¹, atribuíveis a outro pintor, mostrando como a iconografia guerreira ligada a ambos os episódios poderá também ter estado relacionada a nível de modelos gravados.

39 Prieto, Benedito Navarrete, "Flandres e Italia en la Pintura barroca Madrileña: 1600-1700", em *Fuentes y Modelos de la Pintura Barroca Madrileña*, Madrid, 2008, p. 22 e ss.

40 Checa, Fernando, Mórán, J.M., *El Barroco*, Madrid, 1982, p. 49.

41 Pereira, Fernando António Baptista, "Iconografia de Santiago", em *A Ordem de Santiago História e Arte*, Setúbal, 1990, p. 142.



Fig. 22. Outão, Forte de Santiago, Capela de Santiago, nave, “Tiago como mata-mouros (“Matamouros”): no campo de batalha de Clavijo aparece num cavalo branco” e frontispício do missal *Missae propriae Sanctorum Hispanorum, qui generaliter in Hispania celebrantur (...)*, Antuérpia, na Ex Officina Plantiniana Balthasarís Moret, 1665.

No caso da capela da Fortaleza de Outão⁴², a inclusão de legendas em português nas representações azulejares permite uma outra leitura dos episódios representados, de que é exemplo o *São Tiago mata-mouros*:

*Santiago unico gue / Reyro e destruidor dos infieis cujo fauor e aju / da alcançarão
os christaos contra m.tos exercitos / de mouros, aos quaes apareçia o apost.º de
chris / to a caualo com hua espada na / mão e os destrubio.*

Na verdade, ao referir-se, de modo genérico, a batalhas contra os infiéis, a legenda expande uma representação tradicionalmente associada à batalha de Clavijo, ampliando o alcance e significado da imagem.

A pregação de São Tiago é o segundo tema mais representado e, uma vez mais, a legenda de Outão explica a importância deste episódio, também identificado como “De como Santiago mostrou o siso das profecias aos judeus”⁴³:

*Santiago em Ju / dea manesfestando a verdadeyra Ley / de Christo e confundindo
os escriuas / e Doutores da sua errada Ley, conejica / cissimas ?ezoins.*

Se considerarmos as representações presentes em templos dedicados a Nossa Senhora do Pilar, a Sua aparição a São Tiago pode ser considerado o segundo tema mais popular, confirmando ser esta “(...) a mais importante relação entre o apóstolo e a Mãe

42 Simões, João Miguel dos Santos, e Maria Alexandra Gago da Câmara, *Azulejaria em Portugal no século XVIII*, ed rev. e atualiz., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pp. 474-475.

43 Cepeda, Isabel Vilares, *Vidas e Paixões dos Apóstolos*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Linguística da Universidade de Lisboa, 1982, p. 264.

de Jesus ao longo da Época Moderna, período em que os cultos marianos foram prevalentes⁴⁴. Uma vez mais, a iconografia é muito variada, oscilando entre um modelo com Nossa Senhora sobre um pilar ladeada por São Tiago e outras figuras (Alcácer do Sal, Samora Correia e Póvoa do Lanhoso), e Nossa Senhora (com ou sem o Menino) sentada numa nuvem envolta por anjos, segurando estes a imagem e o pilar, enquanto São Tiago se encontra de joelhos, à sua frente. Entre as cinco representações observadas, merece especial destaque a da igreja do Sardoal, pela complexidade da composição.

Ainda a propósito de Nossa Senhora do Pilar, importa mencionar o raro episódio da construção da igreja de Saragoça, observado em Vila do Conde (Fig. 19), e que corrobora a identificação efectuada para o mesmo episódio, em segundo plano, na igreja de Samora Correia (Fig. 8).

A pregação de São Tiago foi outro dos temas preferidos neste conjunto de programas, assim como a decapitação do santo. Todavia, se entendermos o tema na sua globalidade, incluindo outros episódios do martírio de São Tiago, a sua representatividade é bastante maior, totalizando cinco temas diferenciados e oito composições azulejares, o mesmo acontecendo em relação à história da conversão de Hermógenes, com sete cenas individualizadas, num total de nove composições.

Uma síntese com perspectivas futuras

A análise conjunta destes temas parece indiciar ter havido uma preocupação em registar narrativas distintas e complementares relativamente à vida e milagres de São Tiago, merecendo especial destaque, pela representatividade, o episódio do *mata-mouros*, possivelmente influenciado por uma iconografia divulgada por Santiago de Compostela, e outros temas muito específicos de milagres associados ao nosso país, caso do cavaleiro de Matosinhos ou mesmo da associação de São Tiago à batalha de Ourique. Apesar de alguns avanços, em particular no que diz respeito às fontes gravadas, fica por esclarecer a misteriosa representação de Samora Correia, em que São Tiago combate a pé. Na verdade, toda esta sequência, que tem início com a aparição de Nossa Senhora do Pilar, a benção do pedreiro ou arquitecto responsável pela construção da basílica de Saragoça (sendo o tema da construção repetido em Vila do Conde) e a subsequente batalha com o santo, homens armados e anjos com espadas de um lado, e homens “simples” cujos atributos são colheres de pedreiro, compassos, esquadros e réguas, de outro, permanece por esclarecer, implicando, como os restantes programas, uma abordagem monográfica capaz de trazer alguma luz a uma representação que, até à data, nos parece única.

44 Fernandes, Paulo Almeida, *Caminhos de Santiago*, Lisboa, Secretariado Nacional para os Bens Culturais da Igreja, 2014, p. 148.

Como se percebe facilmente, a iconografia de São Tiago em azulejo continua a ser uma área de estudo que importa desenvolver e ampliar, relacionando os temas entre si e procurando paralelos com representações em outros suportes, não apenas em Portugal. É para tal que aponta a proposta de indexação que avançamos neste trabalho, esperando que se possa vir a desenvolver e implementar de forma efectiva.

ANEXO A

REFERÊNCIAS A SÃO TIAGO NO ICONCLASS

[propostas de novos códigos a azul]

- 11H (JAMES THE GREAT) - o apóstolo São Tiago Maior, possíveis atributos: livro, capa de peregrino, chapéu, vieira, bastão e saco, espada [esta hierarquia continua com descrições tipo, sem particularizar a figura de São Tiago]
- 73C7113 vocação de Tiago e João, filhos de Zebedeu (Mateus 4, 21-22; Marcos 1, 19-20; Lucas 5, 10-11)
- 73C71131 Tiago e João despedem-se de seu pai
- 73F24 vida e actos de Tiago Maior (o velho)
- 73F241 Tiago a pregar
- 73F2411 Tiago a pregar aos índios
- 73F2412 Maria aparece a Tiago sobre uma coluna (missão de Tiago)
- 73F24121 construção da Igreja de Nossa Senhora do Pilar por anjos
- 73F241211 Tiago abençoa o chefe dos pedreiros
- 73F2413 Tiago a distribuir esmolas aos pobres e aleijados
- 73F242 História da conversão de Hermógenes, o Mago
- 73F2421 Hermógenes envia Fileto para dissuadir Tiago da sua fé
- 73F2422 Fileto é convertido por Tiago
- 73F24221 baptismo de Fileto
- 73F2423 Hermógenes envia demónios a Tiago
- 73F24231 um anjo acorrenta os demónios com correntes ardentes
- 73F24232 Tiago liberta o demónio
- 73F24233 Tiago dirige-se aos demónios e manda-os trazer-lhe Hermógenes acorrentado, mas ileso
- 73F2424 os demónios enviados por Hermógenes obedecem a Tiago e acorrentam Hermógenes
- 73F2425 encontro de Tiago e Hermógenes
- 73F2426 Hermógenes converte-se
- 73F24261 baptismo de Hermógenes
- 73F2427 Hermógenes lança ao mar os seus livros de feitiços
- 73F243 martírio e morte de Tiago
- 73F2431 Tiago é preso e levado perante Herodes
- 73F2432 no caminho para o local da sua execução, Tiago converte Josias, o oficial
- 73F24321 baptismo de Josias
- 73F2433 no caminho para o local da sua execução, Tiago cura um paralítico
- 73F2434 decapitação de Tiago
- 73F24341 de noite, os discípulos de Tiago colocam o corpo numa embarcação
- 73F24342 o corpo de Tiago chega à Galiza
- 73F244 trasladação das relíquias de Tiago
- 73F2441 o corpo de Tiago é colocado sobre uma pedra
- 73F24411 os discípulos dirigem-se à rainha Lupa
- 73F24412 os discípulos enfrentam um dragão

73F2442 touros selvagens levam o cadáver de Tiago Maior para o castelo da rainha Lupa

73F2443 sepultura de Tiago

73F245 narrativas post-mortem ~ Tiago Maior

73F2451 Tiago aparece a Carlos Magno

73F2452 Tiago como mata-mouros (“Matamoros”): no campo de batalha de Clavijo aparece num cavalo branco

73F2453 Tiago e a família de peregrinos

73F24531 a filha do proprietário de uma estalagem coloca um cálice de prata na bagagem de um jovem peregrino ~ Tiago Maior

73F24532 o jovem peregrino é acusado de roubo e enforcado ~ Tiago e a família de peregrinos

73F24533 Tiago apoia os pés do jovem peregrino, que sobrevive até os seus companheiros regressarem de Santiago

73F24534 os pais (o pai) do jovem peregrino contam a história ao juiz; quando o juiz não acredita, as aves assadas que estavam na sua mesa ganham vida e voam para longe

[73F2454 Tiago a combater os pedreiros](#)

[73F2455 milagre do cavaleiro português](#)

[73F2456 peregrinos a caminho](#)

ANEXO B

ICONOGRAFIA DE SÃO TIAGO NA AZULEJARIA BARROCA EM PORTUGAL

FIGURAÇÃO ISOLADA – SÃO TIAGO APÓSTOLO E PEREGRINO

· ALCÁCER DO SAL, IGREJA DE SANTIAGO

· ARRAIOLOS, IGREJA DO ANTIGO CONVENTO DOS LÓIOS, capela-mor Gabriel del Barco, 1700 [revestimento assinado e datado]

EMBLEMAS

· TORRES VEDRAS, IGREJA DE SANTIAGO, capela-mor

REPRESENTAÇÕES NO CONTEXTO DE PROGRAMAS ALUSIVOS A NOSSA SENHORA DO PILAR

· PÓVOA DE LANHOSO, SANTUÁRIO DE NOSSA SENHORA DO PILAR, arco triunfal [programa mais vasto, abrangendo a capela-mor]

73F2412 Maria aparece a Tiago sobre uma coluna (missão de Tiago)

· VILA DO CONDE, IGREJA DE NOSSA SENHORA DO PILAR OU SÃO ROQUE, nave

[programa mais vasto, destacando-se:]

73F2412 Maria aparece a Tiago sobre uma coluna (missão de Tiago)

[73F24121 construção da Igreja de Nossa Senhora do Pilar por anjos](#)

REPRESENTAÇÕES NO CONTEXTO DE PROGRAMAS ALUSIVOS A OUTROS SANTOS

· BRAGA, SÉ CATEDRAL, CAPELA DE SÃO PEDRO DE RATES

António de Oliveira Bernardes [revestimento assinado]

[programa mais vasto, dedicado à história de São Pedro de Rates]

[ressurreição de São Pedro de Rates por São Tiago \[este episódio faz parte da vida de São Pedro de Rates e é como tal que deveria ser classificado no Iconclass, mas não existe](#)

ainda nenhuma descrição relativa a este santo razão pela qual optamos por não atribuir qualquer numeração]

CICLOS NARRATIVOS [por ordem alfabética]

· **ALCÁCER DO SAL, IGREJA DE SANTIAGO**, nave

[programa articulado com cenas da vida da Virgem no último registo]

[Ev, nível 1 – nave > capela-mor]

73F2422 Fileto é convertido por Tiago

73F2413 Tiago a distribuir esmolas aos pobres e aleijados

73F2427 Hermógenes lança ao mar os seus livros de feitiços

[Ev, nível 2 – nave > capela-mor]

73F2425 encontro de Tiago e Hermógenes / 73F2426 Hermógenes converte-se

73F2412 Maria aparece a Tiago sobre uma coluna (missão de Tiago)

73F24341 de noite, os discípulos de Tiago colocam o corpo numa embarcação (?)

73F2455 milagre do cavaleiro português

[Ep, nível 1 – nave > capela-mor]

73F24233 Tiago dirige-se aos demónios e manda-os trazer-lhe Hermógenes acorrentado, mas ileso

73F241 Tiago a pregar

73F24221 baptismo de Fileto

[a identificação de Fileto e não Josias ou Hermógenes baseia-se na caracterização da figura a ser baptizada, semelhante a outras representações de Fileto sobre as quais não restam dúvidas]

[Ep, nível 2 – nave > capela-mor]

73F2426 Hermógenes converte-se [a identificação de Hermógenes baseia-se na caracterização da figura ajoelhada, semelhante a outras representações de Hermógenes sobre as quais não restam dúvidas]

73F2434 decapitação de Tiago

73F2431 Tiago é preso e levado perante Herodes

73F2433 no caminho para o local da sua execução, Tiago cura um paralítico (?) [este tema suscita algumas dúvidas pela caracterização da figura deitada]

· **ALMADA, IGREJA DE SÃO TIAGO [MATRIZ]**, capela-mor

[Ev]

73F2452 Tiago como mata-mouros (“Matamoros”): no campo de batalha de Clavijo aparece num cavalo branco

[Ep]

73F2442 touros selvagens levam o cadáver de Tiago Maior para o castelo da rainha Lupa

· **CASTRO VERDE, BASÍLICA REAL DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO**, capela-mor

[programa da nave representa a Batalha de Ourique]

[Ev, nível 1]

73C7113 vocação de Tiago e João, filhos de Zebedeu (Mateus 4, 21-22; Marcos 1, 19-20; Lucas 5, 10-11)

[Ev, nível 2]

73F241 Tiago a pregar

baptismo de São Pedro de Rates por São Tiago

[este episódio faz parte da vida de São Pedro de Rates e é como tal que deveria ser classificado no Iconclass, mas não existe ainda nenhuma descrição relativa a este santo razão pela qual optamos por não atribuir qualquer numeração]

[Ep, nível 1]

73F2434 decapitação de Tiago

[Ep, nível 2]

73F2452 Tiago como mata-mouros (“Matamoros”): no campo de batalha de Clavijo aparece num cavalo branco

[73F24411 os discípulos dirigem-se à rainha Lupa](#) e [73F24412 os discípulos enfrentam um dragão](#)

· ESTÔMBAR, IGREJA DE SANTIAGO MAIOR [MATRIZ], capela-mor

1719 [revestimento datado]

[programa articulado com cenas da vida de Cristo]

[Ev]

73F2452 Tiago como mata-mouros (“Matamoros”): no campo de batalha de Clavijo aparece num cavalo branco

[Ep]

73F2434 decapitação de Tiago

· OUTÃO, FORTE DE SANTIAGO, CAPELA DE SANTIAGO, nave

[programa articulado com emblemas alusivos à Virgem, no registo inferior e pilastras laterais]

[Ev]

73F2452 Tiago como mata-mouros (“Matamoros”): no campo de batalha de Clavijo aparece num cavalo branco

[Ep]

[73F24221 baptismo de Fileto](#) e

73F2423 Hermógenes envia demónios a Tiago

73F241 Tiago a pregar [também identificado como “De como Santiago mostrou o siso das profecias aos judeus”]

· SAMORA CORREIA, IGREJA DE NOSSA SENHORA DA OLIVEIRA [MATRIZ], nave

[programa articulado com cenas da vida da Virgem no último registo]

[Ev – nave > parede coro]

73F2427 Hermógenes lança ao mar os seus livros de feitiços

[Ev – nave > capela-mor, toda esta parece tem uma enorme área de lacuna, sendo impossível identificar os restantes episódios representados]

[73F24321 baptismo de Josias](#)

[Ep – nave > parede coro]

73F241 Tiago a pregar

[Ep – nave > capela-mor]

[73F24232 Tiago liberta o demónio](#)

[73F2413 Tiago a distribuir esmolas aos pobres e aleijados](#)

(?) Combate com pedreiros

[73F24121 construção da Igreja de Nossa Senhora do Pilar por anjos](#)

73F2412 Maria aparece a Tiago sobre uma coluna (missão de Tiago)

73F2433 no caminho para o local da sua execução, Tiago cura um paralítico

· SARDOAL, IGREJA DE SÃO TIAGO E SÃO MATEUS [MATRIZ], capela-mor

1703 [revestimento datado]

[Ev]

73F2412 Maria aparece a Tiago sobre uma coluna (missão de Tiago)

[Ep]

73F2452 Tiago como mata-mouros (“Matamoros”): no campo de batalha de Clavijo aparece num cavalo branco

[73F2456 Peregrinos a caminho](#)

· SESIMBRA, IGREJA DE SANTA MARIA DO CASTELO, coro

[programa mais vasto]

73F2452 Tiago como mata-mouros (“Matamoros”): no campo de batalha de Clavijo aparece num cavalo branco

Fecha de recepción / *Date of reception* / Data de recepción: 06-VI-2020

Fecha de aceptación / *Date of acceptance* / Data de aceptación: 07-VII-2020

São Tiago: Peregrino na Sé do Porto

Louise Palma
Mafalda Teixeira
Universidade do Porto

Resumo: O culto a São Tiago teve em Portugal grande popularidade, como testemunha o considerável número de imagens jacobéias que chegaram aos nossos dias - integradas em coleções museológicas ou conservadas em fundos paroquiais - de que é exemplo a imagem quinhentista de São Tiago Peregrino da Sé do Porto, cuja trajetória é explorada no presente artigo. O trabalho de investigação foi realizado no âmbito do Mestrado em História da Arte, Património e Cultura Visual, da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, a propósito da exposição *Imagens que se movem*. Inaugurado na Catedral do Porto em dezembro de 2019, o projeto expositivo apresenta uma narrativa desenvolvida a partir da mobilidade das imagens - sujeitas a diversas transformações - dentro das instalações da Sé do Porto, e entre esta e a cidade. No artigo apresentado, pretendemos relacionar a imagem quinhentista ao culto jacobeu no epicentro religioso do Porto, acompanhando a sua peregrinação ao longo de cinco séculos no espaço da Catedral entre capelas, altares e o atual espaço museológico.

Palavras-chave: São Tiago Peregrino, Sé do Porto, culto jacobeu, mobilidade das imagens.

Santiago: peregrino en la catedral de Oporto

Resumen: El culto a Santiago tuvo en Portugal gran popularidad, como atestigua el considerable número de imágenes jacobéas que ha llegado a nuestros días - integradas en colecciones museológicas o conservadas en fondos parroquiales - del que es ejemplo la imagen quinhentista de Santiago peregrino de la catedral de Oporto, cuya trayectoria es explorada en el presente artículo. El trabajo de investigación fue realizado en el ámbito del Máster en Historia del Arte, Patrimonio y Cultura Visual, de la facultad de Letras de la Universidade do Porto, a propósito de la exposición *Imágenes que se mueven*. Inaugurado en la catedral de Oporto en diciembre de 2019, el proyecto expositivo presenta una narrativa desarrollada a partir de la movilidad de las imágenes - sujetas a diversas transformaciones - dentro de las instalaciones de la catedral de Oporto, y entre esta y la ciudad. En el artículo

presentado pretendemos relacionar la imagen quinientista con el culto jacobeo en el epicentro religioso de Oporto, acompañando su peregrinación a lo largo de cinco siglos en el espacio de la catedral entre capillas, altares y el actual espacio museológico.

Palabras clave: *Santiago peregrino, catedral de Oporto, culto jacobeo, movilidad de las imágenes.*

Saint James as Pilgrim in the Cathedral of Porto

Abstract: The cult of Saint James enjoyed great popularity in Portugal, as evidenced by the considerable number of Jacobean images that have survived today and are included in museum collections or are preserved in parish churches. In the present article, the history of the 16th century image of São Tiago Peregrino (Saint James the Pilgrim) from Porto Cathedral is reviewed. The research work was carried out as part of the Master's Degree in Art History, Heritage and Visual Culture, from the Faculty of Arts and Humanities of the University of Porto, in the context of an exhibition on Moving Images. This exhibition took place at Porto Cathedral in December 2019, based on the theme of the mobility of images, which were subject to several transformations within the iconographic programs of Porto Cathedral, and between the Cathedral and the City. In this article, we aim to connect this 16th century image to the Jacobean cult in the religious epicenter of Porto, by following its migration over five centuries in the Cathedral's space between chapels, altars and the current museum space.

Keywords: Saint James Pilgrim, Porto Cathedral, Jacobean cult, mobility of images.

Santiago: peregrino na catedral do Porto

Resumo: *O culto a Santiago tivo en Portugal gran popularidade, como testemuña o considerable número de imaxes xacobeas que chegou aos nosos días –integradas en coleccións museológicas ou conservadas en fondos parroquiais– do que é exemplo a imaxe quinientista de Santiago peregrino da catedral do Porto, cuxa traxectoria é explorada no presente artigo. O traballo de investigación foi realizado no eido do Máster en Historia da Arte, Patrimonio e Cultura Visual, da facultade de Letras da Universidade do Porto, a propósito da exposición Imaxes que se moven. Inaugurado na catedral do Porto en decembro de 2019, o proxecto expositivo presenta unha narrativa desenvolvida a partir da mobilidade das imaxes –suxeitas a diversas transformacións– dentro das instalacións da catedral do Porto, e entre esta e máis a cidade. No artigo presentado pretendemos relacionar a imaxe quinientista co culto xacobeo no epicentro relixioso do Porto, acompañando a súa peregrinación ao longo de cinco séculos no espazo da catedral entre capelas, altares e o actual espazo museológico.*

Palabras clave: *Santiago peregrino, catedral do Porto, culto xacobeo, mobilidade das imaxes.*

Culto e devoção a São Tiago

Os escassos registos biográficos de São Tiago, também conhecido como Tiago Maior¹, são-nos revelados em algumas passagens dos Evangelhos. De acordo com os textos bíblicos, Tiago, filho de Zebedeu e Salomé terá nascido na região da Galileia. Juntamente com João Evangelista, seu irmão, foi um dos discípulos escolhidos pessoalmente por Jesus² para divulgar as doutrinas do Cristianismo.

Após a ascensão de Cristo, os discípulos iniciaram um trabalho de evangelização, tendo Tiago Maior assumido a missão de divulgar e propagar a mensagem e a palavra de Deus na Península Ibérica. Segundo a tradição, São Tiago foi o primeiro a evangelizar Espanha, tornando-se depois seu patrono, onde terá estado na Galiza, em Compostela e Saragoça³.

Pouco mais se sabe sobre a vida do Apóstolo. A última citação a Tiago no texto bíblico diz respeito à sua morte, em Jerusalém, ocorrida por volta do ano 44, por ordem de Herodes Agripa I, que o manda decapitar⁴. Tiago é, aliás, o único apóstolo cuja morte vem narrada na Bíblia, chegando mesmo a ser considerado o primeiro Apóstolo Mártir do Cristianismo.

Os restos mortais do Apóstolo terão sido levados por dois dos seus discípulos para a Península Ibérica e enterrados na Galiza. Embora não haja certezas quanto à data da descoberta do sepulcro apostólico, considera-se que terá ocorrido no século IX, entre os anos de 813 e 820, quando Pelágio, um ermitão do bosque de Libredón, teria observado durante várias noites seguidas uma chuva de estrelas sobre um monte do bosque. Avisado do fenómeno, o Bispo de Iria Flávia, Teodomiro, ordenou escavações no local, onde encontrou uma arca de mármore com os restos mortais, que rapidamente foram atribuídos ao Apóstolo. Informado, o Rei das Astúrias, D. Afonso II, dirigiu-se ao campo de escavações, onde venerou o corpo e ordenou a edificação de uma singela igreja, em honra do Apóstolo, no próprio local, dando-se início às primeiras peregrinações. O lugar passou a ser denominado de *campus stellae* – campo de estrelas – originando o topónimo de Compostela, tornando-se num

1 É referenciado como Tiago Maior para se distinguir do apóstolo Tiago Menor, filho de Alfeu, e de outros santos com o mesmo nome.

2 “Passando adiante, viu outros dois irmãos: Tiago, filho de Zebedeu e seu irmão João, que estavam com seu pai Zebedeu consertando as redes. Chamou-os, e eles abandonaram a barcaça e seu pai e o seguiram.” (Mt 4: 18-22), *Novo Testamento, Bíblia Sagrada*, São Paulo, 1981, p. 1288.

3 Conforme descrito no *Santuário Mariano*, São Tiago teve uma visão de Maria enquanto descansava às margens do rio Edro, em Saragoça. Nossa Senhora apareceu-lhe sobre uma coluna de luz rodeada de anjos, pedindo-lhe que erguesse uma Igreja exatamente no local onde estava e que regressasse a Jerusalém juntamente com os seus seguidores depois de materializado o seu pedido. Após edificar a igreja, que se transformaria, mais tarde, na Basílica da Virgem do Pilar, Tiago retornou a Jerusalém. Vide Santa Maria, Fr. A., *Santuário Mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamente aparecidas, que se venerão em o Arcebispo das Primas de Braga, & nos Bispados seus sufragâneos*, Tomo IV, Lisboa, 1712, pp. 20-21.

4 “Por aquele mesmo tempo o rei Herodes mandou prender alguns membros da Igreja para os maltratar. Assim foi que matou à espada a Tiago, irmão de João.” (Atos 12: 1-2), *Novo Testamento, Bíblia Sagrada*, São Paulo, 1981, p. 1428.

local de culto e peregrinação à semelhança de Jerusalém e de Roma. Em 872, perante o número crescente de peregrinos, D. Afonso III, mandou construir uma majestosa Igreja no lugar da primitiva⁵.

A presença das relíquias de um dos principais discípulos de Cristo originou um fenómeno de peregrinação sem paralelo na Idade Média europeia, com importantes consequências religiosas, políticas, económicas e culturais. Importa ter em conta que a prática da peregrinação era fruto de uma sociedade religiosa e sacralizada, interessada pelo culto das relíquias como meio de contato com o sagrado.

A inexistência de documentos que fundamentassem a presença de São Tiago em Compostela conduziu à redação dos primeiros textos com o propósito de legitimar os restos mortais do Apóstolo, bem como fomentar o seu culto e peregrinação. Um programa de promoção que alcançou o seu momento de expansão por volta de 1130, quando o arcebispo de Compostela, Diego Gelmírez, ordena a redação do conhecido *Códice Calixtino*.

Celebrado a 25 de julho, o dia de São Tiago relembra o dia do martírio do Apóstolo. Entre as possíveis datas⁶ que marcam a trajetória do Santo, esta foi escolhida pela Igreja por integrar um período de bonança, possivelmente relacionado com as boas colheitas⁷. Carolina Michaëlis⁸ relata que, tanto na Basílica de Compostela quanto nas igrejas dedicadas ao santo, colchas penduradas nas paredes davam cor aos templos, altares eram enfeitados com flores, enquanto ervas cheirosas eram colocadas no chão, por onde passava a procissão. No adro das igrejas, onde aconteciam os arraiais, devotos ofereciam peras e cachos de uvas, que prosperaram graças à benção do santo, que também é protetor das searas, ceifas e rebanhos.

De acordo com Miguel Taín Guzmán⁹, as comemorações em homenagem a São Tiago, no dia do seu martírio, remetem ao século XI. Do século XVI, há registos de que a praça em frente à Catedral em Compostela era iluminada por velas na véspera do Dia de São Tiago, conhecida como Fogo do Apóstolo. Em Portugal, mosteiros e colegiadas rezavam oitavários a São Tiago¹⁰ e eram concedidos aos cónegos quinze dias para irem de romaria até Santiago de Compostela¹¹. A peregrinação a Santiago tornou-se tão popular que resultou na crença de que uma alma só seria salva se “visitasse” o santo e, “quem lá não for em vida há-de ir lá depois da morte”¹². Assim,

5 Alves, S., *A Antevisão do Peregrino na Iconografia de São Tiago no Caminho Português de Santiago entre Viseu e Chaves. Subsídios para a criação de uma rota turística*, vol. I, Centro Regional das Beiras, 2011, p. 52.

6 De acordo com a obra *Leyenda Dorada*, há ainda duas datas ligadas à morte de São Tiago: 25 de março, quando foi decapitado, e 30 de dezembro, quando seus restos foram finalmente enterrados. Vide Vorágine, S., *Leyenda Dorada*, vol. 1, Madrid, 1996, p. 199.

7 Vorágine, S., *Leyenda...*, op. cit., p. 199.

8 Vasconcelos, C.M., *Cancioneiro da Ajuda*, vol. 2, Lisboa, 1990, p. 834.

9 Taín Guzmán, M., *Los Fuegos del Apostol. Estudio Histórico (Resumen)*. Acessível em: <http://www.santiagodecompostela.gal/imxd/noticias/doc/1244549504fogos.pdf>. Consultado no dia 18 de Dezembro de 2017.

10 Braga, A.V., *Influência de S. Tiago da Galiza em Portugal*, Guimarães, 1993, p. 42.

11 Pinto, A.F., *O Cabido da Sé do Porto: Subsídios para a sua História*, Porto, 1940, pp.19-20.

12 Trecho dos versos de crença popular, que dizem: “S. Tiago da Galiza/ És um cavaleiro forte:/ quem lá não for em vida/ há-de ir lá depois da morte”. Vide Vasconcelos, J.L., *Tradições Populares em Portugal*, Lisboa, 1986, p. 61.

testamentos dos séculos XI a XVII ordenavam missas em altares de São Tiago e esmolas para pagar alguém que fosse à Basílica no lugar do falecido¹³.

A devoção no norte de Portugal e no Porto

A peregrinação a Santiago de Compostela teve em terras lusitanas uma importante projeção, participando o povo português de forma ativa no desenvolvimento do culto jacobeu¹⁴. Recordemos a devoção da Rainha Santa Isabel, que encomenda para o seu túmulo, uma figura jacente na qual surge representada com o hábito das clarissas, mas com os atributos da peregrinação Compostela, nomeadamente uma vieira na esmoleira e um bordão.

A presença de santuários, mosteiros, paróquias e ermidas testemunham a devoção jacobea no território português, como destacam os autores Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha e José Marques. No século XI, antes mesmo da Nacionalidade portuguesa e da popularização da peregrinação a Santiago de Compostela, estes templos já eram erguidos em devoção ao santo¹⁵. Entre os séculos XVI e XVIII, o norte de Portugal contava com 124 paróquias e 30 capelas dedicadas a São Tiago, das quais 23 paróquias e 10 capelas estavam localizadas no Porto¹⁶.

A devoção e o culto na região manifestavam-se ainda na presença de albergarias destinadas ao acolhimento de pobres, peregrinos e outros viajantes na Idade Média. Na cidade do Porto, havia seis hospedarias, além de uma em Miragaia e outra em Vila Nova de Gaia¹⁷. Assiste-se, também, ao aparecimento de um grande número de hospitais¹⁸, estruturas modestas, que raramente ultrapassavam as dez camas, promovidos por confrarias, irmandades e por alguns particulares com espírito pio.

13 Braga, A.V., *Influência de S. Tiago...*, *op. cit.*, p. 44.

14 De acordo com José Marques, o mais antigo testemunho da devoção a São Tiago até agora conhecido em território atualmente português ocorreu em 862 com a sagração ou dedicação da igreja de Castelo de Neiva ao Apóstolo. O autor também aponta outros testemunhos da importância do culto jacobeu em Portugal nomeadamente as peregrinações régias ao santuário de Compostela: añadir a de D. Afonso II em 1220, a da Rainha Santa Isabel em 1325 e a de D. Manuel I em 1502. *Vide* Marques, J., "O culto de S. Tiago no Norte de Portugal", *Lusitania Sacra Estudos de História Medieval*, 2ª série, Tomo IV (1992), Lisboa pp. 100-102.

15 Cunha, A.M., "A devoção e a peregrinação jacobea em Portugal", *Ad Limina*, n.º 2 (2011), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, p. 89.

16 Marques, J., "O culto de S. Tiago...", *op. cit.*, p. 132.

17 Moreno, H.B., "Vias portuguesas de peregrinação a Santiago de Compostela na Idade Média", *Revista da Faculdade de Letras - História*, II série, vol. III (1986), Porto, p. 81.

18 No Porto, os peregrinos puderam contar, ainda, com a assistência de outros hospitais, como os de Rocamadour, de Santo Ildefonso (ou do Espírito Santo), de Santa Clara, do Hospital-albergaria do Santo Espírito, o dos Ferreiros de Cima e os dos Ferreiros de Baixo, de Santiago e o outro de Santa Catarina, unidos posteriormente num só, e o de São Nicolau. *Vide* Cunha, A.M.R., "A devoção e a peregrinação jacobea...", *op. cit.*, p. 100.

Na cidade do Porto e associado ao culto de São Tiago, importa referir o Hospital dos Palmeiros¹⁹, construído em 1307 pela Confraria dos Sapateiros, com invocação de S. Crispim e S. Crispiniano. Trata-se da mais antiga infraestrutura assistencial de que há registo, expressamente vocacionada para o acolhimento de romeiros e peregrinos²⁰ que se deslocavam a Santiago de Compostela, “pobres Romeyros que vão, e vem para o Senhor San Tiago, e se em elle colhem, e podem colher ao diante”²¹.

Já no início do século XVI, a Casa da Misericórdia do Porto²² foi criada, tendo como uma das suas obrigações prestar auxílio aos peregrinos e romeiros, centralizando-o na assistência hospitalar. De igual forma, o Mosteiro de Leça do Balio, exerceu um importante papel no apoio aos peregrinos a partir de inícios do século XII, quando D. Teresa, mãe de D. Afonso Henriques, doou o Mosteiro à Ordem dos Hospitalários²³. Uma lâmina sepulcral em bronze que contém, entre seus motivos decorativos, uma imagem do Santo, deixa clara a ligação da instituição ao culto de São Tiago.

A peregrinação a Santiago de Compostela potencializou a devoção popular e teve uma importante projeção em terras lusitanas, sendo amplamente realizada até o século XIX, quando o seu fluxo sofreu uma notável retração²⁴. Tendo como base uma rede de itinerários religiosos, históricos e culturais conhecidos como os Caminhos de Santiago, a romaria contou com a participação ativa do povo português no desenvolvimento do culto jacobeu.

No que respeita ao Norte de Portugal, são conhecidas as vias de acesso à cidade, através da região de Entre-Douro-e-Minho²⁵, durante o período medieval. Entre

19 Este hospital localizou-se, até à sua expropriação ocorrida em 1755 e demolição em 1876, a norte da Rua Nova de S. João, frente à rua das Cangostas de Baixo e da Rua da Ponte de S. Domingos, junto ao Convento de São Domingos, na então designada herdade da Ponte de S. Domingos.

20 José Marques destaca a diferença entre os dois termos, que acabam por ser vistos como sinónimos. Enquanto “romeiro” é aquele que se dirige a Roma, “peregrino” se aplica aos que vão a Jerusalém ou a qualquer outro lugar relacionado com o nascimento e morte de Cristo, bem como a Santiago de Compostela. *Vide* Marques, J., “A assistência aos peregrinos no Norte de Portugal na Idade Média”, *Revista de História*, n. 911 (1991), Porto, p. 11.

21 Dias, G.C., “A Irmandade de S. Crispim e S. Crispiniano: uma relíquia da Idade Média no Porto moderno”, *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques*, vol. 2 (2006), Porto, p. 157.

22 Sobre a Casa da Misericórdia do Porto, as Memórias Paroquiais do século XVIII informam-nos que “A irmandade que administra todos os hospitaes, recolhimentos e legados que teve seu princípio e acento no anno de 1502, em hua capella de Santiago, que havia nos claustros da Sé e de que não há memória já. E nesta capella esteve até se acabar a igreja e caza da Misericórdia na rua das Flores, no anno de 1559 a treze de dezembro.” Capela, J.V., *As freguesias do distrito do Porto nas memórias paroquiais de 1758: memórias, história e património*, Braga, 2009, p. 625.

23 Quando D. Teresa faz esta doação, o seu grande objetivo não é a questão militar da reconquista, mas assegurar neste local uma estrutura de apoio aos peregrinos através de uma Ordem que já tinha essa vocação. Não nos podemos esquecer que Leça do Balio se localiza mesmo junto da antiga estrada romana que de Lisboa seguia para Braga e daí para Compostela.

24 Carmen Pugliese desmente, através de documentos que comprovam a chegada de milhares de peregrinos a Santiago de Compostela entre 1802 e 1905, a ideia difundida sobre o “fim” da peregrinação nesta época. *Vide* Pugliese, C., *El Camino de Santiago en el siglo XIX*, La Coruña, 1998, p. 17.

25 Largamente exploradas por Carlos Alberto Ferreira de Almeida na dissertação de licenciatura em História. *Vide* Almeida, C.A.F., *Vias Medievais. Entre-Douro-e-Minho*, Porto, 1968, pp. 78-79.

os caminhos largamente percorridos, dois, em especial, arrancavam da cidade do Porto: um deles dirigia-se a Braga, tomando a partir daí a direção de Ponte de Lima, Valença e Tui; o outro, tomava o sentido de Ponte do Ave, daqui a Rates, Barcelos, Ponte de Lima, Valença e Tui²⁶. A saída para estas vias fazia-se pela Porta do Oliveira, onde se cruzava a zona correspondente à Cordoaria, chegando ao Largo dos Ferradores, atual praça Carlos Alberto, e seguindo pela atual Rua de Cedofeita. Estas vias que partiam do Porto, durante o período medieval, teriam na Sé ponto de paragem obrigatória ou até mesmo de partida, à semelhança do que acontece nos dias de hoje, com o Caminho Português Porto a Santiago, que atravessa o Norte de Portugal até Valença do Minho²⁷, mantendo o traçado largamente percorrido na Idade Média. O trajeto “dinamizado desde 1998 pela Associação dos Amigos do Caminho Português de Santiago, tem sido alvo de constantes beneficiações ao nível de sinalética e pontos de apoio aos peregrinos, constituindo assim um dos mais procurados a nível peninsular”²⁸. Entre as iniciativas mais recentes, relativas à promoção e estudo dos Caminhos de Santiago em território português, Paulo Almeida Fernandes destaca “o reconhecimento de uma espinha dorsal de caminhos jacobinos portugueses composta por quatro itinerários”²⁹ dialogantes entre si: Caminho Central Português; Caminho da Costa³⁰; Caminho Português do Interior e Caminho de Torres. A inclusão em maio de 2016 dos *Caminhos Portugueses de Peregrinação Santiago de Compostela* na lista indicativa a Património Mundial da Unesco³¹, reflete a visão da sociedade contemporânea sobre o quão significativa é a necessidade de preservação dos Caminhos Portugueses, pela sua importância histórica e papel na formação identitária, evidenciando-se na atualidade o impacto positivo das rotas jacobinas no setor turístico.

26 Ainda uma terceira variante aparece admitida pelo citado historiador e que consistia na ida do Porto a Guimarães e a partir desta vila medieval infletia em direção a Braga. Circunscrita a esta região, Humberto Baquero Moreno faz menção no artigo “Vias portuguesas de peregrinação a Santiago de Compostela na Idade Média”, uma via menos desenvolvida que acompanhava a orla marítima. Este troço partia também do Porto e seguia por Matosinhos, Mindelo, Azurara, Póvoa do Varzim, Esposende, Viana da Foz do Lima (hoje Viana do Castelo), Caminha, Vila Nova de Cerveira e Valença. Vide Moreno, H.B., “Vias portuguesas de peregrinação a Santiago de Compostela na Idade Média”, *Revista da Faculdade de Letras: História*, série II, vol. 3 (1986), Porto, p. 78.

27 Fernandes, P.A., *Caminhos de Santiago*, Lisboa, 2014, p.19.

28 *Idem*.

29 Fernandes, P.A., *Guia dos Caminhos de Santiago*, Porto, 2018, p. 5.

30 Pretendendo elevar os Caminhos de Santiago da Costa a Património Mundial, assistimos ao desenvolvimento de ações na cidade do Porto, que incluem a instalação de equipamentos de sinalética, iniciativas de animação cultural, a recuperação da Capela de Nossa Senhora das Verdades e a instalação, no seu interior, de um Centro de Acolhimento de Peregrinos. A “Valorização dos Caminhos de Santiago - Caminho Português da Costa” resulta de uma candidatura, conjunta dos 10 municípios, ao Norte 2020, com o objetivo de valorizar e reconhecer oficialmente este Caminho como itinerário da peregrinação a Santiago. Vide *Caminhos de Santiago - Caminho Português da Costa*, 2017. Acessível em: <http://www.caminhoportuguesdacosta.com/pt/a-iniciativa/apresentacao>. Consultado no dia 23 de julho de 2020.

31 Vide Unesco World Heritage Centre, *Routes of Santiago de Compostela: Routes in Portugal*, 2017. Acessível em: <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/6222/>. Consultado no dia 24 de julho de 2020.

As mais recentes contabilizações, relativamente ao número crescente de peregrinos, indicam-nos que, em 2019, foi registada a chegada de 347.578 peregrinos a Santiago de Compostela, tendo sido o Caminho Central Português³² o segundo mais percorrido, com afluência de 20,82% do total de peregrinos – ficando atrás do Caminho Francês (54,65%) e à frente do Caminho da Costa (6,41%), impondo-se a cidade do Porto como o terceiro ponto de partida mais utilizado³³. A cada ano os Caminhos registam aumentos significativos no número de peregrinos, contribuindo para o fomento do turismo e para o desenvolvimento das comunidades que integram as rotas.

A devoção jacobea na Sé do Porto

A Sé do Porto está muito associada à devoção a São Tiago³⁴, sendo que, ainda nos dias de hoje, a peregrinação dos que rumam a Compostela e passam pelo Porto continua a iniciar-se junto à Catedral (Fig. 1). Sabe-se da existência de relíquias de São Tiago³⁵ no templo, cujo claustro serviu como sede das reuniões da Confraria dos Sombreiraes, que tinha o Apóstolo – Patrono dos Sombreiraes Peninsulares – como padroeiro. Associada à Corporação dos Sombreiraes, fabricantes de chapéus grossos de feltro de lã, a Confraria cumpriu um papel fundamental na assistência espiritual e material às populações ao longo da sua existência³⁶.

32 A partir de 2017 a Oficina do Peregrino autonomizou os peregrinos do Caminho da Costa e ainda não existem números do Caminho Português do Interior e do Caminho de Torres. Vide Fernandes, P.A., *Guia dos...*, op. cit., p. 6.

33 Sarria aparece em 1º lugar, com 27,66% dos peregrinos, seguida por S. Jean P. Port (9,55%) e Porto (8,03%). Vide Oficina de Acogida al Peregrino, Catedral de San Tiago, *Informe estadístico año 2019*, s.p. Acessível em: <http://oficinadelperegrino.com/wp-content/uploads/2016/02/peregrinaciones2019.pdf>. Consultado no dia 23 de julho de 2020.

34 A Sé do Bispo D. Hugo, vindo de Compostela no segundo decénio do séc. XII, amigo e emissário do Arcebispo Diego Gelmírez, grande impulsor do culto jacobeu. Outra curiosa ligação da cidade do Porto ao culto jacobeu e a São Tiago é ainda mais antiga e diz respeito ao primeiro Bispo do Porto, São Basílio, que terá sido discípulo do Apóstolo, conforme referido no *Catálogo dos Bispos do Porto*. Vide Cunha, D. R., *Catálogo dos Bispos do Porto*, vol. I, Porto, 1742, p. 32.

35 De acordo com o registo do Inventário de 1579, a Sé possuía “o braço de sam Tiago interçizo, com duas pedras engastadas com as reliquias que tem dentro e outras de sam Tiago”. Vide Machado, M.T.P.; Vasconcelos, F., *Inventário do ouro, prata, ornamentos, tapeçaria e de todas as mais cousas que ao presente foraom achadas nesta see do Porto conforme ao inventário que dantes fez o senhor Bispo Aires da Sylva e cousas que de novo cresceram*, Porto, 1984 -1985, p. 2.

36 Apesar da presença dos sombreiraes na cidade estar documentada desde a Idade Média, aponta-se que tanto a Corporação dos Sombreiraes quanto a Confraria foram organizadas no século XVI. Vide Ramada, J.P., “A organização corporativa dos sombreiraes do Porto”, *Revista da Faculdade de Letras. História*, vol. 3, n.º 1 (2002), Porto, p. 109.



Fig. 1. Sé do Porto e sinalização do caminho jacobeu. Foto: Louise Palma, © Louise Palma/Google Arts and Culture, 2018, disponível em <https://artsandculture.google.com/exhibit/imagens-que-se-movem/1wJCr4HBdNBcJA?hl=pt-PT>

Nas procissões do Corpo de Deus, a Confraria acompanhava o cortejo, que contava com uma imagem de São Tiago³⁷ e contribuía para a colocação de toldos ao longo do trajeto.

37 Iria Gonçalves refere a obtenção de vestuário, calçado e um arnês para São Tiago. Vide Gonçalves, I., “As festas do Corpus Christi na cidade do Porto na segunda metade do século XV: A participação do concelho”, em *Um Olhar sobre a cidade medieval*, 1996, Cascais, p. 161.

No dia de São Tiago, “na Sé do Porto (e em muitas outras igrejas)... um dos mais pingues rendimentos do seu culto consistia, até ha pouco, no producto da venda das gaipinhas offerecidas no dia 25 de Julho pelas devotas”³⁸. Durante séculos, a Catedral ficou marcado pela existência de uma capela dedicada a São Tiago, a qual apresentava, pelo menos desde o século XVI, uma imagem do Santo, que escolhemos como objeto de estudo.

Forma de representação iconográfica de São Tiago

São Tiago surge ao longo da história da arte representado de três formas distintas: originalmente como apóstolo, mais tarde como peregrino e, finalmente, como *Santiago Matamouros*, cavaleiro cristão que luta contra os muçulmanos.

O desdobramento iconográfico do Apóstolo original nas outras duas figurações ficou a dever-se a fatores doutrinários e litúrgicos, bem como a considerações políticas e sociais. Em qualquer uma das três iconografias, São Tiago Maior é representado como um homem de meia idade, de barba e cabelos longos sobre os ombros.

Embora existam exemplos anteriores, o tipo iconográfico de São Tiago representado como peregrino, decorrente da eleição do Apóstolo como patrono das *Hespanhas*, consolida-se sobretudo nos finais do século XIII e inícios do século XIV, substituindo de forma progressiva a imagem do Apóstolo, embora ambas as tipologias convivam até aos finais do século XVI. Ao contrário da imagem de Santiago Apóstolo, que costuma aparecer descalço, envergando túnica larga e segurando o livro das Sagradas Escrituras, símbolo da pregação da palavra de Deus, sem insígnias de peregrino nem armas de cavaleiro, o tipo iconográfico do santo peregrino caracteriza-se por estar convenientemente calçado e de chapéu decorado com a vieira, símbolo da peregrinação a Compostela³⁹, sendo também bastante comum a representação da esportilha, da cabaça, usada pelos próprios peregrinos como cantil e do cajado ou bordão⁴⁰, instrumento imprescindível, especialmente na ajuda das descidas por caminhos sinuosos e também como instrumento de defesa. Pode-se assim dizer que a indumentária real dos peregrinos jacobeus parece ter configurado e inspirado a imagem do santo que se vai venerar.

Importa referir que na representação de São Tiago Peregrino são comuns três motivos iconográficos, nomeadamente, o do peregrino em traje de caminho, o do peregrino a cavalo e o do peregrino de manto. O primeiro caracteriza-se pela utilização

38 Vasconcelos, C.M., *Cancioneiro da Ajuda*, vol. 2, Lisboa, 1990, p. 834.

39 A vieira permitia distinguir os peregrinos jacobeus, dos que acudiam à Terra Santa e a Roma. A concha tinha também utilidade prática para os peregrinos, pois tem o tamanho adequado para tirar e beber água das fontes e para servir como tigela de comida. Vide Stepe, J.K., “L’iconographie de Saint-Jacques le Mayeur”, em *Santiago de Compostela, 1000 ans de pèlerinage européen*, Gante, 1985, p. 137.

40 Na Idade Média, o cajado tinha um significado simbólico interessante, representativo da terceira perna, e também a terceira pessoa da Santíssima Trindade. Vide Adrião, V. M., *Santiago de Compostela – Mistérios da Rota Portuguesa*, Lisboa, 2011, p. 209.



Figs. 2 e 2.1. São Tiago Peregrino. Escultura de vulto pleno, em madeira policromada e dourada. Inícios do séc. XVI. 148 (alt.) x 64,5(larg.) x 37,5 cm. Catedral do Porto (Cabido da Sé do Porto), Inv. n.º: P160.es.0037. Cortesia: Bens Culturais - Diocese do Porto. Foto: L.P., 2018.

de traje curto, que permite uma marcha mais cómoda, e pela postura de caminhante, traduzindo uma aproximação da representação aos verdadeiros peregrinos. De notar que em algumas ocasiões o bordão de peregrino é substituído por um báculo abacial, às vezes em forma de *tau* como no Pórtico da Glória⁴¹, ou por uma cruz primacial dupla, simbolizando o seu papel como primeiro arcebispo de Espanha.

Embora mais rara, também é possível encontrar-se São Tiago peregrino a cavalo. Trata-se de uma variante de transição, com túnica e chapéu com vieiras, cavalgando com bandeira e espada. Esta tipologia diferencia-se do São Tiago Mata-Mouros pela postura repousada do santo e pela ausência de conotações militares na imagem. Do mesmo modo, numa espécie de transição entre a figura do peregrino e do cavaleiro, encontramos São Tiago cavaleiro a pé, com traje curto, calçando grevas e sapatos de armadura, bordão na mão esquerda e espada na direita.

Já no caso do peregrino de manto, na qual se integra a imagem presente na Sé do Porto, o Apóstolo surge de corpo inteiro, majestático, solene, e embora não adote uma atitude de marcha, apresenta os símbolos da peregrinação: chapéu, bordão, cabaça, e a esclavina, quase sempre decorada com conchas de vieiras (Fig. 2).

41 González, H.C., "Santiago Peregrino", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. VII, nº14 (2015), Madrid, p. 65.

Análise iconográfica da imagem

Considerada “uma das mais importantes imagens de Santiago em todo o país”⁴², a escultura de São Tiago da Sé do Porto, testemunha-nos relevância do culto jacobeu no Porto. A imagem quinhentista, em madeira e de gosto flamengo, como foi comum na escultura de inícios do século XVI, apresenta-nos o Apóstolo com os atributos de peregrino, à época, provavelmente a versão iconográfica de São Tiago mais fortemente enraizada no imaginário popular e a mais habitual no mundo hispânico⁴³. Desenvolvida e divulgada pelo imaginário medieval⁴⁴, a imagem do Apóstolo enquanto protetor dos peregrinos, afirma-se por toda a Europa, durante os períodos românico e gótico, respondendo ao impacto social e religioso de que gozaram as peregrinações a Santiago de Compostela. O sucesso destas peregrinações, contribuiu para a consolidação e triunfo da iconografia de Santiago Peregrino no ocidente cristão, nomeadamente em Portugal, de que são exemplos as imagens jacobeias existentes no país, de entre as quais se destaca a da Sé do Porto.

A escultura de vulto em madeira, estofada e policromada, de grandes dimensões, apresenta-se de pé, frontal e assente em base que imita uma forma rochosa. Surge representado como romeiro, ostentando os atributos habituais da iconografia do Apóstolo.

Não se trata de uma figura calma e estática, sendo de destacar a expressão dinâmica da imagem. O rosto, de olhar vivo e boca entreaberta, em jeito de falar, como se nos quisesse dizer algo, exprime o carácter impulsivo do “filho do trovão”, referido no Novo Testamento.

Apresenta-se o Apóstolo de barba longa e bífida, farta e ondulada, com cabeleira trabalhada em madeixas encaracoladas, que caem sobre os ombros. A cabeça encontra-se coberta por chapéu de aba virada, na qual se inscreve relevada a concha de vieira, símbolo dos peregrinos, e os bordões.

Com os braços encostados ao corpo, segura com a mão esquerda o tradicional bastão de peregrino e com mão direita o Livro dos Evangelhos, aberto, que encosta ao tronco.

No que respeita às vestes, importa destacar o tratamento plástico dado às mesmas. Enverga túnica, um pouco acima dos tornozelos, de cor verde, que cai em pregas verticais, com mangas largas e compridas fazendo pregueado. Apresenta-se a túnica, com a habitual abertura ao nível do peito, decorada com motivos florais de cor dourada e cingida na cintura por um cinto, deixando a descoberto os pés descalços de São Tiago. Sobre a túnica, veste um longo manto de cor vermelha, decorado com os mesmos

42 Fernandes, P.A., *Guia dos...*, *op.cit.*, p. 57.

43 González, Helena Carvajal, “Santiago Peregrino”, *op. cit.*, p.64.

44 A iconografia de São Tiago Peregrino, parece basear-se, por um lado, na imagem dos peregrinos reais, que durante o período medieval percorriam os caminhos que conduziam a Roma, Jerusalém e Compostela, e por outro lado, na própria representação de Cristo com atributos de romeiro.

motivos dourados da túnica, sendo o seu reverso liso e de cor verde. Envolvendo-o desde as costas, o manto apresenta-se lançado sobre o ombro e braço esquerdos, vindo agrupar-se em aba à frente, descendo num pregueado anguloso e escalonado, mais comprido na parte de trás do que à frente.

O ligeiro avanço da perna direita, a par da bolsa de esmoler, com a característica correia de fivela, lançada a tiracolo sobre a anca esquerda, conferem à imagem uma dinâmica plástica de considerável valor.

O aspeto muito esguio da figura, os ombros estreitos e caídos, bem como o realismo do rosto denunciam uma possível influência flamenga, que se fez sentir na escultura em madeira, reflexo de um gosto que dominou toda a Península Ibérica desde o século XV⁴⁵. À semelhança da figuração em estudo, destacamos na cidade do Porto uma outra imagem em madeira, do século XVI, que reflete a atividade de artistas flamengos entre nós, a *Virgem com o Menino* do Museu Nacional Soares dos Reis. Na região centro do País, mais concretamente no Convento de Lorvão, encontramos, uma imagem quinhentista em madeira policromada e dourada de S. Bernardo, que aproxima-se da imagem de São Tiago da Sé do Porto por conta de sua figura esguia, habitual na imaginária flamenga, da delicadeza no tratamento dos panejamentos e do realismo expressivo do rosto, no qual se distingue o olhar e a boca semi-aberta.

A partir da imagem em estudo e fazendo uma análise comparativa com outras da mesma região⁴⁶, verificamos a permanência de elementos associados à representação dos apóstolos – barba e cabelo comprido – e a variabilidade dos atributos habituais na iconografia de São Tiago como peregrino. Constatamos através da indumentária uma progressiva transformação da figura do apóstolo em peregrino. As vestes apostólicas, que ainda encontramos na imagem de São Tiago da Sé do Porto, de túnica e manto trespassado à frente, dão lugar a peças de vestuário mais cómodas, tornando-se a indumentária de peregrinação mais evidente, como podemos constatar pelas imagens de São Tiago, dos séculos XVIII e XIX, da Igreja Matriz de S. Tiago de Figueiró⁴⁷ (Amarante) e da Igreja de N.^a Sr.^a dos

45 De acordo com Reinaldo dos Santos: “A vinda de escultores flamengos em madeira para a Península, durante a maior parte do século XV, foi uma das importações mais fecundas na história da escultura peninsular. (...) Paralelamente a esta importação peninsular, vieram, em menor escala, alguns artistas flamengos para Portugal no reinado de D. Manuel”. *Vide Santos, R., A Escultura em Portugal*, vol. II, Lisboa, 1950, p. 18.

46 As imagens escolhidas, tratam-se de esculturas devocionais, em madeira policromada, pertencentes à região norte de Portugal, e cujas datas de produção se situam entre os séculos XVII a XIX: S. *Tiago* da Igreja Matriz de S. Tiago de Figueiró, Amarante (n.º inv. PM40.001); S. *Tiago* da Igreja Matriz de S. Miguel, Penafiel (n.º inv. PF10.00013); S. *Tiago* da Igreja Matriz de S. Gonçalo de Amarante (n.º inv. PM10.0006); S. *Tiago* da Igreja de N.ª Sr.ª dos Oferecimentos, Baião (n.º inv. PSJ1.0002). As imagens selecionadas de São Tiago constam do inventário dos Bens Culturais da Igreja da Diocese do Porto, podendo a sua consulta ser feita em linha, através da página da Diocese, disponível em: <https://diocesedoporto.inwebonline.net/>.

47 Inventário da imagem disponível em: <https://diocesedoporto.inwebonline.net/ficha.aspx?id=806520&ns=216000&origem=245039011212092246-2521470650310442451272101180000290320530291271761191152392201251080812281481522281341260572281-20248074055052214028188242045000064048015100202067220174161036043177245070253185&modo=album>. Consultado no dia 28 de julho de 2020.

Oferecimentos⁴⁸ (Baião). Embora na imagem quinhentista da catedral a túnica já se apresente um pouco acima dos tornozelos, verificamos nas imagens mais recentes a adoção do traje curto, próprio de um viajante a pé, assim como o uso das esclavinas ou capas, havendo uma aproximação dos fiéis à figura do peregrino e com a qual se podem identificar. Este processo de identificação e aproximação à figura humana, é também visível pela presença do bordão, da sacola, do chapéu e da cabaça, que encontramos em todas as imagens analisadas⁴⁹. Dos atributos do peregrino, chamamos a atenção para a presença constante da vieira, cuja localização varia, surgindo ora na esclavina, na copa ou na aba do chapéu. Associado à imagem de Santiago Apóstolo, encontramos nas representações de Santiago Peregrino a presença do livro das Sagradas Escrituras, símbolo da relação dos fiéis com a palavra de Deus. Salientamos na imagem de Sé do Porto o fato do objeto se apresentar aberto, acessível aos fiéis, convidando-os à leitura, por oposição ao que acontece em figurações mais tardias, nas quais surge fechado, parecendo perder importância na iconografia de São Tiago, cada vez mais representado como peregrino humano e menos como santo. Nas imagens de S. Tiago da Igreja Matriz de S. Tiago de Figueiró; da Igreja Matriz de S. Miguel⁵⁰ e de S. Gonçalo de Amarante⁵¹, o livro surge como adereço que o peregrino transporta, com o braço estendido ou levemente fletido, não lhe sendo atribuído particular destaque. No entanto, convém ressaltar que a presença constante do livro das sagradas escrituras na iconografia do peregrino ao longo dos séculos testemunha a permanência do seu caráter evangelizador, apesar da humanização da figura sagrada a que assistimos. Pela sua datação quinhentista, São Tiago Peregrino da Sé do Porto destaca-se das restantes pela expressividade e dinamismo, convidando, através da linguagem corporal, os fiéis a conhecerem a Palavra de Deus. A imagem mantém a dimensão apostólica, que já não encontramos em figurações posteriores, o que poderá ser justificado, por um lado pelo período em que foi concebida, e por outro, pelo lugar a que destinava ser cultuada: o altar da Capela de

48 Inventário disponível em:

<https://diocesedoporto.inwebonline.net/ficha.aspx?id=3196&ns=216000&origem=2450390112120922462521-4706503104424512721011800002903205302912717611911523922012510808122814815222813412605722812024-8074055052214028188242045000064048015100202067220174161036043177245070253185&modo=album>. Consultado no dia 28 de julho de 2020

49 Embora a imagem de São Tiago da Sé do Porto não apresente cabaça é possível que este elemento estivesse pendurado no bordão.

50 Inventário disponível em:

<https://diocesedoporto.inwebonline.net/ficha.aspx?id=812335&ns=216000&origem=2450390112120922462-521470650310442451272101180000290320530291271761191152392201251080812281481522281341260572281-20248074055052214028188242045000064048015100202067220174161036043177245070253185&modo=album>. Consultado no dia 28 de julho de 2020.

51 Inventário disponível em:

<https://diocesedoporto.inwebonline.net/ficha.aspx?id=180032&ns=216000&origem=24503901121209224-6252147065031044245127210118000029032053029127176119115239220125108081228148152228134126057228-120248074055052214028188242045000064048015100202067220174161036043177245070253185&modo=album>. Consultado no dia 20 de julho de 2020.

Santiago no claustro da Sé do Porto. Apresentando uma dimensão de santidade, não se trata apenas de uma imagem de adoração, mas de uma imagem que aborda os fiéis.

A peregrinação de São Tiago na Sé do Porto

A propósito da imagem de São Tiago Peregrino da Sé do Porto, que se descobriu abandonada numa das arrecadações anexas à sacristia do Cabido, escreveu o cônego Raimundo de Castro Meireles: “É a sua história longa e algo acidentada (...)”⁵². De fato, longa foi a peregrinação da imagem quinhentista na Sé do Porto, tendo passado por diferentes capelas e retábulos, até chegar à Sala do Capítulo e posteriormente à Sala do Cartório (Fig. 3).

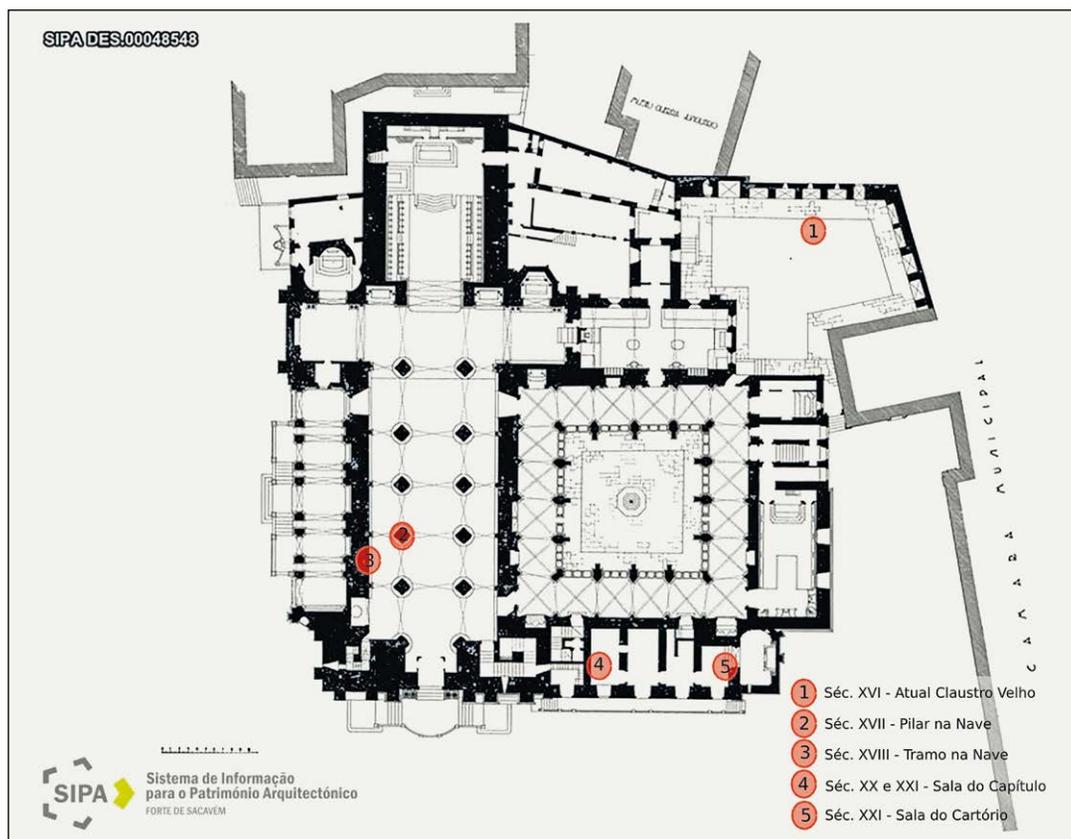


Fig. 3. Planta da Sé do Porto indicativa da movimentação da imagem de São Tiago. © SIPA – Sistema de Informação para o Património Arquitectónico, disponível no site www.monumentos.gov.pt. Cota: SIPA DES.00048548.

52 Meireles, R.C., “A imagem quinhentista de Santiago na Sé do Porto”, em *I Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses de Santiago de Compostela*, Lisboa, 1992, p. 69.

A devoção a São Tiago na Sé do Porto é, porém, anterior à referida imagem⁵³, já que os primeiros registos encontrados sobre o culto ao Apóstolo no templo re-

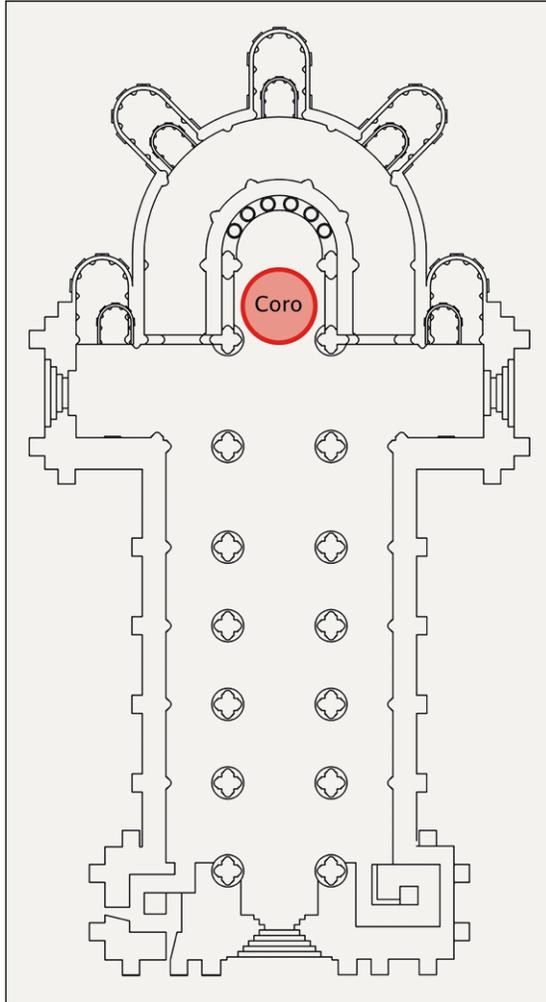


Fig. 4. Planta primitiva da Sé do Porto segundo traçado tardo-românico, século XII, com provável localização do coro marcada. Fonte: http://archeotype-porto.blogspot.pt/2010/12/restituicao-em-2d-da-se-do-porto_13.html

metem a meados do século XV. O testamento do arcediogo Rui Gonçalves, aprovado em 5 de junho de 1450, deixa claro o seu desejo de ser “sepultado junto de Rui Cerveira, dentro da Sé, ao pé da escada do coro, ante o altar de Sant’Iago”, conforme publicou António Ferreira Pinto⁵⁴ (Fig. 4). Já um testamento de 1491 menciona o sepultamento do cônego Aires Diaz “(..) ante ho altar de Santiago de São Sebastião e da Veronica”⁵⁵, sem precisar a sua localização.

Através da documentação consultada, referente a fundação da Santa Casa da Misericórdia do Porto, parece não haver dúvidas de que a imagem estaria exposta no altar da Capela de Santiago, situada na zona do designado claustro velho – cemitério da Sé – e que terá existido pelo menos desde os primeiros anos do século XVI. Segundo Artur de Magalhães Basto⁵⁶, a Capela de São Tiago terá sido, desde os inícios de quinhentos, a primeira sede da Santa Casa da Misericórdia do Porto. Embora seja difícil, nos

53 Com base na análise feita pelo especialista Dr. Sérgio Guimarães de Andrade, à época Conservador Principal do Museu Nacional de Arte Antiga, Raimundo de Castro Meireles afirma que a imagem é uma obra datável dos princípios do século XVI. Vide Meireles, R.C., “A imagem quinhentista de Santiago na Sé do Porto”, *I Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses...*, op. cit., p. 69.

54 Pinto, A. F., *O Cabido da Sé do Porto: Subsídios para a sua História*, Porto, 1940, p. 155.

55 Informação extraída do Arquivo Distrital do Porto (Cabido nº 1574, Datário, Fevereiro 7, fls 10vº), publicada em 2005 por José Ferrão Afonso e Maria Leonor Botelho no *Projecto Porto no século XVI: A Sé e sua envolvente no século XVI*. Vide Afonso, J. F.; Botelho, M. L., *Projecto Porto Século XVI: A Sé e a sua envolvente no século XVI*, Porto, 2005, p. 50.

56 Basto, A. M., *História da Santa Casa Misericórdia do Pôrto*, Porto, 1934, p. 196.



Fig. 5. Claustro Velho da Sé do Porto, onde se localizava a Capela de Santiago. Foto: L.P., 2020.



Fig. 6. Pormenor de uma das arcadas românicas do Claustro Velho da Sé do Porto, em cuja coluna se apresenta gravada uma vieira, possível sinal da localização da Capela de Santiago. Foto: L.P., 2020.

dias de hoje, determinar com precisão onde e como seria essa edificação, pensa-se que integrava alguns dos arcos da chamada claustra velha, atrás da sacristia, tendo a sua porta principal voltada para a claustra e uma porta travessa voltada para o adro, chamado de São Tiago ou da Sé⁵⁷.

Ainda hoje, é possível observar numa das colunas das arcadas românicas uma vieira, principal símbolo do culto jacobeu, gravada na pedra. Apesar de não haver relatos sobre a visita de peregrinos ao local, este pode ser considerado um indício da devoção ao Apóstolo e da existência da capela no local (Figs. 5 e 6).

57 *Ibidem*, p. 197. De acordo com o registo encontrado no Arquivo Distrital do Porto (Mitra K/15/6/25, *Livro VI da Fábrica da Sé*, Despesas 1559-1560, s/n fls), publicado por José Ferrão Afonso e Maria Leonor Botelho no *Projecto Porto no século XVI: A Sé e sua envolvente no século XVI*, Porto, 2005, p. 54, um retábulo de S. João e Santiago da “crasta” foi pintado em 1559. Esta pode ser uma evidência de que a peça fazia parte da dita capela.

Com a instalação, no ano de 1559, da Misericórdia na Rua das Flores, assiste-se a um progressivo abandono da capela que acabaria por entrar em decadência⁵⁸ (Fig. 7). Apesar da degradação do local (Fig. 8), a imagem de São Tiago Peregrino continuou o seu percurso na Catedral.

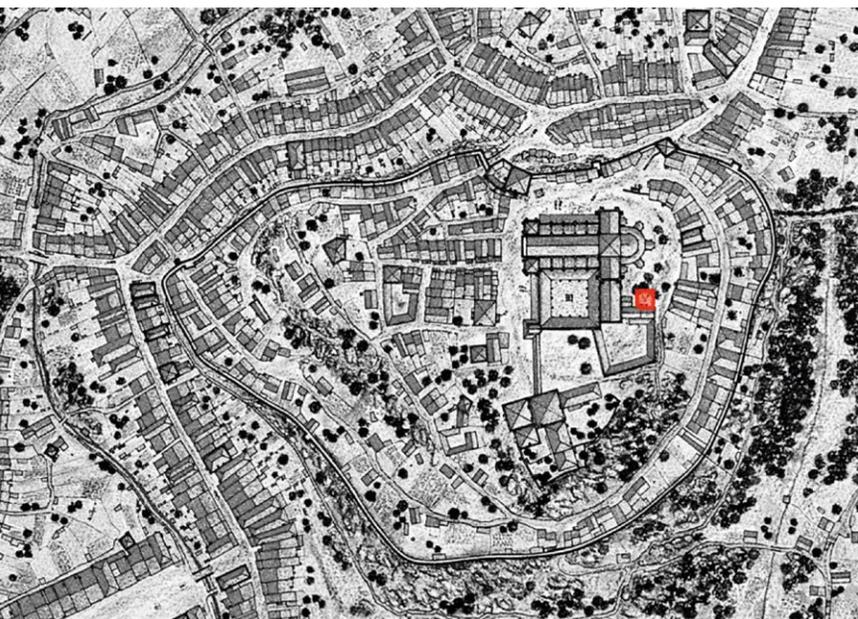


Figura 7. Burgo Primitivo, Sé e Paço Episcopal – com provável localização da Capela de São Tiago no antigo local da Sé Românica. Bilhete Postal, 1999. Arquivo Histórico do Porto: Coleção: Olhares sobre o Porto Medieval, Desenhos, nº 1. Fonte. Cota: D-PST/2388(1).

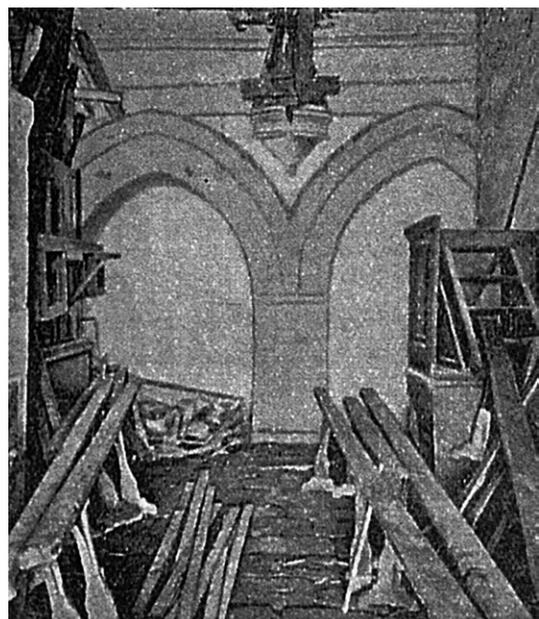


Fig 8. Armazém no Claustro Velho. Bilhete postal antigo, s.d História da Santa Casa da Misericórdia do Porto, p.198 (Cortesia).

Em meados do século XVII, existiu um altar dedicado a São Tiago no interior da própria Sé, festejado com muita devoção pela sua confraria, conforme consta no *Catálogo dos Bispos do Porto*⁵⁹. Embora, sem certezas, é provável que a imagem quinhentista tenha passado a ser venerada neste novo altar, localizado no segundo “[...] Pilar de la mano izquierda, que corre pareja con el de la Santissima Trinidad y està el Altar de nuestro glorioso Patron Santiago Zebedaeo, (...) el qual SuScesso està Pintado en este su altar, en el Retablo del, aduertiendo qye yà mucho antes, en los Nichos y Capillas antiguas del Claustro desta Santa Iglesia, en el exido de los Naranjos, que Cae de la Sacristia, auia particular Capilla deste glorioso Apostol”⁶⁰, segundo nos afirma Padre Manuel Pereira de Novaes, em *Anacrisis Historial* (Fig. 9).

58 Segundo o Padre Luís de Sousa Couto, citado por Artur de Magalhães Basto, “[...] a capela, apesar de profanada, existia ainda em 1845, bem como o altar e, na parede sôbre este, o arco com fundo para se collocarem imagens ou retábulo com pintura”, Vide Basto, A.M., *História da Santa Casa...*, op. cit., p. 197.

59 Cunha, D.R., *Catálogo dos Bispos do Porto*, Porto, 1742, p. 234.

60 Novais, M. P., *Anacrisis Historial*, vol. II, Porto, 1913, p. 151.

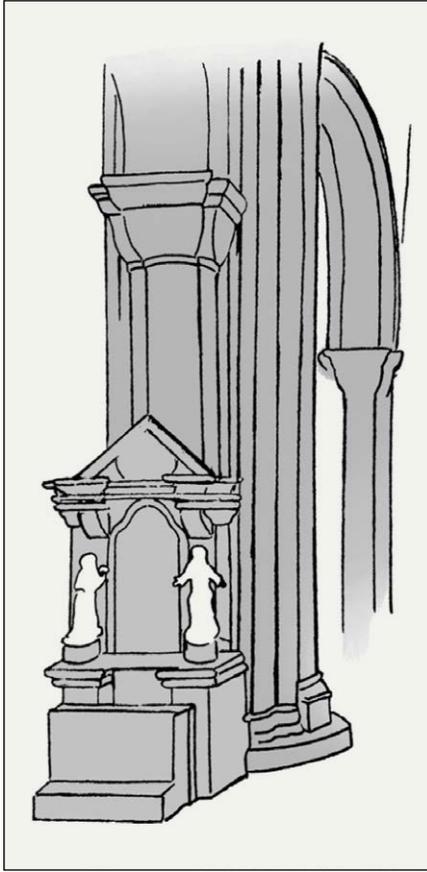


Fig. 9. Proposta de representação dos desaparecidos altares localizados nos pilares da Sé do Porto. Autoria: Desenho de Daniel Cardeira, © Daniel Cardeira /Google Arts and Culture, 2018, disponível em: <https://artsandculture.google.com/exhibit/imagens-que-se-movem/1wJCr4HBdNBcJA?hl=pt-PT>

O retábulo do referido altar foi encomendado “por sua devoçam” pelo então Bispo do Porto, D. Fernando Lacerda, em 1682. De acordo com os contratos publicados por D. Domingos de Pinho Brandão⁶¹, foram adjudicados seis retábulos ao mestre entalhador e ensamblador Domingos Nunes, os quais foram dourados, estofados e pintados por Manuel Ferreira. De acordo com Natália Ferreira Alves, os contratos revelam que, para a execução dos retábulos foram ordenadas indicações rigorosas, consoante a vontade do Prelado⁶². Cada um dos retábulos era composto por quatro painéis, cujas imagens seriam indicadas posteriormente pelo Bispo.

Em 1994, Flórido de Vasconcelos identificou onze⁶³ dos vinte e quatro painéis no Museu de Grão Vasco, em Viseu, dos quais faz parte o díptico com as pinturas seiscentistas de São Brás e São Basílio, transferido para a instituição, juntamente com os outros nove painéis, das arrecadações da capela da Quinta do Bispo, em 1929⁶⁴. Considerando a ligação de São Basílio, primeiro Bispo da cidade do Porto, a São Tiago, de quem terá sido discípulo⁶⁵, Raimundo de Castro Meireles afirma que o painel terá integrado o altar dedicado ao Apóstolo na Sé do Porto⁶⁶ (Fig. 10).

61 Brandão, D.D.P., *Obra de Talha Dourada, Ensablagem e Pintura na Cidade e da Diocese do Porto: Documentação I (séculos XV a XVII)*, Porto, 1984, p. 539-544.

62 Alves, N.M.F., “O tempo de deus e o tempo dos homens: a talha da Sé do Porto e o seu destino”, em *Tempos e lugares de memória: homenagem a D. Domingos Pinho de Brandão: I Congresso sobre a Diocese do Porto, 1998*, vol. I, Porto/Arouca, 2002, p. 111.

63 “Temos assim onze painéis, todos com as mesmas medidas, com a mesma origem (ou melhor, procedentes da mesma arrecadação), e oito dos quais indubitavelmente mandados executar pelo Bispo do Porto D. Fernando Correia de Lacerda, em 1683.” Vasconcelos, F., *Identificação de retábulos da Sé do Porto no Museu de Grão Vasco*, Viseu, 1994, p. 11.

64 Segundo nos informou Dra. Alcina Silva, técnica superior do Museu Grão Vasco, as peças deram entrada na instituição emolduradas e dispostas em dípticos e trípticos.

65 Cunha, D.R., *Catálogo dos Bispos...*, op. cit., p. 76.

66 Meireles, R.C., “A imagem quinhentista de Santiago na Sé do Porto”, em *I Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses de Santiago de Compostela*, Lisboa, 1992, p. 72.



Fig. 10. Díptico de São Brás e São Basílio. Manuel Correia, Séc. XVII. Museu Nacional Grão Vasco, Viseu, Inv. N.º: 2201. Direção-Geral do Património Cultural / Arquivo de Documentação Fotográfica (DGPC/ADF). Fotógrafa: Alexandra Pessoa, 2016.

Declarada a Sede Vacante de 1717, o Cabido procurou “transformar e alindar ao gosto moderno”⁶⁷ a igreja medieval, “promovendo obras de grande envergadura que dariam uma feição barroca à Sé do Porto, fazendo dela um modelo dos novos

67 Basto, A.M., *Silva de História da Arte (Notícias Portucalenses)*, Porto, 1945, p. 132.

conceitos estéticos a implantar na cidade”⁶⁸. Em 1726, “foram apeados os altares maneiristas que se encontravam adossados aos pilares das naves, uma vez que estes retiravam espaço de circulação no interior da igreja. Consequentemente foram construídos novos altares ao longo do corpo das naves laterais”⁶⁹. Diante da necessidade de criar espaço no interior da Catedral para a realização de festas solenes e procissões e de facilitar o acesso entre as naves, a imagem de São Tiago foi transferida para o novo altar, no segundo tramo da nave do lado do Evangelho, que se segue à pia batismal⁷⁰, onde permaneceu durante dois séculos, até as obras de restauro ocorridas nos anos trinta do século XX. “A secular escultura passou a ocupar uma pequena tribuna, apresentando, na parte da frente, um painel em relevo policromado, com o Apóstolo na postura de mata-mouros”⁷¹.

De acordo com os documentos do Arquivo Distrital do Porto, citados por Artur de Magalhães Basto, demoliram-se as paredes desde o nascimento da abóbada até ao chão para a construção das capelas⁷². Cada uma das capelas possuía altares, banquetas e degraus de pedra⁷³, por cima das quais foram abertas tribunas, que iluminavam as naves e a Igreja.

Uma vez mais, os contratos revelam instruções precisas sobre a execução dos seis novos altares barrocos a serem instalados na nave da Sé do Porto. Caetano da Silva Pinto, mestre entalhador portuense, foi o responsável pelos três retábulos do lado do Evangelho, segundo “a mesma forma de obra que os dois que já se têm feitos do Senhor do Além e da Senhora da Silva”⁷⁴. Como destaca Natália Ferreira Alves, tais dados não só permitem a perceção sobre as estruturas que integravam a Sé do Porto nesta altura, como servem de base de comparação com os retábulos que sobreviveram às reformas do século XX, “(...) designadamente os retábulos de São Tiago e de São Gonçalo, vendidos para a igreja de Santa Maria de Lamas (Vila da Feira), onde ainda se encontram”⁷⁵.

De acordo com a afirmação, já citada por Castro Meireles, referente à presença do painel policromado representando São Tiago Mata-Mouros no retábulo, antigamente ocupado pela imagem de São Tiago Peregrino, é-nos possível afirmar que a estrutura abriga, atualmente, o altar da Imaculada Conceição da Igreja de Santa Maria de Lamas (Figs. 11 e 12).

68 Alves, N.M.F., *Tempos e lugares de memória...*, op. cit., p. 115.

69 Botelho, M.L., *As transformações sofridas pela Sé do Porto no século XX: a acção da DGEMN (1929-1982)*, Lisboa, 2004, p. 137.

70 “O 3º Altar hé de Santiago. Abaixo deste altar está a capella, que tem a pia do baptismo, grande e de marmore.” Vide Cardoso, L., “Sé, Porto - Memórias Paroquiais”, *Memórias Paroquiais do padre Luís Cardoso ou Dicionário Geográfico*, vol. 30, n.º 231, Torre do Tombo, 1758, p. 1635.

71 Meireles, R.C., “A imagem quinhentista de Santiago na Sé do Porto”, *I Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses de Santiago de Compostela*, Lisboa, (1992), p. 70.

72 Basto, A.M., *A Sé do Porto: Documentos inéditos relativos à sua Igreja*, Porto, 1940, p. 244.

73 Alves, J.J. F., *O Porto da época dos Almadás*, vol. I, Porto, p. 59.

74 Brandão, D.P., *Obra de Talha Dourada...*, op. cit., p. 39.

75 Alves, N.M.F., *Tempos e lugares de memória...*, op. cit., p. 118.



Fig. 11. Altar da Imaculada Conceição, na Igreja de Santa Maria de Lamas, cujo retábulo localizado no arco cruzeiro, proveniente da Sé do Porto, apresenta São Tiago Mata-Mouros. Foto: Cortesia Paróquia de Santa Maria de Lamas.



Figura 12. Pormenor do Retábulo da Imaculada Conceição (ou São Tiago). Caetano da Silva Pinto. Séc. XVIII. Igreja de Santa Maria de Lamas, Santa Maria da Feira. Foto: Cortesia Paróquia de Santa Maria de Lamas.

Figs. 13 e 14. Imagem de São Tiago Peregrino exposta nas salas do Capítulo e do Cartório, respetivamente. Catedral do Porto. Foto: L.P., 2018-2020.

Durante as reformas levadas a cabo pela Direção Geral dos Monumentos Nacionais (DGEMN) no século XX, e com o objetivo de devolver à Sé do Porto a sua feição medieval primitiva, o altar de São Tiago foi desmontado e a imagem, abandonada numa das arrecadações da Catedral, onde acabaria por ser descoberta por Raimundo de Castro Meireles, e novamente exposta ao público, na Sala do Capítulo, localizada no andar nobre da Casa do Cabido.

Construída no século XVIII, durante o período de Sede Vacante, a Sala do Capítulo foi igualmente alvo de transformações durante as reformas dos anos trinta do século XX⁷⁶, passando a integrar posteriormente, o projeto museológico “Tesouro da Catedral”, desenvolvido pelo arquiteto Fernando Távora, inaugurado no ano 1996⁷⁷.

Atualmente a escultura de São Tiago Peregrino, em exibição na Sala do Cartório desde 2019, integra a exposição *Imagens que se movem*⁷⁸, inaugurada em dezembro do mesmo ano (Figs. 13 e 14).

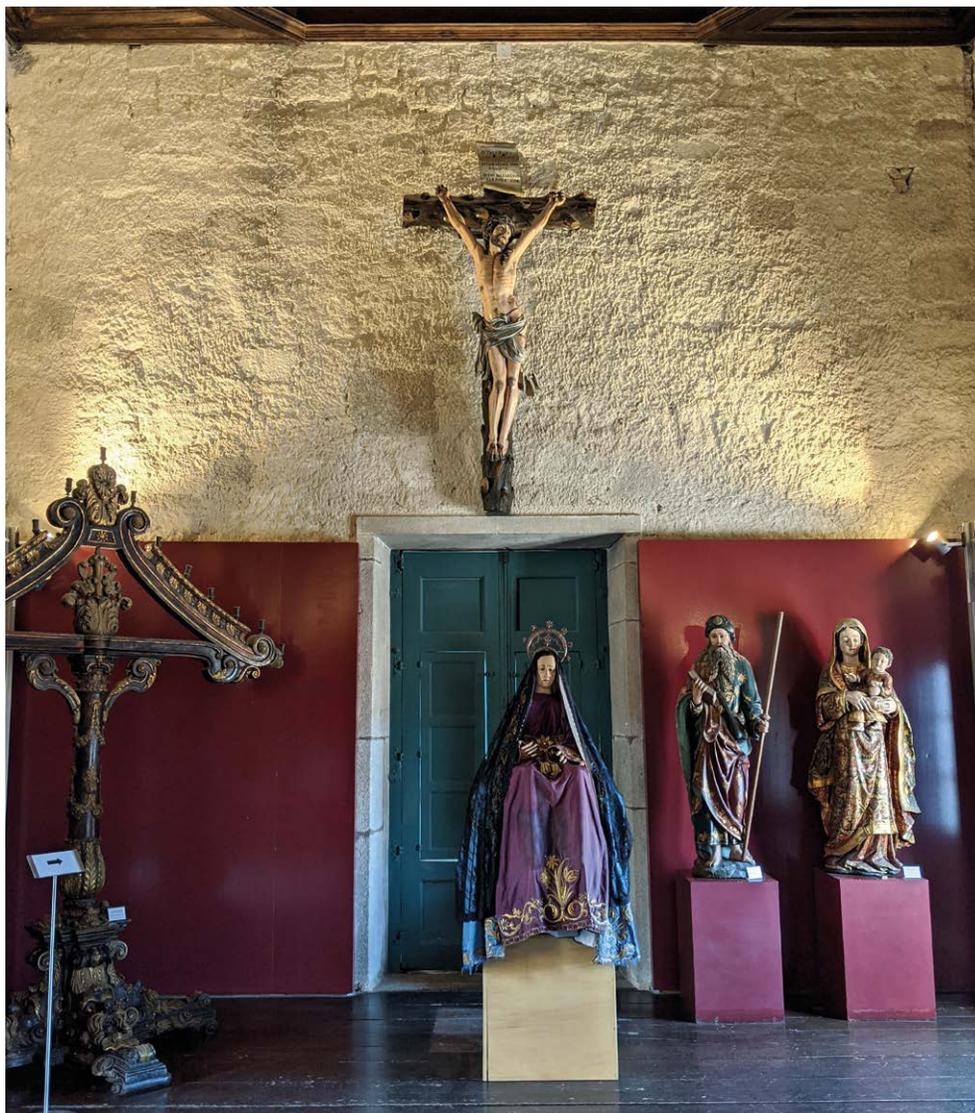
A partir da imagem quinhentista, é-nos possível descobrir e conhecer os diferentes contextos da devoção jacobea no Porto, desde o seu apogeu – altura em que São Tiago era venerado na sua própria ca-



76 Gonçalves, F., *A Construção da actual Casa do Cabido da Sé do Porto*, Porto, 1970, p. 55.

77 Botelho, M.L., *As transformações sofridas pela Sé do Porto no século XX...*, op. cit., p. 196.

78 Inaugurada no dia 12 de dezembro de 2019 na Sé do Porto, a exposição resultou da investigação realizada, pelos alunos do primeiro ano do Mestrado em História da Arte, Património e Cultura Visual da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (ano letivo 2017/2018). Sob coordenação das Professoras Doutoras Lúcia Rosas e Ana Cristina Sousa, o projeto, que contou com o apoio do Cabido Portucalense, Reitoria da Universidade do Porto e CITCEM (Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória) da Faculdade de Letras do Porto, apresenta como foco a mobilidade das imagens não apenas no interior do conjunto catedralício, mas também da cidade para dentro da Sé e desta para a cidade. Para além de estar em exibição no espaço físico da Catedral, *Imagens que se movem* apresenta-se na plataforma online *Google Arts & Culture*.



pela, passando depois a ser cultuado no interior da catedral, onde ocupou lugares de destaques – à decadência do seu culto, que culminou no abandono da imagem nas arrecadações da igreja, até à sua descoberta no século XX e consequente musealização (Figs. 13 e 14).

Pelo seu valor intrínseco e longa história, a imagem de São Tiago Peregrino na Sé do Porto, constitui uma das peças mais destacáveis do património religioso e cultural da Catedral, sendo um importante testemunho da popularidade e importância do culto jacobeu em Portugal.

Fecha de recepción / *Date of reception* / Data de recepción: 03-VI-2020

Fecha de aceptación / *Date of acceptance* / Data de aceptación: 30-VII-2020

Reseñas
Reviews and bibliography
Recensiones

Miguel Taín Guzmán. *A Medici Pilgrimage: The Devotional Journey of Cosimo III to Santiago de Compostela (1669).*

Brepols Publishers, 2018. 156 p.
ISBN: 978-1-909400-93-1

A través de cuatro capítulos, generosamente ilustrados y precedidos de un laborioso trabajo de documentación, Miguel Taín Guzmán indaga en la crónica visual y escrita de un viaje espectacular al Santiago de Compostela del siglo XVII. El protagonista de dicho viaje fue el heredero del Gran Ducado de Toscana, Cosimo di Ferdinando de' Medici (1642-1723), quien, tras cinco meses de andanzas por la península ibérica, arribaba a la capital del Reino de Galicia en marzo de 1669. El príncipe florentino culminaba en esta región del noroeste peninsular un fabuloso periplo por tierras españolas y portuguesas que lo había llevado a visitar tres docenas de ciudades principales y municipios menores. El recorrido, que transcurrió de incógnito, ofreció a Cosimo la oportunidad de completar su formación con un gran tour que anticipaba la popularidad de estos viajes educativos entre jóvenes aristócratas del norte europeo durante el siglo XVIII. A diferencia de estos, para los que Italia representaría el destino de su peregrinaje cultural, el joven Medici aspiraba a ampliar sus horizontes aventurándose en otros estados de la Europa meridional y septentrional. Anticipando sus futuras labores de gobierno, este viaje ofrecía a Cosimo la oportunidad de acrecentar su conocimiento en diversos aspectos del mundo europeo del siglo XVII, como la historia, las artes, la geografía, la política, la sociedad y la religión. Santiago, junto a Roma y Jerusalén, formaban la tríada de los lugares más sagrados de la Cristiandad y ejercía de polo de atracción del peregrinaje religioso europeo de la Edad Moderna. Para un príncipe cultivado, católico, y con una dilatada vinculación a la devoción jacobea la parada en Santiago era inexcusable.

Acompañando a Cosimo por tierras peninsulares marchó también un nutrido séquito de lo más variopinto, desde modestos sirvientes hasta ilustres caballeros de la alta alcurnia toscana. Aunque el trayecto mediceo carecía del rango de visita oficial de Estado, el egregio pasajero requería de numerosos asistentes para coordinar los pormenores del recorrido, como alojamientos, encuentros, visitas y otras actividades.

Son precisamente algunos de estos colaboradores los que plasmaron sobre papel, a manera de diarios de viaje, los pormenores de una travesía singular que Taín Guzmán se propone examinar en aquellas etapas que correspondieron con la breve estancia en la capital gallega. La tarea de escudriñar la peregrinación medicea no es cosa nueva. Han sido numerosos los trabajos que han indagado en el *tour* europeo de Cosimo, como se advierte en el prólogo y secciones introductorias. Sin embargo, la virtud del presente estudio radica no solo en ofrecer una relectura de algunas de las fuentes primarias anteriormente identificadas, sino también en facilitar al lector un corpus de documentación inédita y proponer una interpretación de los manuscritos y de las imágenes desde la perspectiva de la historia urbana y arquitectónica.

Tras una breve introducción, que sitúa la estancia compostelana de Cosimo dentro de su amplio recorrido por la geografía peninsular, el primer capítulo arranca con un detallado análisis de varias fuentes documentales: diarios, libros de contabilidad y correspondencia epistolar. En sus pesquisas en bibliotecas y archivos florentinos, Taín Guzmán ha sacado a la luz nuevos diarios (por ejemplo, el del capellán Felice Monsacchi) e inéditas versiones de las narraciones de cuatro acompañantes de Cosimo: Lorenzo Magalotti, Filippo Corsini, Giovan Battista Gornia y Jacopo Ciuti. Todos ellos, durante el viaje o a posteriori, describieron su experiencia ibérica a modo de memorias, que son aquí parcialmente reproducidas en un apéndice final dedicado a las descripciones de Santiago. En el caso de Magalotti había además un premeditado interés en componer una más elaborada crónica oficial. Esta iría acompañada de un abundante aparato visual ejecutado por el pintor florentino Pier Maria Baldi. El texto atribuido a Magalotti, como prueba Taín Guzmán, no solo fue reproducido en copias manuscritas más reducidas y manejables, sino que además estuvo precedido de otros borradores que confirman la autoría del literato italiano. Su empeño por recopilar abundante información y testimonios de primera mano, que luego combinaría junto con la cita y reproducción (cuando no plagio) de otras descripciones del viaje, demuestra la voluntad de producir un trabajo enciclopédico que reflejara el mérito del *tour* mediceo.

Los diarios de Corsini y Gornia fueron también reproducidos, con desigual fortuna, en sendas copias ahora localizadas. Su examen esclarece no solo la información manejada por estos distinguidos servidores de Cosimo, sino también la parcialidad que ejercieron en el registro de sus impresiones. Algunas inexplicables ausencias en los relatos (Taín Guzmán subraya el inusitado desinterés del doctor Gornia por la vertiente académica compostelana) invitan a reflexionar sobre el nivel de conocimiento previo que estos ilustres viajeros tenían de los lugares que iban a visitar, o las facilidades que encontraron para compaginar sus particulares intereses intelectuales con las atenciones que demandaba el príncipe Medici en un viaje a priori privado. Aunque pudieran parecer menos elegantes que las narraciones anteriores, las descripciones y datos proporcionados por Ciuti y Marchetti (de quienes además nada se conoce) se antojan una sugerente fuente de información, insuficientemente explorada, para sociólogos e historiadores de la economía en la Edad Moderna.

El segundo capítulo se adentra en las ocupaciones de Cosimo durante su breve estancia compostelana, las discretas audiencias que mantuvo, y los limitados lugares de la ciudad por los que deambuló. Resulta de gran interés la poca inclinación del príncipe toscano a explorar la urbe jacobea en la medida que lo había hecho en otras ciudades del recorrido. Ciudad universitaria y sede episcopal, entre las más prestigiosas de la monarquía hispánica, Santiago no era una urbe desdeñable. Sin embargo, según demuestra Taín Guzmán, Cosimo experimentó la ciudad bajo la recatada y piadosa observancia de un peregrino, limitando sus visitas a varias celebraciones litúrgicas y a un encuentro discreto con el arzobispo compostelano y con los canónigos José de Vega y Verdugo y Martín de Mier, todos ellos con raíces o experiencia italiana. Otros factores, entre ellos las inclemencias estacionales, debieron de impedir una mayor curiosidad de Cosimo por las edificaciones locales, más allá de la catedral y el breve paseo que separaba a esta y el monasterio de San Dominigos de Bonaval de su alojamiento en el cenobio agustino. Que Cosimo focalizara su viaje a Compostela en el componente religioso no es algo extraño, dado el notable arraigo del culto al apóstol en Florencia y su estrecha vinculación a la familia Medici. Devoción que también se manifestó en diversas ocasiones durante el viaje peninsular, tanto en los santuarios y lugares por donde transitó la comitiva como en la propia ruta elegida para dirigirse a Santiago. Además, las compras locales que el grupo realizó (publicaciones y artesanías) evidencian ese afecto por la temática religiosa. La arquitectura compostelana recibió una ambivalente respuesta de parte de los acompañantes del príncipe Medici, quienes además tuvieron ocasión de reconocer individualmente varias edificaciones durante sus ratos de esparcimiento. A grandes rasgos, se mostraron más inclinados hacia las construcciones de reciente factura, aquellas que parecían armonizar mejor con sus gustos artísticos florentinos.

El capítulo tercero gira en torno al principal monumento de Santiago, objetivo final del peregrino compostelano y razón de la visita a la ciudad de la comitiva medicea. Por delante de cualquier otra construcción, la catedral acaparó la atención de los viajeros italianos. No solo por su componente espiritual, dado que ejercía como custodia de las reliquias del apóstol y centro de tan arraigada devoción, sino también porque la envergadura y longeva historia de su fábrica la convertía en el epicentro de la ruta monumental compostelana. Cosimo visitó su interior dos veces, todo indica que con el objetivo principal de orar en el santuario del apóstol. Sus acompañantes pudieron documentar tanto los preceptivos ritos y fervorosas prácticas que acontecían en el edificio (algunas censuradas), como los espacios que eran recorridos y utilizados por fieles y peregrinos, en particular la zona de la cabecera. En sus notas no faltaron las comparaciones con edificaciones patrias, cosa habitual en los relatos de viajeros modernos, pero que también ayudaba a contextualizar esas impresiones conforme a unos modelos que resultaran familiares a sus futuros lectores florentinos. En algunos casos, no obstante, la narración transmitía información tergiversada, fruto quizás de una lectura apresurada o incompleta, como Taín Guzmán ha advertido con respecto a la errónea equiparación

de la estatua del apóstol en el altar mayor compostelano con el relicario florentino de san Zenobio.

La cuarta y última sección está dedicada al minucioso análisis del conjunto arquitectónico de Santiago a través de la vista panorámica del mencionado Pier Maria Baldi y de otros testimonios gráficos. Como integrante de la comitiva toscana, Baldi se ocupó de documentar visualmente el itinerario de Cosimo a través de un preciado corpus de imágenes corográficas, entre ellas la correspondiente a la capital gallega. A través de un examen comparativo de esta imagen y la fábrica edilicia compostelana, Taín Guzmán ahonda en la historia del tejido urbano de Santiago, entonces a medio camino entre un ilustre pasado medieval y una incipiente remodelación moderna. El dibujo de Baldi permite contemplar, al margen de ciertas licencias, la ciudad que precedió a la gran urbe barroca que hoy conocemos y cuya transformación monumental se completaría unas décadas más tarde. Las manipulaciones introducidas por Baldi responden a un criterio similar al seguido en otras vistas panorámicas de la Edad Moderna, producto de una serie de anotaciones y bocetos sobre el terreno que luego eran alterados en el estudio para ofrecer la composición final más completa y representativa, incluso si ello suponía enmendar ciertos elementos urbanos y arquitectónicos. Las ochenta y seis vistas de ciudades españolas que Baldi compuso tras su regreso a Florencia siguieron este patrón. Cabe subrayar en este punto, como aclara Taín Guzmán, que Baldi no era pintor de paisajes y corografías, y que su encargo estuvo supeditado al estudio previo de trabajos en este género por artífices flamencos y a las preferencias de Cosimo por extensas panorámicas que aunaran el núcleo poblacional y su territorio circundante. La formación artística y arquitectónica de Baldi explica también algunos detalles introducidos en su representación de edificaciones compostelanas, deudores de modelos italianos con los que el artista estaba familiarizado.

Gracias también a su trabajo de campo en los emplazamientos que sirvieron a Baldi como puntos de observación y anotación (entre ellos el monte de Santa Susana y el Camino Real de Pontevedra al sur y suroeste de la ciudad), Taín Guzmán identifica las modificaciones, variados ángulos, incorrecciones, e invenciones que el artista italiano empleó para confeccionar su sintetizada vista de Santiago. El valor de esta imagen de la capital gallega reside no solo en lo que Baldi muestra y cómo lo muestra, sino también en lo que omite. En este sentido, el trabajo de Taín Guzmán permite rastrear uno a uno, intramuros y extramuros, los hitos arquitectónicos más sobresalientes de ese Santiago predieciochesco que Baldi plasmó sobre papel. Para ello, las narraciones son también esenciales, puesto que invitan a considerar una correlación, en algunos aspectos, entre lo que era merecedor de descripción y su representación con el pincel. Por ejemplo, tanto los cronistas como el pintor observaron con atención los muros y fábricas defensivas que cercaban Santiago, sin duda por ser unas estructuras que no les eran ajenas y que además distinguían en la Edad Moderna lo que era urbe de lo que no era.

Del resto de edificios reseñados e ilustrados, la catedral sobresalía por razones obvias. Fue el monumento en el que Baldi puso más empeño; reproduciendo, con mayor o

menor grado de verosimilitud, sus torres, cubiertas, y aledañas fábricas capitulares. No en vano, esta edificación señalizaba el mausoleo del Apóstol, con el que la ciudad entera se identificaba. La esbelta cúpula pictórica de Baldi acentuaba esta declaración. Mientras que en algunos elementos de su vista el pintor florentino se mostró más preciso (como el andamiaje de una de las torres en construcción de la iglesia de San Agustín), en otros acusa un dibujo más esquemático e incluso notables incorrecciones (caso de una de las fachadas del monasterio de San Paio). Ello denota cierta imprecisión en algunos de los bocetos y datos manejados por Baldi y la distancia física que le separaba de las edificaciones desde su lugar de observación. Pero también pudo ser determinante la vaguedad de sus recuerdos cuando empezó a completar las vistas finales, una vez concluido el *tour* mediceo, y el dispar criterio aplicado en la definición de los monumentos, dependiendo de su relevancia para una mejor percepción e interpretación del conjunto urbano. Es significativo, por ejemplo, el expurgo que realizó con este propósito de ciertas construcciones extramuros, como en el Barrio das Hortas.

En conclusión, el presente volumen cumple una doble y necesaria función. Por un lado, ofrece una nueva perspectiva en el análisis del viaje y estancia de Cosimo de Medici en Compostela, dando respuesta a lagunas no resueltas en la historiografía precedente sobre la historia urbana de la capital gallega. Por otro, se perfila como una herramienta de gran valor para la investigación y docencia universitaria anglófona. Haciéndolo accesible en la lengua inglesa, el texto de Miguel Taín Guzmán (ampliación de su inicial publicación en castellano de 2012) es una valiosa contribución al creciente interés, en el mundo académico anglosajón, por la historia urbana y arquitectónica de Iberoamérica en la Edad Moderna. En este sentido, conviene remarcar que queda pendiente de realizar, en lengua inglesa, un exhaustivo estudio sobre la transformación barroca de Santiago y la arquitectura gallega del siglo XVIII. Este volumen parece marcar acertadamente ese próximo camino.

Luis J. Gordo-Peláez
California State University, Fresno, Estados Unidos

Paulo Almeida Fernandes, *Caminhos de Santiago: Caminho de Torres.*

Consórcio de CIM's do Alto-Minho, Ave, Cávado, Douro, Tâmega e Sousa, 2020. 179 pp. Fotografias de António Sá e Mapas INFO-PORTUGAL – Sistemas de Informação e Conteúdos.
ISBN: 978-989-54498-2-8

*(...) caminha-se sobre grandes blocos de granito, de granito são as casas e as igrejas;
quando chove, como ontem, o granito ganha brilho e vida.
Cees Nooteboom, O (Des)Caminho para Santiago*

Seis anos após a publicação do livro *Caminhos de Santiago* (2014), editado pelo Turismo de Portugal e pelo Secretariado Nacional dos Bens Culturais da Igreja, Paulo Almeida Fernandes – relator da proposta para a inclusão dos Caminhos Portugueses de Peregrinação a Santiago de Compostela na lista indicativa de Património Mundial apresentada por Portugal em 2015 e assessor científico do Programa de Valorização Cultural e Turística dos Caminhos de Santiago/Caminho de Torres, liderado pela Comunidade Intermunicipal do Alto-Minho, Ave, Cávado, Douro, Tâmega e Sousa – editou em 2018 o *Guia dos Caminhos de Santiago* (Porto Editora) e traz agora a público *Caminhos de Santiago: Caminho de Torres*, editado pelo Consórcio de CIM's do Alto-Minho, Ave, Cávado, Douro, Tâmega e Sousa.

Se a publicação de 2014 pretendia, acima de tudo, ser uma resenha histórica do impacto do mais famoso *caminho de fé* do ocidente em Portugal, que desde o século IX atrai crentes de todo o mundo, já o *Guia dos Caminhos de Santiago* (2018) assume-se – o próprio nome indica – como um roteiro exaustivo dos principais percursos, que, em território nacional, rumam à capital da Galiza para venerar o apóstolo filho de Zebedeu. Ao longo das suas duzentas páginas o peregrino encontra informação útil e detalhada acerca das várias etapas, que progridem maioritariamente em território português: o Caminho Central Português (de Lisboa a Santiago de Compostela); o Caminho da Costa (a partir do Porto, sempre pelo litoral); o Caminho Português do Interior (desde Viseu, em direção a Norte, passando por Castro Daire, Lamego, Peso da Régua, Santa Marta de Penaguião, Vila Real, Vila Pouca de Aguiar e Chaves, onde se irá juntar ao Caminho Sanabrês, via Verin); e o Caminho de Torres (de Salamanca a Santiago de Compostela, passando por Portugal).

Com efeito, o de Torres é o único dos *caminhos* que, iniciando em território espanhol, progride ao longo de 23 etapas (cada uma de cerca de 25 Km) em direção a Robliza de Cojos (21), San Muñoz (33), Alba de Yeltes (39), Ciudad Rodrigo (45), Gallegos de

Argañan (57), Almeida (71), Pinhel (83), Trancoso (95), Sernancelhe (103), Moimenta da Beira (115), Lamego (129), Mesão Frio (137), Amarante (141), Felgueiras (153), Guimarães (167), Braga (173), Ponte de Lima (203), Rubiães/Paredes de Coura (251), Valença/Tui (279), Redondela (321), Pontevedra (347), Caldas de Reis (359), Padrón (367), até terminar em Santiago de Compostela (381). O Caminho de Torres não deve o seu nome a nenhuma localidade do percurso, mas ao poeta espanhol Diego Torres de Villarroel (1694-1770) que o percorreu no ano de 1737.

Para além de poeta – muito dado à boémia –, Diego Torres foi aventureiro, matemático, astrónomo, professor universitário, político e presbítero. Uma personalidade ímpar na história da cultura espanhola na transição entre o Barroco e o Iluminismo, como refere o autor logo na Apresentação, explicando a *razão de um nome* (11) para este singular caminho. Ignorado até 1993, o Caminho de Torres começou a ganhar novos contornos, desde a publicação da obra *Pícaros e Picaresca no Caminho de Santiago*, de Pablo Arribas Briones (edição em português pela Ediciones Cálamo, 2010), mas só em 2009, graças ao empenho de Luís António Quintales, viu realizado o seu primeiro reconhecimento e disponibilizada toda a informação (desde 2011) no site <http://caminosantiago.usal.es/torres/>, cuja consulta não deve ser dispensada por quem pretenda fazer este caminho.

O autor, Paulo Almeida Fernandes é doutor em História da Arte pela Universidade de Coimbra, com tese sobre arquitetura alto medieval asturiana realizada em território presentemente português. Mas não foi o resultado destas investigações que o conduziram aos estudos sobre as peregrinações e os caminhos de Santiago – o interesse pelos temas jacobeus esteve sempre presente nos interesses do autor ao longo dos anos de estudo e publicação sobre arte medieval peninsular. É actualmente membro integrado do Centro de Estudos em Arqueologia, Artes e Ciências do Património (Universidade de Coimbra) e colaborador do Instituto de Estudos Medievais (Universidade Nova de Lisboa), e é ainda assessor científico do Programa de Valorização Cultural e Turística dos Caminhos de Santiago – Caminho de Torres, liderado pela Comunidade Intermunicipal do Tâmega e Sousa (2017-2018). A sua formação académica, aliada às funções que actualmente desempenha, conferem-lhe a consistência científica e o “conhecimento do terreno” para se aventurar na redação deste livro, já entregue na editora e prestes a ser apresentado ao grande público.

Desta forma, é como assessor científico integrado no Programa de Valorização do Caminho de Torres (2017-2020) que assina a presente edição, objeto de promoção cultural, patrimonial e turística das regiões que integram as diversas etapas deste percurso, dos dois lados da fronteira. Se já no *Guia dos Caminhos de Santiago* incluía um capítulo sobre o Caminho de Torres, o conceito agora é expandido e transformado numa obra que não se limita a aproveitar o trabalho já feito, numa duplicação de informação com vista a um lucro imediato ou ao facilitismo de apresentar um *dossier* candidato a fundos europeus, mas que faz do *Caminho de Torres* um *roteiro completo e rigoroso*. Inclui, a par dessa vertente mais concreta, uma interessante quantidade de informação histórica, artística, patrimonial, literária, a que acrescenta curiosidades e lendas locais. Uma deliberada atenção ao património e nos caminhos medievais enquanto testemunhas e veículos mais próximos

da origem dos caminhos jacobeus. O espírito aventureiro do autor, alcandorado embora no positivismo historicista e na sensibilidade do historiador de arte, não cede ao pragmatismo do guia turístico mais prosaico, enriquecendo a obra de curiosidades avulsas.

«Com o meu bordão na mão / No cinto minha cabaça, / E a Casa das Conchas / Ao ombro, peito e costas / A caminhar comecei». Deste modo iniciou, Diego de Torres, o seu caminho em 1737. E assim começa o *nosso* itinerário propriamente dito. A partir de Salamanca até Santiago de Compostela os capítulos estão organizados metodicamente segundo as etapas do percurso e a replicação deste, ao longo das páginas, funciona como um auxiliar de memória que nos situa – qual bússola – no terreno sem nos obrigar continuamente a voltar atrás na leitura sempre que a retomamos. Em cada capítulo há caixas de informação complementar – retângulos sombreados – que funcionam como prémio para quem ultrapassou mais uma etapa e pretende saber mais sobre a localidade por onde passou, um monumento, uma lenda, uma personalidade ou um facto histórico. No todo tornam a *viagem* (ainda) mais fascinante, uma vez que comportam, em si, a memória daquilo que faz cada uma das localidades únicas e verdadeiros polos de interesse turístico e cultural.

O recurso ao destaque textual – semelhante às manchetes do texto jornalístico – desperta até no leitor mais ocioso, e pouco avesso a uma leitura mais demorada, a vontade de aprofundar o seu conhecimento sobre o excerto destacado. Interrompendo, por instantes, o folhear distraído das páginas e (assim) dedicar-se por uns momentos a conhecer a *Lenda de Santiago Matamouros* (24) comum a Portugal e Espanha, ficar a saber mais sobre a característica transfronteiriça da *Ponte do Abade* (84) ou ainda porque *Mesão Frio é um mundo à parte* (126). Todos estes recursos gráficos sabiamente conjugados contribuem para uma leitura mais atraente e apaixonante do texto propriamente dito. Graças ao profundo conhecimento do autor e à sua capacidade de síntese cada capítulo lê-se progressivamente como um verdadeiro *diário* de viagem e não cedendo ao comum consegue ser perceptível e atraente até para o mais leigo dos leitores.

Testemunha presente do passado, o *Caminho de Torres* pretende informar e levar futuramente mais peregrinos jacobeus pelos itinerários originais do *poeta aventureiro* e simultaneamente fazer sonhar aqueles que, sem saírem de casa, podem, a partir de agora, ler, folhear e deleitarem-se com este objeto de grande formato e algum aparato (impróprio para levar na mochila...), um livro de prestígio, um *coffee-table book*, que dialoga com outros produtos do projeto de Valorização Cultural e Turística do Caminho de Torres, como o guia – esse sim – para levar na mochila (com pouco mais de 100 páginas), um mapa de bolso e a aplicação *mobile* para telemóvel. Profusamente ilustrado com as belas fotografias de António Sá, atualizado nos mapas de caminhos e estradas e servido por um *design* gráfico que valoriza o seu conteúdo, este guia – que se inspira na melhor tradição dos livros de viagens e se lê como um livro de aventuras – torna-se um objeto de desejo e desperta a irremediável vontade de nos *fazermos* ao caminho.

Carlos Morgado
Biblioteca de Alcochete, Portugal



Xacobeo 2021

galicia

ISSN 2171-620X



9 772171 620004



XUNTA
DE GALICIA