

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MESTRADO

HEVERTON RODRIGUES DE OLIVEIRA

**SANTIDADE, PEREGRINAÇÕES E MILAGRES NO OCIDENTE PENINSULAR: A
HAGIOGRAFIA DE SANTA SENHORINHA DE BASTO (SÉCULO XII)**

GOIÂNIA
2016

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Nome completo do autor: Heverton Rodrigues de Oliveira

Título do trabalho: Santidade, peregrinações e milagres no Ocidente Peninsular: a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto (século XII)

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.



Data: 06/ 12/ 2016

Assinatura do (a) autor (a) ²

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

²A assinatura deve ser escaneada.

HEVERTON RODRIGUES DE OLIVEIRA

**SANTIDADE, PEREGRINAÇÕES E MILAGRES NO OCIDENTE PENINSULAR: A
HAGIOGRAFIA DE SANTA SENHORINHA DE BASTO (SÉCULO XII)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em História.

Área de Concentração: Cultura, Fronteiras e Identidades.

Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários Sociais.

Orientadora: Professora Dra. Armênia Maria Souza.

GOIÂNIA
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

RODRIGUES DE OLIVEIRA, HEVERTON
SANTIDADE, PEREGRINAÇÕES E MILAGRES NO OCIDENTE
PENINSULAR: A HAGIOGRAFIA DE SANTA SENHORINHA DE
BASTO (SÉCULO XII) [manuscrito] / HEVERTON RODRIGUES DE
OLIVEIRA. - 2016.
CV, 105 f.

Orientador: Prof. ARMÊNIA MARIA DE SOUZA.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História,
Goiânia, 2016.

Bibliografia.
Inclui mapas, tabelas, lista de tabelas.

1. SANTIDADE. 2. PEREGRINAÇÃO. 3. MILAGRES. 4.
HAGIOGRAFIA. 5. SANTA SENHORINHA DE BASTO. I. MARIA DE
SOUZA, ARMÊNIA, orient. II. Título.

CDU 94(100)

Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Heverton Rodrigues de Oliveira**. Aos 06 (seis) dias do mês de outubro de dois mil e dezesseis (2016), com início às 10h, nas dependências da Faculdade de História, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado do estudante **Heverton Rodrigues de Oliveira**, cujo título foi **“Santidade, peregrinações e milagres no ocidente peninsular: a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto (século XII)”**. A Banca Examinadora foi composta, conforme portaria nº052/16-FH, de 03 de outubro de 2016, pelos seguintes Professores Doutores: **Armênia Maria de Souza (UFG)**, **Guilherme Queiroz de Sousa (UEG)**, **Renata Cristina Sousa Nascimento (UFG/CAJ)** e como suplente **Adriana Vidotte (UFG)**. Os Examinadores arguiram na ordem acima citada. Às ~~11~~^{11:33} horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido o candidato..... aprovado.....

Prof.^ª. Dr.^ª. **Renata Cristina Sousa Nascimento (UFG/CAJ)** Ass.: Renata Cristina Sousa Nascimento
Decisão (... aprovado ..)

Prof. Dr. **Guilherme Queiroz de Sousa (UEG)** Ass.: Guilherme Queiroz de Sousa
Decisão (... aprovado ..)

Presidente da Prof.^ª. Dr.^ª. **Armênia Maria de Souza (UFG)** Ass.: Armênia Maria de Souza
Decisão (... aprovado ..)

Reaberta a Sessão Pública, a Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Héli da Carolinne Medeiros de Moraes Silva, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenador: M. J. Salomon
Prof. Dr. Marlon Jeison Salomon

Secretária: H. C. Medeiros de Moraes Silva
Héli da Carolinne Medeiros de Moraes Silva

HEVERTON RODRIGUES DE OLIVEIRA

SANTIDADE, PEREGRINAÇÕES E MILAGRES NO OCIDENTE PENINSULAR: A
HAGIOGRAFIA DE SANTA SENHORINHA DE BASTO (SÉCULO XII)

Dissertação defendida no curso de Mestrado em História, Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do grau de Mestre, aprovada em ____/____/2016, pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Armênia Maria de Souza - Orientadora
Universidade Federal de Goiás – FH/ UFG
Presidente

Prof. Dr. Guilherme Queiroz de Sousa
Universidade Estadual de Goiás - UEG
Examinador

Profa. Dra. Renata Cristina de Souza Nascimento
Universidade Federal de Goiás – PUC-GO -UEG-UFG/Regional Jataí
Examinadora

Profa. Dra. Adriana Vidotte – FH/UFG
Suplente

O senhor saiba: eu toda a minha vida pensei por mim, forro, sou nascido diferente. Eu sou é eu mesmo. Divêrjo de todo o mundo... Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa.

(ROSA, João Guimarães. *Grande sertão*:
19.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001

Às santas mulheres da minha vida, minha mãe
Marilene Rodrigues de Oliveira e minha avó
Maria Aparecida de Jesus (*In memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Ao fim desta peregrinação se faz necessário agradecer àqueles que foram tão importantes nesta minha caminhada quanto é o *baculum* para o peregrino ao longo do caminho, concedendo força e sustento para a jornada.

Aos meus pais, Marilene Rodrigues de Oliveira e Fausto Sousa de Oliveira, pelo incentivo e por me ensinarem que a educação é sempre o melhor caminho pelo qual a pessoa deve percorrer.

Ao amigo, companheiro e grande motivador Robison Francisco Pires, por fazer esta difícil peregrinação um pouco mais suave. Obrigado pelos livros presenteados e pelas horas de descanso para depois retomar o percurso.

Ao amigo Bruno Pegorari, por termos percorrido juntos grande parte deste trajeto e partilhado as alegrias, dúvidas, dores e conquistas.

À minha orientadora, professora doutora Armênia Maria de Souza, por ter acendido tantas luzes ao longo desta peregrinação, mostrando sempre o melhor caminho a ser trilhado. Agradeço imensamente a paciência, o carinho e a fraternidade que juntos construímos neste tempo em que nos fizemos peregrinos em busca do saber.

À professora doutora Renata Cristina de Souza Nascimento, que desde o primeiro ano da graduação me fez encantar pelo estudo de História Medieval. Meu agradecimento também pela colaboração ao longo de nossa pesquisa, pois muito me auxiliou na construção deste trabalho.

Ao professor doutor Guilherme Queiroz de Sousa, por tão importantes sugestões na banca de qualificação e por sua disponibilidade em participar da defesa deste trabalho.

Aos professores e às professoras que me auxiliaram com fontes, livros, sugestões, acolhida em eventos e cursos: Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira (UFRGS), Prof. Dr. Saul António Gomes (Universidade de Coimbra), Profa. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (UFRJ) e a Profa. Dr. Leila Rodrigues da Silva (UFRJ).

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por ter sido não apenas *baculum*, mas também *sportam* no auxílio desta pesquisa.

À minha família religiosa, Congregação do Santíssimo Redentor - Província de Goiás, pela permissão de dar continuidade aos meus estudos.

À Deus por ser o início, o meio e o fim da nossa peregrinação.

RESUMO

OLIVEIRA, Heverton Rodrigues de. *Santidade, peregrinações e milagres no Ocidente Peninsular: a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto (século XII)*. 2016. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

As peregrinações ocuparam um espaço importante na fé do homem medieval, bem como os milagres que tiveram papel crucial na religiosidade do medievo. Neste sentido, observamos o desenvolvimento do culto à Santa Senhorinha de Basto, o fluxo de peregrinos que afluíam junto ao túmulo da santa em busca de alívio para as mais diversas enfermidades que os assolavam. Senhorinha de Basto (925-982) fora uma religiosa do mosteiro de São João de Vieira, do qual se tornou abadessa, no século X, no noroeste da Península Ibérica, no território da Arquidiocese de Braga. Para analisarmos esta peregrinação e os milagres realizados pela intercessão de Santa Senhorinha de Basto, utilizamos como fonte o relato hagiográfico *Vita Beatae Seniorinae Virginis*, redigido no século XII, por um monge beneditino do Mosteiro de São Miguel de Refojos de Basto, localizado no norte peninsular. Nosso objetivo nesta dissertação será investigar a partir da hagiografia de Santa Senhorinha alguns dos aspectos característicos da religiosidade medieval, como o peregrinar e a busca por milagres.

Palavras-chave: Santidade, peregrinação, milagre, hagiografia, Santa Senhorinha de Basto.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Heverton Rodrigues de. *Sanctity, pilgrimages and miracles in the West Peninsular: The hagiography of St. Senhorinha de Basto (12th century)*. 2016. Thesis (MA) - Graduate Program in History, Federal University of Goiás, Goiânia, 2016.

Pilgrimages occupy an important role in the faith of the medieval man, as well as the miracles which had a crucial role in the religiousness of the medieval. In this regard, we survey the development of St. Senhorinha de Basto's worship, the flow of pilgrims who flocked at the tomb of this saint looking for a relief for a variety of diseases that ravaged them. Senhorinha de Basto (925-982) was a religious of the monastery of St. João de Vieira, from which she had become an abbess, in the 10th century, in the northwest of the Iberian Peninsula, within the Archdiocese of Braga. In order to analyze this pilgrimage and miracles performed through the intercession of St. Senhorinha de Basto we used as a source the hagiographic report *Vita Beatae Seniorinae Virginis*, written in the twelfth century, by a Benedictine monk of the Monastery of San Miguel de Refojos de Basto, located in northern Iberian Peninsula. Our purpose in this work will investigate stem from the hagiography Santa Senhorinha some of the medievalist religiosity features, such as the pilgrimage and the pursuit of miracles.

Keywords: Sanctity, pilgrimages, miracles, hagiography, Santa Senhorinha de Basto.

LISTA DE MAPAS

Mapa 01 - Pólos de peregrinação no Portugal medieval	38
Mapa 02 - Mosteiros beneditinos na diocese de Braga no final do século XII	58

LISTA DE TABELAS

Tabela 01 - Tipos de milagres póstumos	80
Tabela 02 - Peregrinos ao túmulo de Santa Senhorinha de Basto	90
Tabela 03 - Origem dos miraculados e tipo de doenças	90

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
Capítulo 1: A hagiografia na história e a história da hagiografia	19
1.1 - Hagiografia: principais aspectos.....	20
1.1.1 - A estrutura do discurso hagiográfico	21
1.1.2 - Os usos do texto hagiográfico.....	24
1.1.3 - Os caminhos da hagiografia em solo português	25
1.2 - Tomar o bastão de peregrino - Peregrinação e espiritualidade.....	28
1.3 - O milagre na religiosidade medieval	43
Capítulo 2: O monacato no noroeste peninsular e a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto.....	46
2.1 - A vida monástica no noroeste da Península Ibérica	46
2.1.1 - São Rosendo e o monacato peninsular.....	52
2.1.2 - O monacato feminino.....	54
2.2 - A hagiografia de Santa Senhorinha de Basto	56
2.2.1 - Vida e milagres de Santa Senhorinha de Basto - <i>corpus</i> documental.....	56
2.2.2 - A vida de Santa Senhorinha de Basto	65
2.2.3 - Uma família de santos: Santa Senhorinha, São Rosendo, São Gervásio e Santa Godina	73
Capítulo 3: O culto a Santa Senhorinha de Basto: peregrinos e milagres	76
3.1 - O reconhecimento da santidade de Santa Senhorinha de Basto	76
3.1.1 - Objetivos do reconhecimento institucional da santidade de Santa Senhorinha	78
3.1.2 - Santa Senhorinha de Basto e a proposta de um modelo de monacato feminino	82
3.2 - Os milagres atribuídos à Santa Senhorinha de Basto	84
3.2.1 - Os milagres póstumos atribuídos à Santa Senhorinha de Basto	88
3.2.2 - Os peregrinos de Santa Senhorinha de Basto	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	98
REFERÊNCIAS	100

INTRODUÇÃO

O trabalho que apresentamos surgiu inicialmente devido a leitura da *Vita Beatae Seniorinae Virginis*², o interesse pelas hagiografias remonta ainda ao final do Curso de Graduação em História, quando tive acesso a obra *Legenda Áurea*, do dominicano Jacopo de Varazze. Tendo ingressado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, foi necessário delimitar as fronteiras de nossa pesquisa e a fizemos a partir do *corpus* documental que dispomos.

Delimitamos nosso recorte temporal entre os séculos X e XII, esta escolha se deve principalmente por ser o primeiro, o século que nasceu e viveu Senhorinha de Basto e o segundo por ser este o século no qual sua hagiografia foi escrita. Enquanto espaço geográfico nossa pesquisa está situada no noroeste peninsular, território que hoje corresponde ao norte de Portugal. A partir destas delimitações da pesquisa foi possível analisar com maior precisão a peregrinação ao túmulo de Santa Senhorinha e a busca por milagres através da intercessão desta santa rural. Percebemos que a produção hagiográfica dedicou-se à análise dos grandes centros de peregrinação, sendo assim consideramos necessário o empreendimento de analisar este pequeno pólo de peregrinação no noroeste peninsular, que a partir da hagiografia de Santa Senhorinha nos fornece informações a respeito dos peregrinos que acorriam ao túmulo da santa, da espiritualidade do homem medieval português, bem como das enfermidades e aflições a que estavam submetidos.

A hagiografia cristã surge no século II d.C. com a finalidade de guardar a memória dos primeiros mártires cristãos. Para André Vauchez, a devoção aos santos “provém do culto dos mártires que, durante algum tempo, foram os únicos santos venerados pelos cristãos e conservaram no seio da Igreja um considerável prestígio”³. Após Constantino, no século IV, temos um segundo momento da hagiografia, composta por relatos da vida de eremitas e ascetas do deserto. Segue-se a um período de valorização dos santos fundadores de Ordens religiosas e de místicos, ao contrário do martírio no qual o interesse maior era pela morte da testemunha, neste momento a atenção se volta para toda a vida do santo. Como salienta Michel de Certeau, a hagiografia é um gênero literário que se refere aos atores do sagrado, os santos.⁴

² PEREIRA, Maria Helena Monteiro da Rocha. *Vita Beatae Seniorinae Virginis*. In: _____. *Vida e milagres de São Rosendo*. Texto latino, tradução, prefácio e notas. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970.

Nas próximas citações de nossa fonte utilizaremos a seguinte abreviação VSS, juntamente com a página da referida obra.

³ VAUCHEZ, André. O Santo. In. LE GOFF, Jacques (direção). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 212.

⁴ CERTEAU, Michel. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In. CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 242.

A VSS, fonte utilizada neste trabalho, é um relato hagiográfico composto nos finais do século XII, que segundo consenso de alguns autores, tais como: Odília Alves Gameiro, José Mattoso e Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, teria sido escrita por um monge do mosteiro beneditino de São Miguel de Refojos de Bastos. A obra está dividida em três partes, na primeira o hagiógrafo apresenta a vida de Senhorinha, a educação recebida e seu ingresso na vida religiosa. Na segunda parte são abordados os milagres realizados pela santa em vida e a terceira é dedicada aos milagres pós-morte, operados com a intercessão de Senhorinha de Basto.

Nossa hagiografada, de acordo com o relato hagiográfico, teria sido uma abadessa, nascida na Galiza no século X, descendente de uma família nobre pertencente a nobreza condal. Sua mãe faleceu logo após seu nascimento, e Senhorinha recebeu os cuidados iniciais de uma ama e com a idade de sete anos foi entregue para ser educada por uma religiosa de nome Godinha. O hagiógrafo apresenta Senhorinha como virgem e penitente, tendo uma vida marcada por jejuns, orações e penitências, assim alcançando a santidade. Com a morte de Godinha, Senhorinha assumiu a direção do mosteiro como abadessa, permanecendo nesta função até sua morte, com a idade de cinquenta e oito anos.

Para o estudo dos peregrinos e dos milagres realizados através da intercessão de Senhorinha de Basto, alguns conceitos são de fundamental importância para nosso trabalho, tais como: santidade, peregrinação e milagres. A santidade é entendida como um fenômeno de múltiplas dimensões. Como um fenômeno espiritual ela se mostra como uma busca do divino; como fenômeno religioso ela é relacionada com o sobrenatural; como fenômeno teológico é manifestação de Deus na terra. Ainda pode adquirir formas de um fenômeno social, institucional e político. Ela se insere na historiografia como um ponto de observação privilegiado para estudos acerca da percepção individual ou coletiva da fronteira entre o natural e o sobrenatural, possibilitando questionamentos acerca dos milagres, devoções e ritos. Dessa forma, a santidade cristã aparece como uma construção do caráter excepcional de um homem ou de uma mulher. Estes constroem a santidade através de escolhas de vida, praticando exercícios espirituais ou se inspirando em modelos gerais, como o de Jesus Cristo⁵.

Já o conceito de peregrinação assume na Idade Média um caráter religioso. O termo "peregrinação", em seu princípio, tem por significado o ato de "percorrer", de "ir longe" (*peragere*), termo este que deu origem à palavra *peregrino*, significando alguém que parte para outro território, depois passou a significar também "estrangeiro"⁶. Em sentido

⁵ GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2006. V.2, p. 449.

⁶ MORGAIN, S. M. Peregrinação. In: BORRIELLO, L; CARUANA, E.; DEL GENIO, M.R; SUFFI, N. *Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 870.

etimológico, a palavra peregrino (*peregrinus*), significa expatriado ou exilado, a partir dos séculos XI e XII, assumiu o sentido que conhecemos hoje, de um viajante que se coloca a caminho de um santuário, um viajante religioso.⁷

Os milagres tiveram um papel crucial na religiosidade medieval, ao lado das visões aparecem como um dos meios de comunicação entre o mundo e o além. Para nosso estudo foi de salutar importância a definição de milagre adotada por Aires Nascimento, que apresenta o milagre como um sinal do sagrado, um fato inesperado que ultrapassa as leis da natureza⁸. Em sua forma textual, estes relatos de milagres colaboraram para fundamentar doutrinas, como a necessidade dos sacramentos, sancionar modelos de santidade e de práticas religiosas, fornecer padrões de conduta e comportamento, bem como para a legitimação do culto a um santo ou tornar conhecido determinado santuário.

Tendo por base os conceitos norteadores de nossa pesquisa, buscamos ao longo do trabalho pensar o culto e o reconhecimento oficial da santidade de Senhorinha de Basto como fruto de um interesse político, motivado pelo clero bracarense e também por membros da nobreza. A esta nossa hipótese acrescentam ainda outra, como a religiosidade medieval do peregrino que recorria ao divino para um alívio imediato de seus sofrimentos, principalmente para solucionar questões relacionadas à cura das mais diversas doenças.

Para a realização desta dissertação, a dividimos em três capítulos. No primeiro capítulo procuramos apresentar a história e a historiografia a respeito da hagiografia, num primeiro momento, seguindo para a verificação dos conceitos basilares de nosso trabalho. Verificamos o conceito de peregrinação, a etimologia do termo, sua fundamentação bíblica e patrística e as características da peregrinação em território português com os pólos de peregrinação e seus santos mais cultuados no medievo. A respeito do conceito de milagre procuramos também apresentar sua fundamentação bíblica, patrística e algumas referências da teologia medieval a respeito dos milagres, o que colaborou na construção do conceito que utilizamos.

No segundo capítulo, procuramos investigar o monacato no noroeste peninsular e centramos no estudo de nossa fonte, apresentando a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto, abordando a primeira parte da VSS, no qual trata dos aspectos biográficos da santa, sua educação e ingresso na vida religiosa. Dividimos este capítulo em duas partes, tratando na primeira da estrutura do monacato no qual Senhorinha esteve inserida, ressaltando a vida monástica no noroeste da Península Ibérica e as grandes figuras que exerceram uma enorme

⁷ SOT, Michel. Peregrinação. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru-SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Vol. 02, p. 355.

⁸ NASCIMENTO, Aires A. *Milagres medievais numa coletânea mariana alcobacense*. Lisboa: Colibri, 2004, p. 7.

influência na construção deste modelo monástico, São Frutuoso e São Rosendo. Também buscamos apresentar a organização das mulheres na vida monástica, apontando alguns dos aspectos do monacato feminino vivenciado nas comunidades do noroeste peninsular. A segunda parte deste capítulo, dedicamos ao nosso *corpus* documental, elaboramos algumas considerações acerca da composição do relato hagiográfico VSS e apresentamos a vida de Santa Senhorinha de Basto.

No terceiro capítulo queremos avançar na análise de nossa documentação, abordaremos o culto desenvolvido em torno de Santa Senhorinha de Basto. Para isto, dividiremos este capítulo em duas partes. Na primeira parte, analisaremos os milagres apresentados pelo hagiógrafo, que teriam sido realizados pela intercessão de Santa Senhorinha, podendo estes serem divididos em milagres realizados durante a vida da santa e os milagres póstumos. Na segunda parte, nosso objeto de análise serão os peregrinos, buscaremos identificar sua origem, idade, sexo, traçando um perfil destes fiéis que acorriam ao túmulo da santa de Basto e quais eram as doenças que mais afligiam a região do norte peninsular.

CAPÍTULO I

A HAGIOGRAFIA NA HISTÓRIA E A HISTÓRIA DA HAGIOGRAFIA

A História nas últimas décadas, influenciada pela Escola dos Annales, tem direcionado seu olhar para uma variedade de fontes históricas que durante séculos ficaram relegadas a um segundo plano na hierarquia das fontes ou mesmo desprezadas pelos historiadores. A literatura hagiográfica despertou o interesse de historiadores, em especial os pesquisadores da Antiguidade Tardia e do medievo, que partindo dos estudos das fontes hagiográficas propuseram novas visões, mais aprofundadas e complexas, das realidades estudadas. Estas fontes têm sido empregadas no estudo de uma variedade de objetos que ultrapassam as barreiras do fenômeno da santidade. Segundo Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, houve uma renovação no estudo da hagiografia nas últimas décadas do século XX, afirma a autora que a hagiografia se libertou das antigas questões positivistas. A hagiografia, de acordo com Silva, é considerada como ponto de partida para diversas investigações. A partir dos estudos hagiográficos estão sendo desenvolvidos estudos sobre gênero, intercâmbios culturais, leitura, organização social, morte, sexualidade, expressões artísticas, relações de poder na Igreja e outros⁹.

O relato hagiográfico *Vida e Milagres de Santa Senhorinha de Basto* apresenta uma diversidade de possibilidades para o estudo da sociedade peninsular ibérica entre os séculos X e XIII. Partindo da hagiografia de Santa Senhorinha de Basto e também da *Vida e Milagres de São Rosendo*, primo de Senhorinha, podemos propor estudos sobre a religiosidade e a espiritualidade dos religiosos e dos leigos peninsulares no que diz respeito a sua relação com estes santos do norte português e com a experiência de fé que realizavam através da intercessão destes dois santos.

Os santos exerceram, de certa forma ainda exercem, uma singular importância no Cristianismo. Estabelecendo uma ponte entre o humano e o divino, estes homens e mulheres venerados pelos cristãos desenvolveram um papel central na vivência da fé, eram eles os responsáveis por inserir o eterno no presente. Considerando esta importância da santidade para a fé cristã, as fontes hagiográficas, com todo esse *corpus* textual que são as *Vitae*, *Legendas*, *Livros de Milagres*, *Actas*, *Martirólogos*, *Florelégios*, etc., se tornam fontes de fundamental importância para a compreensão da Cristandade Ocidental. Não tencionando uma supremacia da fonte hagiográfica na hierarquia das fontes, hierarquia esta que tanto

⁹ SILVA, Andréia C. L.F. da. Introdução. In: _____. *Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008. p. 7.

combateram os *Annales*, mas reconhecendo seu valor como fonte histórica, se faz necessário compreender os principais aspectos do gênero hagiográfico.

1.1 - HAGIOGRAFIA: PRINCIPAIS ASPECTOS

A escrita na história do Cristianismo é elemento de fundamental importância. Nesta religião do livro, fundada sobre o relato de uma vida, a de Jesus Cristo¹⁰, o qual é modelo para os santos, a escrita atua como transmissora de uma experiência sagrada, que unifica, fornece sentido e no caso da hagiografia, garante exemplos a serem seguidos. O termo "hagiografia" foi empregado de maneiras diversas ao que conhecemos hoje, passando por transformações na Antiguidade, no medievo e atinge na modernidade um sentido mais "científico" com os Bollandistas.

A etimologia do vocábulo hagiografia é composta por dois termos gregos '*hágios*' que corresponde a 'santo' ou 'sagrado', e *graphia* que se refere a 'escrita', da junção destes termos resulta a hagiografia como uma "escrita santa" ou "escritura sagrada". Na história do termo, este aparece pela primeira vez no século V, usado por São Jerônimo como '*hagiographa*', para denominar os livros bíblicos, os quais ele realizou a tradução para o latim. Somente no século XI, a expressão hagiografia passa a ser utilizada para designar um escrito sobre os santos, utilizado por Goscelin de Saint-Bertin (+ 1099)¹¹, na obra *Libellus contra ianes sanctae uirginis Mildrethe usurpatores*, na qual dedicou uma seção a *Agiografia sanctorum Anglie*¹².

A partir de finais do século XVI, há uma preocupação por parte de um grupo de intelectuais jesuítas em verificar a veracidade das Vidas dos santos, separando os aspectos lendários dos fatos considerados verídicos. O pioneiro neste trabalho foi o padre Heriberto Rosweyde (1569-1629), responsável pela introdução da crítica na hagiografia¹³, seguido pelo jesuíta belga Jean Bolland (1596-1665), nome do qual originou a Sociedade dos Bollandistas, que em um trabalho de organização dos manuscritos antigos relacionados às *Vitae* dos santos, classificação das fontes e submetendo-os a uma crítica histórica, editaram e publicaram a coleção *Acta sanctorum*. A procura pela verdade científica, o trabalho de estabelecer a veracidade e facticidade das obras hagiográficas, motivaram estes jesuítas a retornar as fontes

¹⁰ BOUREAU, Alain. *L'événement sans fin: récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris: Les Belles Lettres, 1993, p. 10.

¹¹ Monge beneditino conhecido por seu trabalho como hagiógrafo no interior da Ordem de São Bento.

¹²MIATELLO, André. *Hagiografia*. Verbete. Disponível em: <http://www.edtl.com.pt/business-directory/5949/hagiografia/>. Acesso em: 28 de agosto de 2015.

¹³ CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In. CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 291.

da hagiografia cristã e submetê-las aos princípios da crítica e da diplomática histórica, que se configuravam naqueles anos.

O trabalho dos Bollandistas despertou a suspeita do Tribunal do Santo Ofício, uma divergência entre os jesuítas e os frades da Ordem do Carmo¹⁴, na qual os Bollandistas colocavam em dúvida uma antiga tradição de que a Ordem teria sido fundada pelo profeta Elias¹⁵, gerou uma querela entre estes e os religiosos carmelitas, necessitando a intervenção papal que condenou ao silêncio tanto jesuítas quanto carmelitas. Os escritos dos Bollandistas foram condenados pela Inquisição espanhola em 1695, ficando proibidos até 1715, alguns permaneceram no Index até 1900¹⁶.

A definição de hagiografia fornecida pelos membros da Sociedade dos Bollandistas é a hagiografia enquanto "ciência" da vida dos santos. Hippolyte Delehaye, jesuíta e membro da Sociedade dos Bollandistas, afirma que " a hagiografia crítica é um ramo da ciência histórica. Seus métodos não diferem em nada daqueles que se aplicam aos sujeitos históricos"¹⁷. Este ardoroso trabalho empreendido pelos Bollandistas possibilitou um numeroso *corpus* documental hagiográfico, organizado, catalogado e com edições críticas consideráveis que tem colaborado com o trabalho nas mais diversas áreas de conhecimento, desde a história, a filologia, a linguística, a antropologia, a sociologia e outras. Faz-se necessário reconhecer a importância do trabalho realizado pelos Bollandistas, inovadores na sua época, preocuparam-se em aplicar métodos científicos para o estudo da hagiografia como fonte histórica.

1.1.1 - A estrutura do discurso hagiográfico

Considerando a hagiografia como gênero literário que se refere aos atores do sagrado, os santos¹⁸, é necessário compreender a estrutura do seu discurso e sua organização interna. Na composição dos relatos das Vidas dos homens e das mulheres considerados santos havia normas próprias. Afirma André Miatello que

¹⁴ Ordem religiosa nascida no Oriente, no século XII, na região do Monte Carmelo, sua regra foi aprovada pelo papa Honório III no ano de 1226.

¹⁵ Profeta do Antigo Israel que viveu no século IX a.C., sua história aparece no Livro dos Reis no Antigo Testamento.

¹⁶ ROSA, Maria de Lurdes. Historiografia da santidade no século XXI: percursos prévios, problemáticas atuais: balanço e reflexão. In. *Lusitana Sacra*. Lisboa, Vol. 28, julho-dezembro 2013, p. 03.

¹⁷ DELEHAYE, Hippolyte. *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*. Bruxelas: Societé des Bollandistas, 1934, p. 07.

¹⁸ CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In. CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 289.

Ainda que os eruditos cristãos, da Antiguidade ou da Idade Média, não tenham redigido uma própria *arshagiographica*, não se pode deixar de notar que as Vidas eram compostas dentro das normas estéticas e retóricas da literatura, entendida no seu sentido antigo, correspondendo aos preceitos formais e aos usos implícitos ou explícitos do gênero.¹⁹

Se apresentar um santo era narrar o encontro do humano com Deus, sendo que este Deus se fazia presente na Sagrada Escritura, nas obras dos Padres da Igreja, nas Actas dos Mártires e nas Vidas dos santos, para a composição desta narrativa era necessário a justaposição de frases e palavras que faziam parte de todo esse *corpus* documental com os dados biográficos do santo a ser representado²⁰. Segundo Maria de Lurdes Rosa, os textos tecidos pelos hagiógrafos não eram literatura, mas sim instrumentos religiosos, de devoção e culto, sendo a hagiografia um texto cultural. Para Rosa, não se pode interpretar o texto hagiográfico apenas enquanto um "gênero literário" como é apresentado por Michel de Certeau, mas é necessário compreendê-lo enquanto um texto cultural, no qual ocorre um tratamento integrado e intencional dos elementos biográficos de um homem ou mulher singular, que é o santo²¹.

Reconhecida a função teológica e cultural do texto hagiográfico, a utilização de todo um arcabouço de textos religiosos na composição do mesmo, tendo por base primeira os relatos da vida de Cristo, que são os Evangelhos, inseriam o santo numa espécie de "comunhão dos santos" textual²². Sendo assim, na hagiografia, os mesmos traços ou episódios, relatos de milagres, processos de conversão e outros fatos, passam de um santo para outro, o que é chamado de *topoi*, ou lugares comuns nos relatos hagiográficos. Certeau afirma que "na hagiografia, a individualidade conta menos que o personagem"²³, o que importa não é a individualidade do santo, mas sim o modelo que resulta da construção deste santo. Para Vauchez

A hagiografia e, depois, uma certa historiografia revelaram uma tendência para apresentar os santos não só como seres de exceção, mas também, e sobretudo, como figuras repetitivas, em cuja vida o único elemento suscetível de mudança era o quadro espaço-temporal em que se inseriam e mesmo esse esboçado de uma forma esquemática, como uma espécie de cenário adequado à valorização da perfeição do herói ou da heroína.²⁴

¹⁹ MIATELLO, André Luis Pereira. *Santos e pregadores nas cidades medievais italianas: retórica cívica e hagiográfica*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 27.

²⁰ ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajetos de vida. In: *Lusitana Sacra*, Lisboa, 2ª série, 13-14, 2001-2002, p. 372.

²¹ ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demônios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 16.

²² ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajetos de vida. In: *Lusitana Sacra*, Lisboa, 2ª série, 13-14, 2001-2002, p. 380.

²³ CERTEAU, Michel. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p.296.

²⁴ VAUCHEZ, André. In: LE GOFF, Jacques (direção). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 211.

Na construção deste novo herói da fé, o santo, a fim de identificar a sua ação divina e a heroicidade das suas virtudes, utilizava-se com frequência sua origem nobre, principalmente nas hagiografias dos santos da Alta Idade Média, de acordo com Certeau era o sangue a metáfora da graça²⁵. Na hagiografia de Santa Senhorinha de Basto, uma santa nobre que vivera no século X na Península Ibérica, o hagiógrafo destaca a origem nobre de Senhorinha, como se a santidade já lhe fora dada no berço paterno.

Pois que esta bem-aventurada virgem, nascida de pais nobres e cristianíssimos, regenerada e confirmada pelos sacramentos da Igreja, sempre se esforçou, desde a infância, em todo o tempo, por agradar a Deus, tanto pela fé, como pelos seus costumes de vida. Ornou com os costumes o seu propósito e, conforme o voto que fizera a Deus, guardou, imaculada, a alma e o corpo.²⁶

Para Certeau esta santidade nobre estava em simetria de texto para texto, instaurando assim uma hierarquia social e sacralizando uma ordem estabelecida. Ao contrário das biografias que visavam mostrar uma evolução da personagem biografada, a hagiografia apresenta como se tudo estivesse dado na origem do santo, vivendo o santo sempre na constância, preservando o que foi recebido. Assim, o santo é aquele que não perde nada do que recebeu em sua origem²⁷.

Nas hagiografias, o objetivo primário do autor não é compor um relato biográfico do santo, mas antes retratá-lo como modelo de virtude cristã; não apresentar o que realmente passou na vida do santo, mas sim o que é exemplar no momento da redação hagiográfica. A hagiografia recorre aos *exempla*, para dar ênfase ao papel dos santos e santas como modelos de seguidores de Cristo. O medievalista Jacques Le Goff afirma ser o século XIII o tempo do *exemplum*, definindo-o como um “conto breve dado como verídico e destinado a ser inserido num discurso a fim de convencer um auditório por meio de lição salutar”²⁸.

O discurso hagiográfico é composto por um discurso das virtudes, marcado pelo maravilhoso, pelo *miraculosus*²⁹, que transpõe a realidade terrestre. Ao contrário de uma

²⁵ CERTEAU, Michel. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In. CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 297.

²⁶ VSS, p. 113.

²⁷ CERTEAU, Michel. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In. CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 297.

²⁸ LE GOFF, Jacques.(Dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 123.

²⁹ No Ocidente medieval, o sobrenatural encontrava-se repartido em uma tríade de adjetivos, que são: *mirabilis*, *magicus* e *miraculosus*. O *mirabilis*, é o que compreendemos por maravilhoso, incluindo suas origens pré-cristãs. O *magicus*, era um termo neutro para o homem do medievo, visto que coexistiam uma magia negra, que estava a serviço do Diabo, e uma magia branca, lícita e a serviço do bem. Segundo Le Goff, o termo *magicus*, e o campo por ele designado, rapidamente deslizou para o lado do mal, para lado de Satanás. *Magicus*, é portanto o sobrenatural maléfico, o sobrenatural satânico. Quanto ao *miraculosus*, é o que convém caracterizar como o maravilhoso cristão, sendo o milagre, *miraculum*, considerado como apenas um elemento, do âmbito do maravilhoso. Encontramos elementos desse maravilhoso cristão presentes nas crenças, nos textos, nas pregações,

biografia, na qual se espera a autenticidade dos fatos, a hagiografia permite uma oscilação entre o crível e o incrível, marcada não pelo que aconteceu verdadeiramente, mas sim pelo que é exemplar.

A hagiografia não é considerada um relato autobiográfico, pois não há no santo esta preocupação com o que Philippe Artières caracterizou como um “arquivamento do eu”³⁰. Para François Dosse, "a escrita de si é aí quase sempre repudiada porque a santidade supõe humildade, o desaparecimento do ego para dar lugar ao Outro ou aos outros que tomam a cargo a figura do santo depois de sua morte"³¹. Esta escrita da vida de um santo, parte de outra pessoa, o hagiógrafo compõe um empreendimento coletivo, ligado a um grupo, Igreja ou comunidade religiosa, com objetivos bem específicos.

1.1.2 - Os usos do texto hagiográfico

O texto hagiográfico alcançou os diversos âmbitos da comunidade dos fiéis, desde a leitura festiva, estando ao lado do descanso e do lazer, nos piedosos recreios das comunidades religiosas ou durante as refeições. Nos centros de peregrinações eram contadas aos peregrinos que acorriam aos locais sagrados em busca de milagres e alívio para os sofrimentos humanos.

Enquanto leitura exemplar a hagiografia influenciou vocações, alimentou e difundiu correntes espirituais e motivou comportamentos de homens e mulheres cristãos. Santa Senhorinha de Basto é apresentada na sua hagiografia como tendo sua prática de ascese e penitência influenciada pela leitura das *vitae* dos primeiros mártires cristãos. A santa de Basto após ouvir a leitura destas obras, lamentava por não estar entre os mártires que entregaram a vida em defesa da fé em Jesus Cristo e buscava uma forma de se aproximar do sofrimento daqueles que "tiveram suas vestes alvejadas no sangue do Cordeiro"³². Assim apresenta o hagiógrafo:

As vidas dos Santos eram lidas a instâncias da virgem, na língua materna, e por elas compreendeu que tormentos suportaram os mártires por Jesus Cristo, por meio do martírio; e, soltando grandes suspiros, dizia: – "Para que oiço os tormentos e vitórias dos mártires de Jesus Cristo, e por que maneira

nos relatos hagiográficos e no culto aos santos difundidos entre a cristandade medieval. In: LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 2010, p.19.

³⁰ ARTIÈRES, Philippe. Arquivar a própria vida. *Revistas Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n. 21, 1998/01. Dossiê Arquivos Pessoais, p. 13.

³¹ DOSSE, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009, p. 139.

³² Ap 7, 14. BÍBLIA DE JERUSALÉM. 4.impr. São Paulo: Paulinas, 2006. Para as próximas citações bíblicas utilizaremos apenas o Livro bíblico, seguido do capítulo e versículo.

esses mesmos superaram os demónios, inimigos de Jesus Cristo, pelo martírio (dava muitas graças a Deus), uma vez que os não imigo?"³³

As hagiografias também possuíam uma função pedagógica, eram utilizadas pelos pregadores no preparo dos sermões, preocupando-se em garantir que a pregação combatesse as heresias, fortalecesse a doutrina cristã nos fiéis, tencionavam o entendimento dos pressupostos da doutrina cristã para os leigos e a colaboração com o projeto da Igreja de moralização do clero e a catolicalização da sociedade.³⁴

Na liturgia da Igreja a hagiografia entrou tardiamente, aparecendo somente no século VIII³⁵. Neste século, o santoral adquire um espaço na liturgia, passando as litanias dos santos a serem recitadas e começa-se a celebrar as festas da dedicação e dos patronos de cada igreja, bem como as festas dos santos apóstolos, dos evangelistas e dos Santos Inocentes³⁶. O culto litúrgico dos santos faz ressaltar o valor das hagiografias no interior das celebrações. No dia da festa dedicada ao santo, lia-se a sua *vitae*, o texto que deveria ser lido nessa ocasião, deste costume decorre o sentido da palavra *legendum*, aquilo que é "preciso ler" este dia³⁷.

Tais usos da hagiografia não esgotam seu caráter utilitário no cristianismo. Enquanto texto produzido no interior de uma instituição, a Igreja, o mosteiro ou a comunidade religiosa, a hagiografia foi utilizada também como veículo de propaganda institucional, sendo o discurso hagiográfico portador de uma teologia própria do contexto no qual foi produzido. De variadas formas a hagiografia serviu à cristandade ao longo dos séculos, seja como propagadora de ideias e difusora de comportamentos, seja como leitura de lazer ou como leitura obrigatória no interior das celebrações litúrgicas, de todas essas formas podemos considerá-la como texto cultural, teológico e também como gênero literário.

1.1.3 - Os caminhos da hagiografia em solo português

A partir do trabalho iniciado pelos Bollandistas, no século XVII, o estudo das fontes hagiográficas sofreu alterações, ganhou contribuições das mais variadas disciplinas que enriqueceram o estudo do fenômeno da santidade. Ao elaborarmos nosso estudo sobre o

³³ VSS, p. 125.

³⁴ SILVA, Andréia C. L. F. da; LIMA, Marcelo Pereira. A Reforma Papal, a continência e o celibato eclesiástico: considerações sobre as práticas legislativas do pontificado de Inocêncio III (1198-1216). *História: Questões & Debates*. n.37, 2002, p. 89.

³⁵ CERTEAU, Michel. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In. CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 295.

³⁶ VAUCHEZ, ANDRÉ. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p.26.

³⁷ CERTEAU, Michel. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In. CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 301.

fenômeno da santidade, é necessário uma compreensão do conceito de santidade e também de modo específico o conceito de "santidade portuguesa", visto ter Santa Senhorinha de Basto nascido e vivido no território que viria a ser o Reino de Portugal.³⁸

Um dos conceitos fundamentais para nossa análise é o de santidade, sendo esta compreendida como um fenômeno de múltiplas dimensões, segundo Sofia Boesch Gajano. Como um fenômeno espiritual, ela se mostra como uma busca do divino; como fenômeno religioso, ela é relacionada com o sobrenatural; como fenômeno teológico, ela é manifestação de Deus na Terra. A santidade ainda pode adquirir formas de um fenômeno social, político e institucional. Ela se insere na historiografia como um ponto de observação privilegiado para estudos acerca da percepção individual ou coletiva da fronteira entre o natural e o sobrenatural, possibilitando questionamentos acerca dos milagres, devoções e ritos. Dessa forma, a santidade cristã aparece como uma construção do caráter excepcional de um homem ou de uma mulher. Estes constroem a santidade através de escolhas de vida, praticando exercícios espirituais ou se inspirando em modelos gerais, como o de Jesus Cristo³⁹. Para Vauchez, o discurso elaborado sobre o santo o dispõe, mesmo ainda em vida e principalmente depois da morte, a ser o elo entre Deus e a humanidade, seria ele o instrumento de comunicação do humano com a divindade. Podemos compreender a santidade como o conjunto de comportamentos, atitudes e qualidades que, num determinado lugar e tempo, são critérios eleitos por um grupo para considerar uma pessoa como venerável⁴⁰.

A par da compreensão do conceito de santidade, pensemos na construção de uma santidade portuguesa, nos santos e santas que estão ligados a Portugal por seu nascimento, morte ou presença de suas relíquias em território português⁴¹. Há neste processo de territorialização da santidade uma forte crença na intercessão dos santos em favor dos seus conterrâneos, assim, estava o santo motivado por um sentimento de pertença ao grupo possuindo obrigações comunitárias junto aos seus⁴².

Em Portugal a investigação hagiográfica inicia-se mais centrada em fins litúrgicos, diferente da investigação realizada pelos membros da Sociedade dos Bollandistas que esteve voltada para fins científicos concedendo um maior valor ao caráter histórico-antropológico das fontes hagiográficas. Esta primeira investigação hagiográfica portuguesa é realizada quase exclusivamente por clérigos. No século XVI surge "um esboço da primeira

³⁸ O Reino de Portugal é formado a partir do Condado Portucalense somente no século XII.

³⁹ GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2006. V.2, p. 449.

⁴⁰ VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (direção). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 224.

⁴¹ ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demônios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 86.

⁴² ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demônios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 80.

territorialização portuguesa da santidade"⁴³, o *Flos Sanctorum*,⁴⁴ a compilação desta pioneira obra hagiográfica portuguesa é creditada a um cônego de São João Evangelista, Fr. Paulo de Portoalegre.

Os breviários diocesanos também foram importantes veículos de construção desta santidade e preservação da memória dos santos locais. A reforma do breviário bracarense faz aparecer em Portugal os *Cronicões*, que de acordo com Rosa, "eram vastos repositórios de lendas hagiográficas total ou parcialmente apócrifas"⁴⁵. No século XVII, à semelhança do *Flos Sanctorum* e da *Legenda Áurea*⁴⁶, surge uma grande coletânea hagiográfica portuguesa, o *Agiologio lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas : consagrado aos gloriosos S. Vicente, e S. Antonio, insigns patronos desta inclyta cidade Lisboa e a seu illustre Cabido Sede Vacante*. Esta obra monumental, dividida em quatro tomos, de responsabilidade de Jorge Cardoso (1606-1669), teve seu primeiro tomo publicado em 1652, a valorização de uma santidade nacional percorre os quatro tomos da obra, no segundo tomo Cardoso afirma ser o território português uma "pátria de santos"⁴⁷. A valorização dos santos portugueses é compreendida por Rosa como algo que revalorizava e afirmava a identidade do reino português, ligando a santidade à história de Portugal⁴⁸.

Após uma forte vinculação da hagiografia portuguesa com a corrente liturgista, no século XX há um rompimento dos estudos hagiográficos com esta corrente, vinculando o estudo da hagiografia em solo português com a historiografia crítica. São expoentes desse trabalho pioneiro da historiografia crítica aplicada nas fontes hagiográficas portuguesas, as obras de Miguel de Oliveira e Mário Martins. A obra de Mário Martins, *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*, publicada em 1951, propõe uma análise histórica de textos que estavam até então restritos à investigação litúrgica⁴⁹. Esta obra dedica algumas páginas à Santa Senhorinha de Basto, reconhecendo a importância de seu culto no Portugal medieval⁵⁰, o que analisaremos mais adiante.

Na continuidade do caminho proposto por Martins, surgem na década de 1970 trabalhos sobre a mentalidade religiosa medieval em Portugal e a catalogação e publicação

⁴³ ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demônios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 82.

⁴⁴ *Ho flos sanctorum em lingoagem portuguesa* foi impresso em 1513, em Lisboa, patrocinado pelo rei D. Manuel (1469-1521), em um contexto de interesses culturais e espirituais manifestados pelos reis do final do século XV e início do XVI.

⁴⁵ ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demônios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 70.

⁴⁶ Coletânea de relatos hagiográficos, compilados pelo frade dominicano Jacopo de Varazze no século XIII na Península Itálica, que exerceu considerável influência na elaboração de obras hagiográficas no Ocidente medieval.

⁴⁷ CARDOSO, Jorge. *Agiológico Lusitano*. Tomo II. p. 6

⁴⁸ ROSA, Maria de Lurdes. História, santidade e identidade. O *Agiológico Lusitano* de Jorge Cardoso e seu contexto. *Via Spiritus*, 3, 1996, p. 41.

⁴⁹ ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demônios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, p.73.

⁵⁰ MARTINS, Mário. *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Brotéria, 1957, p. 59-66.

das fontes hagiográficas. Desta renovação da historiografia religiosa portuguesa aparecem nomes de importantes historiadores e historiadoras que fornecem sólidas bases para nossa pesquisa, são eles: Aires Nascimento⁵¹, José Mattoso⁵², Maria de Lurdes Rosa⁵³, Saul Antonio Gomes⁵⁴ e outros.

1.2 - TOMAR O BASTÃO DE PEREGRINO - PEREGRINAÇÃO E ESPIRITUALIDADE

O termo "peregrinação" tem por significado o ato de "percorrer", de "ir longe" (*peragere*), termo este que deu origem à palavra *peregrino*, significando alguém que parte para outro território, depois passou a significar também "estrangeiro"⁵⁵. Em sentido etimológico, a palavra peregrino (*peregrinus*), significa expatriado ou exilado, a partir dos séculos XI e XII, assumiu o sentido que conhecemos hoje, de um viajante que se coloca a caminho de um santuário, um viajante religioso⁵⁶. Por outros nomes também foram conhecidos os peregrinos, tais como: *palmarii* ou *palmati* (palmeiros), utilizado para denominar os que peregrinavam à cidade de Jerusalém, *romei* ou *romeii* (romeiros), aqueles que percorriam longas distâncias para visitarem o túmulo dos santos apóstolos em Roma. Segundo informa Mário Martins, as três maiores e mais solenes peregrinações do medievo eram à São Tiago de Compostela, à Roma e à Jerusalém⁵⁷.

A peregrinação é apresentada na Sagrada Escritura nos relatos de viagens de homens e mulheres que buscavam os lugares sagrados para elevar sua oração ou apresentar alguma oferenda a Javé. O Antigo Testamento em seu início apresenta o exemplo de Abraão, um peregrino que deixou sua terra em Ur dos Caldeus e caminhou para a terra que Javé lhe concederia⁵⁸. A peregrinação ao Templo de Jerusalém por ocasião da festa da Páscoa⁵⁹ e para

⁵¹ NASCIMENTO, Aires A. *Milagres medievais numa coletânea mariana alcobacense*. Lisboa: Colibri, 2004.

⁵² MATTOSO, José. *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983.

⁵³ ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demônios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010.

⁵⁴ GOMES, Saul Antonio; NASCIMENTO, Aires A. São Vicente de Lisboa e seus milagres medievais. *Didaskalia*. Lisboa: Edições Didaskalia, V. xv, pp. 73-160, 1988.

⁵⁵ MORGAIN, S. M. Peregrinação. In: BORRIELLO, L; CARUANA, E.; DEL GENIO, M.R; SUFFI, N. *Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 870.

⁵⁶ SOT, Michel. Peregrinação. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru-SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Vol. 02, p. 355.

⁵⁷ MARTINS, Mário. *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Brotéria, 1957, p. 9.

⁵⁸ Gn 12, 1.

⁵⁹ 2Rs 23, 21-23.

as festas das Semanas e dos Tabernáculos⁶⁰ aparecem como leis religiosas que todo judeu deveria praticar.

No Novo Testamento o próprio Jesus é apresentado como peregrino ao subir para Jerusalém com sua família⁶¹, prática repetida durante sua missão. Com a organização da Igreja, as comunidades cristãs orientavam o culto para o novo templo, sendo Jesus compreendido como este templo, onde Deus poderia ser adorado em espírito e verdade. A partir da ressurreição de Jesus a vida do cristão torna-se uma peregrinação na fé, uma caminhada em direção ao Cristo. Sendo assim, todos os cristãos são peregrinos nesta terra em direção ao céu, vivendo como exilados, como estrangeiros em constante marcha para a terra prometida⁶².

Tendo realizado uma breve análise da peregrinação no contexto bíblico, passamos a analisá-la no interior da patrística. Seguiremos aqui o estudo realizado por Joaquim de Oliveira Bragança⁶³, que buscando compreender o sentido espiritual do peregrinar, percorre algumas obras da literatura cristã, desvelando o pensamento dos Padres da Igreja no que diz respeito a esta prática tão exercida pelos cristãos.

Analisando a *Epístola aos Coríntios* de Clemente de Roma, obra que pode ser datada entre os anos 95-98d.C., Bragança destaca o endereço da epístola, a forma como o autor se dirige aos destinatários, "A Igreja de Deus, que reside como estrangeira em Roma, à Igreja de Deus que reside como estrangeira em Corinto"⁶⁴. De acordo com Bragança, aparece na saudação o verbo grego *paroikô*, que tem o mesmo significado do latim *peregrinari*, que significa residir, habitar como estrangeiro. Considerando que a língua grega possui um verbo, da mesma raiz, para designar habitação permanente, que é o verbo *katoikô*, conclui o autor que ao optar pelo uso do verbo *paroikô* e não *katoikô*, quis o autor da *Epístola aos Coríntios* destacar que a Igreja não possui neste mundo uma cidade permanente, mas vive na busca da cidade futura⁶⁵.

Em *O Pastor de Hermas*, célebre obra da literatura cristã, escrita entre os anos 140-150, Bragança também identifica esta relação dos cristãos com estrangeiros, na qual Hermas, apresenta os contrastes entre o mundo e a pátria celeste, abordando o antagonismo entre a mensagem anunciada pelos cristãos e a concepção de vida compreendida pelos não-

⁶⁰ Dt 16, 1-17.

⁶¹ Lc 2, 41-50.

⁶² Hb 13, 14; 1Pd 1, 17; Fl 3, 20

⁶³ BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira. *Liturgia e espiritualidade na Idade Média*. Lisboa: Universidade Católica de Lisboa, 2008.

⁶⁴ A. JAUBERT, Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens, Sources Chrétiennes (=SC) 167*, Paris 1971, p. 98-99, apud BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira. *Liturgia e espiritualidade na Idade Média*. Lisboa: Universidade Católica de Lisboa, 2008, p. 508.

⁶⁵ BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira. *Liturgia e espiritualidade na Idade Média*. Lisboa: Universidade Católica de Lisboa, 2008, p. 508.

cristãos. Nesta obra os cristãos são também considerados estrangeiros que habitam uma cidade distante daquela que devem habitar no futuro.

Vós sabeis que habitais em terra estrangeira, vós, os servos de Deus. De facto, a vossa cidade está longe desta cidade. Se pois vós conheceis aquela que deveis habitar, porque dispodes de campos, instalações de luxo, prédios, moradas inúteis? O que dispõe destas coisas nesta cidade não tenciona voltar à sua própria cidade. Homem insensato, inconstante e infeliz, não entendes que tudo isto te é estrangeiro e está sob o domínio doutrem.⁶⁶

Assim, observamos que tanto nos textos bíblicos do Novo Testamento, quanto na literatura cristã dos Padres da Igreja, o cristão aparece identificado com o peregrino, com o estrangeiro, aquele que habita neste mundo como alguém de passagem, em constante caminhada rumo à pátria definitiva.

Considerando que o peregrino é alguém que parte para outro território, que peregrinar é se colocar a caminho por terras distantes, é assim o peregrino um estrangeiro, estando longe de sua terra, de sua casa, do seu convívio social, sendo um desconhecido dos habitantes do local por onde percorre, estando privado dos recursos de uma coletividade.

Conforme Raymond Oursel, a peregrinação aproximava o peregrino da pessoa de Jesus Cristo, visto que aquele bem como o próprio Mestre, realizava no percurso a sua *via crucis*, aproximando seu sofrimento ao sofrimento de Jesus no caminho do Calvário. Este sacrifício preparava o fiel para o encontro com o sagrado⁶⁷, que é o objetivo fundamental das peregrinações.⁶⁸

Esta peregrinação ascética, apresentada por Oursel, exemplifica apenas um dos vários tipos de peregrinação. Há no cristianismo uma diversidade de modelos de peregrinação: a peregrinação de fé e devoção aos santuários, sejam eles marianos ou de algum santo, afim de pedir uma graça, um milagre para si mesmo ou outrem; a peregrinação votiva, que tinha por objetivo cumprir uma promessa, apresentar um ex-voto e a peregrinação de

⁶⁶ R. JOLY, Hermas, *Le Pasteur*, SC 53, Paris 1952, p. 78, apud BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira. *Liturgia e espiritualidade na Idade Média*. Lisboa: Universidade Católica de Lisboa, 2008, p. 510.

⁶⁷ Utilizaremos o conceito de *sagrado* apresentado por Mircea Eliade, sendo o sagrado aquilo que se opõe ao profano. Para o autor, "o *sagrado* e o *profano* constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existências assumidas pelo homem ao longo da sua história". In: ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, pp. 17-20. Complementa nosso estudo a reflexão de Jean-Claude Schmitt a respeito do sagrado como aquilo que está separado, interdito, atingido por tabu. Para o autor, "o sagrado é ao mesmo tempo protegido pelo interdito e dotado de uma potência ativa que o opõe ao profano. Este, ainda que subordinado, não deixa de ter, em retorno, uma potência dessacralizante, profanadora" (2014, p. 42). In.: SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

⁶⁸ OURSEL, Raymond. *Les pèlerins du Moyen Age*. Les hommes, les chemins, les sanctuaires. Paris: Fayard, 1963, p. 09.

penitência, como uma forma de expiação de faltas graves.⁶⁹ Em nossa pesquisa interessa-nos a peregrinação de fé e devoção, na perspectiva de melhor compreendermos as origens e o sentido das peregrinações ao túmulo de Santa Senhorinha de Basto, que aparece na Galiza como um centro de peregrinação, atraindo peregrinos das mais diversas localidades da Península Ibérica, conforme apresentaremos mais adiante.

Após verificarmos a peregrinação desde a etimologia da palavra, passando pelo seu contexto bíblico e seu sentido espiritual apresentado na patrística, concentremos nossa atenção na peregrinação no medievo, mais especificamente na peregrinação ibérica.

Uma das necessidades mais antigas da humanidade é viajar, o que não foi diferente na Idade Média. Segundo Hilário Franco Júnior, houve uma mobilidade do homem medieval, que se deslocava conforme as necessidades impostas pela agricultura ou pela guerra. Franco Júnior destaca a ocorrência de quatro grandes tipos de migração no medievo: migrações habituais, migrações coloniais, migrações extraordinárias e por último as migrações sem instalação, inserindo nesta os peregrinos.⁷⁰ Cruzavam os caminhos e as cidades do medievo homens com as mais diferentes necessidades, tais como: indigentes, pessoas em trânsito, aqueles que se dedicavam à guerra, clérigos a caminho de um concílio ou sínodo, bem como devotos que se dirigiam à santuários de peregrinação.

Tentar compreender as peregrinações no medievo é abrir os horizontes e perceber o mundo medieval não como um mundo fechado, mas sim como um espaço percorrido incessantemente, seja internamente ou mesmo no âmbito externo ao Ocidente cristão.⁷¹ Paulo Lopes caracteriza a viagem medieval como algo que

transcendia a dimensão de uma deslocação simplesmente motivada por preocupações e necessidades profanas, que, embora presentes em todos os viajantes, acabavam por se misturar ou subordinar a objetivos de ordem espiritual e religiosa, fazendo com que o caminhante encarasse os itinerários como uma demanda do sagrado e a possibilidade de assim ver perdoados os seus pecados e de salvar a sua alma.⁷²

Percebe-se assim a atmosfera religiosa na qual estava inserido o homem do medievo, estando o sagrado presente nas mais diversas esferas da vida social.

⁶⁹ BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira. *Liturgia e espiritualidade na Idade Média*. Lisboa: Universidade Católica de Lisboa, 2008, p. 512.

⁷⁰ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média, nascimento do ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 21-22.

⁷¹ LOPES, Paulo. Os livros de viagens medievais. *Revista Medievalista On Line*. Lisboa: Ano 2. N.2. 2006. p. 06.

⁷² LOPES, Paulo. Os livros de viagens medievais. *Revista Medievalista On Line*. Lisboa: Ano 2. N.2. 2006. p. 04.

Para Lopes, o homem medieval é essencialmente um *homo viator*, ou um *homo peregrinus* como apresenta Martins⁷³, estando seu imaginário preenchido pela dimensão simbólica da viagem, sendo este *homo viator* um homem que anda sempre e vê sempre, vê o que lhe é possibilitado pelos olhos do corpo ou da alma religiosa, quer seja pelos caminhos físicos do espaço por ele percorrido ou pelos caminhos iniciáticos que proporcionam a salvação da sua alma⁷⁴.

Outro autor que também compreende o homem medieval como sendo um *homo viator* é José Ángel García de Cortázar. Segundo Cortázar, o homem medieval é um homem que segue seu caminho, podendo ser este caminho um caminho físico saindo de um lugar para outro, ou um caminho simbólico, de quem faz da sua vida uma busca da perfeição ou de desprendimento do mundo, compreendendo o mundo como um lugar de passagem em direção à morada definitiva, o céu.⁷⁵

A peregrinação ocupava o primeiro lugar na piedade dos fiéis no medievo⁷⁶, o que levou Bragança a afirmar que a Idade Média poderia chamar-se "Idade das Peregrinações", pois segundo ele, "peregrinar é uma das expressões mais características e intensas da espiritualidade medieval".⁷⁷ Ao abordarmos esta questão da espiritualidade medieval, mais especificamente a espiritualidade dos peregrinos medievais, devemos considerar, como nos indica Vauchez, que espiritualidade é um conceito moderno, a Idade Média não o conheceu, o que havia era a distinção entre *doctrina*, a fé sob seu aspecto dogmático e normativo, e *disciplina*, que era a prática da fé. O conceito moderno de espiritualidade, a define como sendo a dimensão religiosa da vida interior que implica uma ciência da ascese, que conduz, pela mística, à instauração de relações pessoais com Deus⁷⁸.

A par desta importância da peregrinação para a fé daquele homem, há nesta sociedade uma preocupação em assistir este fiel em seu caminho rumo a um santuário. Marques, analisando a assistência aos peregrinos no norte de Portugal, nos informa que

Ainda no século VII, o princípio da caridade cristã, decorrente da máxima evangélica "quem vos recebe a mim recebe", encontra expressão na Regra de São Bento, pelo que o mosteiro recebe todos os hóspedes que se lhes

⁷³ MARTINS, Mário. *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Brotéria, 1957, p.16.

⁷⁴ LOPES, Paulo. Os livros de viagens medievais. *Revista Medievalista On Line*. Lisboa: Ano 2. N.2. 2006. p. 20.

⁷⁵ CORTÁZAR, José Ángel García de. El hombre medieval como "homo viator": peregrinos y viajeros. IV Semana de Estudios Medievales, Nájera, 1993. Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994, p. 11.

⁷⁶ VAUCHEZ, André. *Op cit.* p. 161.

⁷⁷ BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira. *Liturgia e espiritualidade na Idade Média*. Lisboa: Universidade Católica de Lisboa, 2008, p. 524.

⁷⁸ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 07.

apresentam, como receberiam o próprio Cristo, mas, sobretudo, os pobres e peregrinos.⁷⁹

Com o crescente número de peregrinos e a consolidação das rotas de peregrinação, foram estabelecidas estruturas de apoio, como albergarias, hospedarias, hospitais, instalações destinadas a acolhida de peregrinos em mosteiros, lugares criados com o objetivo de tornarem menos doloroso o caminho daqueles que buscavam um contato com o sagrado. A solicitude pelos pobres e peregrinos aparece registrada em documentações régias e também de famílias nobres. Marques faz referência a alguns reis e nobres que destinaram bens e rendas para o auxílio a pobres e peregrinos, tais como, Ordonho II (873-924), Ramiro II (900-965), o conde Hermenegildo Gonçalves (+ 950), Afonso X (1221-1284) e outros.⁸⁰ Esta preocupação em assistir aos pobres e peregrinos está vinculada a um desejo de alcançar algum mérito espiritual ou mesmo à salvação da alma do benfeitor.

Para que o peregrino fosse reconhecido e acolhido como tal, ele necessitava portar os distintivos próprios de sua condição, as insígnias do peregrino, que eram a sacola e o bordão, abençoados em um rito da liturgia cristã. Transformada em um ato litúrgico a partir do século X, com um rito de benção ao peregrino e às sua insígnias, aparecem a partir de então os diversos formulários de benção inseridos nos livros de culto. Bragança faz uma análise de dois destes formulários, um é o ms. 353 da Biblioteca Municipal do Porto chamado *Pontifical de Coimbra*, da segunda metade do século XII, e o outro é do *Missal de Mateus*, da Biblioteca Municipal de Braga, do segundo quartel do século XII.⁸¹

No *Pontifical de Coimbra* aparecem três orações no rito da benção do peregrino.

/Fol. 122v/ *Benedictio super peregrinos*

Saluos fac seruos tuos.

Mitte eis Domine.

Domine exaudi.

Dominus uobiscum.

Oratio

Adesto Domine supplicationibus nostris, et uiam famulorum tuorum in salutis tue prosperitate dispone, ut inter omnes uie et uite huius uarietates, tuo semper protegamur auxilio. Per.

Super sportam

Accipe sportam, signum peregrinationis tue, ut per uiam mandatorum Dei currens, angelus Domini bonus comitetur tecum, et bene disponat itinera tua, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Amen.

⁷⁹ MARQUES, José. A assistência no norte de Portugal nos finais da Idade Média. Revista da Faculdade de Letras do Porto. *História*. II Série, vol. VI, 1989, p. 17.

⁸⁰ MARQUES, José. A assistência no norte de Portugal nos finais da Idade Média. Revista da Faculdade de Letras do Porto. *História*. II Série, vol. VI, 1989, p. 21

⁸¹ BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira. *Liturgia e espiritualidade na Idade Média*. Lisboa: Universidade Católica de Lisboa, 2008, p. 526.

Ad baculum

Accipe baculum consolationis Dei, ut /fol. 123/ possis incedere per uiam sapientie, et per uiam iustitie reuertaris ad propria in domum tuam. In nomine Patris, et Filii, <et Spiritus sacti. Amem>.^{82 83}

Para Bragança há uma originalidade neste ritual, visto que, as orações de bênção da sacola e do bordão são inéditas, não encontradas em nenhum outro documento. Já a oração *Adesto Domine*, é a colecta da *Missa pro iter agentibus do Suplemento* chamado de Aniane ao *Sacramentário Gregoriano*.⁸⁴

Quanto ao *Missal de Mateus*, nele aparece apenas as duas clássicas bênçãos da sacola e do bordão.

Benedictio ad sportam

In nomine Domini nostri Iesu Christi accipe sportam, habitum peregrinationis tue, ut bene castigatus et bene saluus atque emendatus, peruenire merearis ad limina beatorum apostolorum Petri et Pauli, uel aliorum sanctorum, quo pergere cupis, et peracto itinere ad nos incolumis reuertere merearis. Per.

Benedictio ad baculum

Accipe hunc baculum, sustentationem itineris ac laboris, uiam peregrinationis tue, ut deuincere ualeas omnes cateruas inimici, et peruenire securus ad limina sanctorum apostolorum Petri et Pauli, uel aliorum sanctorum, quo pergere cupis, et peracto /fol. 223v/ obedientie cursu, ad nos reuertaris in gaudio.^{85 86}

⁸² PONTIFICAL DE COIMBRA, ms. 353 da Biblioteca Municipal do Porto. apud BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira. *Liturgia e espiritualidade na Idade Média*. Lisboa: Universidade Católica de Lisboa, 2008, p. 526.

⁸³ Tradução livre, realizada com o auxílio do missionário redentorista, Pe. Clóvis de Jesus Bovo, C.S.S.R.

A Bênção dos peregrinos

Faça seus servos seguros.

Envie-lhes, Senhor.

Ouve, ó Senhor.

O Senhor esteja convosco.

Oração

Atende, Senhor, as nossas súplicas, e prepara o caminho de teus servos para as venturas da tua salvação, para que por entre as vicissitudes do caminho e da vida, sejam sempre protegidos pelo teu auxílio.

Bênção da sacola

Recebe a sacola sinal da tua peregrinação, para que andando pelo caminho dos mandamentos de Deus, o anjo bom do Senhor te acompanhe e administre bem as tuas viagens, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Amém.

Bênção do báculo

Recebe o báculo, consolação de Deus, que você possa caminhar pela estrada da sabedoria e regressar à sua própria terra e à sua casa, pelo caminho da justiça, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Amém.

⁸⁴ BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira. *Liturgia e espiritualidade na Idade Média*. Lisboa: Universidade Católica de Lisboa, 2008, p. 526.

⁸⁵ MISSAL DE MATEUS, da Biblioteca Municipal de Braga. apud BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira. *Liturgia e espiritualidade na Idade Média*. Lisboa: Universidade Católica de Lisboa, 2008, p. 527.

⁸⁶ Tradução livre, realizada com o auxílio do Padre José, da diocese de Évora.

Bênção da sacola

Em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo, recebe a sacola, elemento da tua peregrinação, para que bem castigado e com boa segurança e conversão, mereças chegar aos túmulos dos Apóstolos Pedro e Paulo, ou de outros santos, para onde desejas peregrinar, e feita a peregrinação, mereças regressar até juntos de nós são e salvo.

Bênção do báculo

Recebe este báculo, sustentáculo da viagem e do esforço, caminho da tua peregrinação, para que consigas vencer todas as catervas do inimigo e possas chegar com segurança aos túmulos dos Apóstolos Pedro e Paulo ou de outros santos, para onde desejas peregrinar, e realizado o percurso, regresses até junto de nós com alegria.

Segundo Bragança, estas duas orações aparecem apenas em outros dois documentos, aproximadamente da mesma época, que são no *Sacramentário de Vich*⁸⁷, do século XI, e no ms 178 da Biblioteca Municipal de Avignon, *Sacramentário de um mosteiro da Narbona*, do século XII. Algo que desperta a atenção do pesquisador nestas orações é a referência ao túmulo dos santos apóstolos Pedro e Paulo, localizados na cidade de Roma, o que pode nos ajudar a pensar na primazia da peregrinação ao túmulo destes dois santos, sendo citados no ritual de benção a todo peregrino que, quer se coloque a caminho de Roma ou de algum outro centro de peregrinação.⁸⁸

As andanças destes homens de fé possibilitaram diferentes transformações nos mais diversificados campos da sociedade medieval. No âmbito comercial se faz necessário lembrar que muitas feiras surgiram em lugares de romaria,⁸⁹ os peregrinos compravam recordações ou mesmo utensílios para oferecerem ao santo visitado, como aparece na hagiografia de Santa Senhorinha de Basto em que um peregrino de terras distantes, cego de nascença, vem pedir a cura junto ao túmulo da santa e recebendo o milagre que buscava "o cego, lembrado de tão grande benefício, durante muito tempo comprava velas e oblações pagas com esmolas que lhe davam, e tudo depunha perante o sepulcro da Santa"⁹⁰. Afirma Martins que nas proximidades de alguns centros de peregrinação foram organizadas confrarias e o comércio prosperava à sombra das aglomerações religiosas.⁹¹

Há também um impacto cultural⁹² gerado pelas peregrinações. A escrita, mesmo em um tempo em que poucos dominavam essa arte e numa sociedade de maioria não alfabetizada, foi utilizada para relatar os itinerários, mandar notícias aos familiares que ficaram para trás, transcrever livros de milagres ou relatos de viagem. De acordo com Martins

⁸⁷ Sacramentário escrito durante o terceiro decênio do século XI, na catedral de Vich e para esta igreja. Encontra-se atualmente no Museu Episcopal de Vich, manuscrito cód. 66. In: OLIVAR, Alejandro. *El sacramentario de Vich*. Estudio y Edición. Barcelona: Conselho Superior de Investigações Científicas, 1953, p. 11.

⁸⁸ BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira. *Liturgia e espiritualidade na Idade Média*. Lisboa: Universidade Católica de Lisboa, 2008, p. 527.

⁸⁹ MATTOSO, José. *Identificação de um país*. Ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325. Lisboa: Editorial Estampa, 1985, p. 289.

⁹⁰ VSS, 145.

⁹¹ MARTINS, Mário. *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Brotéria, 1957, p. 22.

⁹² O Dicionário de Conceitos Históricos apresenta no verbete Cultura, o seguinte significado para este conceito tão fundamental para as ciências humanas: "cultura é tudo aquilo produzido pela humanidade, seja no plano concreto ou no plano imaterial, desde artefatos e objetos até idéias e crenças. Cultura é todo complexo de conhecimentos e toda habilidade humana empregada socialmente. Além disso, é também todo comportamento aprendido, de modo independente da questão biológica." SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. Cultura. In: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. 3.ed. São Paulo: Contexto, 2010, p. 85.

"estas grandes migrações religiosas arrastavam consigo a transferência de valores culturais e religiosos de povo para povo, do Ocidente para o Oriente".⁹³

Os lugares de peregrinação também cumpriam uma determinada função social, eram locais onde se podia romper, mesmo que por breves momentos, os laços da ordem senhorial e clerical, lugar no qual os cavaleiros conviviam com vilãos. Nos santuários o peregrino esquecia, momentaneamente, a atmosfera de proibições na qual estava imerso no seu cotidiano de luta pela subsistência no interior do regime senhorial⁹⁴.

De facto, criam um espaço e um tempo no qual, esquecendo os discursos e promessas para depois da morte, se realiza e vive existencialmente o ideal utópico de convergência, de fusão de todos os homens numa comunidade única, onde todos têm efectivamente voz e lugar, a começar pelos mais pequenos e mais pobres. Aí, a *feira* atinge o seu cume, a sua realização mais completa, porque se regressa à natureza fecunda e benigna, cessa por completo o trabalho, se distribuem e trocam os dons, se mistura o sagrado com o profano, se atenuam as pressões sociais e como se regressa ao caos primordial, na sua gratuidade, ao mesmo tempo destruidora de uma ordem degradada, e criadora da nova ordem sempre desejada. [...] Na celebração, nas procissões e cortejos e na organização material da festa, todos têm lugar: todos os grupos, todas as associações, todos os indivíduos.⁹⁵

Os lugares de peregrinação, as festas de santos padroeiros realizadas nas romarias nos seus respectivos santuários, são apresentados por Mattoso como manifestações dotadas de uma grande importância social, a serviço de uma ordem estabelecida, que colocada por clérigos e senhores, proporciona por alguns instantes ou alguns dias, uma libertação denominada pelo autor como enganadora e utópica.

Houveram também mudanças nos espaços físicos das igrejas de peregrinação. A partir do século XI estes templos passaram a ser maiores e apresentaram uma planta, comprova o crescente aumento do número de peregrinos. As transformações ocorridas na estrutura destas igrejas são marcadas pelo nascimento do deambulatório, um corredor curvo que iniciando em uma nave lateral passa pelas capelas na cabeceira da igreja e chega até outra nave lateral, o que facilitava a organização dos fiéis na passagem diante das relíquias sagradas ou mesmo do túmulo dos santos colocados em capelas laterais.

⁹³ MARTINS, Mário. *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Brotéria, 1957, p. 11.

⁹⁴ Segundo Mattoso, regime senhorial pode ser compreendido como um sistema no qual o senhor não era apenas o proprietário da terra e de outros meios de produção, era também o detentor da autoridade e do poder nos domínios militar, judicial e fiscal, sendo assim, atuava não apenas na dimensão económica, mas possuía uma dimensão política. No aspecto social, o senhor era o principal centro e o ordenador da vida social, a ele fora atribuído um papel privilegiado junto às forças naturais e sobrenaturais, mas não independente de outros centros ordenadores das representações mentais. In: MATTOSO, José. *Identificação de um país*. Ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325. Lisboa: Editorial Estampa, 1985, pp. 84-86.

⁹⁵ MATTOSO, José. *Identificação de um país*. Ensaio sobre as origens de Portugal 1096 - 1325. Lisboa: Editorial Estampa, 1985, p. 289.

Quanto às mudanças geográficas, os peregrinos alargaram os horizontes do mundo então conhecido, saindo de suas aldeias, do ambiente rural ou das vilas onde habitavam, colaboraram na construção de estradas, que pisadas pelo passo batido em busca de algum santuário, logo se alargaram. Incentivaram a construção de pontes que facilitaram a travessia física a quem buscava também uma travessia para o mundo espiritual, assim como desenvolveram o transporte fluvial onde não havia abundância de estradas. Seja por terra ou por água, portando um bordão e uma sacola, as sagradas insígnias de um peregrino, estes homens se lançaram por perigosos caminhos em busca de um contato com o sagrado, em um tempo no qual a experiência religiosa estava ligada principalmente ao nível dos gestos e dos ritos.

Em meio a tantos caminhos de peregrinação que iam do Ocidente cristão ao Oriente dos lugares santos por onde o próprio Cristo fez sua peregrinação terrestre, nos concentraremos nos caminhos portugueses, nos caminhos que levaram os peregrinos até o túmulo de Santa Senhorinha de Basto no norte da Península Ibérica. Vindos de terras longínquas ou das cercanias de Basto, estes peregrinos, que mais à frente iremos abordar especificamente, encontravam em suas rotas outros santuários, possuindo relíquias, bem como corpos de santos e santas que também atraíam a visita de peregrinos de diversas partes, seja de passagem em direção à Santiago de Compostela ou mesmo com destino certo a visitar dos santuários menores.

Marques apresenta os principais santos e santas que eram cultuados em solo português durante a Idade Média. Os que possuíam um culto⁹⁶ mais antigo estavam localizados na região norte, na Arquidiocese de Braga, como São Frutuoso (595-665), São Geraldo de Braga (+ 1108) e em Cabeceiras de Basto, Santa Senhorinha de Basto (924-982). Tem-se ainda o culto aos santos mártires Victor (+ 300), Susana (+ 295), Cucufate (270-304) e Silvestre (+ 335), São Vicente (+ 304), São Teotônio (1088-1166), São Rosendo (907-977), os Santos Mártires de Marrocos (+ 1220), a Rainha Santa Isabel (1271-1336), São Gil de Santarém (1190-1265), o beato Dom Nuno Álvares Pereira (1360-1431), o Infante Santo Dom Fernando (1402-1443), a Princesa Santa Joana (1452-1490), segundo nos informa Marques, são estes os santos mais conhecidos e cultuados em Portugal no período medieval.⁹⁷

De acordo com a região geográfica separamos os principais pólos de peregrinação no território português, como apresentamos no mapa a seguir.

⁹⁶ Adotamos a compreensão de culto apresentada por Marques, este entende o culto como "a veneração e as homenagens prestadas de acordo com as normas e os formulários dos livros litúrgicos, aprovados pela competente autoridade eclesiástica, bem como outras manifestações de devoção e piedade, individuais ou coletivas." In: MARQUES, José. O culto de São Tiago no norte de Portugal. *Lusitania Sacra*, 2ª Série, nº. 4, 51p., 1992, p. 101.

⁹⁷ MARQUES, José. Os santos dos caminhos portugueses. *História*. Porto: Faculdade de Letras. III Série, vol. 07, 2006, pp. 243-262.

Mapa 01 - Pólos de peregrinação no Portugal medieval



Fonte: MIRANDA, Bruno Soares. *Peregrinações portuguesas a Nuestra Señora de Guadalupe*. 2011. 119f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2011, p.43.

Analisando o mapa vemos seis pólos de peregrinação que atraíam peregrinos em busca de um contato com o sagrado. Faremos uma breve síntese da hagiografia dos santos destacados no mapa, não abordaremos Santa Senhorinha de Basto neste momento, pois reservaremos um espaço maior a nossa santa, cuja hagiografia será trabalhada com maior precisão de detalhes no segundo capítulo deste trabalho.

No noroeste peninsular, no território da Arquidiocese de Braga, temos os santuários de São Frutuoso, Santa Senhorinha e São Geraldo. São Frutuoso, filho de um membro da alta nobreza visigótica, viveu entre os anos 610 e 665, após um tempo de estudos em Palência dedicou-se à vida eremítica na região de Bierzo, depois partira para a Galécia, onde fundou numerosas igrejas e mosteiros. São Frutuoso é reconhecido como grande fundador de mosteiros e reformador da vida monástica no território peninsular, presidiu a um sínodo de abades que promulgou uma regra denominada *Regula communis*, célebre por conter em apêndice o chamado "Pacto de S. Frutuoso", um acordo que os monges faziam com o abade prometendo-lhe obediência contando que este não abusasse da autoridade que lhe era devida.⁹⁸ São Frutuoso é também apresentado como peregrino em sua hagiografia, este faz uma peregrinação ao túmulo de Santa Eulália, na cidade de Mérida, já no final da sua vida. Ao túmulo de São Frutuoso, localizado em Montélios, nos arredores de Braga, visitava fiéis da região da Galiza e do Minho, eram atraídos pelos milagres e pelo "odor de santidade", o "perfume", que segundo a hagiografia, emanava do corpo do santo, o que constitui um dos *topoi* no interior dos textos hagiográficos. Os responsáveis pela divulgação do culto à São Frutuoso foram seus monges, sua hagiografia *Vita Sancti Fructuosi* é anônima, tendo sido quase consenso entre os estudiosos que Valério do Bierzo a tenha escrito no final do século VII.⁹⁹

Outro centro de peregrinação localizado na Arquidiocese de Braga, além de São Frutuoso e Santa Senhorinha, é o de São Geraldo. São Geraldo, um monge cluniacense, foi arcebispo de Braga, sendo o primeiro a receber o palio de arcebispo e metropolitano, após a restauração da diocese em 1071. Como refere Rosa,

Dir-se-ia que Cluny o preparara para exercer a prelatura diocessana como espelho da organização da Ordem: é reformador dos clérigos e do povo, o cuidadoso restaurador da riqueza ornamental do culto, sobrio prelado que não participava da vida mundana, severo administrador que se desloca a

⁹⁸ Sobre a hagiografia de São Frutuoso e sua influência no monacato peninsular, ver: AMARAL, Ronaldo. *A santidade habita o deserto: a hagiografia à luz do imaginário social*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

⁹⁹ SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; SILVA, Leila Rodrigues da. Relações de poder na *Vita Sancti Fructuosi* e na *Vita Dominici Siliensis*: santos, monges, reis e nobres em duas hagiografias ibéricas. *Revista Brathair*. 11 (2), 14p., 2011, p. 45.

Roma para obter a restituição da dignidade arquiépiscopal de Braga das mãos do seu antigo confrade, Pascoal II.¹⁰⁰

O bispo morre em 1108 por ocasião de uma visita pastoral à zona transmontana. A *Vita Sancti Geraldi*, foi escrita pelo arcediogo Bernardo, futuro bispo de Coimbra, que foi levado para Braga pelo próprio São Geraldo, atuando como cronista nesta arquidiocese.¹⁰¹ O culto à São Geraldo se desenvolveu de forma rápida e intensa, o que demonstra um interesse da cúria bracarense em promover o culto de seu pastor. Quanto aos peregrinos que visitavam o túmulo do santo em busca dos mais diferentes milagres e alívio para o sofrimento humano, eram fiéis de Braga e do Minho, bem como pessoas vindas de terras mais distantes, como da região de Trás-os-Montes.

Assim como em Braga, Coimbra também viu florescer três grandes centros de peregrinação, como percebemos no Mapa 01, os dedicados à São Teotônio, aos Cinco Mártires de Coimbra e à Rainha Santa Isabel. São Teotônio, o primeiro prior da comunidade dos Cônegos Regrantes de Santa Cruz de Coimbra, foi levado para essa cidade por seu tio, o bispo Crescónio, tendo sido designado administrador da diocese de Viseu, este renuncia ao cargo para se colocar como peregrino à caminho de Jerusalém. Abandonando o projeto de gastar o resto de seus dias na Terra Santa, junto ao Santo Sepulcro, São Teotônio se dedica a expansão da nova ordem monástica pelo território português. O santo prior do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, tem sua vida marcada pelo dom dos milagres, a caminho de Jerusalém livra o barco dos peregrinos de naufragar em meio a uma tempestade, ainda em vida realiza milagres de cura de possessos. Após sua morte, em 1162, sua fama de taumaturgo continua a atrair peregrinos, o que fez de seu túmulo um pólo de peregrinação em Coimbra¹⁰².

Os Cinco Mártires de Coimbra, também conhecidos como Cinco Mártires de Marrocos, assim como São Teotônio, possuem seu culto ligado ao Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. De origem italiana, estes cinco mártires pertencentes à Ordem Franciscana receberam a palma dos mártires no dia 16 de janeiro de 1220 no Marrocos. Os corpos dos santos mártires foram resgatados por Dom Pedro Sanches (1187-1258), filho de Dom Sancho I (1154-1211), e enviados para o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, no qual os frades haviam estado por ocasião da morte da rainha D. Urraca (1186-1220). A chegada das relíquias dos cinco franciscanos martirizados ao mosteiro, transforma a vida de um jovem cônego regrante de Santa Cruz, Fernando Martins de Bulhões, gerando neste uma inquietação e admiração pelos franciscanos, fazendo-o deixar a comunidade monástica e ingressar no grupo

¹⁰⁰ ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demônios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 24.

¹⁰¹ MARTINS, Mário. *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Broetéria, 1957, p. 67.

¹⁰² MARQUES, José. Os santos dos caminhos portugueses. *História*. Porto: Faculdade de Letras. III Série, vol. 07, 19p. 2006, p. 255.

de São Francisco, este jovem é Santo Antônio de Pádua (1191-1231), um dos santos franciscanos mais conhecidos.

O culto aos Cinco Mártires de Marrocos foi propagado tanto pelos franciscanos quanto pelos monges Regrantes de Santa Cruz de Coimbra. Uma das manifestações mais conhecidas relacionada ao culto dos Cinco Mártires é a "procissão dos nus", iniciada com o cumprimento de uma promessa feita por Vasco Martins, que prometeu aos Cinco Mártires que se esses livrassem sua família da peste, no dia da festa dedicada aos santos, mandaria seus cinco filhos nus ao mosteiro de Santa Cruz de Coimbra para prestar-lhes as devidas homenagens. O caminhar nus até o mosteiro em pleno inverno era para fazer memória da forma como os mártires, também nus, caminharam até o paço real onde receberam o martírio. Assim teve início a procissão da penitência dos nus, realizada no dia da festa dos Santos Mártires de Coimbra, dia 16 de janeiro, saindo do convento de São Francisco até à igreja do mosteiro de Santa Cruz. Segundo Rosa, a procissão dos nus "associava os Mártires à cura da infertilidade agrícola e humana, a partir do castigo que a sua morte trouxe aos marroquinos, segundo o relato hagiográfico - cinco anos de esterilidade dos solos."¹⁰³

Ainda em Coimbra, temos outro centro que atraía grande quantidade de peregrinos, o túmulo da Rainha Santa Isabel. Influenciada pela espiritualidade dos franciscanos, que no século XIV já gozavam de grande prestígio no interior da corte portuguesa, Isabel de Aragão vivenciara sua fé por meio de práticas ascéticas, da caridade e da pobreza. Coloca-se como peregrina a caminho de Santiago de Compostela por duas vezes, uma em 1325 e outra em 1335, aos sessenta e quatro anos de idade. Santa Isabel exerceu também um importante papel de pacificadora no interior da aristocracia guerreira, atuando como uma espécie de entidade tutelar da paz linhagística, sendo assim, de fundamental importância para a manutenção do equilíbrio e do poder.¹⁰⁴ A fama de milagreira acompanhou a rainha em vida e depois de sua morte se transformou em força de atração para os peregrinos dos mais distintos rincões do solo português.

Em Santarém os peregrinos veneravam as relíquias de um dominicano, Frei Gil de Santarém, natural de Vouzela, próximo de Coimbra, que faleceu por volta de 1265. Oriundo de família fidalga, é provável que tenha sido clérigo secular de Coimbra antes de ingressar na Ordem dos Irmãos Pregadores, exerceu medicina e algo que permeia sua biografia é o pacto que teria feito com o demônio, cedendo à tentação da fama e da ciência. Viveu vários anos em Paris onde cursou Teologia, regressando à Portugal em 1229 exerceu o ofício de pregador e ocupou o cargo de provincial das Espanhas. Devido a este cargo, Frei Gil foi o executor da

¹⁰³ ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demônios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 31.

¹⁰⁴ ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demônios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 41.

bula de deposição de D. Sancho II. Os milagres realizados em vida, bem como alguns aspectos biográficos e os milagres realizados após sua morte, foram compilados por Frei Baltazar de São João que colaborou para difusão do culto.

Ao sul da Península Ibérica, em Lisboa, depois de reconquistada pelos cristãos em 1147, passam a ser veneradas as relíquias de São Vicente. As relíquias deste santo, que se encontravam numa capela no Cabo de São Vicente, que recebeu este nome por guardar os vestígios sagrados deste mártir, são transferidas para Lisboa depois de uma expedição organizada por D. Afonso Henriques. Colocadas para a veneração dos fiéis, o culto às relíquias de São Vicente trazia por objetivo fomentar na recém conquistada Lisboa das mãos do Islã um pólo de peregrinação cristão, atraindo peregrinos e colaborando para um projeto de enobrecimento da nova capital.¹⁰⁵

Além dos santos e santas citados, o povo português desenvolveu uma profunda devoção à Virgem Maria, expressa nos numerosos santuários marianos espalhados pelo território português que também recebiam uma grande quantidade de peregrinos. Saul Antonio Gomes faz uma relação dos principais santuários dedicados à Mãe de Jesus no Portugal medieval, são eles: Nossa Senhora das Virtudes, em Azambuja; Nossa Senhora da Abadia, em Amares; Nossa Senhora da Peneda ou das Neves, em Arcos de Valdevez; Santa Maria de Pombeiro, em Felgueiras; Nossa Senhora de Oliveira, em Guimarães; Nossa Senhora da Conceição, em Matosinhos; Nossa Senhora da Natividade, em Trás-os Montes; Nossa Senhora do Mireu, Santa Maria dos Açores e Santa Maria da Estrela, na beira; Nossa Senhora de Nazaré, na região da Estremadura; Nossa Senhora do Cabo, em Sesimbra; Nossa Senhora de Seiça, em Ourém; Santa Maria da Luz e Nossa Senhora da Escada, em Lisboa. No Alentejo, havia a devoção à Santa Maria da Flor da Rosa; em Évora, era invocada Santa Maria do Espinheiro; em Terena, Senhora da Boa Nova; e em Monsaraz, Santa Maria da Lagoa.¹⁰⁶

Constatamos assim que o território português possuía vários pólos de peregrinação a algum santo ou à Virgem Maria. O homem medieval português recorria ao sagrado para um alívio de suas dores, angústias e sofrimentos, buscava neste contato físico com o mundo espiritual, seja no toque de uma relíquia, na aproximação de um túmulo contendo o corpo de um santo ou na visitação a um santuário da Virgem Mãe de Deus, um milagre para si mesmo ou para outrem, colocando sua última esperança no sagrado.

¹⁰⁵ NASCIMENTO, Aires A.; GOMES, Saul Antonio. *São Vicente de Lisboa e seus milagres medievais*. Lisboa: Edições Didaskalia. 87p. 1988. p. 78.

¹⁰⁶ GOMES, Saul Antonio. A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). Lisboa: Círculo de Leitores. *História Religiosa de Portugal*. 2002. Vol. 01, p. 378.

1.3 - O MILAGRE NA RELIGIOSIDADE MEDIEVAL

Os milagres exerceram uma importante função na religiosidade medieval, juntamente com as visões eles atuavam como um dos meios de comunicação entre este mundo e o além. Como forma de defesa perante as dificuldades da vida, contra a fome, a guerra, as enfermidades e sofrimentos, os homens procuravam a proteção espiritual dos santos. Nos santuários, os peregrinos assistiam a verdadeiros "concursos de milagres"¹⁰⁷ onde parálíticos, cegos, surdos e mudos, possuídos pelo demônio e pessoas portadoras de diversas deficiências rogavam a caridade e a cura aos santos venerados.

Além de atuarem como um estímulo à fé, os milagres atraíam cada vez mais peregrinos que afluíam confiantes no poder intercessor do santo patrono. Há que se considerar a carga de alegria do miraculado ao receber uma cura, ao ter superada sua dor, sendo o milagre um retrato da relação que o fiel vivenciou com o sagrado. Os milagres também possuíam a função de atestar a santidade, como nos informa Vauchez, "até o estabelecimento de um processo regular de canonização, no fim do século XII, o poder taumatúrgico era praticamente a única condição exigida para que um defunto pudesse ter as honras de culto."¹⁰⁸

Na atmosfera bíblica o milagre está presente desde os primeiros relatos do Antigo Testamento. No Livro do Êxodo, uma série de milagres acompanham a travessia de Moisés com o povo hebreu pelo deserto, da abertura do Mar Vermelho¹⁰⁹ às águas de Meriba¹¹⁰, percebemos a intervenção de Deus em favor das necessidades do povo, bem como em outras manifestações do sagrado em socorro de seu povo. Em Primeiro e Segundo Reis, livros proféticos do Antigo Testamento, há numerosos relatos de milagres realizados pelos profetas Elias e Eliseu. Do profeta Elias podemos citar o milagre da farinha e do óleo¹¹¹ e a ressurreição do filho da viúva¹¹², já do seu sucessor, o profeta Eliseu, há o milagre da multiplicação dos pães¹¹³ e a cura do leproso Naamã.¹¹⁴ Para Vauchez, as referências textuais bíblicas são indispensáveis para a compreensão do ponto de vista dos autores que transmitiram os relatos de milagres entre os séculos VII e XI.¹¹⁵

¹⁰⁷ HERRERO, José Sanchez. Desde el cristianismo sábio a la religiosidad popular en la edad media. *Clio e Crimen*. Sevilla: N. I. 2004. p. 321.

¹⁰⁸ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 161.

¹⁰⁹ Ex 14, 15-31.

¹¹⁰ Ex 17, 1-7.

¹¹¹ 1Rs 17, 7-16.

¹¹² 1Rs 17, 17-24.

¹¹³ 2Rs 4, 42-44.

¹¹⁴ 2Rs 5, 1-27.

¹¹⁵ VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru-SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Vol. 02, p. 198.

O Novo Testamento também exerceu uma profunda influência nos relatos de milagres dos santos e santas medievais. Sendo Jesus o modelo que todos os santos tentaram imitar em suas vidas, ao que diz respeito aos milagres, os hagiógrafos atribuíram aos venerados os mesmos milagres realizados por Jesus que aparecem nos Evangelhos, bem como o modo como foram realizados, seja pelo toque ou imposição das mãos. Milagres como: transformação da água em vinho,¹¹⁶ multiplicação dos pães,¹¹⁷ exorcismos,¹¹⁸ e a cura de diversas enfermidades,¹¹⁹ são alguns dos sinais realizados por Jesus que aparecem com frequência nos relatos hagiográficos, como é o caso da hagiografia de Santa Senhorinha de Basto que apresenta além das curas de exorcismos o milagre da transformação da água em vinho, discussão que apresentaremos no terceiro capítulo de nosso trabalho.

Vaucher apresenta a concepção cristã do milagre que, segundo ele, prevaleceu na Idade Média, esta concepção é formulada tendo por base as reflexões de Santo Agostinho e São Gregório Magno. O primeiro, define o milagre como sendo "tudo que aparece duro [de entender] e insólito, e ultrapassa as expectativas e capacidades do homem, que fica maravilhado".¹²⁰ Já São Gregório Magno define o milagre pela sua função, que é ser um sinal, uma ocasião de teofania para Deus e uma lição ou aviso para o homem.¹²¹ Outra definição de milagre apresentada por Vaucher é a do dominicano Santo Tomás de Aquino. Este afirmava que "os verdadeiros milagres só podem ocorrer por meio do poder divino [...] pois Deus os realiza para ser útil aos homens".¹²²

Em nosso trabalho adotaremos a definição de milagre apresentada por Aires A. Nascimento, para este

A noção mais tradicional de milagres considera-se como um facto extraordinário que ultrapassa as leis da natureza e, pelo seu carácter inesperado, súbito ou excepcional, é sinal de sagrado. (...) Menos dirigido à imitação que ao assombro e ao louvor ou também a provocar o temor reverencial (quando em situações de castigo), o milagre, na sua expressão textual é uma forma simples, de desenvolvimento reduzido, com uma estrutura que, visando um enunciado doutrinal, o exemplifica num caso em que o protagonista vítima de uma situação adversa, mediante o recurso a uma entidade sobrenatural (normalmente através de um intercessor), é

¹¹⁶ Jo 2, 1-12.

¹¹⁷ Mt 14, 13-21.

¹¹⁸ Mc 1, 21-28.

¹¹⁹ Mc 1, 29-31; 2,1-12; Mt 9, 27-31.

¹²⁰ Citado por: VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru-SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Vol. 02, p. 199.

¹²¹ VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru-SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Vol. 02, p. 200.

¹²² Citado por: VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru-SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Vol. 02, p. 208.

beneficiado com a resolução positiva dessa situação e, em resultado disso, dá largas ao seu agradecimento em gestos de louvor que concita a admiração ou também procura criar testemunho do acontecido tanto em ex-votos que deixa no santuário que o acolhe como em registro que da origem à própria narrativa.¹²³

A Igreja soube fazer uso dos relatos de milagres em sua prática pastoral. Os milagres colaboraram para fundamentar doutrinas, como a necessidade dos sacramentos, sancionar modelos de santidade e de práticas religiosas, fornecer modelos de conduta e comportamentais, bem como para a legitimação do culto a um santo ou fazer propaganda de um santuário. Estas afirmações, propostas por Nascimento, podem ser verificadas em nossa documentação ao observarmos que as leis da natureza são ultrapassadas, sendo o pedido do devoto atendido graças à intervenção de uma entidade sobrenatural, no caso, Santa Senhorinha de Basto.

Os fiéis peregrinavam em busca de um contato com o sagrado, um lugar onde eles acreditavam que o poder divino escolhera manifestar-se através de milagres, um espaço sagrado. Nestes lugares, os devotos procuravam relíquias dos santos ou mesmo aproximar-se do túmulo no qual encontrava depositado o corpo deste herói da fé, tocar num relicário ou estar próximo do túmulo era para o fiel um momento de experiência do sagrado, podendo assim usufruir para seu proveito do benefício que emanava deste contato, o milagre.

A eficácia do milagre passava por uma relação contratual entre três "pessoas": o doente, o santo e Deus. Tanto o doente quanto o santo realizavam uma relação de troca, o primeiro com pedidos, preces e oferendas que forçariam o santo a atendê-lo, depois este miraculado, em troca da cura, deixava no santuário um ex-voto ou fazia dom de sua pessoa ao santo ou aos seus beneficiários. Já o santo fazia uso dos seus méritos adquiridos junto a Deus para obter a cura daqueles que imploravam sua intercessão.¹²⁴

Diante do exposto, podemos perceber a profunda ligação entre peregrinação e milagres, esta marca da religiosidade do homem medieval que o levava a percorrer longas distâncias, enfrentar perigos e adversidades para num espaço sagrado, o santuário, rogar ao santo um auxílio para suas mais urgentes necessidades, sejam elas físicas ou espirituais. Concentremo-nos na hagiografia de Santa Senhorinha de Basto, nosso *corpus* documental, na organização social e religiosa bem como nos aspectos da vida de Senhorinha apresentados no relato hagiográfico que conferem à ela a glória dos altares .

¹²³ NASCIMENTO, Aires A. *Milagres medievais numa coletânea mariana alcobacense*. Lisboa: Colibri, 2004, p. 7.

¹²⁴ SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 294.

CAPÍTULO 2

O MONACATO NO NOROESTE PENINSULAR E A HAGIOGRAFIA DE SANTA SENHORINHA DE BASTO

2.1 - A VIDA MONÁSTICA NO NOROESTE DA PENÍNSULA IBÉRICA

O monaquismo é um fenômeno, de certo modo, universal nas grandes religiões, tais como: Cristianismo, Hinduísmo, Budismo, Islamismo e Judaísmo. Este fenômeno corresponde a uma motivação do ser humano para o transcendente e lhe imprime uma dinâmica de ascese e autodomínio dos instintos naturais. O monaquismo cristão abrange uma realidade social e espiritual, que a partir do modelo Jesus Cristo, os fiéis são chamados a seguirem e imitarem, tendo como principal motivação o convite realizado pelo Mestre: "Se alguém quer vir após mim, renuncie a si mesmo, tome sua cruz cada dia e siga-me".¹²⁵

Após as perseguições, os primeiros eremitas cristãos do Oriente, em um processo de fuga para o deserto, "*fuga mundi*", contestaram as facilidades da vida no mundo e numa vida marcada pela ascese e austeridade procuraram seguir mais de perto a Jesus Cristo. Nos desertos do Egito, da Síria, da Palestina e da Capadócia apareceram homens como São Paulo Eremita de Tebas (+347), Santo Antão (251-356), São Pacômio (292-346), Santo Atanásio (+373), São Basílio (+379) e outros, considerados os Pais do Monaquismo, homens que com um estilo de vida heróico, anacorético e eremítico buscaram uma união íntima e pessoal com Deus.¹²⁶

Os cenóbios foram outro grande passo na construção do monaquismo cristão. A vida cenobítica, a vivência comunitária dos conselhos evangélicos que construíram os fundamentos dos votos de Pobreza, Castidade e Obediência, levaram os cristãos a adoção do ideal da "*sequela Christi*", colocando tudo em comum, tendo um só coração e uma só alma, motivados pelo exemplo da primitiva comunidade cristã descrita nos Atos dos Apóstolos.¹²⁷

Do Oriente o monaquismo passou para o Ocidente, através do que Geraldo José A.C. Dias caracteriza como "osmose espiritual", os responsáveis por este processo osmótico foram Evágrio Pôntico (+339), São Jerônimo (+429) e João Cassiano (+435). Para os Pais fundadores do monaquismo cristão, o monge (*monachus*) é um homem de Deus, separado do mundo, mas um mediano do divino em favor dos homens.¹²⁸

¹²⁵ Lc 9, 23.

¹²⁶ DIAS, Geraldo José A. C.. *Quando os monges eram uma civilização*. Beneditinos: espírito, alma e corpo. Porto: Edições Afrontamento, 2011, p. 105.

¹²⁷ At 2, 42-47.

¹²⁸ DIAS, Geraldo José A.C.. *Quando os monges eram uma civilização*. Beneditinos: espírito, alma e corpo. Porto: Edições Afrontamento, 2011, p. 105.

O fenômeno monástico alcançou a Península Ibérica no século IV, onde foi acolhido com fervor pelos cristãos peninsulares. No território peninsular o monaquismo desenvolveu uma série de características que o marcou profundamente, diferenciando-o das outras formas monacais do Ocidente. O monacato no noroeste peninsular, sobretudo na região da Galiza, atrai nossa atenção neste trabalho, visto que é no seio desta tradição monástica que está inserida Santa Senhorinha de Basto, tendo passado sua experiência terrena e seu culto se desenvolvido neste espaço geográfico.

O cristianismo, desde o final do século II já se encontrava na Península Ibérica, organizado em pequenas comunidades, não apenas fiéis isolados. No século IV há notícia de execuções de cristãos durante a perseguição de Diocleciano, entre os anos 303 e 305, aparecem nas atas dos mártires cristãos de Sevilha, Saragoça, Valência, Calahorra, Gerona, Barcelona, Córdoba, Alcalá de Henares, Mérida, Lisboa e Braga. No final do mesmo século surge na região da Galécia, norte peninsular, um movimento heterodoxo no interior do cristianismo que ganhou a adesão de fiéis e membros do clero, o priscilianismo. Este movimento, organizado por um grupo de leigos, ensinava doutrinas carregadas de gnosticismo e maniqueísmo¹²⁹, seus membros levavam uma vida de rigoroso ascetismo. O dirigente do grupo era Prisciliano, de onde advém o nome dado a heterodoxia, um rico e culto proprietário de uma ou mais *villae* na região de Ávila, considerado como um grande orador, com habilidosa retórica, conseguiu atrair numerosos seguidores. Os priscilianistas sofreram perseguição, Prisciliano e quatro dos seus discípulos foram condenados à morte, acusados pelos crimes de *maleficium*, defesa de doutrinas perversas e práticas religiosas obscenas.¹³⁰

No século VI aparecem as primeiras referências de vida monástica no território que hoje conhecemos por Portugal. Estas referem a São Martinho de Dume (+579), que foi o propagador na Península Ibérica de uma coleção de sentenças dos Padres do Deserto, os fundadores do monaquismo no Oriente. Considera-se que o nascimento do monacato no noroeste tivera relação e sofrera influência de algumas das práticas ascéticas priscilianistas, bem como certos costumes de natureza gnóstica, que representavam a busca de uma perfeição superior no movimento de Prisciliano. No final do século VI o monacato no noroeste peninsular estava consolidado, conforme José M. Andrade Cernadas, desde um século antes

¹²⁹ Segundo Mattoso, o gnosticismo "proclamava a prevalência do 'conhecimento' espiritual ou místico sobre toda a espécie de práticas culturais, da vivência sobre a doutrina e o dogma e das práticas iniciáticas destinadas a poucos sobre a liturgia pública destinada a todos". Já o maniqueísmo, "opunha radicalmente o bem ao mal e o espírito à matéria e por isso condenava a hierarquia religiosa e civil, a sexualidade e a posse de bens materiais". In. MATTOSO, José. *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1997, vol. 1, p. 263.

¹³⁰ MATTOSO, José. *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1997, vol. 1, pp. 259-260.

tinha recebido influências da Igreja céltica e dos modelos orientais que colaboraram para esta consolidação.¹³¹

A autoridade alcançada por São Martinho de Dume e pelos seus discípulos na região da Galécia, pode ser demonstrada não apenas pela consolidação do monacato no extremo ocidente da Península Ibérica, mas também pela influência que seu apostolado representou para a adoção do latim falado nesta província, bem como por seu intermédio, a utilização na língua portuguesa, dos termos litúrgicos que designam os dias da semana (segunda-feira, terça-feira, etc...), diferente das outras línguas românicas que conservaram as designações inspiradas nos nomes dos deuses (lunes, martes...). Para Mattoso, este fenómeno demonstra não apenas a importância da autoridade religiosa perante uma população que respeitava os poderes sagrados do clero, mas também que a latinização do mundo rural na Galécia ocorreu simultaneamente à conversão ao Cristianismo e por intermédio deste.¹³²

O século VII é crucial para a compreensão do monacato peninsular, alguns dos elementos e tradições basilares para as comunidades monásticas da região da Galiza, nascem e são produto deste momento histórico, vários destes costumes perduraram até a consolidação do processo de beneditinização dos mosteiros peninsulares.

A figura de São Frutuoso de Braga, cujo alguns aspectos hagiográficos abordamos no primeiro capítulo deste trabalho, foi fundamental para a construção do modelo monástico que vigorou no noroeste peninsular por vários séculos. Para organizar a vida monástica em um de seus mosteiros, precisamente o mosteiro de Compludo, São Frutuoso redigiu uma *Regra monachorum*, também conhecida como Regra Frutuosiana. É também conhecida como de sua autoria, a *Regra communis*, porém esta foi redigida em um sínodo de abades o qual foi presidido por São Frutuoso, ambas as regras são reconhecidas por sua forte tendência rigorista e severa.

Ao monacato frutuosiano¹³³ são associados alguns elementos que constituíram a tradição monástica da Galiza, como a existência de uma federação monástica, neste modelo federativo havia uma casa matriz, ou Casa-Mãe, à qual estavam associados mosteiros menores. Outras características do monacato frutuosiano são: o pacto entre o abade e os monges, os sínodos abaciais com poder legislativo e portadores de autoridade disciplinar, o poder do *episcopus sub regula*,¹³⁴ a *tuitio*¹³⁵ e a *traditi*.¹³⁶

¹³¹ CERNADAS, José M. Andrade. Los modelos monásticos en Galicia hasta el siglo XI. *Archivo Ibero-Americano LXV* (2005), 14pp, núms. 252. p. 594.

¹³² MATTOSO, José. *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1997, vol. 1, p. 310.

¹³³ Compreendemos por "monacato frutuosiano" um conjunto de elementos e tradições que evocam os ensinamentos de São Frutuoso.

¹³⁴ Quando o abade possui poderes episcopais, sendo bispo e abade ao mesmo tempo.

¹³⁵ Proteção de mosteiros femininos por comunidades de monges.

¹³⁶ Admissão de pessoas de ambos os sexos a mosteiros masculinos, uma espécie de oblatos seculares.

O modelo monástico frutuosiense condenava severamente os mosteiros familiares, que se multiplicaram durante os séculos VIII e IX, vindo a desaparecer nos séculos XI e XII com o processo de beneditinização das casas monásticas peninsulares. A condenação desta forma de vida monástica, se dava por estarem os mosteiros familiares sob o domínio de senhores o que dificultava ou até mesmo impedia a visita e o controle do bispo local, ocasionando, por vezes, sucessivos abusos. Um dos fatores que favoreceram ao nascimento dos mosteiros familiares desde meados do século VII foi o desenrolar da crise política e social pela qual passava o Norte Peninsular e que terá seu cume com a conquista muçulmana.

Os mosteiros familiares que floresceram na Galiza eram verdadeiros "domicílios monásticos" que agregavam em comunidade pais, filhos e servos que juntos faziam juramento, consagravam igrejas em suas próprias casas e lhes concediam o título de monastérios. Diversos fatores corroboraram para esta floração de comunidades monásticas familiares, desde a segunda metade do século VII. Não somente o temor do inferno impeliu à fundação destes monastérios, mas também fatores de ordem econômica. A pressão fiscal exercida pelo reino de Toledo ou a fuga das obrigações militares exigidas pelo reino visigodo são elementos que devem ser considerados ao analisarmos a origem desta experiência monástica no ocidente peninsular.¹³⁷

Os mosteiros familiares do século VII possuem singulares diferenças em relação aos que foram fundados no século X. Os que aparecem no século X na Galiza, já não são mais casas familiares convertidas em monastérios, mas sim mosteiros fundados por uma família nobre no interior de seus domínios patrimoniais. Estas comunidades monásticas eram formadas, na sua maioria, por um número reduzido de monges.¹³⁸

A estes mosteiros eram doados uma parte considerável do patrimônio da família do fundador. De acordo com Mattoso, os fundadores "dotavam o cenóbio e depois tinham uma palavra a dizer sobre os seus destinos, aí colocavam alguns dos seus filhos para professarem, recuperavam os bens se a comunidade se desmembrava".¹³⁹ As doações feitas aos mosteiros abrangem um papel muito além de doações pias que no imaginário dos doadores, garantiriam uma recompensa no além, estas casas monásticas atuavam como centros aglutinadores de parte do patrimônio das famílias fundadoras, conseguindo assim evitar a dispersão do seu patrimônio. Para Cernadas, a concentração do patrimônio familiar nestas comunidades monásticas era uma das fórmulas mais úteis para evitar a desagregação

¹³⁷ CERNADAS, José M. Andrade. Los modelos monásticos en Galicia hasta el siglo XI. *Archivo Ibero-Americano* LXV (2005), 22pp., núms. 252. p. 597.

¹³⁸ MATTOSO, José. *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1997, vol. 1, p. 460.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 460.

patrimonial, visto que as instituições eclesíásticas não estavam submetidas a nenhum tipo de fórmula hereditária.¹⁴⁰

Os mosteiros familiares afim de manterem o necessário para o desenvolvimento da vida cenobítica, recebiam além das doações de seus fundadores, as contribuições dos professos na ordem e as doações e testamentos de particulares que constituíam importantes meios de manutenção deste estado de vida.

O mosteiro no qual Santa Senhorinha de Basto ingressa e depois se torna abadessa, pode ser caracterizado no interior desta tradição monástica de mosteiros familiares no século X. Tendo por abadessa dona Godinha, como aparece na hagiografia aqui estudada, há a preocupação do pai de Senhorinha, o nobre conde Avulfo, em prover o mosteiro de bens para a manutenção da filha e uma possível conservação do patrimônio familiar. Assim relata o hagiógrafo "o pai meditava que terras, que prédios deixaria à filha, para sustentar a sua vida humana. Deixou-lhe, portanto, três igrejas, das quais lhe viria o sustento, e às quais se dirigiria para recreio de seu espírito."¹⁴¹

A administração deste patrimônio foi delegada a dona Godinha, abadessa do mosteiro e pertencente à mesma família de Senhorinha. A maioria dos mosteiros familiares foi fundados para servirem de retiro a suas fundadoras, a suas famílias e às mulheres de sua mesma categoria, neles deveriam ser garantidos um estilo de vida que estivesse adequado a posição social destas mulheres, sendo elas em sua maioria da nobreza rural nortenha. Os proprietários colocavam à frente de seus monastérios como abadessas ou prioras, mulheres de sua confiança e de seu mesmo status social.¹⁴²

Mattoso apresenta a íntima relação dos mosteiros familiares com a aldeia local bem como sua reduzida dimensão como fatores que explicam a fragilidade destas casas monásticas. Segundo o autor, estas fundações apareciam e desapareciam, extinguíam-se com a maior facilidade, transformando-se em igrejas paroquiais. Estavam estes mosteiros expostos à desagregação moral ou à sujeição aos interesses materiais dos leigos. Refere Mattoso, que até meados do século XI continuaram a existir uma grande quantidade de pequenos mosteiros familiares, estes eram mais do agrado dos meios populares, talvez por sua proximidade com a população local, do que as grandes abadias protegidas por condes e magnates.¹⁴³

Outra particularidade do modelo monástico que fulgurou no norte peninsular foram os mosteiros dúplices, no qual uma comunidade masculina e outra feminina viviam em

¹⁴⁰ CERNADAS, José M. Andrade. Los modelos monásticos en Galicia hasta el siglo XI. *Archivo Ibero-Americano LXV* (2005), 22pp., núms. 252. p. 605.

¹⁴¹ VSS, p. 119.

¹⁴² MORÁN, Enriqueta López. El monacato femenino gallego en la Alta Edad Media (La Coruña y Pontevedra). *Nalgures*, Coruña, n.2, 55pp., 2004, p. 120.

¹⁴³ MATTOSO, José. *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1997, vol. 1, pp. 460-461.

casas adjacentes, sob obediência de um mesmo superior, abade ou abadessa. O monacato frutuoso se opunha aos mosteiros dúplices, visto que considerava a proximidade de monges e monjas um risco para a observância do voto de castidade. As comunidades dúplices também foram alvo da reforma monástica beneditina que ganhou a Península Ibérica no século XI, vindo a desaparecer nas terras peninsulares.

Para a direção dos mosteiros, abades e abadessas das casas monásticas peninsulares adotaram o sistema da *regula mixta*. Mattoso nos explica este sistema como

[...] um tipo de observâncias não necessariamente consignadas num texto único, mas o conjunto de costumes adotados num mosteiro e baseado não só em várias regras materialmente agrupadas num *codex regulorum*, mas também em tradições locais que até podiam contradizer algumas das prescrições dessas regras.¹⁴⁴

As regras conhecidas até aquele momento, séculos VII ao X, que somadas às tradições locais deram fundamentos para a criação de um *codex regulorum* na Península Ibérica, eram: a Regra de São Bento, mesmo não hegemônica, mas já prestigiada pela santidade tributada a seu autor, a Regra de Pacômio, como exemplo de regra das origens do monacato, a Regra de Santo Isidoro de Sevilha e a Regra de São Frutuoso, tão conhecida e difundida no noroeste peninsular. O sistema de *regula mixta* possibilitava que cada mosteiro tivesse sua regra particular, resguardando as tradições locais, mesmo possuindo muitos elementos comuns entre eles, os mosteiros nortenhos podem ser caracterizados por suas particularidades.

O monacato ibérico foi um dos últimos a adotarem o sistema de regra única, em contraste com o restante do monacato ocidental que há muito tempo adotara a Regra beneditina. Para Mattoso, um dos fatores que podem explicar esta diferença de tradições e observâncias é o isolamento da Hispânia em relação a outras regiões da Europa, durante este período.¹⁴⁵

Se compreender o século VII e o protagonismo de São Frutuoso é de extrema importância para o estudo do monaquismo no noroeste peninsular, é também de fundamental relevância o entendimento do século X, que marca o monacato ibérico, pela força reformadora de São Rosendo, o grande bispo e fundador do mosteiro de Celanova e membro da mesma família de Santa Senhorinha de Basto.

¹⁴⁴ MATTOSO, José. *Religião e Cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983, p. 73.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 74.

2.1.1 - São Rosendo e o monacato peninsular

São Rosendo (907-977) atuou de forma decisória para o desenvolvimento da vida monástica na Alta Idade Média na Península Ibérica. Respeitando a tradição monástica já existente na península, sendo formado no seio desta tradição, o mesmo inicia uma reforma no monacato que abriu caminhos para que alguns aspectos do monasticismo beneditino penetrassem no extremo ocidental da Península Ibérica, o que posteriormente deu início ao processo de beneditinização do monacato nesta região.

Sobre a vida de São Rosendo temos conhecimento através do relato hagiográfico composto pelo monge Ordonho, que redigiu a *Vida e milagre de São Rosendo*¹⁴⁶, na Galiza no final do século XII. Rosendo foi bispo de Mondonhedo e Compostela, descendente de família nobre, filho de um conde, o Conde Guterre Mendes com uma nobre senhora de nome Ilduara. O nascimento do santo está em volto numa história de peregrinação e milagre, sua mãe, Ilduara, coloca-se a caminho do mosteiro de São Salvador, "de pés descalços, amparada pelo Espírito Santo",¹⁴⁷ rogando a Deus que lhe concedesse a maternidade. Obtendo o milagre, assim relata o monge Ordonho:

Tendo posto fim à oração, prostrou-a um doce sono, e, para que não duvidasse que a sua petição havia de realizar-se, é advertida por uma santa visão angelical, de que havia de ter um filho santificado por Deus, que observaria no decurso da sua vida os preceitos de Deus (6), e havia de libertar dos laços do diabo, pelos cuidados pastorais, enorme multidão de gente.¹⁴⁸

A santidade de Rosendo aparece na hagiografia como concedida desde sua origem, como uma "vocação", uma "eleição",¹⁴⁹ um *topoi* dos santos da Alta Idade Média. Os pais do bem-aventurado Rosendo o oferecem a Deus, diante do altar de São Salvador, assim como também vemos na hagiografia de Santa Senhorinha seu pai a oferecer a Jesus Cristo.

Aos dezoitos anos de idade, Rosendo é ordenado bispo.

Entretanto, a sé da Igreja Dumiense ficou privada do seu prelado. E aí, com o aplauso do povo, e louvores de todo o clero a Deus, por cuja revelação isto sucedia, e com a concordância do rei Ordonho, filho do supradito rei

¹⁴⁶ PEREIRA, Maria Helena Monteiro da Rocha. *Vida e milagres de São Rosendo*. Texto latino, tradução, prefácio e notas. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970.

Posteriormente ao tratarmos desta fonte, faremos uso da sigla VMR juntamente com a referente página do texto traduzido por Maria Helena Monteiro da Rocha Pereira.

¹⁴⁷ PEREIRA, Maria Helena Monteiro da Rocha. *Vida e milagres de São Rosendo*. Texto latino, tradução, prefácio e notas. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970, p. 17.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴⁹ CERTEAU, Michel. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In. CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 297.

Ramiro, e de toda a sua milícia, Rosendo é ordenado bispo aos dezoito anos de idade, não por sua vontade, mas quase obrigado.¹⁵⁰

Como bispo, Rosendo inicia o longo processo de restauração monástica na Galiza fundando um mosteiro em honra de São Salvador, denominado Celanova, em 942. O desejo de Rosendo era criar um novo modelo monástico, com elementos da tradição nortenha e também outros novos elementos. A escolha do nome do cenóbio parece ilustrar bem esse desejo, o mosteiro foi edificado em um antigo solar conhecido como *Villare*, rebatizado como *Celam Novam*, a nova cela, o novo monastério. De acordo com Cernadas, o mosteiro de Celanova e São Rosendo são uma mescla de tradição e novidade no cenário monástico da Galiza no século X.¹⁵¹

Rosendo confiou a direção de Celanova ao abade Franquila, que após a morte deste, os monges elegem Rosendo, ficando ele assim detentor das funções abaciais e episcopais, um *episcopus sub regula*. O monacato implantado pelo abade e fundador de Celanova, apresentou como pontos chaves o combate aos mosteiros familiares e o patrocínio de mosteiros por proprietários leigos ou eclesiásticos, a propagação de uma vida comunitária rigorosa, seguindo como modelo a Cristo pobre e obediente. Os mosteiros dúplices também foram combatidos por Rosendo, quanto ao pacto monástico, denominado "Pacto de São Frutuoso", afirma Mattoso que ele respeitou essa tradição, porém não acentuou o significado ou a importância deste compromisso bilateral entre abade e monges.¹⁵²

O monacato rusendiano se afasta do modelo monástico frutuosiano em alguns pontos, tais como: a substituição dos mosteiros rudes e pobres, típicos do monacato frutuosiano, por mosteiros ricos e independentes e a compreensão de que a função fundamental dos monges é a oração e a liturgia, atuando para isso em um intenso projeto que tinha por objetivo solenizar a liturgia no noroeste peninsular.

Sobre as transformações ocorridas no monacato peninsular com a atuação do bispo e abade Rosendo, ressalta Mattoso que estas transformações contribuíram para que pudesse inserir alguns dos aspectos do monaquismo beneditino-carolíngio na Galiza, alcançando o norte de Portugal. Para Mattoso, nesta região da península o apego a tradição local deveria ser algo muito intenso, visto que algumas das instituições mais características da tradição monástica nortenha resistiram por um longo período, para além da morte do santo.¹⁵³

¹⁵⁰ VMR, p. 21.

¹⁵¹ CERNADAS, José M. Andrade. Los modelos monásticos en Galicia hasta el siglo XI. *Archivo Ibero-Americano* LXV (2005), 22pp., núms. 252. p. 608.

¹⁵² MATTOSO, José. *Religião e Cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983, p. 48.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 52.

2.1.2 - O monacato feminino

Ao percorrermos a origem do fenómeno monástico nos deparamos com uma vasta referência de homens aos quais a tradição concedeu o título de "Pais do Monasticismo". A vida monástica nascente com os anacoretas e eremitas nos desertos do Oriente também contou em suas fileiras de santos com a presença de mulheres que desde os primórdios do monasticismo desejaram seguir mais de perto os passos de Jesus Cristo, abraçando uma vida de isolamento, penitências e jejuns. Dentre as várias mulheres que aparecem nos primeiros séculos do cristianismo como eremitas e praticantes da vida anacorética, vale ressaltar as grandes santas penitentes do Oriente, Santa Maria Egipcíaca, Santa Pelágia de Antioquia e Santa Taís, cujas hagiografias foram compiladas na *Legenda Áurea*.¹⁵⁴

Na Galiza medieval os mosteiros familiares e dúplices são os grandes centros aglutinadores da vida monástica. Fundados para servirem de retiros às suas fundadoras, familiares ou mulheres do mesmo grupo social, eram recebidas nos cenóbios virgens, viúvas, órfãs, mulheres que por razões de fé ou outras razões, tais como: políticas, econômicas e sociais, ingressavam na vida monástica.

Variados foram os nomes pelos quais foram denominadas as mulheres que ingressaram na vida monástica na Galiza. Nos primeiros anos eram denominadas *ancillas christie, devotas ou sorores*, posteriormente foram conhecidas como *donas, santimoniales, moniales, freiras ou toquinegras*.¹⁵⁵ O governo era exercido por abadessas ou prioras, designadas com caráter vitalício, salvo alguns mosteiros nos quais a função abacial foi desempenhada alternativamente por várias abadessas.

A vida monástica proporcionava às mulheres uma certa liberdade de movimentos, não apenas para o traslado a outros lugares onde era necessário sua presença, mas também havia a possibilidade de abandonarem seus mosteiros e ingressarem em outro. Este traslado das monjas de um lugar para outro, aparece na hagiografia de Santa Senhorinha no relato de um de seus milagres. Assim relata o hagiógrafo

Seguidamente, a Santa, tendo deixado à Igreja estes mantimentos, realizou o trajecto estabelecido. E, para Deus tornar ainda mais manifesta a virtude da virgem aos seus íntimos, sucedeu que, quando iam a caminho, deram com um grande lago, cheio de rãs, chamado Carrazeda. Então a Santa ordenou aos clérigos que cantassem, como costumavam. Querendo eles, de boa vontade, cumprir, não se ouviam uns aos outros, por causa do coaxar das rãs. Apercebendo-se do facto, a Santa ergueu a mão e disse: – "Calai-vos,

¹⁵⁴ VARAZZE, Jacopo. *Legenda áurea: vida de santos*. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 352,849, 854.

¹⁵⁵ MORÁN, Enriqueta López. El monacato feminino gallego en la Alta Edad Media (La Coruña y Pontevedra). *Nalgures*, Coruña, n.2, 55pp., 2004, p. 120.

vermes maus, estéreis e inúteis, e não ponhais obstáculos ao serviço de Deus". Eis que as rãs se calam e abandonam o lago, em busca de outro.¹⁵⁶

Percebemos neste fragmento da hagiografia além da mobilidade de Santa Senhorinha, enquanto abadessa responsável pela administração dos seus bens e do mosteiro que governava, que a abadessa não desempenhava sozinha suas funções, contava com a presença das outras monjas, criados, mordomos e homens de confiança para o auxílio nas tarefas administrativas. No que diz respeito ao culto litúrgico, as comunidades monásticas possuíam clérigos e capelães responsáveis pela vida sacramental das monjas, como "funcionários do sagrado" recebiam uma renda para atender as necessidades espirituais da comunidade monástica.

As comunidades monásticas femininas também foram locais de preservação da cultura e educação para as jovens. Conforme Morán, alguns mosteiros atuavam como escolas para meninas, sendo constante a instrução das jovens, defende ela que pode-se até mesmo supor que nestas comunidades tenha se desenvolvido uma incipiente vida cultural.¹⁵⁷

Ainda se tratando da educação das monjas, Mattoso afirma que havia um ensino destinado a elas a fim de continuar a tradição estabelecida pelas regras de São Cesário e São Leandro, que exigiam das monjas certo conhecimento das letras e recomendava a leitura espiritual.¹⁵⁸

A VSS nos fornece elementos para o conhecimento dos costumes das monjas na Galiza medieval. A respeito da educação recebida nas comunidades monásticas, podemos perceber através da hagiografia que as monjas recebiam uma cuidadosa formação espiritual, tendo por base as obras dos Padres da Igreja, a Vida dos Santos e a Regra adotada pela comunidade, para assim poderem adquirir uma melhor compreensão da Sagrada Escritura. Na hagiografia é relatado que:

[...] a venerável ama já educava abertamente a sua discípula e instruí-a no melhor ensino e disciplina, formou-a nos estatutos da sua regra, ensina-lhe os preceitos sacrossantos de Deus, explica-lhe os livros de Santo Ambrósio e de outros santos, e outros da Igreja e os que pertencem à sua ordem, para que ela possa entender mais facilmente as Sagradas Escrituras [...]¹⁵⁹

Outra característica da educação monástica era o acentuado valor concedido à memorização. Neste processo de aprendizagem ministrado no interior das comunidades a

¹⁵⁶ VSS, p. 137.

¹⁵⁷ MORÁN, Enriqueta López. El monacato femenino gallego en la Alta Edad Media (La Coruña y Pontevedra). *Nalgures*, Coruña, n.2, 55pp., 2004, p. 120.

¹⁵⁸ MATTOSO, José. *Religião e Cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983, p. 375.

¹⁵⁹ VSS, p. 121.

memória desempenhava um papel fundamental.¹⁶⁰ A regra adotada pela mosteiro era algo que os membros da comunidade deveriam memorizar, como de maneira prodigiosa relata o hagiógrafo que Santa Senhorinha aprendeu toda a regra no curto espaço de um ano, sabendo-a de cor,

[...] as quais a virgem de tal modo aprendeu, que no espaço de um ano as ficou a saber de cor (o que era de se admirar); além disso, depois de ler e entender com agudeza a regra de S. Bento, a cuja ordem pertencia, fixou-a, coisa que ninguém deve admirar; pois que o Espírito do Senhor sopra e opera onde e como quer".¹⁶¹

Às mulheres que possuíam a intenção de levar uma vida retirada, e que não desejavam ou não podiam pertencer a uma comunidade religiosa, havia a possibilidade de ocuparem algumas dependências de um mosteiro masculino, observando alguns dos preceitos da comunidade monástica.¹⁶²

Para o conhecimento do monacato feminino, da espiritualidade e dos costumes das monjas na Galiza medieval muito útil são as hagiografias destas santas monjas, importantes documentos históricos que possibilita-nos um vasto conhecimento da religião, da cultura, das relações sociais e também da economia que circundava ao mosteiro. Percebemos que não apenas de grandes abades e santos bispos é tecida a história do monacato no noroeste peninsular, mas compõe e colabora para o enriquecimento desta história a vida e o testemunho de mulheres que, seja no silêncio dos mosteiros ou na rígida direção e ativa administração da vida das comunidades por elas governadas, o monasticismo fulgurou e se desenvolveu no extremo ocidente da Península Ibérica.

2.2 - A hagiografia de Santa Senhorinha de Basto

2.2.1 - Vida e Milagres de Santa Senhorinha de Basto - *corpus* documental

Nosso *corpus* documental apresenta a vida de Santa Senhorinha de Basto bem como os milagres realizados através de sua intercessão durante sua vida e após sua morte. Trabalhamos com a *Vita Beatae Seniorinae Virginis* e como fonte complementar utilizamos a *Sancti Rudesindi Vita et Miracula*, ambas compostas em latim. O *corpus* documental selecionado para a pesquisa é a *Vita Beatae Seniorinae Virginis*, utilizamos a tradução para o

¹⁶⁰ MATTOSO, José. *Religião e Cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983, p. 364.

¹⁶¹ VSS, p. 121.

¹⁶² MORÁN, Enriqueta López. El monacato feminino gallego en la Alta Edad Media (La Coruña y Pontevedra). *Nalgures*, Coruña, n.2, 55pp., 2004, p. 121.

português realizada por Maria Helena da Rocha Pereira, a qual também realizou a tradução da segunda fonte hagiográfica, a *Sancti Rudesindi Vita et Miracula*.

Há ainda mais duas obras hagiográficas dedicadas a Santa Senhorinha de Basto, uma em latim, *Alia Sanctae Seniorinae Vita Ex Actis Sanctorum*, e outra em português, *Vida e Milagres de Santa Senhorinha*. Em nossa pesquisa tivemos acesso a ambas as obras, mas fizemos opção pela VSS, uma das razões é por ser considerada a mais antiga hagiografia da Santa, da qual dela dependem as outras vidas dedicadas a Senhorinha.

A VSS foi trabalhada por alguns autores ao longo dos últimos anos. Existem trabalhos de Antônio de Castro Xavier Monteiro¹⁶³, Mário Martins¹⁶⁴, José Mattoso¹⁶⁵, Maria Helena da Rocha Pereira¹⁶⁶, José Cardoso¹⁶⁷, José Geraldes Freire¹⁶⁸, Manuel C. Díaz y Díaz¹⁶⁹, Odília Alves Gameiro¹⁷⁰, Pedro Vilas Boas Tavares¹⁷¹, Maria de Lurdes Rosa¹⁷² e Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva¹⁷³. Segundo Silva, dos autores apresentados a maioria estudou a VSS mais por um viés literário e filológico do que historiográfico.¹⁷⁴

A partir da leitura de alguns dos autores citados acima e da análise de nossa fonte, foi possível elaborar algumas considerações acerca da composição da VSS, tais como: autoria, lugar social e geográfico de composição, fontes que auxiliaram o hagiógrafo em seu trabalho, a datação e o motivo para a redação da vida de uma abadessa de um pequeno mosteiro localizado ao norte da Península Ibérica.

A respeito da autoria e do local geográfico de escrita da VSS, existe um consenso entre os autores que estudaram a *Vita* que esta teria sido redigida por um monge do mosteiro beneditino de Refojos de Basto, localizado entre as serras da Cabreira e Barroso e o rio

¹⁶³ MONTEIRO, Antonio Xavier de Castro. *Santa Senhorinha de Basto*. Cabeceiras de Basto: Comissão Fabriqueira de Basto, 1982.

¹⁶⁴ MARTINS, Mário. *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Brotéria, 1957.

¹⁶⁵ MATTOSO, José. *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983.

¹⁶⁶ PEREIRA, Maria Helena da Rocha. As biografias medievais de Santa Senhorinha. In: MOREIRA, Álvaro de Brito (coord.). *S. Rosendo e o Século X: Ciclo de Conferências*, 1.,1992, Santo Tirso. *Atas...* Santo Tirso: Câmara Municipal de Santo Tirso, 1994, p. 127-137.

¹⁶⁷ CARDOSO, José. *Agiológico lusitano dos sanctos, e varoens illustres do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: Officina Craesbeekiana, 1657. t.2.

¹⁶⁸ FREIRE, José Geraldes. Problemas literários das "Vitae Sanctae Seniorinae". In: COLÓQUIO A MULHER NA SOCIEDADE PORTUGUESA. Visão histórica e perspectivas. *Actas...* Coimbra: Instituto de História Económica e Social, Faculdade de Letras - Universidade de Coimbra, 1986. 2 v.v. 2, p. 33-38.

¹⁶⁹ DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. *Vita Sanctae Seniorinae*. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe. *Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa*. 2ª ed. Lisboa: Caminho, 2000.

¹⁷⁰ GAMEIRO, Odília Alves. A apropriação nobiliárquica de um culto rural: a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto. *Arquipélago: História, Açores*, 2ª série, n. 5, p. 561-580, 2001.

¹⁷¹ TAVARES, Pedro Vilas Boas. Senhorinha de Basto, memórias literárias da vida e milagres de uma santa medieval. *Via Spiritus*, Porto, n. 10, p. 7-37, 2003.

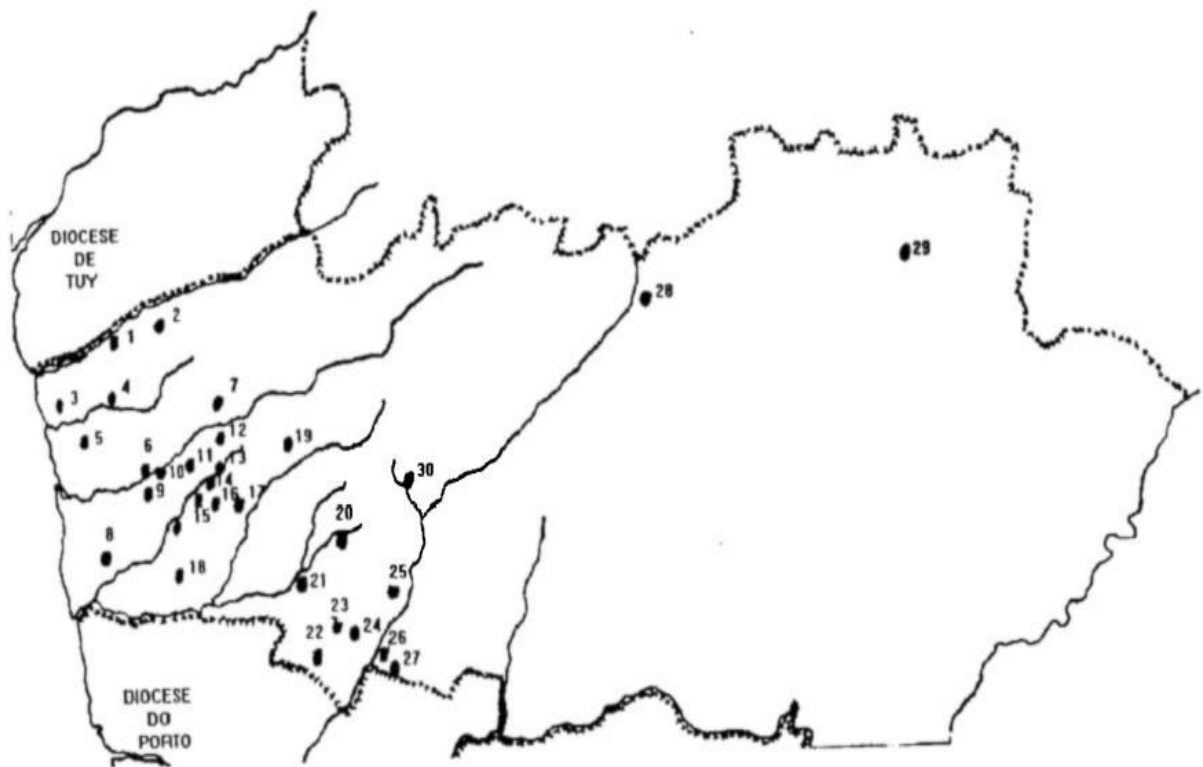
¹⁷² ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida. *Revista Lusitania Sacra*, Lisboa, 2ª série, n. 14-15, p. 369-450, 2003.

¹⁷³ SILVA, Andréia C.L.F. da. Reflexões sobre a *Vita Beatae Seniorinae Virginis*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, p. 178- 200, 2014.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 183.

Tâmega, no norte peninsular. Os fatores que possibilitaram esta hipótese são: a riqueza econômica desta comunidade monástica, que poderia favorecer a produção de um texto, as inúmeras referências que são feitas na obra a elementos da vida monástica beneditina, e também a proximidade do Mosteiro de Refojos de Basto, cerca de 5km, com o mosteiro de São Jorge, local onde, segundo a hagiografia, teria vivido Santa Senhorinha.¹⁷⁵

Mapa 02 - Mosteiros beneditinos na diocese de Braga no final do século XII



Fonte: SILVA, Maria Joana Corte- Real Lencart e. *O Costumeiro de Pombeiro*. Um comunidade beneditina no século XIII. Porto: Universidade do Porto, 1995, p. 32.

Na lista abaixo apresentaremos o nome dos mosteiros e a provável data de fundação.

- 1 - S. Salvador de Vitorino das Donas (séc. XI);
- 2 - Santa Maria de Cerdedelo das Donas (séc. XI);
- 3 - S. Romão de Neiva (1022);
- 4 - Santa Maria do Carvoeiro (Senhora do Ó) (séc. XI);

¹⁷⁵ SILVA, Andréia C.L.F. da. Reflexões sobre a *Vita Beatae Seniorinae Virginis*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 23pp. , 2014, p. 183.

- 5 - S. Salvador de Palme (séc. XI);
- 6 - S. Martinho de Manhente (séc. XI);
- 7 - St. André de Rendufe (1090);
- 8 - S. Pedro de Rates (1078-1091);
- 9 - S. Bento da Várzea (1078-1091);
- 10 - S. Salvador de Vilar de Frades (1059);
- 11 - S. Martinho de Tibães (1071);
- 12 - Santa Maria (S. Salvador) de Adaúfe (1088);
- 13 - S. Victor (séc. XI);
- 14 - S. Pedro de Lomar (1088);
- 15 - Santa Maria de Vimieiro (1127);
- 16 - S. Salvador de Figueiredo (séc. XI);
- 17 - S. Martinho de Vila Nova de Sande (994);
- 18 - Santa Eulália de Gaifar (Cendão) (1126);
- 19 - S. Salvador de Fonte Arcada (séc. XI);
- 20 - S. Bartolomeu e S. Gens de Montelongo (séc. XI);
- 21 - Santa Maria de Pombeiro (final do séc. XI);
- 22 - S. Salvador de Travanca (séc. XII);
- 23 - S. Salvador de Vila Nova (Amarante) (?);
- 24 - St. André de Telões (1020);
- 25 - S. João Baptista de Arnóia (1076);
- 26 - S. Salvador de Lufrei (?);
- 27 - Santa Maria de Gondar (1202);
- 29 - S. Salvador de Castro de Avelãs (1143);
- 30 - S. Miguel de Rofojos de Basto (1131);
- 31 - S. Salvador de Arnoso (séc. XI).

No mapa apresentado acima vemos no número trinta a localização do mosteiro de São Miguel de Refojos de Basto, fundado segundo o Arquivo Distrital de Braga da Universidade do Minho, no final do século XI, pois esta comunidade monástica aparece em documentos datados dos anos 1090 e 1122. Porém, a primeira referência considerada segura é

de 1131.¹⁷⁶ O mosteiro de Refojos, nos séculos XII e XIII, esteve sob o senhorio da família dos Guedões.¹⁷⁷

Para a composição de uma obra hagiográfica o hagiógrafo utilizava-se de todo um *corpus* documental, como a Sagrada Escritura, as Actas dos Mártires, as obras dos Padres da Igreja e as Vidas de Santos, justapondo frases e palavras com os dados biográficos do santo a ser representado. Várias fontes deste *corpus* documental foram utilizadas para a construção da narrativa da VSS. O autor demonstra certo conhecimento da Sagrada Escritura, visto que faz menções a personagens, episódios e passagens bíblicas em diversos momentos de sua obra. O hagiógrafo cita a desobediência de Adão¹⁷⁸, personagens como Agar, Ismael, Isaac¹⁷⁹ e Noé¹⁸⁰, passagens importantes como a travessia do Mar Vermelho¹⁸¹, as bodas de Caná¹⁸², o milagre de Gedeão¹⁸³, o sacrifício de Abraão¹⁸⁴, o pão de Elias¹⁸⁵ e o maná recebido pelos hebreus enquanto peregrinavam pelo deserto¹⁸⁶.

As inúmeras citações que aparecem na VSS, tanto do Antigo Testamento, essas em maior quantidade, quanto do Novo Testamento, refletem o hábito da leitura e meditação da Escritura realizado no interior da comunidade monástica, a *Lectio Divina*, assim como o fato de o mosteiro de Refojos possuir um exemplar da Sagrada Escritura. Afirma Mattoso que não há dúvida quanto a presença da Sagrada Escritura na maior parte ou em todos os mosteiros, devido a necessidade desta para a celebração do ofício divino, visto que nesta época ainda não havia lecionários do ofício com perícopes da Escritura.¹⁸⁷

Há também na VSS inclusão de temas de obras de caráter doutrinal, como as de Hugo de S. Victor e Santo Ambrósio e de outras hagiografias como a *Vida e milagres de São Rosendo* e a *Vita Martini*. Mattoso ressalta a influência de livros como *De universo libri viginti duo*, de Rábano Mauro, deste o hagiógrafo teria retirado a alusão ao milagre no qual

¹⁷⁶ SILVA, Andréia C.L.F. da. Reflexões sobre a *Vita Beatae Seniorinae Virginis*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 23pp. , 2014, p. 184.

¹⁷⁷ Sobre os Guedões, nos informa Mattoso que "parece terem vindo da região de Chaves, onde se documentam como descendentes de D. Gueda, o Velho, que devia viver no fim do século XI. (...) Como senhores de Basto e de Panóias, os Guedões estavam encarregados de vigiar a penetração no território nacional através do vale do Tâmega. Na parte norte da terra de Basto, protegiam o mosteiro beneditino de Refojos para o qual Gueda Mendes obteve, em 1130, carta de couto e que presenteou com um belo cálice de prata datado de 1152, que ainda hoje se conserva em Coimbra, no Museu Machado de Castro." In: MATTOSO, José. *Identificação de um país*. Ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325. Lisboa: Editorial Estampa, 1985, p. 154-155.

¹⁷⁸ VSS, p. 123.

¹⁷⁹ VSS, p. 127.

¹⁸⁰ VSS, p. 131.

¹⁸¹ VSS, p. 131.

¹⁸² VSS, p. 131.

¹⁸³ VSS, p. 133.

¹⁸⁴ VSS, p. 137.

¹⁸⁵ VSS, p. 137.

¹⁸⁶ VSS, p. 137.

¹⁸⁷ MATTOSO, José. *Religião e Cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983, p. 378.

Santa Senhorinha faz silenciar as rãs que coaxavam numa lagoa a atrapalhar o ofício litúrgico.¹⁸⁸

Sobre outro milagre operado pela virgem Senhorinha, que segundo o hagiógrafo, ela fez cessar uma forte chuva e o sol voltou a brilhar podendo os lavradores concluir a colheita do trigo,¹⁸⁹ há neste uma comparação com um dos relatos do *Dialogi*, obra de Gregório Magno. Francis Clark afirma que, "o livro [*Dialogi*] tornou-se de fato o equivalente medieval a um *best-seller* [...] nenhuma outra obra de qualquer Pai da Igreja foi mais avidamente transcrita e cópias dela se encontravam nas prateleiras das bibliotecas em todos os cantos do mundo cristão".¹⁹⁰

Tendo conhecimento deste *corpus* documental utilizado pelo hagiógrafo na composição da VSS e das referências culturais que aparecem na obra, Silva apresenta uma hipótese sobre o ambiente social de produção do texto. Mattoso defende a ideia de que a obra tenha sido escrita por um monge que estava em contato com as religiosas beneditinas, provavelmente um monge do mosteiro de Refojos de Basto.¹⁹¹ Silva elabora a hipótese, que o texto da VSS "pode ter sido composto não só em um ambiente beneditino, mas em comunidades monásticas vinculadas a outras tradições e em escolas episcopais, pois estes títulos eram encontrados em diferentes centros letrados da época."¹⁹²

Quanto a datação, os autores que trabalharam com a VSS apresentam em consenso o século XII como a data de composição da obra. De acordo com Silva,

O marco temporal indicado diretamente na obra – a coleta de testemunhos orais após a visita de D. Paio – e a ausência significativa da narração da cura de Afonso II permitem datar a obra, considerando o texto atual como fiel ao produzido no Medieval, entre 1130 e 1200. Mas outros dados podem contribuir para a datação, como a organização da vida religiosa beneditina feminina no norte do Reino português, estuda por Mattoso, [...], dados sobre o culto à santa, e a relação com a hagiografia e culto a S. Rosendo.¹⁹³

¹⁸⁸ MATTOSO, José. *Religião e Cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983, p. 388.

¹⁸⁹ VSS, p. 133.

¹⁹⁰ CLARK, Francis. *The Pseudo-Gregorian Dialogues*. Leiden: Brill, 1987. 2v.v.1, p. 3. apud. SILVA, Andréia C.L.F. da. SILVA, Andréia C.L.F. da. Reflexões sobre a *Vita Beatae Seniorinae Virginis*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 23pp., 2014, p. 185.

¹⁹¹ MATTOSO, José. *Religião e Cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983, p. 393.

¹⁹² SILVA, Andréia C.L.F. da. SILVA, Andréia C.L.F. da. SILVA, Andréia C.L.F. da. Reflexões sobre a *Vita Beatae Seniorinae Virginis*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 23pp., 2014, p. 186.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 190.

O ano 1130 aparece como marco devido a menção que o hagiógrafo faz da visita realizada pelo Arcebispo de Braga, Dom Paio Mendes, ao túmulo de Santa Senhorinha¹⁹⁴. Dom Paio esteve à frente da Arquidiocese de Braga, durante vinte anos (1118-1138), sendo conhecido por seu trabalho como defensor da independência do Condado Portucalense, apoiando o infante Dom Afonso Henriques.

Quanto à consideração do ano 1200 é devido a ausência do relato do milagre realizado por Santa Senhorinha em favor do infante Afonso, pela súplica de Dom Sancho I (1154-1211), seu pai, que peregrinando até o túmulo da Santa roga-lhe a intercessão pela saúde de seu primogênito. Este milagre não aparece na nossa fonte, é apresentado na *Alia Sanctae Seniorinae Vita Ex Actis Sanctorum*.¹⁹⁵ Sobre este milagre, ele aparece em um diploma datado de maio de 1200, no qual após a recuperação da saúde do jovem infante, o rei Dom Sancho I fez doações de terras à igreja de Santa Senhorinha.¹⁹⁶ A respeito deste milagre analisaremos com maior precisão no terceiro capítulo de nosso trabalho, o qual dedicaremos aos milagres realizados pela intercessão de Santa Senhorinha de Basto.

A organização da vida religiosa feminina também aparece como um contributo para a datação da obra. Há na VSS referências à ordem beneditina e à Regra de São Bento, o hagiógrafo chega a vestir Senhorinha com o hábito negro beneditino.¹⁹⁷ Mattoso apresenta o processo de beneditinização das comunidades monásticas do norte peninsular como um fenômeno ocorrido entre os anos 1140 e 1175, período no qual as casas monásticas passaram a adotar a Regra de São Bento. Este processo é relacionado pelo autor com as transformações ocorridas em algumas famílias patronais que se arruinaram pela partilha de seus bens ou pelos esforços realizados na reconquista e povoamento da Beira e Estremadura. Segundo Mattoso, neste momento, a partir dos anos 1130-1160, as comunidades interessam-se pelos movimentos monásticos mais ativos e mais adaptados às necessidades da época.¹⁹⁸

De acordo com Silva, havia um ambiente favorável na Galiza a partir da década de 1140, para a adoção da regra beneditina. Tanto as motivações de caráter familiar, já apresentadas acima por Mattoso, quanto as normativas eclesíásticas, visto que de acordo com o cânone 26 de Latrão II, desde o ano 1139 as comunidades religiosas femininas deveriam adotar como norma de vida no interior de suas casas monásticas uma das regras aceitas pela Igreja Romana, seriam elas: beneditina, agostiniana ou basiliana. Podemos considerar que

¹⁹⁴ VSS, p. 141.

¹⁹⁵ PEREIRA, Maria Helena Monteiro da Rocha. *Vida e milagres de São Rosendo*. Texto latino, tradução, prefácio e notas. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970. p. 157.

¹⁹⁶ Disponível em: < <http://santasenhorinha.pt/ficheiros/primeirodiploma.pdf> > . Acesso em: 20 de junho de 2015.

¹⁹⁷ VSS, p. 121.

¹⁹⁸ MATTOSO, José. *Religião e Cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983, p. 363.

ambas as motivações impulsionaram o processo de beneditinização ocorrido na vida monástica do norte peninsular.¹⁹⁹

Em relação ao culto a Santa Senhorinha, este, segundo Silva, teria se fortalecido a partir do final do século XII e início do XIII. Argumenta ela que, "como a VSS não inclui a cura de Afonso II, podemos indicar que a sua composição pode ter sido um instrumento para estimular o culto à Santa e, portanto, situá-la nas décadas finais do século XII".²⁰⁰

Observando a relação entre a VSS e a VMR, aparecem em ambas as *Vitas* dois episódios envolvendo Santa Senhorinha e São Rosendo. O primeiro é a visita que Rosendo faz ao Mosteiro de São João de Vieira, onde vivia Senhorinha²⁰¹ e o segundo foi a forma sobrenatural pela qual Senhorinha soube da morte do santo abade de Celanova²⁰². Afirmam os editores da VMR, que sua elaboração foi realizada em etapas, porém os trechos que fazem menção a Senhorinha datam de 1150.²⁰³ Ao considerarmos que a VSS dependeu deste texto para sua composição, então ao menos sua segunda parte é posterior ao ano 1150. Silva nos aponta ainda que "se a VSS menciona Rosendo pelo fato de seu culto já ter sido oficializado, a sua redação seria após 1172, ano em que a veneração ao bispo-abade foi reconhecida pelo legado papal Jacinto".²⁰⁴

Diante do exposto, podemos considerar que a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto, a VSS, foi elaborada na segunda metade do século XII, provavelmente no final deste século, nos anos que abrangem as três últimas décadas do século XII.

Quanto a motivação para a composição da VSS, podemos elencar, a partir da análise da fonte, alguns fatores, tais como: a propagação da Regra de São Bento no norte peninsular, a construção e divulgação de um modelo de vida religiosa ideal para as mulheres, apresentando como seria esta religiosa ideal, uma mulher que como Senhorinha guardasse a virgindade, praticasse a mortificação do corpo, meditasse as Sagradas Escrituras e outros textos da tradição literária cristã e que recebesse por esposo o Cristo, Divino Esposo das Virgens.

Há que se considerar também os aspectos motivacionais relacionados ao fortalecimento do culto a Santa Senhorinha, reforçando assim a autoridade episcopal, sendo

¹⁹⁹ SILVA, Andréia C.L.F. da. Reflexões sobre a *Vita Beatae Seniorinae Virginis*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 23pp. , 2014, p. 191.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.191.

²⁰¹ VSS, p. 135; VMR, p. 31.

²⁰² VSS, p. 137; VMR, p.35.

²⁰³ DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C.; GÓMEZ, Maria V.P.; PINTOS, Daria V. *Ordoño de Celanova: vida y milagros de San Rosendo*. La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1990, p. 51. apud. SILVA, Andréia C.L.F. da. Reflexões sobre a *Vita Beatae Seniorinae Virginis*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 23pp. , 2014, p. 183.

²⁰⁴ SILVA, Andréia C.L.F. da. Reflexões sobre a *Vita Beatae Seniorinae Virginis*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 23pp. , 2014,p. 191.

este o responsável pelo reconhecimento do culto da santa de Basto, bem como a autoridade do clero local. O fortalecimento do culto à Santa Senhorinha atrairia peregrinos em busca de milagres, visto que são apresentados no relato hagiográfico uma séria de curas, exorcismos e manifestações do poder taumatúrgico da santa, com os peregrinos vinham junto as ofertas, movimentando o comércio na região e colaborando para seu desenvolvimento.

2.2.2 - A Vida de Santa Senhorinha de Basto

A tradição hagiográfica narra os aspectos centrais para a construção da santidade da monja Senhorinha de Basto. Destacaremos a primeira parte da VSS, na qual aborda seu nascimento, a educação recebida e o ingresso na vida religiosa, bem como sua busca pela santidade. Nascida na Galiza, no século X, período no qual esta região esteve subordinada à monarquia leonesa, Senhorinha descende de uma família nobre, pertencente a nobreza condal, era filha do conde Avulfo. Assim aponta Pedro Vilas Boas Tavares ao elencar a genealogia de Senhorinha:

Nos seus manuscritos, publicados em folhetim num diário católico do Porto, D. José de Moura Coutinho, ex-cônego de S. João Evangelista, bispo de Lamego, genealogista geralmente estimado, reportando à "origem dos Sousas, antigos Senhores de Basto", aponta a seguinte progénie a Santa Senhorinha: 1. Siubulo, "filho de el-rei Ejica, dos godos, que reinou na Hespanha até o anno de 702 da era christã", o qual recebeu "de seu pai o governo da cidade de Coimbra, de que se chamou conde", casou com Aldonça e teve dela 2. Atarico, Conde de Coimbra, que ficou "debaixo do domínio dos mouros e alli viveu com sua mulher Phio, de quem teve D. Thiodo". 3. D. Thiodo, "governador dos cristãos", teve pelo menos três filhos: Teodorico, Hermenegildo (pai de D. Agatão, este bisavô de S. Rosendo) e 4. Ataulfo, pai de D. Soeiro Belfaguer, 1ª Senhor da Casa de Sousa e bisavô de Santa Senhorinha, o qual "parece que se ausentou para a Galliza e Asturias", para ajudar os cristãos "contra os sarracenos". Teve filho a D. Soeiro Velfaia, "o primeiro em quem o conde D. Pedro falla nos d'esta familia. 5. D. Soeiro Velfaia viveu na terra de Souza em tempos dos reis D. Affonso, o Casto, e D. Ramiro 1ª, que foi pelo anno de 800. Dizem que foi o que deu nome ao lugar de Aripfana de Sousa, chamando-se ao principio Suarifaina. Casou com D. Minaia Ribeiro. Teve filho a 6. Upo Soares Velfaia, rico-homem que "viveu pelo tempo de D. Affonso Magno, de Leão, e o acompanhou nas grandes guerras que teve com os mouros". Casou com D. Omendola. Teve filho a 7. Avulfo, também designado Hufo Hufes (ou Ahufo Ahufez). Teve de sua mulher D. Teresa, D. Gonçoi, S. Gervaz e S. Senhorinha, santos estes tumulados em Basto, na igreja de invocação da última.²⁰⁵

²⁰⁵ TAVARES, Pedro Vilas Boas. Senhorinha de Basto, memórias literárias da vida e milagres de uma santa medieval. *Via Spiritus*, Porto, n. 10, 31pp, 2003, p. 12.

A respeito desta vinculação de Santa Senhorinha com os senhores de Sousa, afirma Mattoso que estes não criaram uma memória épica exaltando feitos de antepassados míticos, como o fizeram os senhores de Maia e de Riba Douro, porém reivindicaram uma ligação, que Mattoso considera imaginária, com os condes do século X e com os santos condais, Senhorinha e Rosendo.²⁰⁶

O hagiógrafo nos informa que logo após o nascimento de Senhorinha sua mãe veio a falecer, o pai ao ver a filha nos braços da ama, chorando chamou-lhe Senhorinha, a escolha do nome seria devido a pequenez do seu corpo.²⁰⁷ Segundo Martins, Senhorinha não era um nome extraordinário em Portugal, aparecem outros como: Senhorinha Fernandes, Senhorinha Rodrigues e Senhorinha Pires.²⁰⁸ Após a escolha do nome, o conde Avulfo oferece a filha a Jesus Cristo e a entrega aos cuidados da ama.

Senhorinha recebe os primeiros cuidados e a educação inicial de sua ama, passados estes anos o pai a entrega aos cuidados de uma religiosa, dona Godinha, "esta recebeu-a de bom grado, adoptando-a como filha espiritual".²⁰⁹ Desde o início esta dona Godinha dedica-se a uma firme formação de carácter espiritual, ensinando a Senhorinha valores primordiais para a vida religiosa feminina, como a virgindade e a castidade, fundamentos deste modo de vida.

Dizia ela: – "A fecundidade enche o mundo, enquanto a virgindade enche o paraíso; a castidade associa-se com os anjos, enquanto a concepção e o parto adjudica os filhos com dor e trabalho; a beleza honesta recebe o Rei dos anjos por esposo, que lhe prepara o tálamo no reino celeste; a glória da virgindade junta no céu muitos irmãos com Cristo, cujas arras e amor, ao mesmo tempo que tocam a mão e ou o coração de cada virgem, imediatamente expulsam o amor mundano, de modo a não mais subsistir memória dele. Na verdade não há esposo algum semelhante a este em todo o orbe das terras."²¹⁰

O hagiógrafo ressalta a santidade de Senhorinha na mais tenra idade, apresentando-a como uma "santa menina",²¹¹ a qual desde cedo reconhecia-se como serva de Deus e entregava sua vida à vontade do Criador, pois seu único desejo era servir ao Senhor. A VSS demonstra o esforço realizado pela jovem para seguir na vida religiosa, recusando para isso um casamento com o filho de um conde, "oriundo de estirpe régia".²¹² Diante da recusa

²⁰⁶ MATTOSO, José. *História de Portugal. A monarquia feudal (1096-1480)*. Lisboa: Estampa, 1997, Vol. 2, p. 154.

²⁰⁷ VSS, p. 115.

²⁰⁸ MARTINS, Mário. *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Brotéria, 1957, p. 59.

²⁰⁹ VSS, p. 115.

²¹⁰ VSS, p. 115.

²¹¹ VSS, p. 117.

²¹² VSS, p. 117.

de Senhorinha, o nobre mancebo reclama ao Conde Avulfo, pai da virgem, este vindo a indagar a filha diante do acontecido, obtém dela a lembrança que o mesmo a tinha entregue a Deus, escolhendo para seu esposo o próprio Jesus Cristo.

Alertado em sonho por um anjo a deixar Senhorinha seguir a vida religiosa, entregando-a definitivamente a Jesus Cristo, o divino Esposo das virgens, o conde Avulfo abençoa a filha e ela com a idade de sete anos ingressa na vida monástica. Assim é relatado na hagiografia:

Feito isto assim, pai e filha, e todos os que estavam presentes, dirigem-se para a Igreja. A santa ama, que cuidava da donzela, pousou sobre o altar o véu que as monjas costumam trazer, e, recebido este, de joelhos, acto contínuo, pela santa menina, impôs-lhe sobre a cabeça em sinal de virgindade, e com lágrimas de todos, mas com grande alegria espiritual da própria, louvaram a Deus, que dá sabedoria aos pequenos, e fortaleza de ânimo ao sexo feminino, que é tão débil.²¹³

A VSS relata que aos sete anos Senhorinha recebe o véu das virgens e aos oito tomou o hábito da ordem de São Bento. A respeito da idade mínima para o ingresso na vida religiosa, nos informa Silva que foi algo bastante discutido nos séculos XI e XII. Frente à tradição da Alta Idade Média de aceitação dos oblatos na vida monástica, as novas instituições religiosas, como Cister²¹⁴, Cartuxa²¹⁵ e Templários²¹⁶, não aceitavam em suas comunidades a presença de crianças. Pelo Decreto de Graciano, da primeira metade do século XII, é definida a idade adulta para o ingresso na vida religiosa, sendo esta idade apresentada no mesmo código como a partir dos doze anos para as mulheres. Porém, um acréscimo ao decreto, estabelece que, aos quinze anos, os oblatos poderiam decidir sobre permanecer na vida religiosa ou deixá-la. De acordo com Silva, não é possível afirmar que o Decreto de Graciano estabelecesse uma idade mínima para o ingresso na vida religiosa.²¹⁷

Perante o exposto podemos considerar a idade apresentada pelo hagiógrafo como plausível, mas não a adoção do hábito da ordem de São Bento, reconhecida por alguns autores, por exemplo Mattoso, como um anacronismo, visto que o processo de beneditinização dos mosteiros femininos no território compreendido hoje como Portugal, ocorreu entre os anos 1140 e 1175, ou seja, dois séculos depois de Santa Senhorinha.

²¹³ VSS, p. 119.

²¹⁴ Ordem monástica fundada no século XI por Roberto de Champagne e outros monges que deixaram a ordem de Cluny.

²¹⁵ Ordem monástica fundada em 1084 por Bruno de Colônia, que juntamente com seis companheiros construíram seu eremitério no deserto montanhoso de Chartreuse (Cartuxa), que deu nome à ordem. Disponível em: <http://www.chartreux.org/pt/origem.php>. Acessado em: 20 de maio de 2016.

²¹⁶ Ordem militar fundada no final do século XI, cujo nome original é Ordem dos Pobres Cavaleiros de Cristo e do Templo de Salomão.

²¹⁷ SILVA, Andréia C.L.F. da. Reflexões sobre a *Vita Beatae Seniorinae Virginis*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 23pp., 2014, p. 188.

A respeito da espiritualidade de Senhorinha, a VSS elenca a penitência, o jejum, as mortificações e o desejo do martírio como aspectos centrais de sua vida espiritual. Sabendo pois que tendo sido escrita em fins do século XII, a hagiografia de Senhorinha nos informa muito mais sobre a espiritualidade vivenciada pelas comunidades monásticas femininas deste século, sendo Senhorinha um retrato da santidade esperada das religiosas nos séculos XII e XIII no noroeste peninsular, do que da espiritualidade vivenciada por esta monja e abadessa do século X.

As práticas penitenciais presentes no ocidente peninsular, em particular na Galiza, vinculavam-se às tradições locais, tão características desta região, das regras de Isidoro e Frutuoso, mas também seguem algumas das tendências apresentadas pelos textos penitenciais e os documentos conciliares. Dos textos penitenciais, afirma Cernadas, que o penitencial Vigilano²¹⁸ e outros dois, o Cordobés²¹⁹ e o Silense²²⁰, ambos do século XI, exerceram profunda influência nas práticas penitenciais presentes nos claustros do noroeste peninsular. Assim como os textos do Concílio de Coyanza²²¹, pelos quais a Igreja ibérica começa a adotar em sua prática e ritos alguns costumes romanos.²²²

A prática penitencial de Senhorinha é fruto deste contexto eclesial, no qual seu hagiógrafo encontrava inserido. O uso do cilício, instrumento penitencial colocado junto ao corpo, utilizado na vida religiosa até o Concílio Vaticano II (1962-1965), aparece na VSS considerado pela virgem Senhorinha como um instrumento suave e agradável, o qual ardentemente desejou a virgem fazer uso, chegando a pedir permissão de sua mestra espiritual, Godinha, para que o portasse sempre junto ao seu corpo.

[...] Senhorinha encontrou o cilício, que a sua ama costumava trazer, tomou-o e cingiu o corpo com ele, sobre a pele, cobrindo-o com as restantes vestes. Logo que o vestiu, sendo ele muito áspero (pois era feito de pelos de cabra), nunca nenhuma de todas as suas vestes lhe pareceu mais suave e agradável, e muito desejava trazê-lo todos os dias da sua vida, se tivesse sido deixado pela sua mestra; ou trazer outro semelhante, se o pudesse achar. Mas a ama, ao voltar da igreja, encontrou a donzela no limiar da porta, mais alegre do que de costume. A virgem abraçou-a e disse-lhe: – "Rogo-vos, mãe

²¹⁸ Este códice, chamado Vigilano devido ao nome de seu principal autor, o monge Vigila do monastério de San Martín de Albada, tem em seu conteúdo as actas dos concílios nacionais, de muitos gerais e particulares de outras nações, decretos pontificais, o Fuero Juzgo, o calendário mozárabe, bem como tratados de cronologia e aritmética. A obra é datada do ano 976.

²¹⁹ O códice Cordobés, escrito em Córdoba, possui duas partes: uma em que se estabelece a conduta que deve seguir o confessor com o penitente, orientando o critério do confessor na imposição das sanções, e outra, em que se fixam, com precisão, as penas devidas a cada pecado. Encontra-se na Rev. de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid, t. IX, 1932, págs. 201-219, com 6 láms.

²²⁰ Códice escrito no monastério de San Millán de la Cogalla, no final do século XI.

²²¹ Importante assembléia conciliar realizada em meados do século XI na diocese de Oviedo.

²²² CERNADAS, José M. Andrade. Textos penitenciales y penitencia en el noroeste de la Península Ibérica. In: HERREU, Michael W.; MCDONOUGH, C.J.; ARTHUR, Ross G. (orgs.). *Latin culture in the eleventh century*. Proceedings of the third international conference on medieval latin studies. Cambridge: Brepols, 1998, p. 29.

queridíssima, que não recuseis nada do que eu hoje vos pedir, e venhais em auxílio do meu desejo, levando a efeito, de boa vontade, o que em mim começastes". Ora Godinha, calculando que a petição da virgem havia de ser honesta (pois a sabia isenta de culpa), disse-lhe: – "Pede, filha, o que quiseres, pois serei condescendente contigo". Então a bem-aventurada, descobrindo o peito, disse: – "Deus me cobriu com uma veste claríssima e alvíssima, e me cingiu com uma faixa áurea, pousou a sua mão na minha cerviz, o seu peso é leve para mim, a sua suavidade para comigo, mais doce que o mel. Por isso vos rogo, mãe caríssima, que não me arranqueis esta veste, para merecer ver o meu Salvador Jesus Cristo, quando vier no dia do Juízo Final". Considerando isto, a ama baixou os olhos e disse: – "Confirmai, Senhor, isto que em nós operastes, pois Vós conhecestes a nossa compleição; ajudai, Senhor as nossas fraquezas".²²³

Percebe-se no trecho da VSS citado acima, a crença de Senhorinha de que a dolorosa penitência poderia obter a expiação dos seus pecados, preparando-a para o encontro com Cristo no dia do Juízo Final, o que revela a dimensão escatológica da mortificação. Outro fator que pode ser destacado é o interesse do hagiógrafo em destacar o espírito de obediência da virgem em relação a abadessa, necessitando da permissão da superiora para o uso do cilício. Percebe-se uma autoridade da abadessa em relação as práticas penitencias no interior da comunidade monástica, podemos considerar que esta autoridade talvez fosse utilizada para evitar exageros na mortificação corporal.

A espiritualidade medieval estava relacionada ao esforço doloroso e a luta. Nos claustros monásticos, a ascese era cultivada como um valoroso instrumento pelo qual se conseguiria retornar a Deus. Como afirma Vauchez, essa convicção ocasionava nas almas mais apaixonadas pela perfeição uma procura ardente pelo martírio, se não havia perseguição, infligia-se o martírio a si mesmo.²²⁴ A estreita relação entre corpo e pecado, estando o pecado circunscrito na maioria das vezes no âmbito corporal, colabora para a compreensão deste desejo de martirizar o corpo, fonte do pecado.

O desejo do martírio é apresentado na VSS como uma maneira de Senhorinha ser acolhida junto dos mártires e santos no Paraíso. Sendo assim a própria virgem procurou por suas mãos afligir grandes sofrimentos ao seu corpo, como nos apresenta o hagiógrafo.

E, sendo as suas mãos bastante largas e propensas a distribuir esmolas aos pobres, eram não menos prontas a castigar o corpo por causa de Deus. Ó novo martírio da virgem! De tal modo se fustigava a si mesma que umedecia o corpo, o cilício e o chão com o sangue que ela de boa vontade derramava, inflamada de amor divino, e punha tanta aplicação e tempo na oração, que os seus joelhos ganharam um calo. Castigava o rosto com inúmeros golpes e ferimentos. Usava assiduamente deste martírio para com o

²²³ VSS, p. 123.

²²⁴ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 52.

seu corpo, de modo que assim suportou maiores torturas de que se tivesse sofrido por uma só vez um único suplício e a morte, como os mártires, dos quais alguns foram degolados, outros lançados às chamas, outros crucificados, outros arrastados pelo chão e dilacerados, e isso mesmo também sofreram as virgens. Mas os tormentos com que verberava o seu corpo foram muito maiores e mais duros, mas também o seu corpo mereceu ser um altar, do qual Deus aceitou muitos e ótimos sacrifícios. E, desta maneira, venceu a virgem o mundo e o diabo e calçou aos pés as suas fauces, de tal modo que depois nem a carne nem o demónio a tentaram nunca; e a tal ponto limpou o seu espírito que extirpou radicalmente todo o mal e o pecado, e nele plantou a vinha que dá rosas, das quais havia de evolvar-se um aroma suavíssimo a Deus, e oferecer-lhe um sacrifício muito aceito. E de tal modo limpou sua vinha, que nunca mais lá apareceu uma erva inútil.²²⁵

A construção da santidade de Senhorinha é narrada pelo hagiógrafo como conquistada a partir de duros esforços, de longas orações e práticas ascéticas, que a libertaram das amarras do pecado e das tentações do diabo. Vencendo o pecado a virgem tem o seu corpo limpo, opondo-se assim a imundície ocasionada pelo pecado, corpo este que exalava um suave aroma, um odor de santidade que ainda em vida era exalado do corpo da penitente, segundo nos informa o hagiógrafo.

O jejum, prática ascética de inúmeros santos e santas do Cristianismo, é realizado na espiritualidade monástica como um caminho para vencer o pecado e subjugar os desejos carnis. Desde tenra idade Senhorinha apresenta o propósito de abster-se de alimentos e à imitação de sua mestra, dona Godinha, realizar o jejum todas as quartas e sextas-feiras, dias de penitência para a fé cristã. Segundo a hagiografia de Senhorinha, esta recebeu permissão para jejuar apenas as sextas-feiras, devido sua pouca idade, ao completar doze anos, com permissão da mestra seguiu a prática de jejuar duas vezes por semana.²²⁶ Acerca do jejum realizado por Senhorinha, assim aparece em nossa fonte

A partir de então, já a virgem se servia de uma alimentação em extremo moderada e leve, pois às quartas e sextas-feiras se refazia com pão e água, e em toda quaresma jejuava, excepto em três dias da semana (aliás parca e moderadamente); [...] mais ainda, chegava ao ponto de em cada dia se alimentar com uma única refeição, excepto aos domingos, em honra da santíssima ressurreição de Jesus Cristo.²²⁷

Aos quinze anos Senhorinha faz opção por continuar na vida monástica, "escolhendo o caminho direito"²²⁸, segundo o hagiógrafo, uma alusão ao acréscimo inserido no Decreto de Graciano, que referimos anteriormente, pelo qual atingindo a idade de quinze anos o oblato optava por permanecer na comunidade monástica ou deixá-la. A partir de então,

²²⁵ VSS, p. 129.

²²⁶ VSS, p. 123.

²²⁷ VSS, p. 127.

²²⁸ VSS, p. 127.

Senhorinha esforça-se ainda mais na prática ascética intensificando o jejum e as orações, assim é retratado na hagiografia:

Então, esforçando-se por aspirar a um estado de vida mais áspero, por meio de jejuns e orações, propôs-se não usar, enquanto vivesse, de outro alimento, senão pão feito com pouca água, cinza e sal misturado, de modo que um terço fosse de farinha, um terço de sal, e outro terço de cinza, alimento de que servia só uma vez ao dia, exceptuando aos domingos.²²⁹

O hagiógrafo da *Vita* de Senhorinha ao longo da obra apropriada dos ideais, modelos e circunstâncias da prática ascética vivida no interior das comunidades monásticas para edificar a pessoa e as condutas penitenciais da hagiografada.

Ao relatar a morte da abadessa Godinha, aparece na VSS o protagonismo de Senhorinha em organizar o sepultamento de sua mestra. Ordenando a construção de um sepulcro na Igreja de São Jorge para sepultar dona Godinha e expressando seu desejo de que sendo chegada a sua hora de deixar este mundo também queria ter seu corpo sepultado junto ao da santa mestra, o que foi cumprido. Percebe-se a partir de então no relato hagiográfico uma Senhorinha ativa, administradora dos bens da comunidade, preocupada com os alimentos para a subsistência e organizadora do culto, o que podemos caracterizar como uma santidade ativa.

O protagonismo de Senhorinha nos indica o posto assumido por ela após a morte de Godinha, sabendo pois que nestes pequenos mosteiros a sucessão abacial era realizada por uma mulher de confiança da antiga abadessa e de seu mesmo status social,²³⁰ o hagiógrafo demonstra ter Senhorinha assumido o cargo de abadessa da comunidade monástica, cargo que era vitalício, visto ter Godinha estado à frente do mosteiro até sua morte e também Senhorinha permaneceu como superiora de suas monjas até a morte.

Ao apresentar Senhorinha como detentora da autoridade abacial e administradora dos bens do mosteiro o hagiógrafo passa a relatar um conjunto de milagres que vão desde a multiplicação de alimentos ao exercício de poderes taumatúrgicos, estes milagres serão abordados no terceiro capítulo de nosso trabalho.

Se a vida de Senhorinha foi marcada por sinais de santidade, também sua morte aparece na hagiografia como exemplo de morte cristã e santa. Philippe Ariès afirma que, a morte excepcional e extraordinária de um santo ou de um místico, o enche de alegria celestial pela aproximação do fim da vida terrena e do encontro com Deus.²³¹

²²⁹ VSS, p. 129.

²³⁰ MORÁN, Enriqueta López. El monacato feminino gallego en la Alta Edad Media (La Coruña y Pontevedra). *Nalgures*, Coruña, n.2, 55pp., 2004, p. 120.

²³¹ ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 17.

O relato da morte de Senhorinha segue o roteiro já existente e explorado pelos hagiógrafos ao relatarem a morte de um bem-aventurado. Após uma vida dedicada ao auxílio da comunidade monástica e de tantos peregrinos que acorriam à santa devido sua fama de santidade que atraía uma considerável soma de crentes em busca de milagres, Senhorinha "começou a desfalecer e fatigar-se, e nem já podia, como antes, empreender tantos trabalhos".²³² A santa abadessa inicia seu caminho de desprendimento desse mundo, pedindo a Deus que a libertasse da prisão e a retirasse do cárcere do corpo, o hagiógrafo deixa transparecer o pensamento medieval do corpo como cárcere da alma, desta forma o santo que em vida tanto desprezou e martirizou seu corpo com mortificações, jejuns e uma vida marcada pela ascese, almeja a libertação desta prisão corporal. Assim é relatada sua morte na hagiografia:

[...] sentiu a virgem que em breve se retiraria para junto de Deus Jesus. Mandou chamar sacerdotes, fortaleceu o seu espírito com os venerandos sacramentos da Igreja, recebeu o sacrossanto Corpo de Cristo, ao qual toda se consagrara. Feito isto, chegou o dia da festa do mártir S. Jorge. Então ordenou que se convocassem os clérigos vizinhos e pessoas religiosas, quer homens, quer mulheres, aos quais disse: – "Regozijai-vos e alegrai-vos com o meu gáudio e alegria, pois que hoje serei levada da morte para a vida, do labor para o repouso, pois que já o meu Senhor Jesus Cristo me chamou a Si, para ir com Ele". Com isto todos se admiravam, e não cessavam de cantar salmos e hinos. Muito jubilosa e firme, a Santa estava deitada, sabendo antecipadamente a hora em que entregaria a Deus o seu espírito, o qual Jesus Cristo recebeu, e apresentou perante Deus Padre. E a Santa, louvando-o extremamente, e dando-lhe as maiores graças, roga pelos amigos e também a própria Virgem das Virgens, Mãe de Deus, e todos os Santos e Santas do reino celeste inundam de inefável gáudio e alegria com Santa Senhorinha; e a Santa Mãe de Deus roga a Deus todos os dias, que abaixe a soberba dos criminosos.²³³

O hagiógrafo descreve a morte de Senhorinha como modelo de morte cristã, assistida pelo clero e tendo recebido os sacramentos para esta travessia ao além. Este trecho da hagiografia apresenta a conformidade do hagiógrafo com a reforma empreendida pela Igreja em sua política sacramental. As mudanças ocasionadas pelas transformações no pensamento escatológico, tais como o nascimento do purgatório entre finais do século XII e início do XIII, fazem com que a Igreja dedique-se ao cuidado pastoral dos enfermos e agonizantes, realizando uma intensa campanha desde a segunda metade do século XII para que os fiéis recebessem os últimos sacramentos.²³⁴ A hagiografia atua também como um

²³² VSS, p. 139.

²³³ VSS, p. 139.

²³⁴ LOPO, Domingo L. González. Cómo se construye la historia de un santo? La imagen del santo y su evolución a través de los siglos: el ejemplo de S. Rosendo de Celanova. *Lusitania Sacra*, n. 28, 28pp., 2013, p.44.

veículo propagador da Reforma Gregoriana no norte peninsular, colaborando para a adoção da liturgia romana e o enfraquecimento da tradição local.

Senhorinha viveu cinquenta e oito anos. Após sua morte, afirma o hagiógrafo que Senhorinha continuava a rogar a Deus pelos seus "amigos e devotos"²³⁵ demonstrando ele que ainda em vida a bem-aventurada virgem já gozava de um respectivo culto, pois afirma que ela já possuía um grupo de devotos e termina esta primeira parte da *Vita* com a ordem que "todos os que nela tem fé"²³⁶ continuem a confiar e pedir por sua intercessão.

Em vida a hagiografia já apresenta Senhorinha vivendo em uma espécie de "comum dos santos", pois já gozava a virgem da companhia de santidade de três bem-aventurados que segundo a tradição são de sua mesma família, são eles: São Rosendo, Santa Godinha e São Gervásio.

2.2.3 - Uma família de santos - Santa Senhorinha, Santa Godinha, São Rosendo e São Gervásio

A tradição inscreve Santa Senhorinha de Basto em uma nobre estirpe de santidade, colocando-a como parente de São Rosendo, uma prima do santo abade de Celanova, também tendo laços de parentesco com Santa Godinha, sendo ela tia materna de Senhorinha, segundo o hagiógrafo da *Alia Sanctae Seniorinae Vita Ex Actis Sanctorum*. Já de São Gervásio, a bem-aventurada é apresentada como irmã.

Sobre os aspectos biográficos de Santa Senhorinha e São Rosendo já abordamos um pouco acima, cabe aqui apresentar a relação destas duas figuras de santidade que marcaram a história religiosa do noroeste peninsular, seja pela atração de peregrinos e desenvolvimento de um culto ou pela influência na vida monástica, como São Rosendo.

Em ambas hagiografias, tanto na VSS quanto na VMR, aparecem relatados dois episódios que aproximam estes dois primos santos. O primeiro deles refere-se ao encontro realizado entre Rosendo e Senhorinha. Segundo o hagiógrafo da VSS, motivado pela fama e louvores da virgem Senhorinha, foi o bispo Dom Rosendo visitar o Mosteiro de São João de Vieira, o hagiógrafo apresenta Senhorinha como uma personalidade que já gozava da fama de santidade, fato que atraiu a visita do bispo-abade Dom Rosendo. Assim é narrado o episódio na VSS:

Como a fama e louvores desta criatura de Deus se espalhassem por todas as terras vizinhas, sucedeu que o virtuoso bispo D. Rosendo veio visitar a Igreja

²³⁵ VSS, p. 141.

²³⁶ VSS, p. 141.

de S. João de Vieira. Conversou ele com os seus familiares acerca das virtudes e bens de Deus e dos seus Santos, particularmente da fama e apreço desta Santa[...]²³⁷

Já o hagiógrafo da VMR apresenta a visita do bispo-abade D. Rosendo, não sendo motivada pela fama de santidade de Senhorinha, mas como uma visita costumeira a um dos mosteiros que estavam submetidos à proteção do Mosteiro de Celanova. Estava assim o Mosteiro de São João de Vieira, do qual era abadessa a virgem Senhorinha, inserido no regime de *tuitio*, regime este apoiado por São Rosendo. A VMR refere a este episódio da seguinte forma:

[...] se submetiam ao seu dulcíssimo império alguns mosteiros de monges e monjas, que, ao que parecia, se erguiam na província de Limia e da Galiza ou de Portucale; e na sua doce doutrina se edificavam suficientemente. Sucedeu, porém, conforme atestam muitos, que certo dia, recebeu a sua visita um desses mosteiros, por nome S. João de Vieira, que ficava em Portucale, e foi recebido com todas as atenções por Senhorinha, abadessa do mesmo mosteiro e parente dele, segundo se diz.²³⁸

Outro momento nas hagiografias em que aparece a relação existente entre Senhorinha e Rosendo foi na morte do abade, quando Senhorinha de maneira sobrenatural soube da passagem do santo para a eternidade, ouvindo vozes dos anjos quando estes apresentavam a alma do bispo Rosendo a Deus, segundo relata o hagiógrafo. Na VSS este episódio aparece assim descrito:

A este tempo sucedeu que o supradito Bispo Rosendo, superior e devoto desta Santa, partiu desta vida para aquela que é toda felicidade. Estava então Senhorinha ocupada em matinas, e, como as rezasse com as demais monjas, ouviu, vindas do Céu, vozes suavíssimas e agradabilíssimas de anjos. Procurando saber o que era, compreendeu por revelação divina que era a alma deste Bispo que os anjos apresentavam a Deus. Então disse a virgem às suas companheiras: – "Ouvistes alguma coisa?" – "Nada" – responderam elas. Então a virgem perguntou a uma serva que chamara se ouvia alguma coisa. – "Oíço vozes no céu – declarou ela – mas ignoro o que seja". Respondeu a virgem: – "O nosso senhor Bispo Rosendo passou da morte para a vida, do labor para o repouso, e por isso os anjos sobem nos ares a cantar e a dizer "Glória a Deus nas alturas", e, inundados pela maior alegria, levam a alma do Bispo". Tomou-se nota da hora e do dia em que isto sucedeu, mandou-se saber de facto se o Bispo falecera naquela hora, e descobriu-se que aconteceu como a virgem o predissera; pelo que a virgem ficou possuída de uma espantosa alegria, pois que a alma do Bispo seu senhor conseguira aquela inefável e sempiterna felicidade; e roga a Deus o mais que pode, para não ser privada dos bens espirituais.²³⁹

²³⁷ VSS, p. 135.

²³⁸ VMR, p. 31.

²³⁹ VSS, p. 139.

Esta revelação que, de acordo com os hagiógrafos, Senhorinha teria recebido, sendo avisada da morte de Rosendo, é descrita na VMR da seguinte forma:

Nessa mesma hora, segundo se afirma, em que o santo varão, o bispo Rosendo, faleceu, a bem-aventurada Senhorinha, de que mais acima fizemos menção, ao mesmo tempo que executava o ofício da última hora canónica com as suas monjas, ouviu vozes a cantarem no Céu e a dizerem *te Deum laudamus*.

E tratou ela de as interrogar, se aquelas vozes lhes tinham penetrado nos ouvidos. Responderam elas: – "Não". Mas ela mandou chamar para junto de si certa rapariga, e, depois de ter pronunciado uma oração, perguntou se ouvira alguma coisa. Volveu ela: – "Oíço vozes como no Céu, mas ignoro o que se passa exactamente". E em resposta disse para todas: – "Sabei que o nosso Senhor, o bispo Rosendo, emigrou deste século e agora os anjos levam-no com hinos e loas para as alturas". Mandaram a Celanova e achou-se que o santo varão falecera naquele dia e hora, conforme lhes dissera a bem-aventurada serva de Cristo.²⁴⁰

A relação de Santa de Basto com o bispo-abade de Celanova é permeada por questões familiares, de admiração, que segundo o hagiógrafo da santa, Rosendo nutria por ela, que já gozava de uma fama de santidade em vida, e também de obediência, visto que, conforme indicam ambas hagiografias, o Mosteiro de São João de Vieira estava sob a proteção e obediência do Mosteiro de Celanova, fundado pelo bispo Rosendo.

Deste *locus* de santidade que foi o noroeste peninsular, mais uma santa fulgura na família de Senhorinha de Basto, Santa Godinha, a abadessa e mestra espiritual da virgem Senhorinha. De Godinha não temos um relato hagiográfico, o que conhecemos desta mulher é através da hagiografia de Senhorinha.

Não há registro do ano de nascimento de Santa Godinha, segundo Antônio de Castro Xavier Monteiro, "para educar convenientemente Senhorinha, devia ter nascido Godinha pelo menos ao redor do ano 900".²⁴¹ Godinha foi tia materna de Senhorinha e abadessa do mosteiro de São João de Vieira, a quem Senhorinha viria a substituir. O hagiógrafo de Senhorinha, apresenta Godinha como uma religiosa "dotada de uma certa habilidade e de um firme engenho".²⁴²

Godinha é relatada na hagiografia de Senhorinha como uma mulher de profunda sabedoria, conhecedora da Sagrada Escritura, das obras dos Padres da Igreja e dos santos, sendo ela a mestra da santa virgem de Basto no seu caminho espiritual. Como abadessa, dá o exemplo às suas discípulas levando vida de oração e mortificação. O hagiógrafo concede a Godinha quatro adjetivos ao longo de sua obra, a apresenta como religiosa, venerável, mestra

²⁴⁰ VMR, p. 37.

²⁴¹ MONTEIRO, Antônio de Castro Xavier. *Santa Senhorinha de Basto*. Cabeceiras de Basto: Comissão Fabriqueira de Basto, 1982, p. 14.

²⁴² VSS, p. 115.

e mentora, sendo estes adjetivos que, na maioria das vezes, precedem o nome de Santa Godinha no relato.

De acordo com a VSS, Godinha teria morrido vítima de febres, sendo sepultada na Igreja de S. Jorge, na qual mais tarde viria a ser sepultada também Senhorinha. Hoje esta Igreja recebe o nome de Santa Senhorinha e ainda se conservam no seu interior o túmulo da tia e sobrinha, bem como desejou a Santa.²⁴³

De São Gervásio, o irmão de Senhorinha, também não há um relato hagiográfico, sabemos que era filho de Conde Avulfo e um dos dois irmãos da santa abadessa de Basto. A VSS termina com o relato da prisão de Gervásio e de sua libertação milagrosa, que é considerado por alguns autores, como Silva, como um acréscimo à compilação hagiográfica que culminou no texto atual.²⁴⁴ Este milagre é assim descrito na hagiografia:

Quando o rei Afonso reinava nas Espanhas, foi-lhe anunciado que o irmão da supradita Senhorinha, juntamente com outros companheiros, saqueava riquezas alheias, coagido pela pobreza. Por este motivo, o rei ordenou que o metessem na cadeia. Porém, quando aproximavam as algemas e cadeias dos pés do homem, quebravam-se como se fossem de lama. Como os guardas referissem o facto ao rei, perguntou-lhes este se sabiam a causa. Responderam-lhe os guardas: – "Senhor, ouvimos dizer que este homem tem uma irmã dotada de excelsas virtudes, por cujas orações suspeitamos que isso sucede, para que o irmão não seja detido no cárcere". Então o rei, desejando ver tal mulher, mandou-a vir honesta e honrosamente do Arcebispado de Braga a Toledo. Assim que chegou junto do rei, fala-lhe ele assim: – "Como te não conheço senão pela tua fama e virtude, pede o que quiseres, e tudo te darei". Então Senhorinha pediu-lhe muito humildemente que lhe fosse concedida a Igreja que o pai lhe deixara. O rei, admirado por ela não pedir mais coisas, deu-lha, libertou o irmão dela, e concedeu direito de asilo à Santa, com um diploma extremamente útil à Igreja. E Senhorinha regressou à mesma Igreja com todas as honras.²⁴⁵

São Gervásio é apresentado, segundo a tradição, como um exemplo de conversão, deixando uma vida de saques e apreço aos bens materiais, para uma vida de santidade serena e confiante fundada na vida de sua irmã Senhorinha. Não sabemos o ano de sua morte, apenas que se encontra sepultado na Igreja de Santa Senhorinha de Basto, igreja esta que reúne os restos mortais dos três santos unidos por laços sanguíneos na terra, Santa Godinha, Santa Senhorinha e São Gervásio.

²⁴³ VSS, p. 131.

²⁴⁴ SILVA, Andréia C.L.F. da. Reflexões sobre a *Vita Beatae Senorinae Virginis*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 23pp., 2014, p. 198.

²⁴⁵ VSS, p. 147.

CAPÍTULO 3

O culto a Santa Senhorinha de Basto - peregrinos e milagres

3.1 - O reconhecimento da santidade de Santa Senhorinha de Basto

O reconhecimento da santidade no cristianismo passou por transformações no decorrer dos séculos. Em um primeiro momento, enquanto os santos e santas eram provenientes do martírio, predominaram as aclamações *vox populi*, uma prática comum para o reconhecimento prestado aos mártires nos primeiros séculos do cristianismo. A partir do século V, constata-se a forte presença do episcopado no que concerne ao reconhecimento dos santos, caracterizando um fortalecimento dos bispos locais, porém não desprezando a influência e a pressão exercidas pela população, sendo que o estabelecimento do culto e a organização litúrgica de sua festa, eram tarefas exclusivas do poder eclesiástico, representado pelos prelados diocesanos.²⁴⁶

Entre os séculos V e X o reconhecimento oficial da santidade não sofreu alterações significativas, este poder continuou centrado nas mãos dos bispos diocesanos. A partir do século XI há uma preocupação do papado sobre a atuação dos prelados locais no reconhecimento da santidade, assim sendo inicia-se um movimento de centralização das canonizações, estabelecendo um processo de canonização no qual a última palavra era dada pela Igreja de Roma, pelo Pontífice.

Antes de centrarmos nossa atenção no reconhecimento da santidade de Senhorinha de Basto, nosso objeto de estudo neste capítulo, é pertinente aqui apresentar os aspectos que diferenciam o reconhecimento oficial do não-oficial. Consideramos como oficial o reconhecimento institucional da santidade, no qual a aclamação de uma personagem como santo e o estabelecimento de seu culto público são realizados por parte de uma instituição religiosa, tais como: um prelado local, uma ordem religiosa, um mosteiro, o papado ou qualquer instituição que estabelecesse uma relação direta com a hierarquia da Igreja de Roma. Já o reconhecimento não-oficial, seria aquele que tivesse sua origem a partir dos fiéis locais e não da iniciativa das autoridades religiosas.

Segundo aparece na sua hagiografia, o reconhecimento da santidade de Senhorinha de Basto ocorre inicialmente de forma não-oficial, sendo aclamada como santa pelos cristãos da região de Basto ainda em vida. Os milagres que o hagiógrafo apresenta como realizados pela abadessa em vida e os que continuaram a serem operados pela intercessão da

²⁴⁶ DELOOZ, Pierre. Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church. In: WILSON, Stephen (ed). *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge: University Press, 1983, p. 199.

santa após sua morte, fizeram com que sua *fama sanctitatis* espalhasse na região do norte peninsular e ainda em vida vinham até ela enfermos em busca de cura. Assim aparece na VSS, "como a fama desta Santa se divulgasse, vinham ter com ela enfermos, tolhidos de pés e mãos, que, quando lhes tocava a mão, recuperavam a saúde".²⁴⁷ Após a morte de Senhorinha, seu túmulo se tornou objeto de peregrinação de cristãos da região e também de outros das províncias vizinhas.

Já reconhecida como santa pela população de Basto, alcançando um reconhecimento não-oficial de santidade creditado na voz e na fé daquele povo, Senhorinha de Basto recebe o reconhecimento oficial de sua santidade pelas mãos do arcebispo de Braga, Dom Paio Mendes (1118-1138)²⁴⁸, por ocasião da visita do prelado à Igreja de São Jorge, na qual estava o túmulo da santa. Nos relata o hagiógrafo que

Nesse tempo, D. Paio, Arcebispo de Braga, tendo saído de Braga para cumprir o dever da visitação, veio à Igreja desta Santa para orar, e, entre muitos outros milagres, que lhe referiram acerca desta virgem, ouviu também que ela se conservava até então com o corpo todo intacto no sepulcro, e parecia estar a dormir. Desejando fazer a experiência, congregou a plebe, e, ao querer exumá-la, ouviu as palavras de certo cego, a quem a Santa deu a visão, que começou a clamar dizendo: – "Vejo, as mãos do Arcebispo e vejo o Arcebispo". Pelo que o próprio Arcebispo ficou tomado de grande admiração, e os presentes interrogaram o cego, o que era aquilo e por que clamava. Diz-lhes ele: – "Eu fui sempre cego de nascença, e vi a mão, que tocou os meus olhos, e o Arcebispo, e distingo o sepulcro de Santa Senhorinha". O Arcebispo, ao ter conhecimento disto, deu os maiores louvores à Santa. Depois pôs completamente de parte o desejo de abrir o sepulcro, que Deus quer que esteja fechado, para ninguém saber o que nele está contido.²⁴⁹

O reconhecimento oficial da santidade de Santa Senhorinha de Basto e a instauração de seu culto eclesiástico é datado por alguns autores como Antonio Xavier de Castro Monteiro²⁵⁰ e Pedro Vilas Boas Tavares,²⁵¹ a partir desta visita do Arcebispo D. Paio Mendes ao túmulo da santa, ocorrido por volta do ano 1130. Segundo Monteiro, a visita de D. Paio Mendes significou o começo de uma nova época de intensa devoção à santa de Basto.

²⁴⁷ VSS, p. 137.

²⁴⁸ Sobre Dom Paio Mendes, nos informa o Dicionário de História Religiosa de Portugal que, o prelado pertencia a família dos Mendes da Maia, era oriundo da região de Braga e um defensor da independência do Condado Portucalense. Dom Paio concedeu apoio ao infante Dom Afonso Henriques (1109-1185) contra os partidários de D. Teresa (1080-1130), foi preso e depois sofreu o exílio em Zamora. De D. Afonso recebeu alguns privilégios, como a ampliação dos limites do couto de Braga e a atribuição das funções de futuro chanceler, que não exerceu pessoalmente, mas sabe-se, que os cinco primeiros chanceleres da cúria régia, eram membros do cabido de Braga. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002. Vol. 01, p. 225.

²⁴⁹ VSS, p. 141.

²⁵⁰ MONTEIRO, Antonio Xavier de Castro. *Santa Senhorinha de Basto*. Cabeceiras de Basto, 1982, p. 25.

²⁵¹ TAVARES, Pedro Vilas Boas. Senhorinha de Basto: memórias literárias da vida e milagres de uma santa medieval. *Via Spiritus*, n. 10, 31pp., 2003, p. 8.

Para o autor, pode-se crer que a partir daquela data a Igreja de São Jorge, na qual estava o túmulo da santa, passou a chamar paróquia de Santa Senhorinha, sendo este o nome pelo qual está designada nos documentos a partir de 1200.²⁵²

3.1.1 - Objetivos do reconhecimento institucional da santidade de Santa Senhorinha

Ao buscarmos a compreensão dos objetivos políticos que influenciaram no reconhecimento institucional da santidade de Senhorinha, faz-se necessário pensar na política religiosa que estava por trás da construção dos modelos de santidade apresentados pela Igreja. Nesse sentido, auxilia-nos António Manuel R. Rebelo ao defender que a política religiosa tem por finalidade determinadas necessidades pastorais, sobretudo a evangelização ou os meios que possam proporcionar à vivência evangélica, iniciando pela fundamentação doutrinária.²⁵³ Assim, podemos pensar nossa fonte, a VSS, redigida logo após o reconhecimento da santidade de Senhorinha pelo bispo D. Paio Mendes, como subordinada a algumas finalidades específicas, finalidades estas integradas numa dimensão política.

O texto hagiográfico, além de descrever e glorificar a vida do santo, sua morte e os milagres que se considerava terem sido realizados através da intercessão do bem-aventurado, contribuía para a glorificação de Deus e a edificação dos fiéis. Há também nas hagiografias a presença de outros objetivos, sendo eles: morais, catequéticos, parenéticos, apologéticos, dogmáticos, eclesiásticos, pastorais, políticos e econômicos.²⁵⁴ Assim compreendemos que o fenômeno da santidade não deve ser estudado apenas no âmbito do sagrado e da religiosidade, mas também na esfera do político, social, cultural e também econômico.

Ao analisarmos a VSS identificamos além dos aspectos biográficos da vida da santa de Basto, apresentados no segundo capítulo de nosso trabalho, e dos relatos de milagres realizados durante a vida e após a morte da virgem Senhorinha, segundo seu hagiógrafo, os quais apresentaremos ao longo deste capítulo, destacamos também outros objetivos no reconhecimento concedido pela Igreja à santidade desta monja do noroeste peninsular.

A VSS apresenta a relação da hagiografada com dois bispos, um enquanto ainda vivia, que foi o bispo Rosendo, parente da virgem de Basto e o outro é D. Paio Mendes, arcebispo de Braga que concedeu o reconhecimento institucional da santidade de Senhorinha. A estreita ligação do relato hagiográfico com o contexto religioso, político e sócio-cultural do

²⁵² MONTEIRO, Antonio Xavier de Castro. *Op. cit.* p. 29.

²⁵³ REBELO, António Manuel R. A estratégia política através da hagiografia. In: JIMÉNEZ, Aurelio P.; FERREIRA, José R.; FIALHO, Maria do Céu (coords). *O retrato literário e a biografia como estratégia de teorização política*. Coimbra-Málaga: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2004, p. 131.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 132.

santo biografado nos revela indícios dos interesses dos promotores da causa do candidato à santidade, do hagiógrafo ou daqueles que encomendaram sua hagiografia.²⁵⁵

Os séculos XI e XII, período no qual foi compilada a VSS, foram marcados por um movimento eclesiástico de grande importância no que tange aos métodos de organização e objetivos de detenção do poder eclesiástico, conhecido como Reforma Gregoriana. No noroeste peninsular, região à qual concentramos nossa atenção neste trabalho, a partir do século XI os bispos buscaram a independência perante o poder temporal, considerando necessária a posse e o exercício de poderes senhoriais sobre suas terras. Esta atitude do episcopado era um dos pontos fundamentais da reforma gregoriana, no qual os prelados não limitaram sua autoridade apenas no âmbito do sagrado, mas exerceram uma força espiritual apoiada em sólidas bases materiais.

Como apresentamos no segundo capítulo de nosso trabalho, na Península Ibérica foram fundadas igrejas e mosteiros familiares que permaneceram por séculos sem qualquer intervenção dos bispos, estando sob a autoridade de senhores leigos, que elegiam seus abades e abadessas, geralmente membros da mesma família, e também seus pastores. Os reformadores do século XI e seguintes, buscavam um efetivo controle pelas autoridades eclesiásticas destas igrejas e mosteiros que nos séculos anteriores ficaram sob o domínio da nobreza local.

Na VSS a santa aparece como submissa ao poder episcopal, reconhecendo o bispo Rosendo como seu superior e senhor, a quem acolheu uma vez em visita ao seu mosteiro e depois o hagiógrafo relata a visão que Senhorinha tivera no momento da morte do bispo, no qual por duas vezes aparece a referência que a mesma fizera do prelado como senhor de sua comunidade monástica e também enquanto autoridade superior a ela.

Anteriormente, no segundo capítulo, apresentamos alguns trechos da VSS para explicar a relação de parentesco de Senhorinha com o bispo Rosendo. Aqui faremos a reprodução dos mesmos excertos no entanto analisando a figura de Senhorinha como modelo de respeito à autoridade episcopal e a propaganda reformista veiculada pela hagiografia da santa de Basto. O hagiógrafo assim relata:

A este tempo sucedeu que o supradito Bispo Rosendo, superior e devoto desta Santa, partiu desta vida para aquela que é toda felicidade. Estava então Senhorinha ocupada em matinas, e, como as rezasse com as demais monjas, ouviu, vindas do Céu, vozes suavíssimas e agradabilíssimas de anjos. Procurando saber o que era, compreendeu por revelação divina que era a alma deste Bispo que os anjos apresentavam a Deus. Então disse a virgem às

²⁵⁵ REBELO, António Manuel R. A estratégia política através da hagiografia. In: JIMÉNEZ, Aurelio P.; FERREIRA, José R.; FIALHO, Maria do Céu (coords). *O retrato literário e a biografia como estratégia de teorização política*. Coimbra-Málaga: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2004, p. 132.

suas companheiras: – "Oíço vozes no céu – declarou ela – mas ignoro o que seja". Respondeu a virgem: – "O nosso senhor Bispo Rosendo passou da morte para a vida, do labor para o repouso, e por isso os anjos sobem nos ares a cantar e a dizer "Glória a Deus nas alturas", e, inundados pela maior alegria, levam a alma do Bispo". Tomou-se nota da hora e do dia em que isto sucedeu, mandou-se saber de facto se o Bispo falecera naquela hora, e descobriu-se que aconteceu como a virgem o predissera; pelo que a virgem ficou possuída de uma espantosa alegria, pois que a alma do Bispo seu senhor conseguira aquela inefável e sempiterna felicidade; e roga a Deus o mais que pode, para não ser privada dos bens espirituais.²⁵⁶

Santa Senhorinha aparece na hagiografia como um exemplo de perfeita obediência ao bispo diocesano, reconhecendo-o como seu legítimo senhor e superior. Em meio a uma reforma eclesiástica que visava a tutela dos bispos sobre estes mosteiros e igrejas familiares, apresentar como modelo de santidade uma abadessa que devotamente reconhece seu bispo como superior e senhor, atestando sua entrada no céu através de uma visão, colabora na difusão das ideias reformistas e na aceitação por parte das demais casas monásticas da submissão à autoridade do prelado local.

A hagiografia apresenta outro prelado no percurso de santidade da virgem Senhorinha, sendo D. Paio Mendes o reconhecedor oficial da santidade da abadessa do mosteiro de São João de Vieira, já venerada como santa pelos cristãos da região de Basto. Assim como outros bispos da Sé de Braga, tais como D. Pedro (1070-1091), D. Geraldo (1096-1108), D. Maurício (1109-1118) e o sucessor de D. Paio Mendes, D. João Peculiar (1138-1175), o reconhecedor da santidade de Senhorinha também buscou aumentar os domínios territoriais da arquidiocese, para isso recebeu doações de vários coutos tanto por parte dos condes portugalenses quanto dos primeiros reis portugueses.²⁵⁷

O reconhecimento da santidade de Senhorinha, o fato de seu corpo estar sepultado no território da mitra bracarense, fortaleceu um pólo de peregrinação já existente, porém agora contava com o reconhecimento oficial da Igreja, o que possibilitou um maior fluxo de peregrinos, doações e benesses. Dentre esses peregrinos estavam dois monarcas portugueses que doaram terras e rendas à igreja de Santa Senhorinha.

Consta da documentação do rei Sancho I (1154-1211) a doação de couto à igreja de Santa Senhorinha em reconhecimento da cura de seu filho operada pela intercessão da santa, este milagre não consta na VSS, mas aparece na documentação real:

Em nome da Santa e Indivisível Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo. Eu, o rei D. Sancho, lembrado da humana condição e do fim dos mortais,

²⁵⁶ VSS, p. 139.

²⁵⁷ MATTOSO, José. *Identificação de um país*. Ensaios sobre as origens de Portugal 1096-1325. Lisboa: Editorial Estampa, 1985, p. 195.

percorrendo algumas partes do meu reino, por motivo de oração vim ao lugar onde repousa o corpo da santíssima virgem Senhorinha. Aí, derramando as minhas preces, como convém, ao Senhor Deus, bati (à porta) da mesma virgem com gemidos e suspiros, para que ela, por suas santas preces, suplicasse ao mesmo Senhor seu Deus a saúde para o meu filho, o rei dom Afonso. Feita ela, prometi que havia de erigir pedras de defesa, que chamam couto, à volta do lugar da santíssima virgem, se a saúde pedida se seguisse à oração, pois estava iminente o perigo de morte, mas que foi afastado pela oração da gloriosa virgem. Depois, tendo em conta o termo em volta do lugar, percorri a pé o mesmo lugar e, como convinha, mandei erigir pedras de vau pelas mãos de dom Gonçalo Mendes, que, naquele tempo era o senhor. [...] Se alguém infringir ou fizer infringir este couto, que eu faço à santíssima virgem Senhorinha, seja maldito, partido e sujeito e associado a Judas, o traidor.²⁵⁸

Outro monarca português, D. Pedro I (1320-1367) também fez doações ao santuário de Santa Senhorinha, ficando documentadas em sua chancelaria as benesses concedidas a igreja da santa rural do noroeste peninsular.

Em nome de Deos. Amen. Saybão quantos esta carta virem, como eu Dom Pedro pela graça de Deos Rey de Portugal, e do Algarve, a honra e serviço de Deos, e da Virgem Santa Maria sua madre, e assinadamente a honra, e louvor da bemaventurada Santa Senhorinha de Basto, e do Bemaventurado São Gervaz, e em remimento de meus pecados, faço doação à dita Igreja de santa Senhorinha para sempre, em guisa que nunca possa ser revogada, de todo o direito que eu hey do padroado da Igreja de santa Maria do Salto do Arcebispado de Braga [...]. com tal condição que qualquer que dela for Abbade, tenha hum Capellão para todo sempre, que cante em cada hum dia Missa, sobre o Altar, e diga as horas Canônicas em huma Capella que na dita Igreja fez Dona Ignes de Castro, aonde está o corpo de São Gervaz. E outrossi tenha um Mozinho, que sirva o dito Capellão na dita Igreja de todo o que lhe comprir, e tenha para todo sempre três alampadas com azeite, que também de dia como de noyte estem sempre acesas, e huma este diante o Crucifixo, outra ante hu jaz seu corpo de Santa Senhorinha.²⁵⁹

As doações realizadas por D. Pedro I aparecem motivadas pela devoção de sua esposa, Dona Inês de Castro (1320-1355), à São Gervásio. A rainha, como aparece no diploma no qual é afirmada uma doação do monarca à igreja de Santa Senhorinha, mandou construir uma capela no local onde estava o corpo do santo. A partir deste fragmento do diploma real, podemos ter conhecimento de que o corpo de Senhorinha se encontrava na igreja e de seu irmão em uma capela conjugada à igreja paroquial.

A autorização do culto de um santo em determinada diocese, realizada oficialmente por seu prelado, fortalecia o poder do episcopado e do clero local, bem como

²⁵⁸ Arquivo Distrital de Braga – Universidade do Minho – *Coleção Cronológica*, Caixa nº 3: Pública forma passada em Braga pelo tabelião João Fortes, a 10/XII/1278. Cfr. "Documentos de D. Sancho I", nº 130, pp. 201-202. Disponível em: <http://santassenhorinha.pt/ficheiros/primeirodiploma.pdf> . Consultado em: 08 de dezembro de 2014.

²⁵⁹ Chancelaria de D. Pedro I, livro 1, fol 43v. *apud*. MARTINS, Mário. *Op. cit.* p. 43.

concedia à população da região uma identificação com seu patrono, fortalecendo assim uma identidade cristã regional, tendo por base o culto de seu santo. No caso do reconhecimento oficial da santidade de Senhorinha de Basto, por D. Paio Mendes, podemos destacar o fortalecimento do poder prelatício frente às dioceses sufragâneas, a afirmação da supremacia da mitra bracarense fortalecendo seu clero local, a garantia da posse de territórios e a inserção do santuário local de uma santa rural na rota de peregrinos de toda a região do noroeste peninsular.

A localização do corpo de Santa Senhorinha em uma igreja da arquidiocese de Braga, não só reforçava o poder da igreja local, como contribuía também, enquanto pólo de atração de peregrinos e doações, para o desenvolvimento econômico não apenas da comunidade de Basto, mas de toda a região do noroeste peninsular.

3.1.2 - Santa Senhorinha de Basto e a proposta de um modelo de monacato feminino

No processo de análise da VSS, podemos perceber como foi construída ao longo do relato hagiográfico a imagem de Santa Senhorinha e o ideal de vida religiosa transmitido no interior do texto. A hagiografia de Santa Senhorinha a coloca como uma monja beneditina, mas como já salientamos no segundo capítulo deste trabalho, a adoção da Regra de São Bento no noroeste peninsular teve início nos séculos XI e XII, período posterior ao século X, no qual vivera a santa. Mas o que vale ressaltar é que a hagiografia de Senhorinha atuou também como um veículo de propaganda da regra beneditina na península, reforçando a adoção de uma única regra pelas comunidades monásticas e abandonando a *regula mixta* que durante séculos perdurou no monacato nortenho.

O século XI foi marcado pelo desejo de alcançar uma maior unificação religiosa, tanto sob a forte influência da reforma eclesiástica, impulsionada pelos anseios reformistas gregorianos, quanto pela reforma monástica.²⁶⁰ Outro fator da reforma monástica apresentado no relato da *vita* de Senhorinha é uma comunidade monástica formada apenas por mulheres, o que combatia as instituições duplas, que vigoraram por séculos no interior do monacato peninsular. Ao relatar a visão que tivera Senhorinha no momento da morte do Bispo Rosendo, ela aparece em oração com as outras monjas de sua comunidade, não nos informa a hagiografia sobre a presença masculina neste momento de oração nos quais em mosteiros dúplices homens e mulheres participavam juntos. Na VSS este momento é assim descrito:

²⁶⁰ MATTOSO, José. *Religião e Cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983, p. 74.

"Estava então Senhorinha ocupada em matinas, e, como as rezasse com as demais monjas [...]."²⁶¹

Outra parte da hagiografia de Senhorinha em que aparece claramente que sua comunidade era formada somente por mulheres encontra-se no relato de seu primeiro milagre, a transformação da água em vinho. Tendo transformado a água em vinho, conforme relata nossa fonte, a abadessa mandou convidar as demais monjas para beberem com ela, sendo assim descrito: "Mandou-lhe que convocasse todos os habitantes daquele lugar (pois todos eram mulheres), e disse-lhes a Santa – "Bebamos deste vinho, que Deus nos deu por sua infinita misericórdia."²⁶²

Outra característica ressaltada pelo hagiógrafo, refere-se a presença de um clérigo para assistir as religiosas nos sacramentos. Nesse aspecto, a hagiografia reforça os seus intentos contra os mosteiros dúplices, nos quais muitas das funções eram realizadas pela própria abadessa, desempenhando uma função quase sacerdotal, dando a bênção aos membros de sua comunidade e ouvindo a confissão das religiosas três vezes ao dia.²⁶³ Este clérigo que assistia a comunidade monástica de São João de Vieira, à qual Santa Senhorinha se tornara abadessa após a morte de Santa Godinha, residia fora do mosteiro, ficando demonstrado assim na hagiografia: "Então anoiteceu, e o clérigo prelado foi para casa; a virgem fez preces a Deus [...]."²⁶⁴

O modelo monástico apresentado pelo hagiógrafo de Santa Senhorinha de Basto para as mulheres do noroeste peninsular tinha por base a adoção de uma regra única, a regra beneditina, tal qual a Santa professara os votos e adotara o hábito negro beneditino, como o mesmo relata "a virgem, quando completou oito anos, tomou o hábito da ordem de S. Bento [...]"²⁶⁵ e também quanto à adoção da Regra de São Bento assim aparece mencionada pelo hagiógrafo "depois de ler e entender com agudeza a regra de S. Bento, a cuja ordem pertencia [...]."²⁶⁶

Percebemos no decorrer do processo de análise da nossa fonte que Santa Senhorinha é apresentada como uma santa dedicada à vida monástica feminina, uma mulher de oração, jejuns e penitências, conhecedora da regra de vida da sua comunidade, preocupada com a administração, a disciplina e o bem-estar espiritual de suas monjas, ocupações normais

²⁶¹ VSS, p. 137.

²⁶² VSS, p. 131.

²⁶³ WEMPLE, Suzanne Fonay. As mulheres do século V ao século X. In. DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.). *História das mulheres no ocidente*. Vol. 2: Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 251.

²⁶⁴ VSS, p. 135.

²⁶⁵ VSS, p. 121.

²⁶⁶ VSS, p. 121.

de uma abadessa no medievo.²⁶⁷ A VSS se preocupa com a legitimação e organização da forma de vida religiosa feminina, apresentando Senhorinha de Basto como modelo de santidade à todas mulheres que ingressam na vida monástica.

3.2 - Os milagres atribuídos à Santa Senhorinha de Basto

Ao analisarmos os milagres que, conforme o hagiógrafo, foram realizados através da intervenção de Santa Senhorinha de Basto, podemos observar que ainda durante a vida desta santa há um grande número de milagres relatados em sua hagiografia, podendo assim colocarmos um marco entre os milagres realizados em vida e os que foram operados após a morte de Senhorinha, estes nas proximidades de seu túmulo.

Os milagres que tomamos conhecimento chegaram até nós através do relato hagiográfico, redigido por um homem da Igreja, com o objetivo de glorificar a santa e fortalecer o seu culto, o que aumentaria o número de peregrinos ao santuário. Atesta o hagiógrafo que sua fonte para a narração dos milagres de Senhorinha advinha do testemunho dos crentes que presenciaram a sua ação miraculosa. Ao iniciar a narrativa dos milagres pós-morte ele assim declara: "Agora vou referir alguns milagres feitos pela Santa depois da morte, tal como os soube por aqueles que os presenciaram; contudo de modo algum poderei narrar tudo o que Deus fez e faz por seu intermédio."²⁶⁸

Senhorinha é apresentada como dotada de grandes poderes de intercessão, sendo realizados por meio dela numerosos milagres. Os primeiros milagres relatados por seu hagiógrafo demonstram a relação da santa com a natureza.

Para Gameiro, esta relação de Senhorinha com a natureza caracteriza seu culto como nobiliárquico e rural.²⁶⁹ Silva aponta outra interpretação para esta relação excepcional de Senhorinha com a natureza, para a autora esta relação funcionaria na VSS como um atrativo e garantia para os fiéis do poder da santa, pois a *fama santictatis* de Senhorinha é constituída através desta sua relação com a natureza.²⁷⁰

Os milagres descritos na VSS como operados por meio da intercessão da santa, que demonstram sua relação com a natureza, são quatro: a transformação da água em vinho, a interrupção de uma chuva torrencial, a multiplicação por seis dos sacos de farinha trazidos por camelos e o silenciar das rãs.

²⁶⁷ WEMPLE, Suzanne Fonay. As mulheres do século V ao século X. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.). *História das mulheres no ocidente*. Vol. 2: Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 251.

²⁶⁸ VSS, p. 141.

²⁶⁹ GAMEIRO, Odília Alves. A apropriação nobiliárquica de um culto rural: a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto. *Arquipélago História*. 2ª Série. V. 19pp., 2001, p. 562-563.

²⁷⁰ SILVA, Andréia C. L.F. da. Reflexões sobre a *Vita Beatae Senorinae Virginis*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 23pp. , 2014, p. 194.

O primeiro milagre realizado por Senhorinha que aparece na hagiografia, é a transformação da água em vinho, referência ao primeiro milagre realizado por Jesus de Nazaré narrado no Evangelho de João, no qual, conforme a fé cristã, Jesus teria transformado água em vinho numa festa de casamento em Caná da Galiléia.²⁷¹ De acordo com Vauchez, essa semelhança entre os milagres realizados pelos santos e aqueles realizados por Jesus ou por outros santos mais conhecidos como Santo Antônio e São Martinho, são um recurso utilizado pelo hagiógrafo a fim de tornar o santo o mais próximo possível de um modelo reconhecido.²⁷²

O relato do primeiro milagre de Senhorinha aparece na hagiografia logo após a morte da abadessa Godinha, sendo a realização do milagre um dos primeiros atos de Senhorinha enquanto abadessa do mosteiro de São João de Vieira.

Na verdade, quando Senhorinha vivia na terra, e no céu Ihe estava já preparado o tálamo, sucedeu que, quando a virgem estava entregue à oração e à contemplação das coisas divinas, veio ter com ela uma serva, a quem a virgem disse: – "Vai buscar água límpida para beber". Trouxeram-lhe imediatamente da fonte, benzeu-a a virgem por sua mão, e logo se mudou em vinho. Chegou-a aos lábios e compreendeu que era vinho. Censurou a serva, julgando que estava a ser iludida por ela, e, guardando cuidadosamente o vinho, tornou a mandá-la à mesma fonte, e, depois de ela partir, mandou também outra, para seguir a primeira e observar cuidadosamente o que ela fizesse no caminho. Aquela assim fez com toda a diligência, e, de volta da fonte, dizem ambas: – "Fomos até à fonte, como mandastes, e lavamos as mãos na mesma água de que aqui trazemos um pouco". A criatura de Deus, dando fé às palavras da serva, recebeu a água e, benzendo-a com a mão, fez o sinal da Santíssima Cruz, e então a água muda-se em vinho, como anteriormente. Então, finalmente, a serva de Deus conheceu que era um milagre, que Deus efectuou por seu intermédio, e ordenou à serva, sob juramento, que não disse aquilo a ninguém, enquanto fosse viva.²⁷³

Neste primeiro milagre de Senhorinha se encontra presente um gesto de bênção, sendo o único milagre realizado pela santa que faz menção de uma bênção. Podemos apontar aqui uma hipótese quanto a este gesto de bênção que aparece no primeiro milagre realizado por Senhorinha após ela assumir a função de abadessa da comunidade monástica no lugar de sua tia Godinha. Possuíam as abadessas uma função quase sacerdotal ao que lhes era permitido alguns gestos de bênção, o que caracteriza o papel de Senhorinha na direção do mosteiro de São João de Vieira.

²⁷¹ Jo 2, 1-12.

²⁷² VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2006. V.2, p. 449.

²⁷³ VSS, p. 131.

O segundo milagre operado através da intercessão de Santa Senhorinha, conforme seu hagiógrafo, foi a interrupção de uma chuva para que os lavradores pudessem realizar a colheita do trigo nas terras do mosteiro. Assim consta na VSS

Quando a virgem ainda vivia na terra, quis Deus mostrar aos seus servos outro milagre, por seu intermédio. Ora, na estação estival, quando se colhe o trigo e se arranjam as eiras, chegaram os lavradores de mando do prelado da Igreja, na qual depois foi sepultado o corpo da virgem, chamados para separar o trigo da palha e levá-lo para os celeiros. Quando o trigo fora já levado para a eira, cada um deles se dirige para casa, para tomar uma refeição, a fim de empregarem com mais violência e músculos todo o seu esforço na ação. Estava então o céu sereno, e o dia de tal modo claro, que ninguém podia avistar de parte alguma uma nuvem de onde caísse a chuva. Ora os colonos, uma vez refeitos, imediatamente malharam duas eiras de trigo, e, quando já andavam na terceira, com excessivo trabalho, para despacharem o serviço com diligência, fazendo dia claro, eis que reboou um horrendo trovão, a que imediatamente se seguiu um aguaceiro enorme. Os lavradores abandonaram a eira e dirigiram-se apressadamente para casa; e falavam das virtudes e milagres de Deus e dos seus Santos. Entre eles havia um sacerdote, que estava à frente da mesma Igreja, que, suportando dificilmente e a custo a chuva, foi ter com a virgem, e, clamando, disse: – "Não vêdes, senhora, o que nos faz Deus! Que injustiça nos fez? Estava hoje um dia claro e esplendoroso; agora, fugiu a luz, e ensombra-se de trevas e névoas; os trabalhadores, senhora, abandonaram a eira e fugiram, o trigo perde-se com a abundância da chuva, e, se na verdade assim sucedeu, o mundo inteiro perecerá". Estes disparates soltava-os ele como um louco. Mas a virgem, com a paciência e a fé em Deus que tinha, declarou: – "Grande é, meu filho, a piedade e a misericórdia de Deus, e por isso se irrita com os celerados, para depois lhes dar ajuda e auxílio; ameaça, para depois usar da sua piedade e clemência". Então a virgem ergueu-se e chegou até à soleira da porta, de onde podia avistar e observar a eira. Porém, quanta confiança ela tinha em Deus, era coisa que ninguém sabia. Mas, logo que ela chegou, a misericórdia de Deus mostrou-se benignamente, e todos, admirados, ficaram estupefatos, pois a claridade do sol não se afastava da eira, de modo que nem na eira, nem à volta dela, caía a chuva, e assim sucedeu todo o dia, até que todo o trigo foi limpo e levado para o celeiro.²⁷⁴

A VSS apresenta a santa como de origem rural e proprietária de campos onde se cultivava trigo e uvas, duas produções básicas para a economia do noroeste peninsular que asseguravam a subsistência do mosteiro e também das comunidades rurais da região. O hagiógrafo ao relatar o poder de intercessão de Senhorinha atuando de forma excepcional em relação com a natureza, fazendo cessar uma tempestade que colocaria em risco a produção de trigo destruindo o produto de um ano de trabalho que asseguraria o sustendo da comunidade monástica e das demais comunidades agrícolas da região que dependiam das terras do mosteiro, apresenta uma abadessa preocupada em assegurar o suficiente para a alimentação de suas monjas e das famílias que trabalhavam nas suas propriedades.

²⁷⁴ VSS, p. 133.

O terceiro milagre operado por Santa Senhorinha, também apresenta novamente uma preocupação da santa em proporcionar alimento suficiente para sua comunidade. Esta preocupação motiva a realização deste outro prodígio da santa de Basto em sua relação com as forças da natureza.

Nesta Igreja demorou a Santa alguns dias. Como os alimentos escasseassem, preparava-se para fazer caminho para outro templo. Percebendo isso, o prelado da Igreja disse: – "Senhora, não deixais subsistência alguma, nem pão nem vinho, para os operários?" Então anoiteceu, e o clérigo prelado foi para casa; a virgem fez preces a Deus, para que se dignasse olhar pelos operários da Igreja. Quando amanheceu, os operários encontram à entrada da Igreja seis fardos de boa farinha, tantos quantos poderiam transportar seis camelos, e até se encontraram as pegadas dos camelos, mas quem os levou, ou tornou a trazer, é coisa que se ignora. Aliás, os assalariados declararam que o milagre era da Santa, e ela, dando graças a Deus, chama o procurador da Igreja para guardar o pão mandado por Deus. Ó amigos, quão grande é a clemência de Deus, quão grande a sua misericórdia! Quem ignora, que não feito por nenhum outro, senão Deus, que deu a Abraão o cordeiro para ser sacrificado, a Elias o pão, quando estava na necessidade, aos filhos de Israel o maná, no deserto? Por conseguinte, o próprio Deus manifestou à santa virgem este pão. Seguidamente, a Santa, tendo deixado à Igreja estes mantimentos, realizou o trajeto estabelecido.²⁷⁵

Para Gameiro, este milagre da multiplicação por seis do alimento disponível demonstra situação de falta de alimento que parece ser resultado da pobreza agrícola do solo de Vieira, incapazes de produzir alimento suficiente para sustentar uma comunidade monástica em crescimento. Segundo a autora, este acontecimento ocasionou a mudança de uma parte da comunidade monástica para Basto onde fundaram o mosteiro de São Jorge, nas proximidades da igreja na qual foi sepultado o corpo da santa. Houve então uma divisão na comunidade, uma parte permanecendo no mosteiro de São João de Vieira e outra seguindo com Santa Senhorinha para o mosteiro de São Jorge de Basto.²⁷⁶

A necessidade de fundação de outro mosteiro apresenta um crescimento da comunidade. No século XII, século no qual foi compilada a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto, os mosteiros femininos começaram a receber uma grande quantidade de mulheres, filhas da média e pequena nobreza, as quais devido à progressiva sucessão linhagística, na qual os filhos e filhas segundos estavam excluídos da herança paterna. Assim, estas filhas viam na vida de Senhorinha um exemplo a seguir.

Outro prodígio realizado pela santa de Basto em relação a natureza é o de fazer silenciar as rãs que coaxavam numa lagoa por onde passava ela e sua comitiva.

²⁷⁵ VSS, p. 137.

²⁷⁶ GAMEIRO, Odília Alves. A apropriação nobiliárquica de um culto rural: a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto. *Arquipélago: História*, Açores, 2 série, n. 5, 19pp., 2001.p. 563.

E, para Deus tornar ainda mais manifesta a virtude da virgem aos seus íntimos, sucedeu que, quando iam a caminho, deram com um grande lago, cheio de rãs, chamado Carrazeda. Então a Santa ordenou aos clérigos que cantassem, como costumavam. Querendo eles, de boa vontade, cumprir, não se ouviam uns aos outros, por causa do coaxar das rãs. Apercebendo-se do facto, a Santa ergueu a mão e disse: – "Calai-vos, vermes maus, estéreis e inúteis, e não ponhais obstáculo ao serviço de Deus". Eis que as rãs se calam e abandonam o lago, em busca de outro. Neste milagre foi a virgem semelhante a S. Martinho, que mandou os mergulhões afastar-se dos pântanos e buscar outras terras, e eles, obedecendo imediatamente ao Santo, levantaram vô. Porque, se se quiser raciocinar, encontrar-se-á que a rã e o mergulhão apresentam características do demônio: um e outro são inúteis; o mergulhão causa danos, e a rã coaxa.²⁷⁷

O relato do caso das rãs é um milagre recorrente na literatura hagiográfica, aparecendo em outras hagiografias. O hagiógrafo cita a semelhança deste milagre atribuído a Santa Senhorinha a um outro de São Martinho (316-397), podemos perceber a tentativa de quem escreveu a VSS em aproximar a virgem de Basto a um modelo de santidade já reconhecido que era São Martinho. O mesmo caso das rãs demonstra também a influência da tradição clássica na composição das obras hagiográficas. Na vida de Augusto, Suetônio relata o caso maravilhoso em que o jovem Octávio manda silenciar as rãs que coaxavam junto à casa de campo de seu avô, afirmando que desde então nunca mais se ouviu o coaxar das rãs naquele lugar.²⁷⁸ Para Rebelo, o gênero literário hagiográfico dependia dos modelos clássicos da biografia, do panegérico, da *laudatio funebris* e da apologia, por isso esta semelhança e repetição de alguns acontecimentos da literatura clássica no interior dos relatos hagiográficos.²⁷⁹

3.2.1 - Os milagres póstumos atribuídos à Santa Senhorinha de Basto

Os santos continuavam a exercer seu poder e sua influência mesmo após sua morte. Para os cristãos os santos, na presença de Deus, não se esqueciam dos que ainda permaneciam no mundo, servindo de mediadores entre Deus e a humanidade sempre que tivessem sua intercessão solicitada pelos fiéis. Para Le Goff, "o santo medieval tem também um poder que passa pelo corpo e dirige-se ao corpo".²⁸⁰ Sendo assim o túmulo do santo que contém seu corpo ou um relicário com fragmentos deste corpo santo tornava-se o local mais propício para seu culto, se tornando objeto de peregrinações.

²⁷⁷ VSS, p. 137.

²⁷⁸ REBELO, António Manuel R. A estratégia política através da hagiografia. In. JIMÉNEZ, Aurelio P.; FERREIRA, José R.; FIALHO, Maria do Céu (coords). *O retrato literário e a biografia como estratégia de teorização política*. Coimbra-Málaga: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2004, p. 141.

²⁷⁹ Ibid., p. 133.

²⁸⁰ LE GOFF, Jacques. *Um história do corpo na Idade Média*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 171.

Os milagres póstumos de Santa Senhorinha em sua grande maioria estão relacionados à curas, estando sua realização dependente do contato com o túmulo relicário que contém o corpo da santa. Como nos informa Vauchez, em relação aos milagres, o pedido mais frequente durante a Idade Média era a saúde.²⁸¹ A ação taumatúrgica de Senhorinha é apresentada com seu poder de cura das mais diversificadas doenças que afligiam a população da região de Basto e de regiões vizinhas, desde casos de cegueira, paralisia, esterilidade, inchaços e outros. A cura das doenças era de fundamental importância para os fiéis que procuravam o túmulo de Santa Senhorinha para alcançarem milagres, esses doentes estando privados das suas capacidades de trabalho, eram hostilizados em suas comunidades, nas quais toda mão-de-obra era de fundamental importância para garantir a sobrevivência do grupo.²⁸²

Em relação aos motivos das peregrinações ao túmulo de Santa Senhorinha verificamos em nossa análise que o seu culto estava fortemente ligado à saúde, há somente um caso de milagre póstumo relacionado à proteção de um nobre em uma batalha que iremos descrever adiante, os demais estão todos relacionados à curas de enfermidades, conforme podemos perceber na tabela abaixo:

Tabela 01 - Tipos de milagres póstumos

Tipo de milagre relativo a	Total	Porcentagem
Saúde	9	90%
Proteção	1	10%

Quanto ao tipo de peregrino que visitava o santuário no qual estava o túmulo de Santa Senhorinha, os dez milagres registrados pelo hagiógrafo no século XII fizeram movimentar mais de dezesseis peregrinos em um pequeno santuário rural no noroeste peninsular, dentre estes havia homens, mulheres e uma criança, como podemos constatar na tabela a seguir:

²⁸¹ VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru-SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Vol. 02, p. 204.

²⁸² GAMEIRO, Odília Alves. A apropriação nobiliárquica de um culto rural: a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto. *Arquipélago: História*, Açores, 2 série, n. 5, 19pp., 2001, p. 566.

Tabela 02 - Peregrinos ao túmulo de Santa Senhorinha de Basto

Peregrinos	Total	Porcentagem
Homens	10	62,5%
Mulheres	5	31,25%
Crianças	1	6,25%

A estes dezesseis peregrinos devemos somar as vizinhas da peregrina curada de um inchaço, que a hagiografia não nos informa a quantidade, apenas relata que está "com o marido e mulheres suas vizinhas."²⁸³ Neste caso não foi possível registrar o quantitativo de peregrinos, apenas que se tratavam de mulheres, vizinhas da miraculada, cujo caso iremos descrever adiante.

No que concerne aos milagres relacionados à saúde, verificamos que o culto à Santa Senhorinha não se vincula a uma doença em específico, podemos constatar ao percebermos a diversidade de doenças que ocasionaram a peregrinação de fiéis ao túmulo da virgem de Basto.

Tabela 03 - Origem dos miraculados e tipo de doenças

Origem do miraculado	Idade	Sexo	Doença
Zamora	adulta	masculino	Possessão
***	adulta	masculino	Cegueira
Cidadela do Castelo de Guimarães	adulta	masculino	Possessão
Reino de Leão	adulta	masculino	Hidropisia
Zamora	criança	masculino	Coxo
"lugares muitíssimo distantes"	adolescente	masculino	Cegueira
***	adulta	feminino	Hidropisia
Cidadela de Guimarães	adulta	feminino	"multiplicidade de partos"
Cidadela de Guimarães	adulta	feminino	Esterilidade

²⁸³ VSS, p. 145.

O primeiro milagre póstumo relatado pelo hagiógrafo de Santa Senhorinha é um milagre de punição, no qual um judeu vindo de Zamora ao chegar na igreja na qual estava o túmulo da santa subiu no túmulo, mesmo sendo aconselhado pelos presentes a descer, ele permanece sobre o túmulo. Segundo a VSS ele é tomado pelo demônio e logo tido por morto pelos que estavam na igreja, pouco depois o demônio é expulso e ele começa a dizer "Grande é o Deus dos cristãos, e que imenso é o seu poder, que reina no céu e na terra! Depois, dizia assim – Eis que esta Santa, apesar de enterrada, reina, e faz o que quer entre os vivos e os mortos."²⁸⁴ Ao retornar para sua terra, ele contrai uma doença e logo depois morre, ao morrer afirma o hagiógrafo que teria sido "precipitado nas imundas trevas infernais."²⁸⁵

No caso do judeu de Zamora a punição de ser possuído pelo demônio recai sobre alguém que não prestou o devido culto junto ao túmulo da santa de Basto. De acordo com Gameiro, é esta uma atitude da nova personalidade de Senhorinha adquirida em manifestações póstumas de seus poderes. Em vida o hagiógrafo apresenta Senhorinha com uma postura contida, discreta e recatada, após sua morte revela-se mais exigente e punitiva, reivindicando homenagens e venerações que antes recusava.²⁸⁶

O segundo prodígio de Santa Senhorinha, operado após sua morte, foi o que propiciou o reconhecimento oficial de sua santidade, realizado na presença do arcebispo D. Paio Mendes. Como vimos anteriormente, até então o arcebispo legitimaria a santidade de Senhorinha devido a incorruptibilidade de seu corpo, o qual seria verificado pelo próprio prelado, mas, segundo o hagiógrafo, na presença do arcebispo e de toda a comunidade local a cura de um cego de nascença faz arcebispo desistir do propósito de exumar o corpo da santa e reconhece oficialmente a santidade de Senhorinha, a qual já era divulgada na oralidade pelos habitantes da região do noroeste peninsular.²⁸⁷

Encontramos também outro caso de cura de possessão, assim relata o hagiógrafo:

Havia um certo homem, de nome Silvestre, que habitava na cidadela do Castelo de Guimarães, e, que atormentado pelo demônio, veio ao sepulcro de Santa Senhorinha, esperando que conseguiria a libertação. E então é que ele era violentamente atormentado. Porém, quando estava a rezar, leva a mão ao peito, fica liberto e nunca mais foi atormentado, segundo soube por vizinhos.²⁸⁸

A dificuldade em encontrar explicações naturais ou biológicas para alguns casos de doenças, principalmente as relacionadas à neurologia, conduzem a uma caracterização das

²⁸⁴ VSS, p. 141.

²⁸⁵ VSS, p. 141.

²⁸⁶ GAMEIRO, Odília Alves. A apropriação nobiliárquica de um culto rural: a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto. *Arquipélago: História*, Açores, 2 série, n. 5, 19pp., 2001, p. 568

²⁸⁷ VSS, p. 141.

²⁸⁸ VSS, p. 143.

enfermidades como possessões demoníacas. Sendo assim, alguns dos milagres atribuídos à Santa Senhorinha são apresentados como curas de possessos alcançadas pelo exorcismo dos enfermos junto ao túmulo da santa. Nos milagres póstumos relatados na VSS encontramos a cura de um hidrópico que oriundo do Reino de Leão peregrina até o túmulo da santa de Basto em busca da cura para o mal que lhe afligia.

Um clérigo de nome Paio, prelado desta Igreja, afirmou-nos que veio ao templo da Santa um homem oriundo do reino de Leão, que estava inchado como um odre. Cumpridas as horas de véspera, acendeu velas e deitou-se de costas ante o sepulcro da Santa, pois que não podia deitar-se nem dormir de outro modo. Estava então a Igreja tão cheia de gente, que já não podia caber lá ninguém. Ora, quando todos dormiam, esse doente inchado viu uma mulher vestida de branco que lhe disse: – "Dormes, homem?" Repliou ele: – "Como hei-de eu dormir, se sou afligido por tanta dor?" Torna-lhe a mulher: – "Volta-te para o lado direito, e logo ficarás são". Pareceu-lhe que ela mesma lhe dava uma faixa, que mal ele tocou, reboou um tal clamor do seu ventre, que todos despertaram do sono. E ele expôs-lhe o desfecho do caso, e proclamou que foi completamente liberto da doença, por intercessão de Santa Senhorinha. Então, erguendo as mãos ao Céu, todos deram graças a Deus e à Santa.²⁸⁹

A cura de um hidrópico também aparece no texto bíblico como um dos milagres atribuídos a Jesus pelos evangelistas,²⁹⁰ o que reforça mais uma vez a santidade de Senhorinha ao associá-la a um modelo de "curandeiro" já reconhecido.²⁹¹ Em relação à cura do hidrópico encontramos uma prática já utilizada pela medicina antiga que é a incubação. Compreende-se por incubação "o fato de dormir em um santuário para ser curado depois de alguns dias, após um sonho ou uma visão tida durante o sono."²⁹² A incubação foi um processo taumátúrgico muito utilizado na Antiguidade, o que conforme a VSS parece ser também uma prática na igreja de Basto para que o peregrino obtivesse a cura de uma enfermidade, outro milagre como veremos adiante também sugere esta prática de dormir junto ao túmulo da virgem e as aparições da santa durante o sono concedendo a cura.

Na análise dos milagres operados por Santa Senhorinha, há um único caso da cura de uma criança. O relato não precisa a idade do peregrino, somente relata que fora levado pelo pai e era menino.

Nesse tempo em que o mesmo clérigo (conforme por ele mesmo soubemos), estava à frente desse templo, veio de Zamora a esta Igreja certo homem, que tinha ouvido os milagres da Santa. Trazia no jumento um filho coxo de

²⁸⁹ VSS, p. 143.

²⁹⁰ Lc 14,1-6.

²⁹¹ VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru-SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Vol. 02, p. 202.

²⁹² Ibid., p. 201.

nascença, a ponto de ter os joelhos repuxados para o peito; e os médicos não podiam dar-lhe remédio. Depois de terem estado na Igreja da Santa cerca de dezesseis dias, o pai dele dirigiu-se com outros lavradores para as vinhas da Santa, a fim de trabalhar, deixando o filho na eira, para guardar o trigo. O pai fez assim, para que ele e o filho merecessem o alimento que lhes havia de ser ministrado pela Igreja da Santa. Quando o coxo, portanto, assim foi deixado, apareceu-lhe uma mulher que lhe disse: – "Dá-me a vara que trazes, menino". E ele, ao querer entregá-la, ergueu-se incólume, e então a mulher desapareceu. O rapaz soltou uma exclamação, e os que trabalhavam na vinha acorreram e perguntaram o que era. Então o menino expôs tudo o que lhe sucedera, e celebraram ações de graças a Deus e à sua Santa. Retiraram-se o pai e o filho para a sua pátria, e aquele que viera coxo no jumento fez o percurso por seu pé.²⁹³

Na cura do jovem coxo há mais uma referência a um dos milagres operado por Jesus relato pelos evangelistas,²⁹⁴ a cura de um coxo também aparece nos Atos dos Apóstolos como sendo o primeiro milagre realizado por Pedro após a crença na ressurreição de Jesus.²⁹⁵ Na cura do menino coxo relatada na VSS temos também a menção ao processo de incubação, neste caso pai e filho passam dezesseis dias na igreja da Santa à espera da cura. Aparece também no relato a menção ao trabalho realizado pelo peregrino nas terras do santuário, o que caracteriza um peregrino pobre que não tendo como oferecer algo a igreja oferece seu próprio trabalho nas terras da santa, em troca do alimento para ele e o filho. Esta prática era bastante comum nos santuários, não tendo o peregrino como oferecer uma doação, dava-lhe sua força de trabalho durante um tempo determinado ou até mesmo por toda a vida.

Nos milagres, encontramos uma outra cura de cegueira, dois adolescentes cegos, do sul do território que hoje conhecemos por Portugal, ouvem falar da *fama sanctitatis* de Santa Senhorinha e peregrinam até seu túmulo em busca da cura. Percebemos neste relato uma peregrinação em grupo, além dos dois adolescentes cegos, peregrinam com eles suas mulheres, conforme aparece na hagiografia.

O supradito clérigo afirmou que dois adolescentes cegos de nascença vieram de lugares muitíssimos distantes, porque conheceram, pela fama e pelo que ouviam, os milagres desta Santa. Ao chegarem a Lisboa, interrogavam onde estava sepultado o corpo de Santa Senhorinha. Foi-lhes dito que se dirigissem ao Arcebispado de Braga, junto do rio que se chama Basto, perto do qual estava sepultado o corpo de Santa Senhorinha. Vindo com suas mulheres também, chegaram à Igreja, e contaram ao clérigo Paio tudo o que lhes acontecera. Quando o sol declinava no poente, os outros regressaram a casa, ficando os cegos com as mulheres perante o sepulcro da virgem. E, embora ambos orassem, contudo, um deles, como abaixo se verá, orava com mais fervor de alma. Com efeito, passada a primeira vigília da noite, e estando ainda acesas as velas junto do túmulo da virgem, o cego, que era mais amigo de Deus, ouviu um trovão tão veemente, que todo o edifício lhe

²⁹³ VSS, p. 143.

²⁹⁴ Jo 5, 1-15.

²⁹⁵ At 3, 1-10.

parecia desabar. Acordou o companheiro, que, uma vez acordado, lhe disse: – "Que é isto?" Respondeu-lhe o devoto: – "Vejo esta casa toda cheia de velas acesas". E logo com a vista recuperada, com imenso gáudio, exultante de alegria, tocou os sinos. Então, todos os clérigos e os assalariados da Igreja despertaram e viram que o cego recuperara a visão, e por tão grande benefício admiraram a Deus e à sua Santa. O cego, lembrado de tão grande benefício, durante muito tempo comprava velas e oblações paga com esmolas que lhe davam, e tudo depunha perante o sepulcro da Santa. Finalmente, voltou a casa são e incólume.²⁹⁶

Os Evangelhos também relatam a cura de cegos operadas por Jesus,²⁹⁷ sempre relacionadas ao dado da fé do miraculado. No caso da cura do cego no relato da VSS o cego que mostrou mais fervor na oração alcançou a cura, do outro o hagiógrafo não informa se foi curado ou não. Neste relato aparece mais uma vez a oração noturna e a vigília junto ao túmulo da santa como fundamental para a obtenção da cura, bem como uma teofania, representada pelo forte trovão que parecia fazer desabar o templo. A igreja na qual estava sepultado o corpo de Santa Senhorinha aparece como um local de oração, no qual o toque dos sinos compunha um rito para anunciar um novo milagre e convocava a população local para o louvor a Deus e à santa milagreira de Basto.

Também nos chama a atenção na peregrinação dos dois cegos adolescentes com suas mulheres é que são os peregrinos de terras mais distantes que aparecem na hagiografia, partindo do sul do território português peregrinam até o noroeste peninsular em busca do túmulo de Santa. Parece haver uma tentativa de afirmação do culto à Santa Senhorinha ao relatar que os cegos passam por Lisboa, local onde estava as relíquias de São Vicente (+ 304), transladadas para Lisboa no final do século XII por ordem do rei D. Afonso Henriques (1109-1185). O hagiógrafo afirma que a pequena comitiva de peregrinos passa por Lisboa, deixando as relíquias de São Vicente, e partem para o Arcebispado de Braga em busca do túmulo de Santa Senhorinha, fazendo crer na superioridade do poder da santa de Basto em relação ao mártir São Vicente, patrono de Lisboa. Para Gameiro, isso demonstra uma descrença nas capacidades taumátúrgicas deste santo, seria admissível que o Norte peninsular já há muito tempo cristianizado olhasse com desconfiança para um santo que mantivera intensos contatos com os mouros, sendo seu culto essencialmente moçárabe.²⁹⁸

São relatados na VSS três casos de cegueira, sendo que dois alcançaram a cura junto ao túmulo da santa. De acordo com Vauchez, a cegueira era uma doença recorrente entre os medievais, para ele vários dos casos de cegueira curados nos santuários à época,

²⁹⁶ VSS. p. 145.

²⁹⁷ Mc 10, 46-52.

²⁹⁸ GAMEIRO, Odília Alves. A apropriação nobiliárquica de um culto rural: a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto. *Arquipélago: História*, Açores, 2 série, n. 5, 19pp., 2001, p. 569.

estavam ligados às atividades agrícolas ou a infecções neonatais, sendo temporárias. Assim como as diferentes doenças relacionadas à paraplegia, o caso dos coxos, que atualmente se sabe podem ser suscetíveis de curas espontâneas, ou de melhoras espetaculares e sempre duráveis.²⁹⁹

Enquanto historiadores, nossa problemática não está centrada na realidade destas curas que aparecem em nossa fonte, mas sim na tentativa de compreender o que levava o homem medieval a buscar socorro no transcendente para solucionar suas enfermidades e o que movia este homem a abandonar sua comunidade, sua terra, familiares e amigos, para se fazer peregrino, caminheiro em busca de um contato mais próximo com o sagrado.

Há um outro caso de hidropisia entre os milagres póstumos atribuídos a Santa Senhorinha em sua hagiografia. Este, faz referência também à possessão demoníaca, visto que, da miraculada é expelida uma serpente que vinha lhe causando a enfermidade. Neste relato apresenta-se uma peregrinação coletiva, pois vão ao túmulo de Senhorinha um grupo de peregrinos acompanhando a mulher enferma, estando com ela seu marido e mulheres suas vizinhas, não apresentando o hagiógrafo o quantitativo deste grupo, apenas sabemos que eram mulheres e vizinhas da miraculada.³⁰⁰

A fertilidade e a infertilidade também são contempladas em casos de milagres relacionados ao poder taumatúrgico de Santa Senhorinha. Foi o caso de duas peregrinas, mãe e filha que acorrem ao túmulo da virgem de Basto em busca de alívio para suas enfermidades.

Da cidadela de Guimarães, dirigiram-se mãe e filha ao templo da Santa. A mãe, abalada pela multiplicidade de partos, roga que não continue a dar à luz; por sua vez, a filha estéril implora fecundidade. Por intercessão da Santa, vão-se embora, tendo obtido a realização dos seus votos.³⁰¹

O último milagre póstumo relatado pelo hagiógrafo de Senhorinha não está relacionado à cura de enfermidades, trata-se de um milagre de proteção a um nobre cavaleiro.

Um varão nobre e poderoso dos familiares íntimos do rei, e do seu conselho, quando passava junto do templo da Santa, com o exército, para expulsar o inimigo que estava a cercar o castelo, não entrou na Igreja da Bem-aventurada. Quando não estava muito longe da Igreja, o cavalo parou aí, imóvel, de tal maneira que não havia chicotada que o pusesse em movimento. O mesmo nobre reconheceu a causa do fato, e dirigiu-se ao templo da Santa, implorando vénia para a sua temeridade (ou seja, o não ter entrado no seu templo), e auxílio contra os inimigos. E, pelos méritos da mesma Santa, vence os inimigos e alcança uma vitória.³⁰²

²⁹⁹ VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru-SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Vol. 02, p. 203.

³⁰⁰ VSS, p. 145.

³⁰¹ VSS, p. 145.

³⁰² VSS, p. 145.

Sobre o nobre que recebe a proteção de Senhorinha na batalha, Pereira o identifica em uma nota na tradução do texto hagiográfico, como sendo D. Gonçalo Mendes de Sousa, afirmando constar esta mesma história em um texto da *Monarquia Lusitana* (III.^a Parte, Livro IX, cap. 28).³⁰³ Conforme Gameiro, D. Gonçalo Mendes de Sousa seria parente de Santa Senhorinha³⁰⁴, o nobre teria sido mordomo-mor na corte de Afonso Henriques entre 1157 e 1167.³⁰⁵

Houve uma tentativa dos senhores de Sousa em vincularem sua origem à Santa Senhorinha. Este interesse das famílias reais e das linhagens nobres de possuírem um santo entre os seus membros, estava vinculado a crença de confirmação divina de seus êxitos políticos na linhagem ao terem um dos seus antepassados reconhecidos oficialmente como santos pela Igreja. Afirma Rebelo que "a importância do prestígio social e da presença protetora da santidade na linhagem instigava os familiares de pessoas com fama de santidade, a obter a canonização oficial desses santos dinásticos."³⁰⁶

O interesse dos Sousa no reconhecimento oficial da santidade de Senhorinha é também um fator importante na história desta abadessa de um pequeno mosteiro no noroeste peninsular. Ao apresentar um milagre no qual a santa favorece um membro da família dos senhores de Sousa numa batalha, podemos considerar o papel do hagiógrafo em referendar esse parentesco e a apresentar Santa Senhorinha também como uma protetora dedicada e eficiente a seus parentes.

3.2.2 - Os peregrinos de Santa Senhorinha de Basto

O relato dos milagres atribuídos à Santa Senhorinha de Basto por seu hagiógrafo nos possibilita um conhecimento acerca dos peregrinos que acorriam ao túmulo de uma santa rural do noroeste peninsular que vivera no século X e alcançou o reconhecimento oficial de sua santidade, bem como a redação de sua hagiografia no século XII.

Uma característica do culto à Santa Senhorinha que percebemos nos milagres relatados é que os peregrinos não permanecem no santuário por muito tempo, não

³⁰³ A *Monarchia Lusytana*, é uma obra composta por oito partes, tendo sido iniciada pelo Frei Bernardo de Brito, cronista geral e religioso da Ordem de São Bernardo, professo no Real Mosteiro de Alcobaça. A obra teve sua primeira parte impressa no ano de 1597.

³⁰⁴ GAMEIRO, Odília Alves. A apropriação nobiliárquica de um culto rural: a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto. *Arquipélago: História*, Açores, 2 série, n. 5, 19pp., 2001, p. 573.

³⁰⁵ MATTOSO, José. *Identificação de um país*. Ensaios sobre as origens de Portugal 1096-1325. Lisboa: Editorial Estampa, 1985, p. 161.

³⁰⁶ REBELO, António Manuel R. A estratégia política através da hagiografia. In: JIMÉNEZ, Aurelio P.; FERREIRA, José R.; FIALHO, Maria do Céu (coords). *O retrato literário e a biografia como estratégia de teorização política*. Coimbra-Málaga: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2004, p. 155.

estabelecem morada na região. Os milagres são sempre alcançados em poucos dias, apenas o coxo permanece dezesseis dias no santuário até receber a cura, depois retorna para sua terra.

Ao contrário de santuários maiores nos quais muitos peregrinos aí permanecem até o fim de suas vidas, no pequeno santuário rural de Bastos, os peregrinos são homens e mulheres de passagem rápida, tempo de uma prece, uma vigília, alcançam a cura e retornam às suas terras de origem, lá propagando o culto à Santa Senhorinha e espalhando a *fama sanctitatis* e o poder taumatúrgico desta bem-aventurada.

Ao analisarmos o estrato social dos peregrinos que partiam de suas terras rumo ao santuário de Santa Senhorinha, observamos que se tratava em sua maioria de pessoas das camadas populares, podemos verificar isso pelos ex-votos depositados pelos miraculados junto ao túmulo da santa, na sua maioria eram velas e candeias de ceras.³⁰⁷

Há na VSS a menção a dois nobres que visitam o túmulo da virgem de Basto, um vinculado ao poder eclesiástico, o arcebispo de Braga Dom Paio Mendes, e o outro ligado ao poder régio, Dom Gonçalo Mendes de Sousa. Os demais peregrinos são homens e mulheres de poucas posses, devotos das camadas populares da Península Ibérica.

Sobre o local de origem dos peregrinos ao santuário de Santa Senhorinha, observamos que, devido o túmulo da santa estar localizado no noroeste peninsular na região de Basto, o local recebia mais peregrinos oriundos do norte ibérico, contando apenas um caso do grupo de peregrinos dos dois cegos com suas mulheres, que vinham de "lugares muitíssimos distantes"³⁰⁸ ao sul da península, da região de Lisboa. Encontramos na hagiografia peregrinos provenientes das seguintes localidades: Zamora, Reino de Leão e Guimarães, sendo a maioria oriundos de Guimarães.

O estudo dos milagres e dos peregrinos que se dirigiam ao túmulo de Santa Senhorinha em busca de um alívio para os sofrimentos e os males que os assolavam, nos apresenta a crença do homem medieval no poder taumatúrgico do santo, sendo ele o mediador entre Deus e a humanidade, estava pronto para atender a prece de quem com fervor peregrinasse até seu túmulo ou relicário e ali prestasse sua homenagem. A proximidade ao corpo do santo, para o homem do medievo, era garantia de ter sua prece atendida e sua dor aliviada, era esta crença no poder de intercessão dos santos que o levava a enfrentar os perigos das estradas, portando seu bordão e sacola, as insígnias do peregrino, em busca da solução para seus problemas de saúde, de proteção, de conversão junto ao sagrado.

³⁰⁷ VSS, p. 145.

³⁰⁸ VSS, p. 143.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fenômeno da santidade se tornou um campo de estudos fecundo para diferentes pesquisadores das Ciências Humanas. Através do estudo deste fenômeno tem sido possível pensar distintos aspectos de uma sociedade, não apenas o religioso, mas também o político, social, econômico, cultural e outros. A partir do estudo do fenômeno da santidade optamos nesta dissertação por abordar aspectos característicos da religiosidade do homem medieval, como a peregrinação e a busca por milagres.

Para este estudo, fizemos uso de uma fonte hagiográfica, a *Vita Beatae Seniorinae Virginis*. Por isso, no primeiro capítulo, assumimos a perspectiva de abordar a história da hagiografia e o uso desta fonte para o trabalho do historiador. O texto hagiográfico aparece no segundo século do cristianismo, relatando o martírio dos primeiros cristãos, passando por transformações durante o século IV, seguido de um período dedicado aos santos e santas fundadores de Ordens religiosas ou grandes místicos, no qual valorizava-se a vida do santo, não apenas a morte como nos relatos martiriais do início da fé cristã.

As hagiografias tiveram usos variados nas comunidades cristãs, nos pólos de peregrinação eram lidas aos peregrinos, nas comunidades religiosas estavam presentes nos momentos de lazer e nas refeições, bem como em dias de festa. Outro aspecto a ser ressaltado é o caráter pedagógico das hagiografias, constituídas em importantes instrumentos de combate às heresias pelos pregadores.

Após a compreensão da centralidade da peregrinação na piedade do homem medieval, este *homo viator*, dedicamo-nos ao estudo desta prática religiosa, partindo da etimologia da palavra e perpassando sua origem bíblica, sua presença na literatura patrística e a importância que adquiriu no medievo. Relacionada ao peregrinar, também está o milagre, elemento fundamental na religiosidade medieval, como um estímulo de fé, eles moveram homens e mulheres pelos caminhos medievais até santuários, nos quais se acreditavam que teriam um contato com o sagrado e um alívio para os sofrimentos.

No segundo capítulo, trabalhamos o contexto religioso no qual Santa Senhorinha estava inserida, em especial o monacato na região do noroeste peninsular. Aspectos característicos do monacato nesta porção cristã da Península Ibérica, tais como: a *regula mixta*, o *episcopus sub regula*, os mosteiros familiares, foram de fundamental importância para a compreensão de nossa fonte. Neste capítulo dedicamos ao estudo do nosso *corpus* documental, apresentando o possível local de composição da hagiografia de Santa Senhorinha de Basto, o mosteiro de São Miguel de Refojos de Basto e também identificamos o século XII

como a provável data de composição da obra. Utilizamos este espaço para apresentarmos de forma mais detalhada a vida de Senhorinha de Basto.

No terceiro capítulo, analisamos as razões que colaboraram para o reconhecimento oficial da santidade de Senhorinha de Basto. Nesta perspectiva, concentramo-nos nas razões da política religiosa de Dom Paio ao reconhecer santidade de Senhorinha, que traria benefícios à igreja bracarense, fortalecendo seu clero, aumentos seus domínios, atraindo peregrinos à pequena igreja de Basto e com eles doações. Os milagres atribuídos pelo hagiógrafo à santa de Basto foram analisados neste capítulo, a partir desta análise foi possível identificarmos a origem dos peregrinos, a situação social, idade, sexo e as enfermidades que assolavam o homem medieval o levando a peregrinar em busca de melhores condições de vida.

As hipóteses lançadas no início de nossa pesquisa, puderam ser comprovadas após o processo de análise da fonte e da historiografia que consultamos. O interesse político no reconhecimento oficial da santidade de Senhorinha de Basto tanto por parte das autoridades eclesiásticas quanto da nobreza, pode ser constatado na análise da construção do texto hagiográfico, no uso desta hagiografia para a implantação na Península Ibérica do programa da Reforma Gregoriana e fortalecimento do poder dos prelados locais.

Dentre os vários pólos de peregrinação existentes no território português na Idade Média, analisamos um pequeno pólo que atraiu algumas dezenas de peregrinos no século XII. A igreja de São Jorge de Basto, local onde se encontrava o túmulo de Santa Senhorinha, no noroeste da Península Ibérica, foi destino de peregrinos que buscavam a cura para suas enfermidades como cegueira, paralisia, hidropsia, possessões e outras doenças.

Por fim, diante de tudo o que apresentamos podemos concluir que a religiosidade do homem medieval o conduzia a uma crença no poder dos santos, os reconhecendo como mediadores entre Deus e a humanidade, como aquele que faz a ponte entre o céu e a terra. O poder taumatúrgico dos santos levava o homem medieval a percorrer longas distâncias com o desejo de tocar o relicário ou o túmulo do santo, na certeza de ter sua prece atendida e a obtenção do milagre da cura. Este estudo revelou-nos que variadas eram as formas e motivações para a realização de uma peregrinação, porém no estudo do culto à Santa Senhorinha de Basto, identificamos a peregrinação em busca de curas para as mais diversificadas doenças, como o principal motivo para este *homo viator* que se dirigiu ao túmulo da santa de Basto, confirmando assim uma das hipóteses levantadas no início de nosso trabalho.

REFERÊNCIAS

Documentação:

AZEVEDO, Rui de; COSTA, Avelino de Jesus da; PEREIRA, Marcelino Rodrigues. *Documentos de D. Sancho I (1174-1211)*. Coimbra: Universidade de Coimbra - Centro de História da Universidade de Coimbra, 1979, Vol. 1, 201-202 (Doc. Nº. 130).

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 4.impr. São Paulo: Paulinas, 2006.

CARDOSO, Jorge. *Agiolégio lusitano dos sanctos, e varoens illustres do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: Officina Craesbeekiana, 1657. t.2.

PEREIRA, Maria Helena Monteiro da Rocha. *Vida e milagres de São Rosendo*. Texto latino, tradução, prefácio e notas. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970.

_____. Vita Beatae Seniorinae Virginis. In: PEREIRA, Maria Helena Monteiro da Rocha. *Vida e milagres de São Rosendo*. Texto latino, tradução, prefácio e notas. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970, p. 112-147.

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

VIDA E MILAGRES DE SANTA SENHORINHA DE BASTO. 1268-1279. Arquivo Municipal Alfredo Pimenta, Guimarães, Ms da Colegiada 793.

Obras de referência:

AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). Lisboa: Círculo de Leitores. *História Religiosa de Portugal*. 2002. Vol. 01.

BORRIELLO, L; CARUANA, E.; DEL GENIO, M.R; SUFFI, N. *Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus, 2003.

LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2006. V.2.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. 3.ed. São Paulo: Contexto, 2010

Obras gerais:

AMARAL, Ronaldo. *Santos imaginários e santos reais: a literatura hagiográfica como fonte histórica*. São Paulo: Intermeios, 2013.

_____. *A santidade habita o deserto: a hagiografia à luz do imaginário social*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

ARTIÈRES, Philippe. Arquivar a própria vida. *Revistas Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n. 21, 1998/01. Dossiê Arquivos Pessoais, p. 9-34.

BOUREAU, Alain. *L'événement sans fin: récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

BRANCO, Maria João Violante. *D. Sancho I. O filho do fundador*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2006.

BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira. *Liturgia e espiritualidade na Idade Média*. Lisboa: Universidade Católica de Lisboa, 2008.

CERNADAS, José M. Andrade. Los modelos monásticos en Galicia hasta el siglo XI. *Archivo Ibero-Americano LXV* (2005), núms. 252. p. 587-609.

_____. Textos penitenciales y penitencia en el noroeste de la Península Ibérica. In: HERREU, Michael W.; MCDONOUGH, C.J.; ARTHUR, Ross G. (orgs.). *Latin culture in the eleventh century*. Proceedings of the third international conference on medieval latin studies. Cambridge: Brepols, 1998.

CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In. CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

DELEHAYE, Hippolyte. *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*. Bruxelas: Société des Bollandistas, 1934.

DELOOZ, Pierre. Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church. In. WILSON, Stephen (ed). *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge: University Press, 1983.

DOSSE, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

DIAS, Geraldo José A. C.. *Quando os monges eram uma civilização*. Beneditinos: espírito, alma e corpo. Porto: Edições Afrontamento, 2011.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.). *História das mulheres no ocidente*. Vol. 2: Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3ª.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média, nascimento do ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2006. V.2, p. 449.

GAMEIRO, Odília. A apropriação nobiliárquica de um culto rural: a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto. *Arquipélago: História*, Açores, 2 série, n. 5, p. 561-580, 2001.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. El hombre medieval como "homo viator": peregrinos y viajeros. IV Semana de Estudios Medievales, Nájera, 1993. Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994, p. 11-30.

GOMES, Saul Antonio. A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002. Vol. 01.

HERRERO, José Sanchez. Desde el cristianismo sábio a la religiosidad popular en la Edad Media. *Clio e Crimen*. Sevilha: N. I. 2004. p. 301-335.

LE GOFF, Jacques. (Dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

_____. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

_____. *Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. 2ª.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda dourada*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____. *Uma história do corpo na Idade Média*. 3ª.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

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

LUCAS, Maria Clara de Almeida. *Hagiografia medieval portuguesa*. Lisboa: ICLP, 1994.

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

MARQUES, José. A assistência no norte de Portugal nos finais da Idade Média. Revista da Faculdade de Letras do Porto. *História*. II Série, vol. VI, 1989, p. 11-93.

_____. O culto de São Tiago no norte de Portugal. *Lusitania Sacra*, Universidade Católica Portuguesa, 2ª Série, nº. 4, 1992, p. 99-148.

_____. Os santos dos caminhos portugueses. *História*, Porto, Faculdade de Letras. III Série, vol. 07, 2006, pp. 243-262.

MARTINS, Mário. *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: Brotéria, 1957.

MATTOSO, José. *Identificação de um país*. Ensaios sobre as origens de Portugal 1096-1325. Lisboa: Editorial Estampa, 1985.

_____. *Religião e Cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983.

_____. *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1997. Vols. 1 e 2.

MIATELLO, André. *Hagiografia*. Verbete. Disponível em: <http://www.edtl.com.pt/business-directory/5949/hagiografia/>. Acesso em: 28 de agosto de 2015.

MIATELLO, André Luis Pereira. *Santos e pregadores nas cidades medievais italianas: retórica cívica e hagiográfica*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

MIRANDA, Bruno Soares. *Peregrinações portuguesas a Nuestra Señora de Guadalupe*. 2011. 119f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2011.

MONTEIRO, Antônio de Castro Xavier. *Santa Senhorinha de Basto*. Cabeceiras de Basto: Comissão Fabriqueira de Basto, 1982.

MORGAIN, S. M. Peregrinação. In: BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; DEL GENIO, M.R; SUFFL,N. *Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus, 2003.

MORÁN, Enriqueta López. El monacato feminino gallego en la Alta Edad Media (La Coruña y Pontevedra). *Nalgures*, Coruña, n.2, 2004, p. 119-174.

NASCIMENTO, Aires A. *Milagres medievais numa coletânea mariana alcobacense*. Lisboa: Colibri, 2004.

_____; GOMES, Saul Antonio. *São Vicente de Lisboa e seus milagres medievais*. Lisboa: Edições Didaskalia. 1988, p. 73-160.

ORONZO, Giordano. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Editorial Gredos, 1983.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. As biografias medievais de Santa Senhorinha. In: MOREIRA, Álvaro de Brito (coord.). *S. Rosendo e o Século X: Ciclo de Conferências*, 1., 1992, Santo Tirso. *Atas...* Santo Tirso: Câmara Municipal de Santo Tirso, 1994, p. 127-137.

REBELO, António Manuel R. A estratégia política através da hagiografia. In: JIMÉNEZ, Aurelio P.; FERREIRA, José R.; FIALHO, Maria do Céu (coords). *O retrato literário e a biografia como estratégia de teorização política*. Coimbra-Málaga: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2004

ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajetos de vida. In: *Lusitana Sacra*, Lisboa, 2ª série, 14-15, 2001-2002, p. 369-450.

_____. Historiografia da santidade no século XXI: percursos prévios, problemáticas atuais: balanço e reflexão. *Lusitana Sacra*. Lisboa, Vol. 28, julho-dezembro 2013, p. 215-237.

_____. *Santos e demônios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010.

_____. História, santidade e identidade. O *Agiológico Lusitano* de Jorge Cardoso e seu contexto. *Via Spiritus*, 3, 1996, p. 25-68.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SILVA, Andréia C. L.F. da. Introdução. In: _____. *Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008.

_____. Reflexões sobre a *Vita Beatae Seniorinae Virginis*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 2014, p. 178-200.

_____. SILVA, Andréia C. L. F. da; LIMA, Marcelo Pereira. A Reforma Papal, a continência e o celibato eclesiástico: considerações sobre as práticas legislativas do pontificado de Inocêncio III (1198-1216). *História: Questões & Debates*. n.37, 2002, p. 83-109.

_____. SILVA, Leila Rodrigues da. Relações de poder na *Vita Sancti Fructuosi* e na *Vita Dominici Siliensis*: santos, monges, reis e nobres em duas hagiografias ibéricas. *Revista Brathair*. 11 (2), 2011, p. 43-57.

SILVA, Maria Joana Corte- Real Lencart e. *O Costumeiro de Pombeiro*. Uma comunidade beneditina no século XIII. Porto: Universidade do Porto, 1995.

SOT, Michel. Peregrinação. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru-SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Vol. 02, p. 355.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. Senhorinha de Basto, memórias literárias da vida e milagres de uma santa medieval. *Via Spiritus*, Porto, n. 10, 2003, p. 7-37.

VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (direção). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

_____. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru-SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Vol. 02.

