

**Santa Maria da Oliveira, demónios e reis: o uso do poder
sagrado por um santuário medieval**

Maria de Lurdes Rosa
(FCSH da UNL)
(IEM/UNL; CEHR/UCP)

Capítulo I

As andanças dos demónios - uma leitura dos casos de possessão do Livro de Milagres de Nossa Senhora da Oliveira (1342-1343)

“Imaginemos, que é coisa a que não se pode furtar o historiador”

(Georges Duby)¹

De quatro de Janeiro a vinte e sete de Março de 1343² - em menos de três meses, portanto - sucederam-se junto à Igreja de Nossa Senhora da Oliveira, em Guimarães, quarenta e quatro milagres de cura de várias doenças. Interessa-nos, neste estudo, uma parte deles: os onze casos que incidiram na recuperação de possessões diabólicas. Nos termos da fonte escrita que os reporta, o “Livro dos Milagres de Nossa Senhora da Oliveira” terão sido episódios de grande tensão, com forte impacto na sociedade local³. Por um lado, os momentos de possessão e as cerimónias de exorcismo devem ter sido impressionantes espectáculos públicos; por outro, elementos vários, entre os quais avultam as confissões dos «demónios em fuga», fizeram emergir conexões entre quase todos (senão todos) os casos, prenunciando a revelação de uma realidade mais complexa – e decerto aterradora, para o espectador de então. É que as diferentes curas surgem ligadas entre si por várias constantes, a mais perturbadora das quais a denúncia - como membros de associações demoníacas, responsáveis, em parte, pelas possessões - de personagens vivas, e concretamente descritas. Não menos impressionantes teriam sido várias viagens dos demónios que, na fase de expulsão, pediam para ir buscar sinais a locais geográficos bem precisos, partiam, e regressavam, por vezes com histórias para contar.

Nas duas primeiras partes do texto que se segue, procederemos à contextualização da produção documental do «Livro de milagres» e ao estudo mais pormenorizado da estrutura e fabrico das «narrativas» dos casos de possessão. Passaremos de seguida à análise dos próprios casos, examinando, sucessivamente, os “roteiros demoníacos” e os conteúdos das denúncias (“Salém em Guimarães?”), procurando identificar, depois, as crenças que lhes possam estar subjacentes (“Viagem às crenças”). Por fim, e já com recurso a um outro tipo de fontes, tentaremos provar como este conjunto impressivo de cerimónias marcou o próprio espaço onde decorreu (“Marcas no espaço sagrado”). Parece-nos possível, de facto, sustentar a existência de uma ligação próxima entre estes testemunhos de “irrupção diabólica” e diferentes vestígios materiais interiores ao templo de Nossa Senhora da Oliveira – concretamente, sinais e relíquias. De forma mais indirecta - pelo menos em termos de atmosfera criada -, poderá ainda existir algum tipo de relação entre aqueles testemunhos e algumas pinturas do tecto da Colegiada.

¹ *A Europa na Idade Média*, p. 9, Lisboa, Teorema, 1989.

² Sobre estes limites cronológicos, cfr. infra, nts. 9 e 12.

³ Realça já este facto José Mattoso, que fala de “um clima de excitação colectiva”: “Saúde corporal e saúde mental na Idade Média portuguesa”, p. 247, *Fragments de uma composição medieval*, pp. 233-252, Lisboa, Estampa, 1987. Por outro lado, Maria da Conceição Falcão, *Guimarães: «duas vilas, um só povo»*. *Estudo de história urbana (1250-1389)*, vol. II, pp. 395-396, diss. de doutoramento apres. à Univ. do Minho, polic., Braga, 1997, descobre a primeira referência aos milagres, em documentação corrente, no testamento de um Nicolau Geraldês, mercador, de 1350, que manda que lhe cantem as “trinta missas do milagre”. Não sabemos se se tratará exactamente de uma referência aos milagres da Senhora da Oliveira, se de uma forma de designar o “trintário gregoriano” (sobre o “milagre” por detrás deste, cfr. infra, pp. 413 ss.). No entanto, se for relacionado com o sucedido localmente, poderá ter o interesse suplementar de se poder relacionar com um pedido feito por um dos “espíritos” que atormentam uma miraculada, que suplica que lhe mandem celebrar trinta missas numa dada igreja, metade à honra do orago local, metade à de Nossa Senhora da Oliveira (cfr. infra, p. 159). Poderemos pensar que os cônegos desenvolveram devoções litúrgicas directamente relacionadas com os “seus” milagres”, de que o pedido de Nicolau Geraldês seria um exemplo?

1.1 - Contexto de produção do “livro de milagres”: protagonismos leigos e apropriação eclesiástica?

Os onze casos de possessão diabólica que analisaremos chegaram até nós num tipo de fonte com características específicas: um livro de milagres. Embora tenham existido diferentes sub-tipos, todos eles comungam de um objectivo comum: o registo de acontecimentos sobrenaturais causados por intervenção divina directa ou mediata, de modo a promover o culto do local ou da personagem envolvida. Em especial na época que estudamos, o registo tinha de obedecer a requisitos legais, sem os quais poderia ser rejeitado pelas autoridades competentes⁴. Temos, assim, uma primeira linha de demarcação das informações reunidas pela fonte utilizada. O «Livro de milagres de Nossa Senhora da Oliveira»⁵ apresenta uma particularidade adicional que, não sendo única, pois há outros exemplos na mesma tipologia, no Portugal medieval⁶, é no entanto rara: foi todo elaborado por um notário público. Caso único, porém, são as restantes contornos do registo. Desde logo, não há qualquer referência que este foi mandatado pelos cónegos da Colegiada. O livro fica depois em posse do executante, Afonso Peres, que o conserva no cartório; e passa ao escrivão seguinte, Antoninho Lourenço, a quem em Janeiro de 1351 os cónegos da Colegiada irão solicitar uma cópia, a fim de animar a piedade dos fiéis, para que estes contribuíssem para as obras em curso no templo⁷.

A intervenção dos cónegos no registo dos milagres parece assim limitada, do ponto de vista formal. Não lhes teria pertencido a intenção de registo, controle dos relatos, custódia do documento para eventuais efeitos legais. Acresce que também quanto à substância dos textos a presença dos eclesiásticos se apresenta bem delimitada, o que é deveras fora do comum. Detenhamo-nos um pouco neste aspecto, não só porque ele interessa para identificar o estatuto dos registos, globalmente, mas também porque parece particularmente relevante no caso dos relatos de possessão.

⁴ Voltaremos ao assunto infra, pp. 152-153. Sobre esta tipologia de fonte, cfr. Martin Heinzelmann, “Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles”, *Hagiographies, cultures et sociétés (IV-XIIe siècles)*, ed. Centre de Recherches sur l’Antiquité tardive et le Haut Moyen-Âge, pp. 235-259, Paris, Études Augustiniennes, 1981; P.A. Sigal, *L’homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, pp. 10-15, 147 ss., Paris, Cerf, 1985; id., “Le travail des hagiographes aux XIe et XIIe siècles: sources d’information et méthodes de rédaction”, *Francia*, t. 15 (1987), pp. 149-182; A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, 2^e ed. rev., pp. 519 ss., Roma, École Française de Rome, 1988; Aviad M. Kleinberg, “Proving sanctity: selection and authentication of saints in the later Middle Ages”, *Viator*, vol. 20 (1989), pp. 183-205; François Dolbeau, “Les hagiographes au travail: collecte et traitements des documents écrits (IXe-XIe siècles)”, in *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, ed. M. Heinzelmann, pp. 49-75, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1992; J. Dubois, Jean-Loup Lemaître, *Sources et méthodes de l’hagiographie médiévale*, pp. 21 ss., Paris, Cerf, 1993; Benedicta Ward, *Miracles and the medieval mind. Theory, record and event, 1000-1215*, 2^e ed. rev., pp. 29 ss., Aldershot, Wildwood House, 1987.

⁵ Seguimos a edição de Cristina Célia de Oliveira Fernandes, “O livro dos milagres de N^{ra} S^{ra} da Oliveira de Guimarães”, *Revista de Guimarães*, vol. 109 (1999), pp. 217-297 (= LMNSO), que foi feita a partir do testemunho mais antigo (cópia de 1351, directamente sobre o primeiro registo); a informação do seu paradeiro, em publicação de escassa circulação (S. Viterbo, em “Cruzeiro de Nossa Senhora da Oliveira, em Guimarães”, p. 4, *Cruzeiros de Portugal. Contribuições para o seu catálogo descritivo*, 2^a s., Lisboa, 1907) escapou ao grande especialista do tema, Mário Martins, que editou o “Livro” a partir de uma cópia seiscentista (assinando a existência de outra, pouco anterior): “O «Livro dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira» de Afonso Peres”, *Revista de Guimarães*, LXIII (1953), pp. 83-132. Esta edição foi de resto utilizada pela primeira autora para a resolução de dúvidas postas pelo deficiente estado de conservação do pergaminho. Também nós fizemos diferentes cotejos entre este e as duas edições, que serão indicados em nota. Existe, por fim, uma outra cópia da autoria de Antoninho Lourenço, s.d. devido à truncatura do manuscrito, que contem apenas parte dos milagres (cfr. LMNSO, pp. 220-22). Refere ainda as duas cópias trecentistas Maria da Conceição Falcão, *Guimarães: duas vilas, um só povo*, vol. III, p. 395, nt. 340.

⁶ Mário Martins enumera os principais: Rainha Santa Isabel, S. Gonçalo de Lagos, a “Santa Duquesa” Constança de Noronha (*Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*, 2^a ed., pp. 168-170, Lisboa, Brotéria, 1957).

⁷ LMNSO, 232; Maria da Conceição Falcão, op. cit., III, p. 395, nt. 341, refere um “demandador para a obra de Santa Maria da Oliveira”, documentado como tal em Dezembro de 1351; e no mesmo loc., nt. 342, apresenta novos testemunhos de continuada angariação de donativos, entre 1353 e 1356.

Examinemos primeiro a questão formal. Quem toma a iniciativa de mandar registar os milagres e com que fim? Não é possível dar uma resposta cabal a estas perguntas. O “livro” é a nossa única fonte sobre o assunto, e não fornece a este respeito elementos conclusivos - o que em si já é algo inusitado. Mas há um elemento importante: precede o registo sequencial de milagres uma espécie de introdução, que é claramente feita para um destinatário, pois começa sob forma missiva: “Senhor Affonso Perez tabliom na vossa villa de Guimaraas faço saber a uosa merce que (...)”. O senhor de Guimarães em 1342/ 1343 era, evidentemente, o rei⁸, assim notificado do que estava a suceder. De quando data a notificação, e o que se notifica? Não está datada, o que nos coloca o problema da sua relação com os milagres que se seguem, tanto mais que estes não são referidos no corpo do texto da missiva. Com efeito, nela apenas se referem dois acontecimentos que tinham ocorrido algum tempo antes da catadupa de sucessos milagrosos: a colocação de uma cruz na “alcaçaria” de Guimarães, em 8 de Setembro⁹ de 1342, e o reverdescimento de uma oliveira, três dias depois. É porem claro que a carta se relaciona com o livro de milagres. Não é crível que tenha sido o primeiro texto a ser escrito, ficando em aberto até dois meses depois para registar futuros milagres; o registo destes terá sido feito avulsamente, e depois “passados a limpo” num texto encabeçado pela carta; de resto, o primeiro milagre propriamente dito, realizado em pessoas reporta-se, para a datação, ao texto anterior; e alguns milagres da parte final incluem, na primeira frase, a mesma invocação de “Senhor”¹⁰. Por fim, os termos em que é referido o documento original, no momento em que se procede ao primeiro treslado, parecem indicar claramente que o registo dos milagres e a carta eram um todo¹¹.

Temos assim elementos para uma contextualização mais precisa do “livro de milagres”. Dado que estes milagres se sucedem entre 16 de Dezembro de 1342 e 27 de Março do ano seguinte¹², a carta deverá ser posterior a esta data (e anterior a 1351, quando Afonso Peres já estaria morto)¹³. Em todo o caso, lembre-se que o subscritor dos dois tipos de documento é sempre o notário Afonso Peres. Se as nossas hipóteses estão correctas, este, portanto, estava a registar os milagres para os enviar ao rei. Este contexto de produção não é muito comum na tipologia em causa. Que motivos, então, o explicam?

⁸ Sobre a relação de Guimarães com os reis de Portugal, de Afonso Henriques a D. João I, cfr. M^a da Conceição Falcão, op. cit., I, pp. 138 ss.

⁹ Tanto a edição de Mário Martins (p. 106) como a de LMNSO (p. 234) contêm a palavra “outubro” neste passo. Ora, se na primeira é plausível que tal se deva a erro do texto editado, já que este, leitura tardia, apresenta muitos outros erros, na segunda parece-nos erro de transcrição, eventualmente influenciado pela edição de Mário Martins. O pergaminho está muito obscurecido e com pregões, neste passo; mas temos por mais plausível a palavra “setembro” do que a de “outubro”. Aquela tem de resto muito maior plausibilidade: não só coincide com a data que consta na inscrição da base do cruzeiro (sobre ela cfr., por todos, Mário Barroca, *Epigrafia medieval portuguesa (862-1422)*, vol. II, t. 2, pp. 1641-1645, Lisboa, FCT/FCG, 2000), como também é a da leitura de Gaspar Estaço, no século XVI, a partir, como o próprio refere, de pergaminhos antigos (cfr. Mário Martins, “O «livro»”, p. 106, nt. 4). Por fim, já que o dia 8 de Setembro é o dia da festa da Natividade de Nossa Senhora, a colocação da cruz teria a ver com esta efeméride, o que a deixa mais enquadrada na acção eclesiástica (sem que esta seja a única ou mais importante explicação) do que o dia “8 de Outubro”, data em que não se comemora nenhuma efeméride mariana.

¹⁰ LMNSO, pp. 276-77.

¹¹ O texto inicial do treslado de Antoninho Lourenço relata as diligências feitas pelos cónegos para obterem a cópia oficial do documento, dizendo que ele “catara” nos “escritos que foram do dito Affonso Perez tabliom” um “liuro de pergaminho”. A carta parece ter feito parte integral do livro, que assim seria destinado ao rei, no seu conjunto (LMNSO, p. 232).

¹² O último milagre não está datado, mas é introduzido por uma “depos desto” que, nos casos anteriores, indica uma ocorrência pouco posterior ao milagre precedente (LMNSO, p. 289). É certo que os anteriores casos da mesma fórmula estão sempre datados.

¹³ Mário Martins, “O «Livro dos milagres...»”, pp. 83-84. A investigação de M^a da Conceição Falcão comprova a razão que a peste causou entre os tabeliães (op. cit., III, pp. 732-34).

Talvez possamos encontrar alguns elementos de resposta examinando agora a substância da relação do registo com a Colegiada. Para tal, vejamos o que nos diz o texto, por ordem dos acontecimentos.

No momento do acontecimento fundador, ou seja, a colocação da cruz, não se reporta a presença de eclesiásticos – o que é tanto mais estranho quanto tudo se passava num dia de festa solene mariana¹⁴. O protagonismo vai para o mercador Pero Esteves, que comparece no local onde o objecto sacro é implantado. O relato que faz não tem qualquer cariz institucional, antes pelo contrário: toda a explicação do seu acto remete para uma atitude religiosa autónoma e bem específica. Com efeito, conta que o gesto devocional lhe fora sugerido por Deus, no que parece ter sido uma visão (“que lhy deu a entender”), conduzindo a uma atitude peregrina, cumprida pelo seu irmão, que se deslocara a um local preciso, para adquirir a cruz. Logo aqui temos alguns aspectos estranhos, que revisitaremos passo a passo.

Começa por ser fundamental sublinhar que a implantação não é feita tendo em conta a centralidade da igreja da Colegiada. Na verdade – e este aspecto tem sido muito pouco salientado – a igreja românica encontrava-se numa posição bem diversa da do actual templo. O cruzeiro, em 1342, foi colocado a sul do hodierno portal principal, sensivelmente a meio da largura do claustro de então. Apenas depois das obras joaninas a posição relativa dos dois elementos se tornou um sinal de poder da Colegiada. Segundo Mário Barroca, aliás, a decisão de erguer o templo gótico com um novo alinhamento ficou-se a dever ao cruzeiro, e estaria relacionada com o crescente prestígio deste. A Colegiada passava assim a controlar um foco de poder sacral que lhe estava bastante alheio¹⁵. Que espaço veio o cruzeiro então enobrecer? O próprio “livro de milagres” fornece a resposta, ao referir a “alcaçaria”.

Como já salienta Albano Belino, tal termo designa “um espaço com casas e locais onde os mercadores se recolhiam”¹⁶; José Pedro Machado define-o como a palavra árabe que designa “bazar”, ou “casa grande rodeada de pórticos e de lojas”¹⁷. Esta função está de resto em consonância com a disposição urbana descrita por Conceição Falcão, com as ruas de S. Tiago e Santa Maria, e a praça desta invocação, zonas circunvizinhas da Colegiada, ocupadas, na parte mais perto desta (e mais cara), por tendas e açougues¹⁸. Assim, torna-se claro que o cruzeiro foi colocado não no espaço eclesiástico, mas sim no mercantil.

¹⁴ Mas já Pierre Sigal assinala que o início de uma “dinâmica miraculosa” se deve muitas vezes mais à “piedade popular” do que à Igreja institucional (*L'homme et le miracle...*, p. 167). Como se depreende e verá do resto do texto, não concordamos aqui com a leitura que faz José Mattoso deste acontecimento: de que a cruz fora mandada fazer pela Colegiada, com ajuda de Pero Esteves (“Saúde corporal”, p. 247).

¹⁵ Devemos a confirmação da nossa hipótese da excentricidade do cruzeiro face ao portal principal da igreja sua coeva a Mário Barroca, cujas informações escritas seguimos de perto, nestas linhas. Do mesmo colega retivemos a ideia de que a importância do controlo do cruzeiro foi suficientemente forte para provocar uma “trasladação” tão profunda do templo (caso raríssimo). Deixamos aqui o registo das nossas dúvidas e gratidão.

¹⁶ Já em 1900, porém, Albano Bellino sugerira uma outra interpretação, que apresenta como mais consentânea tanto com a disposição urbana de Guimarães, como com a profissão do doador da cruz (mercador): o termo original seria “Alvaçaria”, (espaço com casas e lojas onde os mercadores se recolhiam) (*Archeologia Christã*, pp. 125-26, Braga, Empresa da História de Portugal, 1900). A questão da disposição urbana de que fala este A. é confirmada por Maria da Conceição Falcão, op. cit., III, 769-812. Aceitando esta hipótese, o protagonismo dos leigos em todo o episódio surge acentuado. Por todos estes motivos, a explicação parece-nos mais correcta do que a avançada por Mário Martins na edição do “Livro de milagres”, de que este termo desconhecido seja uma corruptela de “acaçaria” (“paço”) (p. 105, nt. 5).

¹⁷ *Vocabulário português de origem árabe*, p. 42, Lisboa, Ed. Notícias, 1991 (de novo devemos e agradecemos esta referência a Mário Barroca).

¹⁸ Op. cit., III, pp. 769-812.

Neste âmbito, é de realçar que os actores do gesto devocional são dois irmãos leigos, um dos quais... mercador. Esta profissão é sempre referida com destaque, seja no texto da missiva, seja na inscrição no fuste do cruzeiro, que parece ser coeva da implantação¹⁹. O próprio local de origem da cruz parece ter a ver com a ocupação mercantil dos seus mecenas, já que Honfleur, na Normandia, era um porto comercial que fora agraciado, no ano anterior, com privilégios régios especificamente destinados aos mercadores portugueses – junto ao qual, ainda, se localizava um santuário mariano bastante frequentado por marítimos²⁰. Em terceiro lugar, o letreiro que se encontrava embutido no fuste do cruzeiro indicava como, motivos da obra, além da “honra de Deus e de Santa Maria”, um factor a que poderemos chamar mais cívico – “por esta vila mais honrada ser e o povo”²¹. Por fim, o que nele se realça de adicional não é qualquer ligação à igreja, mas sim o que parece ser uma origem familiar: nos quatro cantos do fuste, foram gravadas as abreviaturas de outras tantas palavras, que a investigação recente considera provável serem os nomes da família de Pero Esteves (para além do próprio e de Gonçalo, os do pai e mãe de ambos)²².

¹⁹ A honra de Deus e de Santa Maria e por esta vila mais honrada ser e o povo fez fazer esta obra Pedro Esteves de Guimarães mercador morador em Lisboa filho de Estêvão Garcia e de Marta Peres na era de [1380, 8 de Setembro] M. L. a fez” (M. Barroca, *Epigrafia*, II / 2, pp. 1644-45). Há ainda uma tradição, cuja veracidade seria preciso (mas difícil) averiguar, que reforça a história de Pero Esteves como mercador lisboeta (cfr. Mário de Sampaio Ribeiro, “A propósito da inscrição sepulcral do fundador da ermida de Nossa Senhora da Oliveira, em Lisboa”, *Olisipo*, 83, ano XXI (Setembro 1958), pp. 133-141. Embora sugestiva, parece-nos pouco plausível, pelo menos de forma directa, a “pista francesa” que ligaria a “cruz normanda” ao cunho (e quase certa origem) francesa do túmulo do grande mercador lisboeta Bartolomeu Joanes (m. 1324), que tinha interesses comerciais em França e que refere um “Pedro Esteves” como seu testamenteiro, podendo ser um dos “companheiros” que a historiografia tem identificados como “sócios” (já que, além da vulgaridade do nome, acrescenta-se um qualificativo que não parece quadrar com os nome familiares do mercador vimaranense (“sobrinho de João Dias, reposteiro do rei”) – cfr. para tudo Mário Barroca, *Epigrafia*, II / 2, pp. 1493-1505). No entanto, a prática destes mercadores “internacionais” de encomendarem obras de arte fora do reino, talvez explique a proveniência da cruz (cfr. ainda nt. seguinte). Sobre a influência francesa no túmulo de Bartolomeu Joanes, cfr. a análise recente de Carla Varela Fernandes, *Memórias de pedra. Escultura tumular medieval da Sé de Lisboa*, pp. 102 ss, Lisboa, IPPAR, 2001. Sobre a família do Pedro Esteves vimaranense, refira-se uma última hipótese incerta, mas que volta a tocar na questão francesa: entre 1358 e 1375, está documentada a existência de um “Gonçalo Esteves”, mercador em Guimarães, homem influente e abastado, cujo testamento, naquela segunda data, revela a posse de moeda estrangeira, decerto proveniente do negócio de panos que exercia (M^o Conceição Falcão, op. cit., III, p. 739 e pp. 833-34). Sobre a importância para Guimarães do comércio com o norte da Europa, nomeadamente França, desde o conde D. Henrique, resultando na existência de colónias e ligações várias, cfr. id., I, 136-138.

²⁰ Esta atribuição do local de compra baseia-se na leitura de um conjunto de palavras, muito rasuradas, como “Lormandia Anafrol”. Ao que sabemos, a localização deste local não levantou questões de maior até 1900, pois referia-se sempre apenas “a Normandia”. Nessa data, Albano Bellino discute explicitamente o problema, e identifica Anafrol com a actual “Honfleur” porto marítimo daquela região francesa (op. cit. nt. **). A nossa leitura do documento não nos trouxe a convicção total de que fosse correcta a leitura corrente, sendo nomeadamente possível algo como “A[ceira(?) Ffroll”. Como referimos, seria assim importante reabrir a questão paleográfica, recorrendo às técnicas modernas de auxílio à leitura de que hoje se pode dispôr. A ser verdadeira a origem da cruz até agora seguida, porquê Honfleur? É certo que este era um porto frequentado pelos mercadores portugueses (cfr. p.e. A reclamação apresentada nas cortes de 1331 pelos representantes do Porto, in *Cortes portuguesas. Reinado de D. Afonso IV (1325-1357)*, p. 87, Lisboa, INIC, 1982), e que, cerca de um ano antes dos milagres, em Maio e Setembro de 1341, Filipe, rei de França, concedera àqueles vários privilégios de comércio em Honfleur, considerados pelo autor que seguimos “extraordinários” (Jules Thieury, *Le Portugal et la Normandie jusqu'à la fin do XVIe. siècle. Relations-commerce*, pp. 14-25, Paris, A. Aubry, 1860). E é também verdade que existe no local um santuário mariano, de origem medieval, no qual se realiza desde esta época uma peregrinação de marinheiros (“Notre-Dame de Grâce”) (não conseguimos por ora obter obras historiográficas sobre ele; as nossas informações provêm do “site” oficial do Turismo da Normandia). Seria importante estudar estas duas pistas.

²¹ ver nt. 19

²² Mário Barroca, *Epigrafia*, II / 2, pp. 1642 e 1644.

Também na narração do primeiro sucesso milagroso, ou seja, o florescimento da oliveira seca, três dias depois da alçada da cruz, os cónegos estão ausentes, e não se indicam quaisquer reacções ao evento²³. A análise das imagens que se encontravam representadas junto à cruz pode ajudar a situar melhor o gesto devocional de Pedro Esteves? No presente estado da investigação, ela fornece mais questões do que respostas. Desde logo, é difícil provar que elas tenham feito parte da peça original, ou seja, tenham sido encomendadas

²³ Este milagre do reverdescimento da oliveira, aliás, põe vários problemas, cujo aprofundamento pode trazer luz nova sobre o gesto fundador de Pedro Esteves e o seu relacionamento com a Colegiada (bem como sobre as práticas sagradas relacionadas com árvores, num outro registo). Assim, se é certo que pertence a um tipo de ocorrências frequente nos relatos de milagres, talvez tenha implicações mais vastas, que seria interessante investigar, em duas frentes. **1) Relação com o mosteiro de S. Torcato:** uma tradição posterior, que não conseguimos neste momento fazer remontar para além de meados do século XVII, atribui a proveniência da oliveira do mosteiro de S. Torcato, santuário localizado perto de Guimarães, que desde há séculos atraía peregrinos, devido à fama de abrigar o corpo do Mártir, um dos míticos "companheiros de Santiago". Esta lenda é referida pela primeira vez, ao que sabemos, por Torcato Peixoto de Azevedo (que escreveu as *Memórias Resuscitadas* entre 1656-1692 (datas segundo M^a Fernanda Constante de Brito, "Memórias resuscitadas da antiga Guimarães, pelo Pe. Torcato Peixoto de Azevedo. Achegas para um estudo comparativo das três versões desta obra", p. 439, *Congresso Histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. III, pp. 437-9, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981). O autor diz então "quando ali se colocou a cruz já havia a oliveira, da qual é tradição que viera de junto do mosteiro de S. Torcato" (op. cit., p. 264.). A história é retomada por A. Carvalho da Costa, na *Chorografia Portuguesa*, acrescentando-se que a árvore "viera, havia séculos, segundo uma tradição, para ali de junto ao mosteiro de S. Torcato e que a lâmpada do santo era alumada do azeite dela" (*Chorografia portuguesa*, 2^a ed., vol. I, p. 44, Braga, Typ. de Domingos Gonçalves Gouveia, 1868). Ora F. Adolfo Coelho, que reporta este excerto, aduz também uma opinião de Martins Sarmento sobre o assunto: "O nome de Oliveira, dado a N. S^a, recorda uma bela e comovente lenda que aqui registamos, sem deixar de lembrar que toda a lenda contém um fundo de verdade. — Conta-se que em S. Torcato, lugar apazível de que aliás muito gosto, não longe da Igreja do mesmo nome, havia uma frondosa oliveira que dava azeite para a lâmpada que ali ardia em sua honra. Esta oliveira foi um dia transportada para Guimarães, em frente da Igreja da Colegiada. Infelizmente, o belo exemplar veio a secar, pouco tempo depois. Mas mesmo assim deixaram-na ficar." ("A Oliveira de Guimarães", p. 215 [ed. orig. 1883], *Obras*, vol. I, pp. 215-216, Lisboa, D. Quixote, 1990). Na obra contemporânea de José do Vale Castanheira sobre o culto a N. S^a da Oliveira em Portugal encontra-se um outro relato da lenda, do qual infelizmente não se cita a fonte: "(...) a árvore foi talvez roubada pelos cónegos da Colegiada de Guimarães aos de S. Torcato, do mesmo modo que quiseram subtrair a própria múmia do santo" (*Culto a Nossa Senhora da Oliveira em Portugal*, pp. 42-43, s.l., Ed. Salesianas, 1998). Parece-nos possível lançar uma interessante hipótese a partir deste dados, que não só se enquadra na actuação da Colegiada para com S. Torcato, como permitiria compreender melhor o episódio do assentamento da cruz. A morte da oliveira significava um sério revés nos planos dos cónegos, e só um novo episódio sobrenatural provaria que os poderes da Santa da Colegiada suplantavam os de S. Torcato... Neste caso, os mercadores visionários "trabalhariam" com os Cónegos, ou estes apropriaram-se de um gesto devocional (?) dos primeiros? Importaria, é claro, analisar a fundo a relação da Colegiada com S. Torcato, que se pautou pela conflituosidade (até aos dias de hoje - A. Santos Silva, *Tempos cruzados. Um estudo interpretativo da cultura popular*, pp. 180 ss., Lisboa, Afrontamento, 1994). O santuário do "Varão Apostólico" era mais antigo e prestigiado — a sua comunidade monástica fora instituída no tempo de Ramiro I (931-951), como referem Mário Barroca e Manuel Real ("As caixas relicário de S. Torcato, Guimarães (séculos X- XIII)", *Arqueologia medieval*, I (1992), pp. 135-166), artigo fundamental a este respeito, onde se podem ver os principais dados sobre a evolução cronológica do cenóbio e do culto a S. Torcato, bem como a questão da relação com a Colegiada. Os AA. consideram que esta última instituição pode ter tentado, de várias formas, "revitalizar o culto" (pp. 162-3, nt. 9). Parece-nos que esta relação terá tido uma conotação de "apropriação", visando deslocar para a Colegiada o prestígio do "corpo incorrupto", que os AA. sugerem poder ter sido "encontrado" por esta época, ou seja, em torno da extinção do mosteiro e da transferência dos seus bens para a Colegiada (1477). Ainda segundo os mesmos, a primeira referência ao "corpo incorrupto" encontra-se em João de Barros, autor da "Geographia d'Entre Douro e Minho", que era, aliás, cónego da Colegiada (p. 165, nt. 21) (meados do século XVI). Há no entanto um documento de D. Manuel que, a ser verdadeiro, seria anterior a João de Barros - em 1501, o rei teria ordenado aos Cónegos que fossem a S. Torcato tresladar o "corpo do bem aventurado" para "o lugar onde ao prior parecer bem"; a concretização desta ordem, pelo Cabido, Câmara e povo de Guimarães, provocou a defesa armada do corpo pelos "lavradores" locais, que impediram a transferência. É certo que esta ocorrência só é referida em Torcato Peixoto de Azevedo, op. cit., pp. 253-254, que transcreve mesmo a carta de D. Manuel, sem citar fonte), e em A. Carvalho da Costa, op. cit., vol. I, p. 19 (que visivelmente copia aquele Autor). Há no entanto alguma verosimilhança no relato de T. Peixoto, que atribui esta acção de D. Manuel a uma preocupação mais alargada do rei, que "muito trabalhou (...) para que se recolhessem às igrejas das cidades, e vilas, as relíquias dos Santos que se achavam nas aldeias, por lhe parecer que assim estariam com maior veneração (...)" (op. et loc. cit.). Com efeito, D. Manuel revelou uma sensibilidade e preocupação especial em relação à renovação de cultos antigos do reino, como seja o de S. Pantaleão (impulsionando a tresladação das relíquias deste de Miragaia para a Sé do Porto, empresa já começada por D. João II), a D. Rainha D. Isabel e o "santo" D. Afonso Henriques (cfr. Maria de Lurdes Rosa, "A abertura do túmulo de Afonso Henriques", pp. 349-50, in *O Tempo de Vasco da Gama*, dir. D. Ramado Curto, pp. 347-51, Lisboa, Difel, 1998). **2) Ligação a cultos pré-cristãos de fertilidade agrícola.** Na obra acima referida, Adolfo Coelho liga a oliveira a raízes pré-cristãs, através das tradições da "agulhada" do rei Wamba e do templo de Ceres que existira perto da Colegiada. O A. não cita fonte, mas encontramos esta história do templo de Ceres em T. Peixoto de Azevedo, que reporta a tradição local de que a imagem primitiva da Senhora da Oliveira teria sido colocada por S. Tiago num templo de Ceres, depois de "lançar por terra os falsos ídolos", templo esse que ficaria perto do que depois seria o Largo da Oliveira; e que, nesse mesmo local, teria o Apóstolo baptizado S. Torcato. Em 1559 ter-se-ia mesmo encontrado um letreiro em pedra comemorando a passagem de S. Tiago; T. Peixoto refere que o viu, assim como as ruínas do templo (op. cit., pp. 310 ss). Seria preciso, evidentemente, situar de forma precisa a origem e a data das primeiras menções e esta tradição que, uma vez mais, tem a «pegada» da ligação entre S. Torcato e a Colegiada. Mas lembre-se que a oliveira era uma árvore com poderes sagrados, cujos ramos, por exemplo, as posturas municipais lisboetas, no início do século XIV, proibem ser pendurada nas portas das adegas (*Posturas do Concelho de Lisboa (séc. XIV)*, p. 53, Lisboa, Sociedade de Língua Portuguesa, 1974); para introdução ao tema pode ver-se A. C. Pires de Lima, "As oliveiras", pp. 142-146, in *Estudos etnográficos, filológicos e históricos*, vol. 6, pp. 135-311, Porto, Junta de Província do Douro Litoral, 195

por Pedro Esteves. As descrições medievais não falam de imagens, apenas da cruz. É certo que isto não é uma prova cabal, uma vez que aquela poderia estar ornada de outras imagens sem ser preciso referi-lo — nomeadamente as canónicas Maria e João — mas tem sido relevado a grande diferença de manufactura entre a cruz e os restantes elementos²⁴. De resto, Gaspar Estaço, escrevendo entre c. 1592 e 1625, não menciona qualquer imagem²⁵ - ao contrário do que sucede no testemunho seguinte sobre o conjunto, datável de entre 1656-1692, que descreve já um numeroso (e heterogéno) grupo de imagens, quanto a nós muito dificilmente remontável à época medieval²⁶.

Uma última palavra quanto ao "padrão", na mesma busca de sentidos. A tradição atribui-lhe uma notável origem, ou seja, a celebração da batalha do Salado. Há uma sugestiva hipótese que poderia contribuir para explicar a notificação dos milagres ao rei, por Afonso Peres. A Colegiada teria tentado, de algum modo, «colar-se» à vitória afonsina, tentativa de que teria resultado a construção do padrão, e que poderia agora estar a assistir a novo episódio? Ou seja, a Colegiada, que se pretendia relacionada com as empresas guerreiras do rei Fundador, estaria agora a re-lançar a sua importância com uma nova vitória sobre os mouros? Há um elemento de relevo neste sentido: nas pinturas das traves do tecto, está nitidamente representada uma batalha entre guerreiros cristãos e muçulmanos — obra que pode ser datável da primeira metade do século XIV²⁷. Por fascinante que seja a hipótese, precisa (no mínimo), de maiores bases documentais. Em primeiro lugar, como demonstrou Maria da Conceição Falcão, comprovando com uma exaustiva pesquisa documental a pertinência das dúvidas já antigas de Sousa Viterbo, não há fontes coevas que assegurem o relacionamento entre o "padrão" e a batalha do Salado²⁸. Afonso IV não terá mesmo demonstrado grande predilecção pela cidade²⁹. Em segundo lugar, num documento que nos parece ser, verdadeiramente, um "livro dos milagres de Nossa Senhora aos reis de Portugal", datável do século XV (até 1492), Afonso IV é um grande ausente, ao contrário de Afonso Henriques e D. João I, protegidos dilectos de Nossa Senhora da Oliveira, nos seus transes guerreiros³⁰. De resto, a igreja da Colegiada de Guimarães não desempenha qualquer papel nas várias tradições do Salado, estudadas por Bernardo Vasconcelos e Sousa.³¹

²⁴ Mário Barroca, *Epigrafia*, II/ 2, p. 1644.

²⁵ "Este padrom e hũa cruz de pedra com a imagem de Christo crucificado assentada sobre uma coluna e coberta de abóbada, que estiba em quatro pedestais" (é a única descrição do conjunto, na obra; *Várias Antiguidades de Portugal*, cap. 41, p. 156, Lisboa, Pedro Craebeck, 1625). Sobre as datas de redacção, D. Leite de Castro, "Gaspar Estaço de Britto", pp. 170-174, *Revista de Guimarães*, 2 (3), Jul.-Set. 1885, pp. 158-174.

²⁶ Referimo-nos a Torcato Peixoto de Azevedo, *Memórias resuscitadas da antiga Guimarães*, p. 262, Porto, Typ. da Revista, 1845 (cfr., sobre as datas de redacção, a nt. 23). As imagens são as de Maria e João, ladeando a cruz e, por sua vez, ladeados de S. Dâmaso e S. Torquato. Do outro lado do cruzeiro, ao alto, uma imagem de Nossa Senhora do Rosário e, de cada lado, mais abaixo, de S. Filipe Apóstolo e de São Gualter. Neste "caldo" estavam representadas, pensamos, todas as "forças vivas" da "santidade vimaranense": os "santos locais" antigos, Dâmaso e Torquato; o "santo franciscano", Gualter; e Nossa Senhora do Rosário, cara aos dominicanos.

²⁷ Horácio Pereira Bonifácio, Luís Manuel Teixeira e Pedro Barbosa, "Da temática da decoração", p. 56 e p. 64, *Boletim da Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais*, vol. 128 (1981), pp. 49-76; Pedro Barbosa, "A simbólica do mal nas pinturas da igreja da Colegiada de Guimarães", p. 487, *Actas do Congresso Histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. IV, pp. 477-489, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981. Voltaremos às pinturas na última parte deste trabalho, pp. 176ss.

²⁸ Maria da Conceição Falcão, op. cit., I, pp. 192, 196; II, pp. 395-401 e 490-96.

²⁹ Id., I, p. 190.

³⁰ Cfr. sobre este documento infra, p. 179ss. A comprovar-se a exclusão do Salado, a cena de batalha poderia, eventualmente, ser relacionada com as campanhas de Afonso Henriques (hipótese já aventada em Horácio Pereira Bonifácio et al., "Da temática...", p. 56; preparamos um trabalho sobre o tema).

³¹ "O sangue, a cruz e a Coroa. A memória do Salado em Portugal", *Penélope. Fazer e desfazer a História*, 2 (Fevereiro de 1989), pp. 28-48.

Ausentes na altura do milagre fundador, os cónegos apenas fizeram sentir a sua presença mais de dois meses depois, no primeiro milagre humano, desta feita na forma em que surgirão até ao final do texto – realizando uma procissão de acção de graças por cada milagre alcançado. É de notar que os cónegos não são os únicos presentes nas procissões: o “livro de milagres” refere sempre “o chantre e os coonygos e os clérigos da vila”. Tal conjunto pressupõe que os eclesiásticos da Colegiada não eram creditados como únicos intermediários cerimoniais possíveis, o que de novo limita o seu monopólio sobre o que se estava a passar. De resto, eram relativamente frequentes na tradição dos séculos XII e XIII, relatos de eventos miraculosos despoletados por um ardor dos leigos, que destrona pela recompensa divina o cepticismo e mesmo a negação da Igreja institucional³².

Seja como for, a procissão é, sublinhe-se, quase a única modalidade de intervenção dos cónegos no conjunto dos quarenta e cinco milagres. Nos casos de cura dos endemoninhados, tal facto torna-se ainda mais intrigante. Teremos ocasião de voltar ao tema, pelo que realçaremos agora apenas que, nos sete casos em que são mencionados os nomes dos exorcistas, bem como alguns dos seus atributos, a única ligação aos cónegos é a de um deles ser “homem de João Peres Aranha, cónego”. E, embora tal nos pareça demasiado estranho, os elencos de testemunhas sugerem que muito poucos membros da Colegiada teriam presenciado as cenas - no conjunto dos onze, num total de quarenta e quatro testemunhas nomeadas, apenas é referido um cónego, por duas ocasiões³³.

O que pensar, por fim, da presença do Arcebispo de Braga, D. Gonçalo Pereira, acompanhado de várias personalidades, durante os dois primeiros dias de Fevereiro de 1343? Ocorreram então oito casos de milagres, incidindo em variadas doenças (possessão, cegueira, paralisia) e representando um dos picos mais altos de concentração de ocorrências³⁴. É crível que o Arcebispo tenha sido atraído pela fama dos fenómenos, que tinham ocorrido em grande número durante o mês de Janeiro... Nesse caso, estaria a verificar de que modo, e até que ponto, as autoridades religiosas locais dominavam situação? Esta verificação poderia até nem se revestir de uma atitude crítica face aos cónegos, embora saibamos que entre a Colegiada e o Arcebispado de Braga existiam fortes diferendos³⁵. Nesse caso, a presença de D. Gonçalo serviria sobretudo para reforçar o controle eclesiástico sobre as estranhas e sucessivas ocorrências. De novo, porém, não temos dados que nos permitam ir para além da conjectura.

De tudo o que temos vindo a dizer, poderemos sustentar que os acontecimentos narrados no “livro de milagres”, passados junto à Colegiada, passaram na verdade ao lado desta? Não nos parece ser possível que isto tenha acontecido de forma plena. Há, de facto, traços de imiscuição dos cónegos, que apontam para a gradual apropriação de um fenómeno que nos parece ter-lhe sido alheio, na origem, e que permaneceu com laivos de tal até ao fim (a notificação autónoma dos milagres ao rei). A realização da procissão após os milagres é o mais claro sinal. Talvez o aumento gradual dos interrogatórios aos possessos aponte no mesmo sentido,

³² P.A. Sigal, *L'homme et le miracle*, pp. 169-172.

³³ Fernão Vasques: milagres 35 e 41 (LMNSO, p. 272 e p. 282). Refira-se que no elenco das testemunhas é sempre acrescentado “e outros”, mas pensamos que não seria plausível que se remetessem para esta categoria testemunhas com a força dos cónegos da Colegiada.

³⁴ LMNSO, pp. 250-259. No dia 1 de Fevereiro dão-se três curas e no dia seguinte, cinco. Este é o dia em que há mais curas, em todo o período.

³⁵ Maria da Conceição Falcão, op. cit., I, 152 ss., passim.

embora, como veremos, haja outras explicações para este fenómeno. Os objectos materiais de memória a que nos referiremos na última parte deste trabalho poderão, também, reflectir a consciência da necessidade de apropriação dos milagres. Antes de analisarmos em pormenor estes vários aspectos, devemos porém examinar de mais perto os textos.

1.2 - As narrativas de curas de possessão – produção e estrutura de textos complexos³⁶

Analisemos agora a estrutura dos relatos de curas de possessão, que nos parecem colocar alguns problemas particulares³⁷. É em especial importante averiguar a que se devem as lacunas que alguns textos contêm, e as confusões que também (parecem) apresentar: erros de transcrição/ de registo ou algo de mais substancial. Neste segundo caso poderemos apontar três hipóteses distintas: um registo inicialmente menos treinado, que se aperfeiçoa à medida que sobe o tom das declarações demoníacas e que, portanto, se torna mais urgente intervir eficazmente, por parte da comunidade (leiga, clerical, ou ambas, aos seus modos próprios); em relação com este, evolução da atitude comunitária, do testemunho à perseguição, indo-se buscar aos locais pessoas indicadas pelas declarações dos primeiros possessos, e investigando as ligações; por fim, laços complexos entre os casos, revelados por indícios muito esparsos.

Começemos por apresentar os relatos, genericamente e em conjunto. O primeiro caso de possessão dá-se no início do segundo ciclo de milagres em seres humanos. Depois do florescimento da oliveira, em Setembro de 1342, tinham-se passado mais de dois meses até recomeçarem os sucessos milagrosos, desta feita em pessoas. A dezasseis de Dezembro iniciara-se um pequeno ciclo de dois milagres, a cura de um mudo e de uma cega. Segue-se novo um hiato, agora menor: cerca de quinze dias, pois os milagres recomeçaram a quatro de Janeiro de 1343. Este regresso foi porém em força, característica que marca todo o segundo (e último) ciclo de sucessos extraordinários. Naquele dia verificaram-se quatro milagres, e mais nove até ao final do mês; a cadência mensal continuará semelhante, com quinze milagres em Fevereiro e catorze em Março. Podemos assim dizer que a curva ascendente abre em pleno, com um tipo de milagre que se irá tornar preponderante, quantitativa mas, em especial, qualitativamente³⁸.

O milagre de cura de possessão que abre o ciclo é, no conjunto dos onze, o que apresenta um relato mais pequeno. Apresenta-se o miraculado, referindo-se a sua idade, o local de morada e o acompanhante. A “doença do demónio” é referenciada apenas pela indicação da sua duração (dezasseis anos). Passa-se de

³⁶ Cfr. Quadro I (indicam-se os números dos milagres no conjunto da fonte, seguindo a ed. cit., e fez-se uma numeração própria dos milagres de cura de possessão, que será aqui seguida).

³⁷ Sobre a estrutura - tipo do registo de milagres, na sequência do desenvolvimentos da prerrogativa papal de canonização, no século XIII, cfr. Michael Goodich, *Violence and miracle in the fourteenth century. Private grief and public salvation*, pp. 7-8, Chicago/Londres, The U. Chicago P., 1995.

³⁸ Encontramos já em Célia Cristina Oliveira Fernandes, “O Livro dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães”, p. 605, *Lusitania Sacra*, 2º s., t. XIII-XIV (2001-2002), pp. 597-607, um estudo quantitativo das tipologias miraculosas: 23 curas de cegos, 11 de endemoninhados, 4 de paralíticos, 4 de mudos, 1 de “inchado”, 1 de surdo.

seguida à cena de exorcismo, sem relato da tomada de possessão, e introduzindo logo a acção dos exorcistas, que não são identificados: “travaram do moço ao pé da cruz”. Podemos mesmo pensar que a vinda do demónio é provocada pelos exorcistas, o que não sucede nos casos posteriores. Ao contrário dos restantes relatos, não são transcritas as perguntas feitas ao demónio, e este fala em monólogo. Diz apenas duas frases, referindo por um lado que a sua expulsão se devia a Nossa Senhora da Oliveira e, por outro, que maldizia a hora em que aí viera³⁹. Sem que a tal tivesse sido intimado, deitou um sinal pela garganta do rapaz possesso e desapareceu. Contrariamente às seguintes narrativas afins, não se refere qualquer deslocação para ir buscar o sinal, nem alguma identificação do demónio, seja por nome, seja por proveniência geográfica.

Sucedido exactamente quinze dias depois, o segundo caso de possessão é já alvo de um relato muito mais circunstanciado, excepto na identificação da possuída, para quem apenas se indica o nome próprio e a origem geográfica. O episódio é narrado de forma completa, começando pela possessão de “Domingas” junto à cruz e com a interpelação do demónio pelos exorcistas. Se estes não são identificados, são referidas as perguntas que fazem, típicas de um ritual de exorcismo (se bem, como diremos, nesta época ele não tenha alcançado o grau de formalismo de tempos posteriores)⁴⁰ - quem era o demónio e porque tomava a sua vítima - e a ordem para que deixasse esta. É o início de um diálogo em que se medem as respectivas forças (nem sendo imediata a vitória do bem, como veremos). O demónio identifica-se, dando nome, filiação e local de origem. Os exorcistas voltam a ordenar-lhe que deixe a vítima, e ele, se indica Nossa Senhora da Oliveira como a fatora da sua queda e maldiz a vinda ao local, estabelece porém uma hora de saída (“ao galo cantante”) - o que, como veremos na última parte deste trabalho, pode significar uma vitória demoníaca, no meio da expulsão⁴¹. Pelo que percebemos dos restantes relatos, o período de espera seria para ir localizar o sinal, mas neste tal não é explicitado. A narrativa termina com o momento em que, depois da pausa, e à hora indicada, a mulher é de novo possuída pelo Diabo. Este fala dela, dizendo que a deixaria para sempre, e lança pela sua garganta um comprovativo de tal⁴².

A estrutura dos relatos mais não faz, doravante, que completar-se e enriquecer-se, sempre em torno destes episódios, e organizando-se no diálogo entre exorcistas e demónios. A partir do terceiro texto e até ao oitavo, passa a surgir a descrição do local onde os demónios vão buscar o sinal, e refere-se a espera a que isso obriga todos os intervenientes. Os três últimos casos não referem viagens do demónio, mas fornecem variada informação, nomeadamente a extensa lista de acusados de pertencerem a associações diabólicas, no relato do penúltimo milagre de possessão.

Vejamos então agora os problemas textuais acima referidos. Há várias narrativas que apresentam sobreposições diversas, o que poderia levar a pensar que o registo se repete. A nossa posição inclina-se, no entanto, para a segunda explicação acima adiantada: parece-nos que existem causas que afastam a hipótese de confusões textuais e apontam, antes, para um “emeraldamento” da própria realidade, que o texto reproduz,

³⁹ “disse ffalando del que sse saya del pera sempre por Sancta Maria da Oliueira que ueera aqui em oya maa por elles” (LMNSO, p. 237).

⁴⁰ Cfr. infra., p.58

⁴¹ Cfr. infra, p. 167

⁴² LMNSO, p. 248.

reflecte, ou incorpora. Estudemos o primeiro caso, que envolve os relatos dos milagres quarto e décimo⁴³. Em ambos a possessa se chama “Maria”, e em ambos a sua filiação é indicada como “Martim Miguéis e Maria Frutuosa”. Num e noutro é acusado de demónio um “Estêvão Domingues”, tabelião de Baião, já falecido, e, como causadora da possessão, a mãe da vítima. No entanto, parece-nos que seriam duas raparigas irmãs, pois a segunda é apelidada de “pequena”, a seguir ao nome de “Maria” - o que serviria para a distinguir. Por outro lado, moram em locais diferentes, vivem circunstâncias diversas, e o demónio “Estêvão Domingues” tem papéis distintos nas duas possessões⁴⁴. Por fim, o segundo relato, separado do primeiro por quase dois meses, é muito mais prolixo que este em termos de identificação de todos os demónios envolvidos. Assim, podemos supor que a complexificação do texto corresponde a uma pressão sobre a possessa, e mesmo que a presença da que pensamos ser a segunda irmã poderá ter sido provocada, exigida? Talvez, por outro lado, na mesma família/comunidade local se observassem práticas semelhantes.

É também importante esclarecer dúvidas sobre o par formado pelos relatos dos milagres 9 e 11. As sobreposições são menores, mas igualmente podem levar a colocar o problema de erros e duplicações de registo. Ambos os demónios se chamam “Pedro” (nome comum do diabo, como veremos)⁴⁵, e ambos proferem uma frase relativa aos “seus companheiros”, maldizendo a hora em que tinham tomado para eles as possessas; não se refere “viagem pelo sinal” de nenhum dos demónios, que lançam logo os sinais⁴⁶. No entanto, as duas mulheres possesas são diferentes em tudo, e os pormenores da possessão divergem; no primeiro caso há apenas um exorcista, que no segundo ganha um acompanhante. Pensamos assim que, tal como no caso anterior, se está perante casos relacionados pelos conteúdos das possessões relatadas e não por engano de registo. Por outras palavras, dois casos independentes que comungam de uma mesma visão.

Se bem que não tenhamos evidência tão directa, merecem esclarecimentos dois últimos conjuntos. Em primeiro lugar, os milagres 3 e 8, em que o elemento comum seria o nome do diabo. Aqui a incerteza é grande, dado que um se chama “Fagundo” (nome possível e que, ademais, não apresenta dúvida de leitura⁴⁷) e o segundo “Fargalho”, palavra que pode resultar de uma má leitura de Antoninho Durães (embora a tradição dos nomes dos diabos apresentasse muitas vezes formas “bufas”, e estranhas)⁴⁸. Maior substância parece ter o relacionamento entre os milagres 2 e 5, em que os elementos comuns são a referência dos diabos ao “galo cantante” como hora para deixarem as possessas (só aqui verificada); e, eventualmente, os seus nomes. Aqui entramos de novo no campo das hipóteses frágeis, dado que a concordância de nomes só se faria se na transcrição do milagre 5, por Antoninho Durães, tivesse havido novo erro. No milagre 2, o demónio identifica-

⁴³ Para a numeração, cfr. “Quadro I”.

⁴⁴ Sobre os conteúdos destes casos, cfr. infra, 160 ss

⁴⁵ Cfr. infra, p. 168

⁴⁶ Frases registadas de forma ligeiramente diversas, e com algum erro (?) - LMNSO, p. 279: “dizendo que era Pedro e que se saya della pera sempre por esta sancta Maria da Oliueira que elle e atros [sic, por “otros” (?)] a vyrom [sic, por “avyrom” (?)] em ora maa pera sy”; id., p. 289: “disse que se sai della pera ssempre por esta sancta Maria da Holiueira que el e os outos seus comp[anheiros] nãa a uyam”.

⁴⁷ É bastante claro no ms. 19, indiscutível no 20, foi lido de igual modo no séc. XVII (Mário Martins, ed. cit., p. 112). É de resto também possível que seja um nome diabólico, pois existia a forma “Gerundo”, presente em Gil Vicente, p.e. (Luciana Stegagno Picchio, “Le Diable et l'enfer dans l'oeuvre théâtrale de Gil Vicente”, p. 146, in *La méthode philologique. Écrits sur la littérature portugaise*, II, pp. 137-164, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982). Voltaremos a esta questão adiante.

⁴⁸ Cfr. infra, pp. 168.

se como “Vasco Pato [Pao?] de Lamego, filho de Martim Domingues de Lamego”; a leitura é clara nos vários testemunhos⁴⁹. No milagre 5, o manuscrito de 1351 apresenta uma queimadura sobre o nome próprio do demónio, no final de uma linha, num espaço onde poderiam caber várias palavras; a linha que se segue principia por uma palavra de leitura difícil, que tem sido transcrita como “d’Alcugara” mas que nos parece ser “de Longueira[m?]”⁵⁰. Terá esta palavra sido mal lida por Antoninho Durães, estando realmente “de Lamego” em seu lugar e, no espaço em branco da linha anterior, o mesmo nome do milagre 2? O demónio diz que vai a Lamego buscar o sinal, o que poderá comprovar a nossa hipótese – mas não é conclusivo, já que no relato do mil. 2 o diabo não refere “viagem por sinal”.

Situando-se uma parte destes casos na ponta final da “época milagreira” (mil. 8 a 11), e sendo o quarto um dos mais prolixos em denúncias, nos primórdios daquela (mil. n.º 4), será excessiva a hipótese que a presença destes possessos resultasse de uma busca, de uma “caça”? As repetições/ originalidades dos textos explicam-se pela subjacência de um inquérito direccionado. Mas também se poderão explicar a montante, pelos meandros/ relacionamentos dos actos praticados.

Tentemos responder aos problemas assim postos de forma concreta. Usaremos, como primeiro meio de alcançar a compreensão destas complexas narrativas, as referências espaciais dadas pelos demónios, nos vários momentos do episódio de possessão/ exorcismo. Com efeito, elas revelam-se um parâmetro fundamental da presença demoníaca, tanto na própria hora como no que então se revela do passado. Quanto ao primeiro aspecto, os demónios necessitam de “ir a um lugar” buscar o sinal comprovativo do fim da possessão. Sobre o segundo, tanto a identificação dos demónios e seus companheiros passa quase sempre por uma referenciação geográfica (domicílio, local de exercício da profissão), como vários dos demónios referem “andanças”, deslocamentos. O levantamento deste conjunto de referências permitiu, de facto, desenhar/ descobrir uma rede de «locais diabólicos», sejam eles os da dominação do demónio, sejam os da sua subjugação. As coordenadas espaciais – certamente, de um espaço específico, onde se mesclam a geografia real e a psicológica – podem portanto servir para chave de leitura deste intrincado episódio. Vejamos então algo sobre elas, abrindo uma análise que será completada nos pontos relativos aos conteúdos das denúncias e das crenças.

1.3 - Roteiros demoníacos

Um primeiro nível de referenciação espacial reporta-se à origem dos possessos. O Mapa mostra claramente⁵¹, desde logo, a sua concentração no Norte do reino, com a única excepção de Tomar (mil.6). Naquela área geográfica, há uma mancha significativa em torno de Santa Marinha do Zêzere (quatro casos certos: Sta. Marinha, Ribadouro, Lamego e Sta. Maria de Sedielos; um hipotético - Roças), com prolongamentos para leste (Marialva e Vila Flor), norte (Pombeiro e Biqueira) e oeste (Grijó).

⁴⁹ LMNSO, p. 242; IAN/TT, *Colegiada de N. S.ª da Oliveira*, docs. eclesiásticos, mc. 3, doc. 19; Mário Martins, “O «Livro de milagres...”, p. 110 (que apresenta a leitura de “Pao”).

⁵⁰ IAN/TT, *Colegiada de N. S.ª da Oliveira*, docs. eclesiásticos, mc. 3, doc. 19. Parece-nos que “de Lamego” não está lá, de facto. Foi infrutífera a tentativa de localizar na região qualquer local com este nome ou semelhante.

⁵¹ Sobre as dificuldades e opções de localização, cfr. nts ao “Mapa”.

Esta geografia pode ser afinada com recurso a outros tipos de informação. Verifiquemos o que testemunha o destino final das viagens dos demónios, em busca do “sinal” que são forçados a dar. Se as ocorrências são menores, pensamos que se pode concluir do mesmo mapa como elas reforçam a concentração acima mencionada (dois casos em Ribadouro e um em Lamego), ainda que estendam muito a sul a “geografia demoníaca” (Lisboa e o Alentejo). Um deste dois últimos casos, porém, já era excêntrico em termos da origem do possesso, que era Tomar; o outro estende no entanto muito a sul a rede demoníaca, visto que a possessa é de Vila Fria, junto ao mosteiro de Pombeiro (mais perto, portanto, do epicentro referido), e o “seu” diabo viaja até ao Alentejo. Um e outro caso, de resto, não parecem ter laços entre si, e o mil. 9 poderá antes ter, como vimos, relações com o mil. 11, que cremos ser plausível ligar a Santa Marinha do Zêzere.

Vejamos, em terceiro lugar, o que nos dizem as referências às origens geográficas dos demónios. O Mapa 1 permite-nos visualizar imediatamente como assim se reforça a importância do centro referido. Todos os demónios que informam sobre a sua origem são desta zona: um demónio em Ribadouro, um em Lamego, um em Paços de Baião, um em Santa Marinha de Paços⁵². Acresce que a “companha de demónios” revelada nos milagres 4 e 10 identifica mais seis membros, para além dos autores do possessão e que, dos cinco que indicam a sua origem geográfica, todos provêm desta zona (Santa Marinha do Zêzere, Paços de Baião/ Santa Marinha do Zêzere/ Carvalho, Santa Maria de Sedielos [dois demónios], e Mesão Frio).

Temos portanto, perfeitamente isolado, quanto a nós, um epicentro de manifestações demoníacas. Mais: quase todos os casos excêntricos da zona norte se relacionam com ele de algum modo. Alguns apresentam ligações bastante incertas, que no entanto vale assinalar: no mil. 8, cuja única referência geográfica é a origem da possessa (Vila Flor), surge como acompanhante desta (sem indicação de parentesco) um Martim Miguéis, que é o nome do pai das possessas dos milagres 4 e 10, fortemente ligados a Sta. Marinha do Zêzere⁵³; como vimos, o mil. 9, com a mesma única referenciação geográfica, poder-se-à relacionar com o 11, cuja possessa poderá ser igualmente oriunda de Santa Marinha do Zêzere⁵⁴. Outros são mais prováveis: no mil. 5, se a possessa é de Marialva, o demónio talvez seja de Lamego⁵⁵ e, pelo menos, certamente viaja até lá – localidade próxima do epicentro. O milagre 1, que apesar de tudo é mais próximo que os que acabámos de referir, enferma de um relato muito curto, que não inclui (terão sido feitas, neste início dos prodígios?) as perguntas de identificação do diabo, nem o relato da viagem.

Para além do centro, isto é, pouco ou nada relacionáveis com ele, temos apenas os milagres 7 e 6. No primeiro deles, a possessa é de Pombeiro, mesmo assim não muito longe do epicentro; mas nada mais o liga a este, e o local de busca do sinal é deveras longínquo (o Alentejo). No milagre 6, tudo se passa fora da zona principal. O possesso é de Tomar, e o demónio vai a Lisboa buscar um sinal, a um local e pessoa perfeitamente identificados – a Rua Nova, a casa do mercador João Martins. Esta última característica permite-nos uma aproximação a alguns dos restantes milagres do epicentro, não já geográfica mas sim de natureza: existência

⁵² Verificar o “Quadro II” para as proveniências duvidosas, aqui não contabilizadas.

⁵³ Cfr. texto supra e “Quadro II”.

⁵⁴ Cfr. supra, p. 149 e nts. ao “Mapa”.

⁵⁵ Cfr. supra, p. 150.

de redes de pessoas vivas que, de algum modo, são conotadas com práticas diabólicas. Sem entrarmos neste tema, que analisaremos adiante, assinalemos antes o seu contributo aqui. É que, em termos espaciais, tem também relevância- redes afins estendem-se bem para além do ponto mais cerrado e numa zona dele cortada, Tomar – Lisboa. Estender-se-ão até ao Alentejo?, é a pergunta com que terminamos. O mil. 7 é um dos mais lacónicos, em termos de elementos de ligação aos restantes. O diabo recusa a identificar-se (o que poderá ter algum significado, na altura em que ocorre, com estudaremos), e não há nem pormenores sobre o motivo da possessão, nem denúncias. Não podemos pois saber porque motivo o Alentejo surge como local de busca do sinal. Acresce o pormenor, eventualmente relevante, de a possessa deste caso ser aquela que há menos tempo está nesta condição, no conjunto dos que mencionam este parâmetro⁵⁶; talvez isto explique a ausência de outras informações. Em todo o caso, como referimos, Pombeiro não é mais longe de Santa Marinha do Zêzere do que outros “locais diabólicos” com esta zona relacionáveis.

Vejamos agora para que mundo o estudo da dimensão espacial nos abriu as portas e, por sua vez, de que forma este marcou o espaço real. A “descoberta” do epicentro não implica, de resto, como veremos, uma sua explicação fácil.

1. 4 - Salem em Guimarães? Maldições, almas penadas e pacto com o demónio.

Chegados a este ponto, impõem-se algumas observações heurísticas. Estamos, de facto, face a uma fonte apenas aparentemente simples. Uma recolha de milagres pode ser um texto complexo, cuja utilização em termos de colheita de dados objectivos arrisca trazer respostas erróneas. Este “livro de milagres” é também atípico q.b., como acima tentámos demonstrar, e pode conter trechos de actas de confissões públicas – outra tipologia de fonte que tem causado enormes debates historiográficos⁵⁷. É claro que os relatos de cura de possessão formam um bloco deveras *sui generis* em relação aos restantes.

⁵⁶ Cfr. “Quadro III”.

⁵⁷ Quanto ao debate historiográfico, referimo-nos à polémica da “criação das bruxas pelos inquisidores” – cfr. p.e. o balanço em José Pedro Paiva, *Bruxaria e superstição num «país sem caça às bruxas» (1600-1774)*, 2ª ed., pp. 157 ss, Lisboa, Ed. Notícias, 2002; a tentativa mais acabada de identificação da criação do *sabat* pelos processos inquisitoriais deve-se a R. Kieckhefer, *European Witch trials* (crítica Carlo Ginzburg, *História nocturna. Uma decifração do sabat*, pp. 15-16, Lisboa, Relógio d'Água, 1995); cfr. ainda a extensa análise da criação do estereótipo da bruxa Norman Cohn, *Démonologie et sorcellerie au Moyen-Âge. Fantômes et réalités*, pp. 129-157, Paris, Payot, 1982.

Desde logo, são trechos muito mais longos; depois, são os únicos que evoluem, aumentando a parte central da narrativa; são os mais realistas, pródigos em identificações, pormenores e diálogos (mesmo se comparados com outras conversas com demónios noutros livros de milagres portugueses tardo-medievais, a extensão aqui é muito maior)⁵⁸. Parecem ter sido objecto de um registo mais cuidado, que serviu de base ao texto conhecido. Não obstante, podemos encará-los como descrições fiéis da realidade? Por um lado, como dissemos, todos os estudiosos de actas de confissões relativas a práticas “demoníacas” têm alertado para as distorções que o registo implica; além disto, e a um outro nível heurístico, lembre-se que a própria tipologia dos “livros de milagres” não escapa a condicionantes que moldavam a redacção dos testemunhos. Entre as mais importantes, temos a tradição hagiográfica (avultando a relação directa que nela existia com a narrativa miraculosa nas Sagradas Escrituras e na tradição cristã), e os procedimentos legais a que, cada vez mais, estava sujeita a veracidade dos acontecimentos sobrenaturais⁵⁹.

Qual é o balanço final, então? A redacção do texto por um notário público e as circunstâncias que acima tentámos reconstruir, como originantes de todo o processo, afastam um pouco a sombra excessiva da tradição hagiográfica – se bem que, no conjunto, haja sem dúvida uma grande predominância dos milagres «biblicos» (cegueira, mudez/surdez, possessão)⁶⁰. Os procedimentos legais, pelo contrário, podem indiciar maior proximidade ao real, mas o ambiente de confissão pública, se não inventa literariamente acontecimentos, distorce os conteúdos dos relatos. De resto, para descrever realidades demoníacas, juizes e vítimas não deixavam de recorrer aos mesmos arquétipos.

Conscientes assim dos problemas que este tipo de fonte coloca, vejamos então o que os textos nos dizem quanto ao acontecimento em análise, em termos de impacto social. Quem foram os possessos e quais

⁵⁸ Referimo-nos aos livros de milagres 1) do Santo Condestável, 2) de Nossa Senhora das Virtudes, 3) dos Santos Veríssimo, Máxima e Júlia, 4) dos Santos Mártires de Marrocos, todos quatrocentistas, seguindo a cronologia a ordem de apresentação. Todos eles apresentam curas de possessos, com características iguais às do caso em análise (promessa de saída pela deslocação ao santuário, exorcismos, sinais), mas apenas em 3) e 4) há lugar a descrições mais detalhadas dos demónios, em todo o caso sempre mais breve e menos circunstanciada. Nos “SS. Veríssimo..”, ed. cit. infra, pp. 84-85, o demónio identifica-se de modo quase casual, parecendo alguém de todos conhecido - “ho mestre dom Martim Annes de Barbudo”; o texto reporta depois, indirectamente, que ele “andou pasayando e bafordando per de fora e dando suas razões e respostas a algũas cousas, que lhe foram preguntadas per hũa booa dona e de booa oraçom do dicto mosteyro, e esto asy feyto tornose ante o dito sepulcro [dos Mártires] (etc.: sinal e saída)” (Mário Martins, “A legenda dos santos Mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, do cód. CV/ 1-23 d., da biblioteca de Évora”, pp. 84-85, *Revista Portuguesa de História*, 6 (1955), pp. 45-93); nos “Mártires de Marrocos”, são dois os demónios identificados, de forma mais genérica, embora com a particularidade curiosa de um estar vivo, o outro morto [que encontramos no nosso caso, como veremos abaixo]: “iũ Martim Correa e outro Pero Lopes que agora é vivo”, e não se reporta nada mais sobre eles, nem há registo de conversas (Maria Alice Fernandes, *Livro dos milagres dos Santos Mártires (edição e estudo)*, pp. 131-132, diss. de mestrado em Linguística Portuguesa Histórica apres. à FL da UL, Lisboa, 1988). Para os casos de possessos nos restantes livros: Fr. José Pereira de Sant'Ana, *Crónica dos Carmelitas da antiga e regular Observancia neste reynos de Portugal, Algarves e seus dominios*, t. I, p. III, pp. 494-495, Lisboa, Off. dos herdeiros de António Pedrozo Galram, 1745; Francisco Correia (introd. e transc.), “Livro dos Milagres de Nossa Senhora das Virtudes compilado por Frei João da Póvoa em 1497”, pp. 21, 23, 25, *Revista da Biblioteca Nacional*, 2ª s., vol. 3 (1), (1988), pp. 7-42; o Livro de Milagres de S. Gonçalo de Lagos não apresenta qualquer milagre de cura de possessão (desconhece-se o paradeiro do livro de milagres quatrocentista, mas no processo de canonização foi feita a sua transcrição: em português, cfr. *Archivio Segreto Vaticano, Sacra Congregazione dei Riti*, proc. 3335, fls. 194v-217, ed. (em tradução italiana), Sacra Rittum Congregazione (ed.), *Beatificationis et canonizationis ve. servi Dei Gundisalvi de Lagos Sacerdotis Professi Ordinis Eremitarum S. Augustini. Positio super introductione causae* [sic], pp. 26-39, Roma, Ex Typ. Rev. Camerae Apostolicae, MDCCLXXVII [BN Paris, Res. H 949].

⁵⁹ Sobre a presença dos textos sagrados e da tradição cristã na narrativa miraculosa medieval, cfr., entre outros, Sofia Boesch-Gajano, “La tipologia dei miracoli nell'agiografia altomedievale. Qualche riflessione”, *Schede Medievali*, 5 (1983), pp. 303-312; Marc Van Uytenghe, “Modèles bibliques dans l'hagiographie”, *Le Moyen-Âge et la Bible*, pp. 449-487, dir. P. Riché, G. Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984; Th. J. Heffernan, *Sacred biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*, Oxford/ N. Iorque, Oxford U. P., 1988. Sobre o processo legal, A. Vauchez, *La sainteté*, pp. 69 ss; P.A. Sigal, *L'homme*, pp. 149 ss.; Michael Goodich, *Violence*, pp. 6 ss.

⁶⁰ Cfr. quantitativos na nt. 38

as suas principais características; em que consistiram exactamente as possessões; como se comportaram os dois grandes adversários em presença, exorcistas e “demónios”. Nesta parte do nosso texto, tentaremos reconstruir cenários, mais do que explicar conteúdos.

Em termos de género dos possessos⁶¹, temos uma clara predominância feminina – nove mulheres e dois homens. A presença masculina é difícil de caracterizar, porque um dos relatos relativos a homens é o primeiro, muito lacónico (caracterização mínima do possesso, com nome e estatuto de idade; nada sobre a possessão ou o demónio); a segunda presença masculina apresenta várias singularidades, que analisaremos adiante⁶². Esta distribuição por géneros contraria a apresentada por Pierre Sigal, que encontra, no sua amostra de possessões diabólicas nos milagres dos séculos XI e XII, uma clara predominância masculina (surpreendendo-se com o facto, mas não avançando explicações para ele)⁶³. Como veremos, no conjunto das possessões femininas têm predominância as que surgem em consequência de desobediência à comunidade familiar. Podemos pensar que a maior independência masculina obviava este problema? O elevado número de possessões sem causa indicada convida-nos à prudência neste tipo de generalizações.

Será mais profícua, quanto a nós, uma outra questão: a do eventual uso de um “estado de possessão” para alcançar protagonismo, tão mais apetecível quanto marginalizado é o grupo a que se pertence. A um nível mais superficial, teríamos a arma da denúncia dos opressores (familiares, sexuais); mais profundamente, poderíamos falar de encarnação de um papel social, ambíguo decerto, mas podendo conferir poder, vasto e de especial natureza⁶⁴. Não podemos ir muito longe neste campo, no entanto, devido à falta de informação sobre as possessas. Como veremos de seguida, os dados sobre idades e estado civis são demasiado incertos para que se possa tirar conclusões. É certo, porém, que várias das/os possessos referem encontrar-se nessa situação por efeito do que poderemos chamar de violência social: coações das mães/ do irmão (mils. 4, 8, 10 e 11), convivência sexual aparentemente forçada (mil. 6)⁶⁵. A auto-vitimação daí decorrente poderia levar à assunção do papel de profeta pela voz dos demónios – no que seria ao mesmo tempo um mecanismo psicológico de recusa das próprias culpas? A hipótese é sugestiva, mas necessita de uma corroboração adicional que as fontes disponíveis não conseguem dar.

No que diz respeito à faixa etária, quase todos os possessos parecem situar-se maioritariamente entre a juventude e a primeira idade adulta. A esta faixa corresponderiam os qualificativos indistintamente utilizados de “moço/a” e “manceba”⁶⁶, que certamente não indicam a infância, pois alguns deles são casados e um “moço”, para além de ser atormentado pelo diabo “há mais de dezoito anos”, exercia o ofício de sapateiro. De novo

⁶¹ Caracterização dos possessos em “Quadro III”.

⁶² cfr. infra, p. 169

⁶³ *L'homme et le miracle*, 237.

⁶⁴ B. Newman, “Possessed by the spirit: devout women, demoniacs, and the apostolic life in the thirteenth century”, pp. 758 ss., *Speculum*, 73 (1998), pp. 733-770. Uma teorização completa da possessão por espíritos como processo de “formação de identidade” é feita em Nancy Caciola, “Mystics, demoniacs and the physiology of spirit possession in Medieval Europe”, pp. 285 ss., *Comparative studies in Society and History*, vol. 42, nr. 2 (April 2000), pp. 268-306. Sobre a importância social conferida pelas capacidades mediúnicas, cfr. ainda Nancy Caciola, “Spirits seeking bodies: death, possession and communal memory in the Middle Ages”, pp. 72-73, in *The place of the dead. Death and remembrance in the Late medieval and Early modern Europe*, ed. Bruce Gordon, Peter Marshall, pp. 66-86, Cambridge, Cambridge U.P., 2000.

⁶⁵ Cfr. a análise pormenorizada deste aspecto infra, pp. 160 ss.

⁶⁶ Dissémos “indistintamente” porque há “moças” casadas e solteiras, “mancebas” casadas e aparentemente solteiras (sem o marido a acompanhar e referenciadas pelos pais) – cfr. “Quadro III”.

poderemos tecer algumas considerações sobre este aspecto. Na amostra estudada por Sigal, há menos jovens possessos do que padecentes de outras afecções, mas tal parece explicar-se pela ausência quase total de crianças⁶⁷. Aqui dá-se a mesma falta, mas estão igualmente ausentes os velhos e as velhas. As mulheres jovens, na força da vida, e os rapazes na mesma faixa etária, parecem ser os alvos mais cobiçados pelos “demónios”; mas como várias das ocorrências parecem ter a ver com faltas relacionadas com o casamento/ sexualidade, tal não espantará. Em todo o caso, e a comprovar-se a hipótese da identificação de “bruxas”, esta será não tanto a mulher velha, viúva ou solteira, mas sim a jovem mulher, de vários estados civis (casada, solteira, amancebada). Este último campo é porém particularmente difícil de analisar, uma vez que no total das ocorrências apenas temos a certeza do estado civil de quatro mulheres (três casadas e a outra amancebada com um clérigo).

Vejamos agora o que podemos saber quanto às possessões que afectavam estas pessoas. Aqui devemos falar de dois tipos: em primeiro lugar, os episódios sucedidos antes do milagre, e fora da «jurisdição» de Santa Maria da Oliveira; depois, o momento final, específico porque provocado pelos objectos e cerimónias sacras e consistindo numa dominação do demónio, ao invés da sua livre manifestação. Como é evidente, sabemos muito mais sobre as segundas do que sobre as primeiras. Tentemos, apesar disso, destrinçar as duas.

Nos oito possessos que referem o início cronológico do seu padecimento⁶⁸, encontramos uma maioria de cinco casos recentes (entre de um ano até uma semana antes do registo); quatro destas possessões ocorrem já depois do início dos milagres, em Setembro de 1342⁶⁹ e a quinta não muito tempo antes dele (por volta de Março de 1342). É sabido que a existência de um centro produtor de milagres provocava, de certo modo, o surgimento de fenómenos a curar⁷⁰, no sentido de os tornar visíveis; mas provocaria a sua existência? Na tipologia milagrosa em estudo, isto torna-se mais importante. A revelação do poder de Nossa Senhora da Oliveira poderia conduzir a uma espécie de agitação colectiva, criadora de tensões suficientes para despoletar casos novos. No entanto, como alguns destes estão claramente ligados a pelo menos um caso bastante anterior ao milagre inicial (mil. 10, que situa o início da possessão “desde antes de” 1335 e que é dos últimos a ocorrer), pensamos estar antes face à emergência de “fenómenos diabólicos”, ou práticas de vária natureza, até então escondidos ou ignorados. E a possessão “antiga” aqui em discussão, revelada no exorcismo mais pródigo em denúncias, seria conduzida à luz pela pressão do desvendamento das recentes... Acresce a isto o facto de todos eles dizerem respeito a mulheres, pois os outros dois milagres antigos efectuem-se sobre homens. As nossas possibilidades de análise destes não são porém grandes, dada a brevidade do texto do milagre. I. As duas possessões começaram numa época próxima - c. 1327 e c. 1325, e afectaram os dois únicos homens presentes. A distância talvez explique as particularidades do caso de Tomar, e o laconismo do relato do milagre de S. Salvador de Biqueira (habituação dos familiares ao estado da vítima). Em todo o caso, e para concluir neste tema, é importante notar que ambas as vítimas se apresentam como possessos de longa duração (dezoito e dezasseis anos).

⁶⁷ *L'homme et le miracle*, 237-38.

⁶⁸ Ver “Quadro III”.

⁶⁹ Contabilizámos neste grupo a possessão do mil. 9, referida como tendo começado “há pouco tempo”.

⁷⁰ P.A. Sigal, *L'homme et le miracle*, pp. 117 ss.

Os relatos são parcos em pormenores sobre o que sucedia aos possessos antes da vinda a Guimarães. Quase sempre os acompanhantes se limitam a indicar há quanto tempo o possesso sofria; mas nos dois casos em que se alongam mais, ficamos a saber que a “doença do demónio” “tragia [a possessa] muy tormentada”⁷¹ e que o demónio tomava outra “muy brauamente”⁷² (adjectivo com que por vezes também caracteriza a tomada de possessão final)⁷³. Para um destes casos e um terceiro, podemos saber que os demónios falavam – se bem que as mensagens então dadas fosse atípicas, porque consistiam na promessa de deixarem as suas vítimas, caso fossem levadas a Santa Maria da Oliveira⁷⁴. Em suma, se podemos julgar por estes testemunhos, os episódios de possessão eram momentos de grande dor, violência e descontrolo – o que é corroborado por múltiplos exemplos afins, noutros locais e datas⁷⁵. Escritos eclesiásticos vários tinham mesmo definido uma tipologia de comportamentos violentos e blasfemos, que indiciavam a possessão diabólica⁷⁶.

Analisemos agora as possessões finais. Para principiar, a evolução do conjunto. É muito interessante verificar que aquelas seguem uma curva ascendente, em termos de relação tempo/ número de casos, que é tão mais significativa quanto contrasta com a cadência do conjunto dos milagres, assaz constante, como já dissemos: dois milagres no fim de Dezembro de 1342, e treze, catorze e quinze, nos três meses seguintes. Em Janeiro dão-se três casos de cura de possessão, em Fevereiro dois; é em Março que eles explodem, alcançando um total de seis. Além disto, neste mês há uma outra novidade: os demónios surgem/ são chamados em dias mais variados que anteriormente: segundas-feiras e domingos, para além do habitual sábado. A variação começara na verdade no final de Fevereiro, com uma aparição fora do normal, a última do mês, que se dera na “terça-feira gorda”⁷⁷. Pierre Sigal encontrou alguma lógica nos ritmos semanais dos milagres – apesar de todas as suas variantes, seguem certas normas, nomeadamente uma concentração maior ao domingo, e na sequência sábado/domingo/ segunda. Este padrão deve-se, segundo o A., a uma maior concentração das cerimónias religiosas nesses dias⁷⁸. Apesar da diferença cronológica e espacial, pensamos que esta hipótese, de substância doutrinal, se mantém no caso de Guimarães; mas que aqui também podem estar presentes outras causas, mais presas com o “mundo dos demónios” (a que teremos ocasião de regressar)⁷⁹.

Em termos de conteúdo, as possessões finais são descritas em grande pormenor, dado que formam parte do processo de cura em que consiste o milagre propriamente dito. A forma como principiavam não variava muito. Os demónios acometiam as suas vítimas “ao pé da cruz”, fulcro sacral onde decerto estas eram colocadas e onde principiava a cerimónia de exorcismo. Mais variada é a sequência dos episódios, como já aludimos ao

⁷¹ Mil. 5 (LMNSO, p. 266).

⁷² Mil. 7 (LMNSO, p. 272).

⁷³ Mil. 8 e 9 (LMNSO, p. 274 e p. 279).

⁷⁴ Mil. 7 e 9 (LMNSO, p. 272 e p. 279).

⁷⁵ M. Goodich, *Violence*, pp. 76-79; sobre o gesticular do possesso, os seus esgares, etc., como manifestação da presença diabólica, cfr. Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, pp. 127-131, Paris, Gallimard, 1990.

⁷⁶ *Idem*, p. 76; B. Newman, *op. cit.*, p. 738.

⁷⁷ Regressaremos ao tema *infra*, pp. 172

⁷⁸ *L'homme et le miracle*, 194-195.

⁷⁹ *Cfr. infra*, p. 172

analisar a estrutura dos textos. Os demónios são interpelados pelos exorcistas com uma sequência ritual de perguntas, destinadas a expulsá-los, mas não desistem facilmente, desdobrando-se em ameaças, promessas, idas e regressos, até serem finalmente afastados (mesmo no relato mais curto, o diabo amaldiçoa o momento e os presentes, antes de sair). Antes de tudo, notar-se-à como estes meandros revelam uma força demoníaca importante, capaz de resistir em solo sagrado a pontos extremos.

Importa agora caracterizar os partidos em presença. Os exorcistas, desde logo. Tanto quanto expulsar o demónio, pretendem descobri-lo e caracterizá-lo. A identificação dos responsáveis pelas possessões parecem-nos, de facto, um elemento central em todo o processo⁸⁰. Assim, forçam-nos com a repetição da sequência de perguntas⁸¹, causam-lhe dor, fazendo-o falar⁸², exigem-lhe que cumpra o prometido⁸³. Pouco sabemos sobre os responsáveis pelas primeiras expulsões. Nunca são nomeados como sujeito, entrando em cena pela acção ritual: “trauarom dele/a”⁸⁴. É mesmo provável que no primeiro milagre não estivesse presente exorcista, dado não serem reportadas as fórmulas por este proferidas (poderá ser problema de registo, porém). O panorama muda a certa altura, quando surgem em cena três personagens perfeitamente nomeadas, que se encarregam dos exorcismos dos milagres quinto a décimo primeiro (precisamente de 25 de Fevereiro, terça-feira de Carnaval, até ao final da temporada – não sendo portanto alheios, com toda a probabilidade, ao aceleração das curas⁸⁵). Em termos pessoais, sabemos porém pouco sobre deles. O primeiro a surgir (chamado por um demónio, como veremos)⁸⁶, é um certo “Diogo Gil”, sobre quem apenas se diz que era filho de “Gil Domingues de Guimarães” (mil. 5). Presente em cinco dos sete exorcismos desta segunda fase, está sozinho em quatro deles⁸⁷. No último surge, a seu lado, um “Estêvão Lourenço”, numa única ocorrência, e de quem somente sabemos que era “homem del Rei”⁸⁸. Por fim, operando sozinho nos dois exorcismos consecutivos que cortam a preponderância de Diogo Gil, esteve “Gonçalo Peres, homem de João Peres Aranha, cônego” (sábado e domingo, 15 e 16 de Março)⁸⁹. Reservamos para outro local as conjecturas que se podem fazer quanto à natureza destas personagens⁹⁰. Aqui, em termos objectivos, apenas podemos dizer que aparentam ser

⁸⁰ Como já refere José Mattoso, em “Pecados secretos”, p. 56, nt. 45, *Sigila. Revue interdisciplinaire franco-portugaise sur le secret*, 5 (2000), pp. 31-60. Não estamos completamente de acordo com a leitura que o A. aqui faz de alguns pontos dos episódios vimaranenses (saliente-se de resto que se trata de uma abordagem breve): por um lado, como mostraremos neste artigo, não nos parece certo que os «demónios» sejam “invariavelmente (...) espírito de pessoas já mortas”; por outro, a nossa análise vai em sentido contrário da afirmação de que “(...) os «demónios» expulsos por intercessão de Nossa Senhora da Oliveira não parecem revelar os pecados secretos das pessoas das suas comunidades, mas apenas o segredo da sua condenação eterna”. Como se verá, concordamos de resto com a interpretação de fundo proposta aqui e na referência anterior do mesmo autor a este caso (“Saúde corporal”, p. 247) – da confusão entre almas penadas e demónios (quanto a nós, uma das várias componentes do caso).

⁸¹ Claro nos relatos dos mil. 4, 5, 6, 7, 10 e 11.

⁸² Mil. 9.

⁸³ P.e. mil. 5, 6, 7.

⁸⁴ Milagres 1 a 4.

⁸⁵ *Cfr. infra*, pp. 174-175

⁸⁶ *Cfr. infra*, p. 175

⁸⁷ Mil. 5, 6, 9 e 10. Já referido em José Mattoso, “Saúde corporal”, p. 247.

⁸⁸ Mil. 11, p. 289.

⁸⁹ Mil. 7 e 8, pp. 272 e 274. Quanto à relação de Gonçalo com João Peres Aranha, o mss. posterior lê no primeiro milagre “filho de” e no segundo, “homem de”. A edição de Célia Fernandes, face às dificuldades de leitura dos ms. 19, opta por seguir a leitura quinhentista, colocando a palavra entre []. Parece-nos porém que se poderá ler, de facto, a palavra “homem”, tendo por isso optado por ela, no texto.

⁹⁰ *Cfr. infra*, pp. 174-175.

todos leigos, sendo a única ligação à Colegiada e ao estado eclesiástico a ligação clientelar de Gonçalo Peres a João Aranha.

O “ritual” de exorcismo aqui seguido merece alguma atenção. Referimo-lo como tal porque parece existir uma padronização ritual, tanto ao nível da palavra como dos gestos. Sabemos, no entanto, que o exorcismo, enquanto cerimonial institucional, foi algo fluído até já bem entrado o século XV, e que, mesmo então, o controle eclesiástico foi menos forte do que se poderia supor⁹¹. A presença de leigos entre os exorcistas foi comum e, dentro das fileiras eclesiásticas, a função não foi restringida ao alto clero⁹². Por fim, também as mulheres podiam realizar exorcismos, como testemunha a *Legenda dos milagres dos Santos Veríssimo, Máxima e Júlia*, num episódio que narra como uma “boa dona e de boa oração do dicto mosteyro” interrogou o demónio e o levou à fuga final⁹³. De facto, o que era indispensável para o sucesso do exorcismo era a pureza de coração, ao nível mais íntimo, que só os demónios e, totalmente, Deus, podiam conhecer. A realização de exorcismos por eclesiásticos com “pecados secretos” era de resto um exercício muito arriscado, pois a revelação destes constituía um verdadeiro prazer para os demónios⁹⁴. Em conclusão, parece-nos que, no caso vimaranense, os traços de ritual institucional – eventualmente, uma contaminação da vizinhança eclesiástica – não devem obscurecer a verdadeira natureza do poder destes três exorcistas – carismático e misterioso (veja-se o seu “surgimento” a solicitação de um dos «demónios»)⁹⁵.

Face aos exorcistas, estavam as entidades identificadas como “demónios”. Vejamos o que o texto nos diz sobre eles, entrando assim na análise das possessões propriamente ditas. Temos pormenores sobre dez demónios protagonistas das possessões⁹⁶, vários “companheiros” (seis explicitamente nomeados e alguns indiferenciados), e um associado (?) a casa de quem um destes seres vai buscar o “sinal”, mas que não é referido como demónio⁹⁷.

Antes de prosseguirmos, é importante uma precisão. No texto que se segue, identificam-se os demónios como actores. Tenhamos presente que esta é uma opção de comodidade expositiva. Como é evidente, quem falava eram os possessos, no momento vítimas (conscientes ou inconscientes) de uma duplicação de identidade

⁹¹ Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, p. 184, Paris, Gallimard, 1994; Lana Condie, “The practice of exorcism and the challenge to clerical authority”, pp. 94 ss, *Access: History. The University of Queensland On-line History Journal*, vol. 3, nº 1 (2001), pp. 93-101; Richard Kieckhefer, *A magia na Idade Média*, p. 122, Lisboa, Temas & Debates, 2000. Em finais do século XV (talvez meados, em alguns locais), o exorcismo já teria uma forma bastante padronizada, a julgar pelo livro de milagres de S. João Gualberto (Vallombroso, entre 1475 e 1492), segundo o seu estudioso P.A. Sigal: as perguntas são sempre as mesmas, e aproximam-se das de um manual de exorcistas de meados do século (“La possession démoniaque dans la région de Florence au XVe. siècle d’après les miracles de Saint Jean Gualbert”, pp. 107-108, *Histoire et société. Mélanges offerts à Georges Duby*, org. para les médiévistes de l’Université de Provence, pp. 101-113, Aix-en-Provence, Publications de l’université de Provence, 1992). Mencione-se por fim a precoce e detalhada descrição de um ritual de exorcismo no «Livro dos Conselhos» de D. Duarte, na qual o sacerdote profere a fórmula central, após a celebração da missa, mas onde o grupo parental/amical tem importante participação (*Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)*, Edição diplomática, pp. 240-241, Lisboa, Editorial Estampa, 1982. Veria a pena estudar comparativamente este testemunho.

⁹² Lana Condie, op. cit., p. 95, p. 98.

⁹³ Ed. cit supra (nt. 58), pp. 84-85.

⁹⁴ B. Newman, op. cit., pp. 751-758; José Mattoso, “Pecados secretos”, p. 58.

⁹⁵ Cfr. possíveis interpretações infra, p. 174-175.

⁹⁶ Faltam dados sobre o demónio do mil. I.

⁹⁷ Respectivamente, no mil. 10 e nos mil. 9 e 11.

que os levava a assumir a presença de um ser estranho dentro de si. Em qualquer caso de possessão, os “demónios” são sempre uma entidade outra; a sua ligação ao real que rodeava os possessos é que reveste diversas modalidades - nomeadamente: mortos, vivos, parentes, amigos, desconhecidos, personagens vagas e/ou inverosímeis, fantásticas. Neste caso, foram todos perfeitamente identificadas, irrompendo na cena histórica como verdadeiros ausentes-presentes. Mortos e/ou vivos, foram acusadas como demónios possessores, pessoas contemporâneas do que se estava a passar. Importa portanto ainda mais caracterizá-los como seres dotados de realidade, para melhor perceber a sua ligação aos possessos.

Voltemos então às diferentes modalidades de demónios nomeados. Os primeiros, ou seja, os protagonistas das possessões, debitam quase sempre o nome (apenas um se recusa explicitamente a fazê-lo)⁹⁸ e, menos frequentemente, a profissão, a origem e a filiação⁹⁹. A estes respeito, sabemos que um dos acusados demónios fora tabelião e o outro (era?) clérigo; que um era filho de um certo “Martim Domingues” e o outro, “do Redondo”. Um único destes demónios menciona claramente que está morto, “em pena” e “em pecado”; outro poderá implicá-lo, ao referir que “por esto andava em el”, se entendermos esta última palavra no sentido do caso anterior (“condenação”, “pena”) e não em relação a possuir a vítima¹⁰⁰. Quanto aos restantes, nenhum é explícito sobre isto, embora do relato do que se intitula “André Domingues” seja possível inferir que se identificasse como vivo: nomeia os seus “sete companheiros” e diz que todos viviam, excepto um (Estêvão Domingues, do mil. 4), parecendo incluir-se entre os primeiros¹⁰¹. A associação diabólica surge aqui explicitamente e, de forma um pouco confusa, em dois outros relatos (mils. 9 e 11)¹⁰². Em todos os restantes casos, os demónios agem sozinhos, ou pelo menos não denunciam companheiros (embora, como vimos através da cartografia, se possam detectar várias conexões entre eles). Três demónios, por fim, indicam outros pormenores sobre si próprios, que nos abrem a porta para uma percepção da sua(s) natureza(s).

Estêvão Domingues, o “tabelião de Baião”, já falecido, dissocia claramente o motivo porque possui alguém da razão do seu estado. Assim, esta reside num pecado praticado em vida, a alteração fraudulenta dos limites das suas propriedades, através do desvio dos marcos¹⁰³. O castigo de tal, porém, não o lançara na condenação eterna, mas sim “naquela pena”, e numa outra, que apresenta autónoma, ao que cremos porque, enquanto a primeira afectava a alma, esta dizia respeito ao corpo: “a terra não o comia”, apesar de estar enterrado em solo sagrado (na igreja de Santa Marinha de Paços). Ambas eram temporárias, podendo ser interrompidas pelos seus filhos, caso restituíssem os bens roubados e mandassem rezar quinze missas na igreja da sepultura e outras quinze em Nossa Senhora da Oliveira¹⁰⁴. Segundo esta narrativa, Estêvão Domingues parece mais uma “alma em pena” do que um demónio, o que já não sucederá na sua segunda comparência nos relatos, que adiante analisaremos¹⁰⁵.

⁹⁸ Mil. 7.

⁹⁹ Cfr. “Quadro II”.

¹⁰⁰ Cfr. discussão infra, pp. 165 ss.

¹⁰¹ LMNSO, 282.

¹⁰² Mil. 9: “disse que daua por sinal huma mealha velha dizendo que era Pedro e que se saya della pera sempre por esta sancta Maria da Oliueira que elle e atros [=outros?] auyrom em ora maa pera ssy” (LMNSO, p. 279, com indicação de nossa leitura possível); mil. 11: “(...) disseque se sai della pera ssempre por esta sancta Maria da Holiueira que el e os outros seus companheiros nãa a uyam (...)” (id, p. 289).

¹⁰³ Sobre os marcos, cfr. infra., p. 167.

¹⁰⁴ LMNSO, p. 250.

¹⁰⁵ Cfr. Infra, p. 165.

O “demónio” Afonso Garcia não faz um relato tão composto do motivo do que terá sido a sua perda, mas remata uma descrição pormenorizada de infracções ao parentesco espiritual e ao celibato clerical, mesclada de violência sexual, com a observação “e que ffezera outros maos feitos que por esto andaua em el”¹⁰⁶. O texto não é claro, mas percebe-se da existência de uma repetida relação de compadrio entre a família do possuído (este ou o seu pai) e o demónio, incidindo sobre os quatro filhos deste; talvez as crianças fossem filhas de uma irmã (ou filha) do possuído, com quem Afonso Garcia “fora (...) e teue-a em sseu poder ffazendo com ella sa vontade”¹⁰⁷ (eventualmente cedida pela própria família).

Por fim, o “demónio” André Domingues, já referido, apresenta-se como membro de uma “companha” de demónios, com pelo menos um morto (talvez dois, se ele assim estivesse) e seis vivos (sete se contarmos com ele). Entre eles conta-se um animal, um porco, ao que cremos associado a um homem concreto, mas sem que sobre este sejam incluídos mais pormenores¹⁰⁸. É importante referir que entre estes companheiros é incluído o tabelião Estêvão Domingues, a auto-identificada “alma em pena” do mil. 4, sem a menor alusão ao pecado dos marcos, mas antes equiparado aos outros companheiros, que possuíam em grupo a vítima. Do mesmo modo, é muito relevante a presença de vivos, porque aponta não já para almas em pena mas para a acusação de prática de associações diabólicas.

Nem todos os demónios identificam, ou aludem, à causa da possessão que exercem sobre as vítimas: apenas seis o fazem. Um destes é evasivo, remetendo para a consciência de um “pecador” (mil. 5)¹⁰⁹; da “fala” do outro, o já referido clérigo Afonso Garcia, é possível conjecturar que a possessão de um membro da família esteja ligada a uma convivência pecaminosa, de parte a parte (mil. 6). Os restantes quatro, porém, são claros: os possuídos tinham-lhe sido “dados” (mils. 4, 8, 10 e 11). Estas doações processaram-se, no entanto, segundo diferentes modalidades e contornos.

É pois capital percebermos o sentido das doações diabólicas. Podemos estar, por um lado, no campo das consequências das maldições (que, se se liga ao diabo, tem uma abrangência bem maior); mas também poderemos estar em presença de pactos voluntários, em que a aliança com o demónio seja alcançada ao troco da cedência de uma pessoa. O primeiro caso surge em várias narrativas de possessões diabólicas: alguém, irado, “dá ao demo” o seu antagonista, que passa literalmente a pertencer àquele¹¹⁰. Esta forma de aquisição de bens poderá mesmo ter o seu lado pícaro, fazendo do demónio um ser mais ridículo que temível - no caso

¹⁰⁶ LMNSO, p. 269.

¹⁰⁷ LMNSO, p. 269.

¹⁰⁸ A leitura do ms. 19 é neste caso problemática, mas cremos estar lá “cochom de Stv Pedro” e não “cochom de São Pedro”, forma de leitura do ms. quinhentista (ed. Mário Mrs, p. 129) e de LMNSO, p. 282. Voltaremos a tudo isto adiante, cfr. 166

¹⁰⁹ LMNSO, pp. 267-268: “o pecador o sabe”.

¹¹⁰ Michael Goodich, *Violence*, 78, relatando um caso praticamente contemporâneo dos nossos (data da possessão: 1329; data do registo do milagre: 1330), em que uma mãe, enfurecida com uma atitude do filho, o amaldiçoa de diferentes formas, terminando com a “doação aos diabos”. Nessa mesma noite, o jovem entra em delírio, vendo dois demónios em forma de bode, que gritavam “You belong to us. You belong to us because your mother has given you to us.” Também em Cesário de Heisterbach encontram histórias afins, como a da mulher possessa desde os cinco anos, devido a uma maldição paterna ou a das consequências de “dar ao diabo” as mulheres grávidas (excertos do *Dialogus miraculorum*, ed. in *Il Diavolo in pulpito. Spettri e demoni nelle prediche medievali*, ed. Vittorio Dornetti, p. 172 e p. 223, Milão, Xenia Ed., 1991. Jeffrey Barton Russel assinala o mesmo tema no folclore relativo ao demónio (*Lucifer. The devil in the Middle Ages*, p. 77, Ithaca e Londres, Cornell U.P., 1984).

de Guimarães, um dos demónios vai buscar um sinal, uma pedra, a um monturo, que é sua porque um homem, magoado porque ela lhe entrara no sapato, a arremessara dizendo “que a daua ao demo”¹¹¹. No entanto, não se deve subestimar a força das maldições, nas sociedades antigas. Como têm salientado diferentes autores, as maldições tinham mesmo poderosas conotações positivas, podendo ser consideradas arma legítima contra a injustiça do mais forte. Neste sentido, foram usadas pelas comunidades monásticas nos séculos X e XI, e perduraram longamente na tradição católica sob formas diversas, apesar da relutância das mentes mais esclarecidas¹¹². E recorde-se como, já em finais do século XV, Duarte Galvão sentiu necessidade de se ocupar longamente em clarificar o assunto da maldição materna que pesava sobre Afonso Henriques, e que teria conduzido à factura da perna do monarca, no cerco de Badajoz. Longe de a refutar como superstição, o cronista admitiu-a como tendo sido efectiva, e reflecte sobre a prudência que pais e filhos devem ter neste âmbito¹¹³. Porém, a maldição familiar, se era considerada grave, porque correspondia a um pecado contra a caridade que devia imperar nas relações de família¹¹⁴, podia ser compreendida, se justa (punindo filhos que ofendessem ou desobedecessem aos pais). Tingida de legitimidade, a sua eficácia aumentava enormemente¹¹⁵.

Regressando ao caso vimaranense, verificamos que todas as maldições se passam no âmbito familiar: uma mãe e duas filhas, outra mãe e a filha, um irmão e a irmã. Num único caso se apresenta a razão, que no enquadramento acima referido poderia ser considerada legítima: a filha não quisera cumprir a vontade da mãe quanto ao casamento (mil. 4). Teríamos assim uma história de desobediência em torno de um ponto fulcral na comunidade familiar e campesina, culminando numa forma ameaçadora de imposição da ordem – nada de mais “sério” do que isto, digamos, estaria por detrás da doação da filha aos diabos.

A situação pode porém complicar-se quando se verifica que a mesma mãe “dá” outra filha, Maria “pequena” a um grupo de diabos, aqui sem que se apresente motivo para tal (mil. 10)¹¹⁶. Esta possessa, além disso, parece estar à margem do grupo familiar, pois co-habitava com um clérigo, da mesma igreja, aliás, de um dos eclesiásticos acusados de pertencer ao referido grupo¹¹⁷. Por fim, os dois outros casos de doação ao diabo

¹¹¹ LMNSO, p. 269. Tanto o ms. quinhentista como Célia Fernandes leram aqui “daua ao dono”, mas a leitura atenta do ms. 19 e o contexto dos milagres de possessão permite ver aí “dou-a ao demo”; só assim se compreende, de resto, toda a história. A “doação ao diabo” continua presente na cultura popular, registando-se diferentes fórmulas: cfr. A. Thomaz Pires, “Phrases, adágios e proverbios demonológicos portugueses”, *Revista do Minho*, X s., n.º 4 (15 de Julho de 1894), pp. 13-15.

¹¹² Keith Thomas, *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, pp. 599-611, Londres, Penguin Books, 1991; Lester Little, *Benedictine maledictions. Liturgical cursing in Romanesque France*, passim, Ithaca/ Londres, Cornell U.P., 1993; Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, pp. 223-229, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991; Michel Lauwers, *La mémoire des morts, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*, pp. 108-114, Paris, Beauchesne, 1997; José Mattoso, “Sanctio (875-1100)”, in *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*, pp. 394-440, Lisboa, IN-CM, 1982; “Liturgia monástica e religiosidade popular na Idade Média, *Fragmentos de uma composição medieval*, pp. 183-190; José Pedro Paiva, op. cit., pp. 128-129; Barbara Newman, op. cit., p. 749: considera que os demónios revelando que a causa da “doação” tinham sido maldições paternas ou de maridos, reforçavam os pontos de vista dominantes da autoridade superior dos homens; cfr. ainda nt. 110.

¹¹³ Duarte Galvão, *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques*, apresent. José Mattoso, cap. XLV, Lisboa, IN-CM, 1995

¹¹⁴ Carla Casagrande, S. Vecchio, op. cit., p. 229.

¹¹⁵ K. Thomas, op. cit., pp. 603-04.

¹¹⁶ Cfr. acima, p. 149, para a destrinça entre os dois relatos.

¹¹⁷ Clérigo Fernão Martins, de Santa Maria de Sedielos; Rodrigo Aires, “abade” de Sedielos (LMNSO, p. 282).

surgem igualmente sem se considerar necessário apresentar motivo justificativo, e um deles inclui também, ao que tudo indica, “companhas diabólicas”.

Poderemos entrar, nesta sequência, na segunda hipótese acima enunciada: as “doações” podem ser “pactos com o diabo”? O(a) doador(a) teria entregue o seu familiar ao diabo não já em função de uma ira justa, embora deslocada, mas sim para alcançar objectivos perversos. Há que pensar, antes de mais, se esta não poderá ser uma explicação fabricada. Com efeito, os elementos que a indiciam têm algumas particularidades. Podemos fazer uma leitura ao contrário do parágrafo anterior. Até à denúncia do mil. 4, não se conseguem saber as razões das possessões; neste, indica-se a mãe como culpada, mas com o motivo prosaico do casamento recusado; não há nada sobre “companhas diabólicas”; “Estêvão Domingues”, o demónio, tem os contornos claros de uma “alma penada” que, na época ainda (e, em certos meios, até muito mais tarde), podiam possuir os vivos para conseguirem indicar as vias da sua salvação¹¹⁸. Ao vermos que é a partir deste milagre que se torna constante a presença dos exorcistas identificados, podemos pensar que a sua acção transforma um motivo tradicional num indício de algo mais complicado? E a segunda denúncia da mesma mãe, no mil. 11, trazendo consigo a identificação pormenorizada dos “companheiros”, poderia assim ser fruto de um efeito de catadupa ou, alternativamente, sinal de rancores comunitários profundos? Os acusados de terem feito algum tipo de pacto com o demónio poderiam, neste caso, ser meras vítimas inocentes.

Não sabemos até que ponto se consegue responder cabalmente a estas perguntas. A fonte é demasiado lacónica, apesar da sua riqueza; e falta-nos tudo sobre o enquadramento das gentes envolvidas. Não há, por exemplo, qualquer vestígio de processo legal associado a estas revelações, que parecem de molde a suscitarlo. Nem sequer ao endereçar ao rei o livro de milagres, o tabelião que tudo registou faz qualquer apelo nesse sentido. Por outro lado, alguns indícios refreiam-nos a aceitar totalmente a tese da construção pelos interrogantes, de resto contestada pela historiografia. No mil. 3, antes da intervenção de Diogo Gil, já há o que pensamos ser uma alusão ao canto do galo como sinal de conclusão da presença demoníaca, com a particularidade de se poder estar em presença de um “animal próprio” e não do galo comum¹¹⁹. E deve por fim salientar-se que a intervenção destes exorcistas conhecidos teve as suas limitações. Os demónios falam sem dúvida mais, sendo a tal pressionados; mas as respostas não se alargam muito mais dos que nos milagres 2 a 4, e há mesmo um demónio que se recusa a responder, com sucesso (mil. 7), e vários outros pouco generosos, nas suas respostas (mil. 5, 9 e 11).

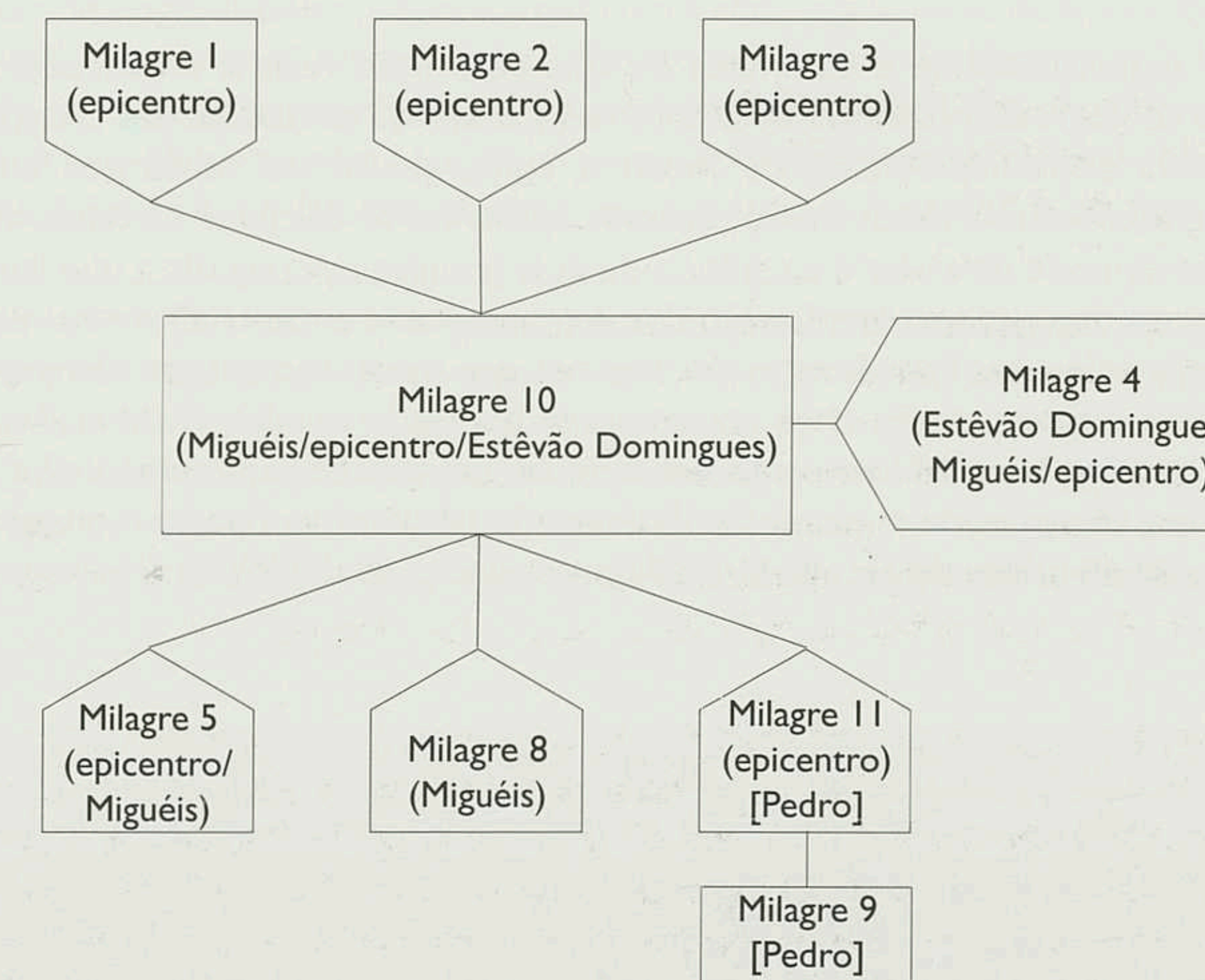
Mas, se não há somente indução, também não se pode afastar a ideia de uma progressiva reconstrução das figuras diabólicas. Tentemos procurar respostas no campo dos “companheiros do diabo” (mil. 10). Para além dos referidos indiferenciadamente, há um grupo de pessoas perfeitamente identificadas, que constituem, a par dos demónios possuidores, o segundo maior grupo de denunciados. Aqui está-se, sem dúvida, em presença de algo muito diverso de casos eventualmente tradicionais de maldições comunitárias. Pela “orelha” da possessa, um demónio também ele totalmente referenciado, nomeia os membros de um grupo que possui em colectivo uma vítima que lhe for dada pela mãe. Este testemunho é além disso importante porquanto se insiste em que quase todos estão vivos e não são, portanto, almas em pena. Por fim, situa-se no coração do “epicentro

¹¹⁸ Cfr. infra, p. 167

¹¹⁹ Cfr. infra, p. 167

diabólico”, em termos geográficos e de conexões a vários níveis¹²⁰. Os seis acusados humanos pertencem todos à região de Santa Marinha do Zêzere / Baião / Santa Maria de Sedielos. Sobre um nada mais se diz, além do nome (Estêvão Pires); entre os restantes, encontramos dois tabeliães, um ex-“vogado”, agora juiz, e dois clérigos. De um dos homens de leis, diz-se que é “velho”; de outro, que está morto. Completa o grupo, além do próprio demónio acusador, o já referido animal, não por caso um “porco”.

Teremos ocasião de voltar aos conteúdos destas caracterizações. A questão aqui é a do lugar deste milagre: central, proporcionando explicações para os restantes casos, ou excêntrico e original? A decisão por uma ou outra resposta pode condicionar de forma decisiva a interpretação de todo o caso. Dentro do que podemos afirmar, tendo em conta os limites da fonte, cremos que neste milagre reside uma importante fonte de compreensão, que coincide com os dados da “geografia diabólica” apresentada mais acima. O diagrama seguinte condensa as bases da nossa convicção:



¹²⁰ cfr. supra, pp. 150-152

Fosse porque motivo fosse, a 24 de Março de 1343, uma das possesas procedeu à mais longa confissão de todos os onze casos, implicando pessoas vivas numa forma de “associação diabólica” que poderá estar presente em pelo menos oito dos restantes casos (mils. a 5 e 8, 9, 11). É certo que alguns dos laços são ténues e entrepostos; mas a sua maioria parece-nos suficientemente forte (ou plausível) para defendermos esta explicação como a mais provável. Não afastamos a presença de várias outras camadas neste fenómeno complexo, à semelhança de outros casos estudados, no Ocidente tardo-medieval¹²¹. Assim, poderemos estar face a manifestações da «cultura popular» em relação aos demónios (donos dos “malditos”), bem como a intenções moralizantes sobre determinados pecados, particularmente gravosos, neste tipo de organização social (a mudança dos marcos e o incesto, sendo que este último remete também para uma categoria especial de falta)¹²². Podemos, ainda, assistir a graduais modificações da visão tradicionais das visitas das almas em pena, ou, por fim, a manifestações de poder por parte de mulheres mais ou menos marginalizadas. Sobrepondo-se a tudo isto, afirma-se a existência de um núcleo de pessoas que praticava reuniões de carácter mágico, associadas pelos seus denunciante (e/ou participantes) a “companhas diabólicas”.

1. 5. - Viagem às crenças.

Indicadas as possibilidades e os limites de uma percepção realista do sucedido, a próxima parte deste trabalho será consagrada à tentativa de avançar algo sobre os conteúdos das crenças em presença, reunindo os indícios dos diferentes relatos, de modo a compreender os substratos culturais implicados. Deve sublinhar-se que são quase todos muito esparsos, tornando-se difícil ter certezas, mais uma vez. No entanto, pensamos que se pode defender a existência de dois grandes referenciais a que lançam mão possesos e os exorcistas, para a descrição e identificação dos demónios: as crenças tradicionais relativas a mortos e a seres sobrenaturais, e as leituras diabolizantes das mesmas, que paulatinamente se vão introduzindo nestes campos. Não advogamos uma separação clara entre cultura popular e erudita, esclarecidas que estão as armadilhas desta visão historiográfica¹²³. No entanto, em especial no que toca ao “demónio”, a investigação recente tem crescentemente reconhecido o papel dos homens da Igreja e do Estado moderno na modificação do seu estatuto, a partir de inícios do século XVI e durante todo o século XV¹²⁴.

¹²¹ A mescla de motivos parece-nos particularmente clara no caso dos milagres de S. João Gualberto (P.A. Sigal, “La possession”, esp. pp. 104-107; os trabalhos de Nancy Caciola que temos vindo a citar debruçam-se em particular sobre esta questão, fornecendo importantes contribuições metodológicas e teóricas para a destina dos vários referenciais presentes.

¹²² Sobre os marcos, cfr. infra, p.***; sobre o incesto como um dos “nefanda” e a possibilidade do demónio o “desocultar”, José Mattoso, “Pecados secretos”, pp. 34 ss. Refira-se que nesta época era grande a insistência da pregação sobre a criação de parentesco espiritual pelo baptismo, um dos parâmetros em presença neste caso (Agnès Fine, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, pp. 17 ss, *passim*, Paris, Fayard, 1994)

¹²³ Uma re-avaliação da utilidade desta dicotomia (com as alterações entretanto provocadas pelo debate historiográfico), e na temática que nos ocupa, pode ver-se nas interpretações N. Caciola, em particular em “Spirits seeking bodies” e “Wraiths, revenants and ritual in medieval culture”, *Past & Present*, 156 (Agosto 1996), pp. 3-45 (com discussão bibliog., pp. 5 ss)

¹²⁴ J.-Cl. Schmitt, “Feitiçaria”, pp. 434-435, *Dicionário temático do Ocidente medieval*, vol. 1, pp. 423-436 dir. J.-Cl. Schmitt, Jq. Le Goff, S. Paulo, Imprensa Oficial do Estado / EDUSC, 2002.

1.5.1 - Os demónios

Os vestígios da caracterização das entidades diabólicas não são unívocos. Estêvão Domingues, uma vez alma em pena, outra, membro de uma “companha de demónios”, é talvez o caso mais notório. Para o historiador, é uma figura fascinante, pois nele parecem congregar-se duas camadas interpretativas de origem diversa, a “popular” e a teológica. No mil. 4, é de *motu proprio* e após a ejeção do sinal que garantia a saída da possessa, que este “demónio” se identifica como andando “em pecado”, confessando a sua falta e pedindo aos filhos a celebração de determinadas missas, em locais certos, de modo a poder libertar-se. Pensamos ser possível estarmos aqui em presença de respostas a um exorcismo mais aprofundado, uma vez que, caso se verificasse útil e necessário, este ritual podia incluir perguntas tão precisas quanto o número de missas, os locais de celebração, o tipo de sacerdotes¹²⁵. Há no entanto - já no mil. 4, completando-se no mil. 10 - outros temas deste “demónio” que merecem nota, tanto isoladamente quanto pelo seu re-agrupamento numa mesma figura; a profissão (tabelião); a eventual pertença à “companha”; a afirmação de que “a terra não o queria comer”; a questão dos marcos.

Em relação ao primeiro tema, refira-se que as profissões ligadas à manipulação escrita da lei estiveram sob suspeita na Idade Média, tanto por parte dos homens de Igreja, como das camadas populares¹²⁶; por outro lado, entre os virtuais praticantes de magia diabólica, encontramos com frequência homens de leis e clérigos¹²⁷, perfil em que se enquadram a maior parte dos “companheiros diabólicos” do Estêvão Pires do mil. 10, para além dele próprio. De resto, não só neste milagre: a tipologia das profissões exercidas pelos demónios possesores e associados é elucidativa, já que todos aqueles para quem temos informação neste aspecto, vêm do mundo das leis e da Igreja: dois tabeliões (mil. 4 e 10), três clérigos (mil. 6 e 10), um “vogado” e juiz (mil. 10).

Estes demónios, por acréscimo, pertencem todos, excepto o clérigo incestuoso do mil. 6, à única associação demoníaca explícita do conjunto dos relatos (dado que pouco ou nada podemos saber dos “companheiros” dos “Pedros” dos milagres 9 e 11)¹²⁸. Vejamos este problema mais de perto. Em conjunto com o “cochom”, um grupo de homens¹²⁹, entre os quais dois clérigos e três homens de leis, “tinham” uma moça que lhes fora dada pela mãe, há mais de oito anos (mil. 10); “tinham” talvez, também, a sua irmã, que pelo menos pertencia a um deles, o tabelião Estêvão Domingues (mil 4 e 10). Estavam todos vivos, excepto este último,

¹²⁵ J.-Cl. Schmitt, *Les revenants*, pp. 184-185, citando uma obra na matéria, o *Tractatus de animabus exitis a corporibus*, de Jq. de Jüterborg (m. 1465). O pedido de missas era de resto um dos mais comuns motivos do regresso das “almas penadas”, que testemunha bem da Cristianização que nelas se opera (para além da obra citada, caps. VII e ss., cfr. também, p.e., Nancy Caciola, “Spirits seeking bodies”, p. 80; Michel Lauwers, *Le souci des morts*, 402 ss.

¹²⁶ Jacques Berlioz, “Crapauds et cadavres dans la littérature exemplaire (XIIe.-XIVe. siècles)”, p. 236-237, *Micrologus*, VII (1999), pp. 231-246 [cadáver do juiz encontrado com a língua a ser comida por um repelente sapo]

¹²⁷ Em parte presente no tema do clérigo nigromante, também ele uma figura de “diabolização” da magia nos séculos finais da Idade Média (N. Cohn, *Démonologie*, pp. 201 ss; José Mattoso, “A necromancia na Idade Média”, in *Poderes invisíveis. O imaginário medieval*, pp. 169-184, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000); Richard Kieckhefer, *op. cit.*, pp. 229 ss.

¹²⁸ Cfr. supra, p. 149

¹²⁹ Não conseguimos perceber ao certo se os “sete companheiros seus” que refere André Domingues, o incluem a ele, e nesse caso excluem um último que é referido à parte, o clérigo Martim Afonso (de quem diz: “a leixeria pera sempre e seus companheiros e por Martijn Afonso clérigo de sancta Maria de Sedeellos” (LMNSO, p. 282); ou se eram ao todo oito, incluindo então o mesmo clérigo. Inclina-mo-nos mais para esta segunda hipótese, pela leitura do documento. Devem no entanto lembrar-se as conotações negativas do número sete, nomeadamente a sua associação ao demónio (entre outras fontes, a referência evangélica aos “sete demónios” que tinham sido expulsos de Maria Madalena – Mc. 16, 9).

com quem estabeleceriam ou uma relação de companheirismo (neste caso sendo falsa a declaração que fizera no mil.4), ou de subjugação (demónios controlando uma “alma em pena”). O que se descreve, neste passo tão importante quanto difícil? A “companha” tem características bem marcantes: incluiu um morto, vivos, um animal particularmente relacionado, na tradição cristã com as forças do mal (saliente-se a relevância, para o nosso contexto, das ligações do porco tanto aos demónios como aos maus mortos¹³⁰), e possuía uma mulher (pelo menos). Por fim, como acima referimos, é possível que por detrás das «doações» aos demónios estivesse alguma forma de pacto.

Algumas características de membros deste grupo, embora parcamente referidas, podem dar-nos mais algumas pistas. 1) A presença dos clérigos poderia apontar para a uma acusação de nigromância ou ligase a acusações de concupiscência (uma das «dadas» morava com um eclesiástico)? 2) Quanto ao porco, como dissemos, foi com frequência assimilado aos demónios, desde logo pela narrativa evangélica sobre a transferência, por ordem de Jesus, dos espíritos malignos que atormentavam um homem, para os porcos de uma vara que passava perto¹³¹. No relato vimaranense, há uma particularidade interessante, que é porém de difícil solução. O “cochom” vem descrito como sendo de alguém, mas as dificuldades de leitura do manuscrito não permitem perceber a primeira palavra de um grupo de duas, sendo a segunda, sem dúvida, “Pedro”. A leitura tradicional de “cochom de Sam Pedro” parece-nos errada, paleográfica e interpretativamente¹³²; propomos, em alternativa, “cochom de Estêvão Pedro”, remetendo para uma personagem concreta (na mesma linha de acusação de pessoas bem diferenciadas do resto do milagre), ou uma ligação qualquer a “Pedro”, nome que é o de dois demónios presentes (mil. 9 e 11) e que, como diremos de seguida, é um dos nomes do diabo, na tradição popular portuguesa. 3) Se juntarmos ao Estêvão Domingues da «companha» o primeiro castigo de Estêvão Pires, no milagre 4, ou seja, a ausência de consumação do cadáver, estamos em presença de um castigo que é atribuído normalmente aos apóstatas e feiticeiros¹³³.

Perante tais características, cumpre a interrogação sobre a presença, nestes relatos, da «diabolização» do sobrenatural de traços ameaçadores, no sentido dessa manifestação específica de reunião demoníaca que foi conhecida como «sabat», e que se foi constituindo durante o século XV¹³⁴. A ser assim, estaríamos em presença de uma manifestação muito precoce desta apropriação clerical das relações entre os vivos e a variável mistura de almas penadas/ seres maléficos/ mortos.

¹³⁰ Pedro Alexandre Sacadura Chambel, *Os animais na literatura clerical portuguesa dos séculos XIII e XIV- presença e funções*, pp. 37-39 [hagiografia], pp. 181-182 [“Vidas e paixões dos Apóstolos”], 244 e 274-275 [“Horto do Esposo”], Lisboa, diss. de doutoramento em História Medieval apres. à FCSH da UNL, 2003.

¹³¹ Lc. 8, 26-39; Mt. 8, 28-34; Mc. 5, 1-20; cfr. Pedro Chambel, op. cit.; e William Mc Cready, *Signs of sanctity: miracles in the thought of Gregory the Great*, p. 147, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1989.

¹³² Mário Martins, “O «Livro dos milagres», p. 128; LMNSO, p. 282.

¹³³ Explica Patrice Georges que se acreditava que “(...) o Diabo suspendia a putrefacção dos apóstatas, dos feiticeiros e dos não-baptizados. A fórmula de excomunhão predizia aliás: «depois da tua morte, o teu corpo ficará eternamente incorruptível, como a pedra e o fogo” “Mourir, c’est pourrir un peu. Intentions et techniques contre la corruption des cadavres à la fin du Moyen-âge, pp. 367-368, in *Micrologus*, VII (1999), pp. 359-383.

¹³⁴ Sobre o sabat, veja-se, para além de Carlo Ginzburg, op. cit. (que apresenta uma leitura própria do mesmo), a obra colectiva *Le sabat des sorciers (XV.-XVIII. siècles)*, dir. Nicole Jacques-Chaquin e Maxine Préaud, Grenoble, Jérôme Millon, 1993. Um importante ponto da situação, para Portugal e sua relação como o resto da Europa, em José Pedro Paiva, op. cit., pp. 149 ss.

A escassez dos dados convida-nos à prudência, pois não é fácil interpretar os sentidos. Por outro lado, a creditação do «demónio» Estêvão Domingues, no milagre 4, com a alteração dos limites das propriedades pela manipulação dos marcos, que surge em Cesário de Heisterbach como um dos pecados que mais ameaça a alma dos camponeses¹³⁵, poderá apontar para uma camada menos «diabólica» da figura de Estêvão Domingues. No *Dialogus miraculorum*, como no nosso caso, a promessa de restituição e o arrependimento/ confissão, evitavam a condenação eterna. Tudo aponta para que a transformação desta “alma penada” em eventual demónio não se tenha feito sem equívocos e sobreposições, em função da longuíssima duração do processo de aceitação do Purgatório e da nova espacialização dos mortos¹³⁶.

Vejamos agora outros elementos consitutivos da imagem diabólica, não associados à «companha». O “galo cantante” está presente em duas ocorrências, em ambas dando o sinal para a saída do demónio (mil. 2 e 5), o que coincide com a designação da noite como momento privilegiado para a actuação diabólica, que cessava quando a luz voltava a imperar sobre as trevas¹³⁷. No entanto, no segundo relato, há dois galos, e o demónio só deixa a sua possuída ao canto do derradeiro; recusa-se mesmo a obedecer ao exorcista Diogo Gil, que o manda sair ao canto do galo, alegando que esse não era o “galo verdadeiro”. Ora, em Gil Vicente, refere-se como um das formas do diabo precisamente a de um “galo negro”, que cantava para assinalar o fim das assembleias demoníacas¹³⁸. Poderemos estar face a um *tour de force* do demónio que possuía Justa Peres, que se reconhece vencido mas que não desiste facilmente e que apenas sairia convocado pelo seu chefe, e não expulso.

Há por fim um conjunto de outros atributos do demónio com referenciais difíceis de localizar, em termos de origem, mas que coincidem com as imagens diabolizantes tardo-medievais. Temos, em primeiro lugar, a rapidez com que processam as viagens dos demónios. Nos cinco casos em que se referem durações concretas, apenas uma pode fazer dúvida: no mil. 6., em que se dá “da noite para o dia” ao demónio; em todos os outros, o demónio “vem a cabo de pouco” (mil. 3 e 8), vai “mui toste ao Alemtejo” (mil.7) e “alla de perto veo” (mil. 4). Esta capacidade de enganar a distância está repertoriada em múltiplas ocasiões, de que podem ser exemplo, a montante, a história do “cavalo pardalo”, no *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*¹³⁹ e, a jusante, as

¹³⁵ Excertos da obra em Geoges Duby, *A Europa na Idade Média*, p. 63 e p. 65.

¹³⁶ Explicitamente sobre o caso vimaranense, José Mattoso, “Pecados secretos”, p. 56, nt.45; o A. explora este tema em vários outros estudos, agora reunidos em *Poderes invisíveis*. Vejam-se ainda os estudos de Nancy Caciola, cit.; Jean-Claude Schmitt, *Les revenants*, p. 178; a comprovação de que ainda no século XVIII o processo decorria, em território português, pode ver-se, em interessante análise, no estudo de José Pedro Paiva, op. cit., pp. 137-44; e, para o século XIX, nas obras dos etnógrafos (um dos trabalhos mais completos é o de Z. Consiglieri Pedroso, “As almas do outro mundo”, reed. in *Contribuições para uma mitologia popular portuguesa e outros escritos etnográficos*, pp. 273-293, Lisboa, D. Quixote, 1988.

¹³⁷ Sobre o galo como anunciador da luz, nos textos hagiográficos, Pedro A. S. Chambel, op. cit., pp. 50-51; o A. refere-se depois directamente a este passo, defendendo que a presença de um “segundo galo” é um reforço do galo de conotações positivas, não seguindo portanto a nossa análise.

¹³⁸ M^o José Palla, “Images du sabbat et figures de magicienne dans l’oeuvre de Gil Vicente”, p. 320, in *Le sabbat des sorciers (XVe.-XVIII. siècles)*, dir. Nicole Jacques-Chaquin, Maxime Préaud, pp. 316-29, Grenoble, Jérôme Millon, 1993; cfr. ainda Teófilo Braga, *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições*, II, pp. 111-112, Lisboa, D. Quixote, 1986.

¹³⁹ No título relativo aos Senhores de Biscaia: *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, ed. de José Mattoso, pp. 139-140, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1980; em “As fontes do Nobiliário do Conde D. Pedro”, pp. 80-81, in *A nobreza medieval portuguesa. A família e o poder*, pp. 57-100, Lisboa, Estampa, 1987, e em *Narrativas dos livros de linhagens*, pp. 67-68, Lisboa, IN-CM, 1983, José Matoso refere-se ao fundo mítico desta história, associando-a aos cavalos mágicos que transportam os seus (múltiplos, por vezes) donos, com celeridade e fidelidade. É ainda fundamental a análise de todo o episódio por Luís Krus, em “A morte das fadas. A lenda genealógica da Dama do Pé de Cabra”, *Ler História*, n.º 6 (1985), pp. 3-34 (também em “Uma variante peninsular do mito de Melusina: a origem dos Haros no Livro de Linhagens do Conde de Barcelos”, in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, pp. 171-195, Redondo, Patrimonia, 1994).

deslocações de dois demónios, entre o mosteiro de Santa Maria de Aguiar e Alcácer Quibir, entre 4 e 5 de Agosto de 1578¹⁴⁰. A extrema rapidez nas deslocações era concedida pelo demónio aos seus sequazes, para que pudessem reunir-se com ele nos locais distantes onde se realizavam as assembleias, sem que ninguém notasse¹⁴¹. Esta característica das feiticeiras e demónios foi, de resto, lida por Carlo Ginzburg como uma transformação do acompanhamento ritual de uma divindade feminina arcaica¹⁴². Pode ainda associar-se a outras modalidades da diversa passagem do tempo sobrenatural, que tem eco medieval nos romances do “monge e do passarinho” e todas as suas variantes¹⁴³.

Entre outras características dos demónios vimaranenses que merecem relevo temos os seus nomes, que depois vamos encontrar na tradição popular portuguesa, em especial o de “Pedro” (lembre-se o “Pedro das Malas-Artes”) e, de forma mais hipotética, o de “Fargalho”, que poderá remeter para “Galhardo”, epíteto ambíguo que evoca a beleza sedutora do demónio¹⁴⁴. Estas identificações, que seriam, então, jocosas e não realistas, remetem-nos para o problemas das identidades diabólicas destes milagres. Com efeito, parece existir um duro jogo de medição de forças entre os exorcistas que tentam alcançar uma caracterização o mais concreta possível dos demónios, e estes últimos, que resistem. Neste campo haverá que referir o demónio que recusa totalmente a dizer o nome (mil. 7). Toda a questão é complexa, pois os sentidos podem ser múltiplos. Nos *exempla* medievais do século XIII são frequentes os casos de possessos com demónios que servem de coro da tragédia, ou de consciência moral acusando hipócritas que escondiam pecados – com frequência, os próprios eclesiásticos que os queriam exorcisar – associando-se a eles ou não¹⁴⁵. Na esteira de outros estudos, José Mattoso salienta a novidade pastoral que eram estes relatos, ligando-os ao desenvolvimento da imposição da confissão auricular depois de 1215¹⁴⁶. A denúncia de pecados secretos, próprios ou alheios, pelos espíritos possessores, era algo de socialmente aterrador. No caso vimaranense, a identificação dos diabos parece conduzir a momentos deste tipo, em que são acusados tanto familiares dos possessos como outros, desconhecidos ou não. As identificações jocosas poderiam assim ser mecanismos de protecção, contrabalançando com as identificações precisas de outros milagres?

Um conjunto mais esparso de temáticas diabolizantes é igualmente importante. Parece-nos facilmente reconduzível à diabolização dos espíritos a ideia de que a estola dos exorcistas causa dor aos “demónios”, fazendo-os confessar (mil. 9). Trata-se de um reforço dos aspectos rituais do exorcismo, que no período em

¹⁴⁰ *Anedotas portuguesas e memórias biográficas da corte quinhentista*, ed. Christopher C. Lund, pp. 59-61, Coimbra, Livraria Almedina, 1980.

¹⁴¹ Carlo Ginzburg, *História nocturna*, pp. 93 ss.; *Il diavolo in pulpito*, dir. V. Dornetti, pp. 222-223; na tradição oral encontram-se testemunhos da ligação destas viagens às bruxas até muito tarde: cfr. Adolfo Coelho, “Materiais para o estudo das festas, crenças e costumes populares portugueses”, p. 367, in *Festas, costumes e outros materiais para uma etnologia de Portugal*, pp. 277-372, Lisboa, D. Quixote, 1993.

¹⁴² *Idem*, pp. 109 ss.

¹⁴³ Gladstone Chaves de Melo, “Em torno de ‘O monge e o passarinho’”, *Biblos*, vol. 64 (1988), pp. 17-25; J. J. Nunes (1917-18), “Uma lenda medieval: O monge e o passarinho”, *Academia das Ciências de Lisboa, Boletim da Segunda Classe*, vol. 12, pp. 389-405.

¹⁴⁴ F. Adolfo Coelho op. cit., p. 337; José Leite de Vasconcelos, *Tradições populares portuguesas*, 2ª ed., p. 334, Lisboa, INCM, 1984; id., *Etnografia portuguesa*, vol. VII, pp. 244-245, Lisboa, INCM, 1980 (os editores referem uma tese dactil. que não pudémos consultar: Ivone Mª Ferreira Gabriel, *Os nomes do Diabo em Portugal*, diss. de literatura em Filologia Românica, 1950, FLUC); Luciana Stegagno Picchio, op. cit., pp. 145-154; José Pedro Paiva, op. cit., 154.

¹⁴⁵ B. Newman, op. cit., pp. 749 ss.

¹⁴⁶ “Pecados secretos”, pp. 54-59.

estudo não revestia ainda as características formais muito acentuadas da Época moderna¹⁴⁷. No entanto, já se aconselhava a colocação de estola¹⁴⁸, e a obrigação de envergar algum tipo de vestuário ritual, como condição de eficácia, passa a fazer parte da construção social da figura do mediador dos demónios¹⁴⁹.

Já dentro de um espectro mais alargado de referentes se situarão os últimos atributos que referiremos. Em primeiro lugar, a condenação do demónio Afonso Garcia pelo pecado de incesto – note-se que não por infracção ao parentesco de sangue, mas sim ao espiritual (mil. 6). Parece-nos nítida a influência eclesiástica¹⁵⁰. Por outro lado, é interessante referir que, a estar morto, e ser uma alma em pena, ou em condenação infernal, o demónio protagonista desta cena usa como canal de comunicação um seu parente espiritual. Pela escassez da fonte, não nos é possível saber se estamos perante uma associação de um vivo ao pecado de outro (ou de um morto) ou face a uma tentativa de confissão reparadora. Seja como fôr, lembre-se que os laços de parentesco, incluindo os espirituais, parecem ter jogado um papel relevante na continuidade de contactos entre os vivos e os mortos, como salientaram diversos autores¹⁵¹.

A questão dos “sinais” deixados pelos demónios como penhor da libertação dos possuídos é muito interessante. Esta componente é frequente nos relatos de possessão, quer em fontes portuguesas quer em estrangeiras¹⁵², mas a sua explicação não é fácil. Terá a ver, por um lado, com a exigência de comprovação de saída, que a relação de exorcismo estabelece com as entidades diabólicas; por outro, com a crença na existência de “sinais” mágicos, testemunhos da presença do sobrenatural no mundo terreno. Poderá ainda, segundo José Mattoso, encontrar a sua explicação na tradição do óbulo de Caronte, que o morto levava na boca para pagar a passagem para o outro mundo¹⁵³. A materialidade dos sinais, por fim, relaciona-se com a convicção, religiosa e teológica, de que a possessão diabólica era uma espécie de constrangimento físico sobre o corpo e, sobretudo, sobre alma – já que a “possessão” desta pelo Espírito era apenas possível a Deus¹⁵⁴. Nem sempre é fácil, porém, discernir o sentido dos diferentes sinais... Não temos a sorte de estar face a demónios explicativos, como os que assombraram duas possessas em 1578, no mosteiro de Santa Maria de Aguiar: interrompendo a possessão para se irem “abastecer” de almas ao desfecho de Alcácer Quibir, quando regressam e são expulsos, comprovam o local da deslocação pelo sinalização de saída com pedaços de esporas e de setas, explicando ainda que uma das esporas pertencera ao cavalo de um “alcaide arrenegado”¹⁵⁵..

¹⁴⁷ Sobre a dor que os objectos sagrados causavam aos demónios, cfr. também B. Newman, op. cit., p. 750.

¹⁴⁸ J.-Cl. Schmitt, *Les revenants*, p. 184. O mesmo se verifica no caso citado do *Livro da Cartuxa* (cfr. nt. 91).

¹⁴⁹ José Leite de Vasconcelos, *Etnografia portuguesa*, vol. X, p. 114, Lisboa, IN-CM, 1988, referindo a cura de um feitiço por um “sábio” em Mesão Frio.

¹⁵⁰ Sobre o papel fundamental da Igreja neste sistema de parentesco, Anita Guerreau-Jalabert, “Parentesco”, pp. 329-334, *Dicionário Temático*, vol. II, pp. 321-336.

¹⁵¹ Jean-CI. Schmitt, *Les revenants*, pp. 214 ss.; Agnès Fine, op. cit., pp. 225 ss.; cfr. também N. Caciola, “Spirits seeking bodies”, pp. 79-80.

¹⁵² Portugal: p.e., no “Livro de milagres de Nossa Senhora das Virtudes”, op. cit., p. 21, p. 23, p. 25; no «Livro dos milagres do Santo Condestável», ed. cit., p. 495; na «Legenda dos Santos Veríssimo, Máxima e Júlia», pp. 84-85, pp. 88-89; para outros países, cfr. Nancy Caciola, “Mystics, demoniacs”, p. 281.

¹⁵³ “Saúde corporal”, p. 247.

¹⁵⁴ B. Newman, op. cit., p. 738; Nancy Caciola, “Mystics, demoniacs”, pp. 279 ss.

¹⁵⁵ Sobre o “abastecimento”: diz um dos demónios que “eu com outros da minha ligião tratamos de muitos meios esta sua [de D. Sebastião] dezaventura, cuidando que em mortandade taõ geral se tirariaõ ao criador muitas almas”; sobre os sinais: “h-u dos quais lançou em sinal pla boca huã fivela de espóra gineta que disse fora de h-u alcaide arrenegado que morrera na batalha, e o outro h-u ferro de setta coadrado com ponta de diamante que afirmou ser trazido da mesma batalha” (*Anedotas portuguesas*, pp. 60-61).

Mas este caso pode-nos ajudar a perceber que os “sinais” parecem ser pertença dos diabos, “vindos” com as almas que lhes pertenciam... – o que aclararia a referência, no mil. 8, a um sinal consistindo numa pequena pedra, que era propriedade do demónio porque um caminhante, zangado quando ela lhe entrara no sapato e o magoara, a lançara ao ar, “dando-a ao demo”. A esta luz, a grande presença de moedas entre os sinais (nove, em onze casos), implicaria uma “danação do dinheiro”, uma conotação extremamente negativa do mesmo? Por arrastamento, quando o demónio do mil. 6 diz que vai buscar o sinal (um “dinheiro novo estarlado”) a casa de um mercador de Lisboa, perfeitamente identificado, com nome e morada, estaria a implicá-lo na sua “rede” (a partir da natureza da actividade, até)? As respostas são incertas, mas vale a pena pôr as questões. As moedas tiveram, na época medieval (e até bem depois), o estatuto ambíguo de objectos de perdição (vide a traição de Judas e a decorrente simbólica do saco de moedas, bem como toda a diabolização dos judeus, dos usurários e, mesmo, dos mercadores em geral)¹⁵⁶ e de objectos de protecção, chegando a ser usadas como amuletos anti-desgraças várias e demónios¹⁵⁷... Um amuleto parece também ser, por fim, o sinal mais fora do comum dos nossos onze casos: o “pedaço de cera pequeno, quadrado, que de um lado parecia rosto de homem” (mil. 3). Eram comuns estas pequenas peças, retratando santos ou personagens erigidas em entidades protectoras (como aliás no caso das moedas com efígies)¹⁵⁸, ou ainda exercendo a função de ex-votos¹⁵⁹. No caso vertente, podemos ainda levantar uma outra hipótese: retratando um homem, seria um objecto enfeitado, destinado a manipular alguém por meio de artes diabólicas? Estes objectos e o tipo de relação que lhes subjaz são também muito frequentes tanto nos relatos de acusação de feitiçaria mais tardios – mas ainda no século XV¹⁶⁰ – bem como nas práticas tradicionais posteriores¹⁶¹. No caso de um ex-voto, seria a apropriação diabólica de um objecto que exprimia a devoção humana a Deus, numa manifestação flagrante da desobediência demoníaca?

Refiramos por fim uma interessante particularidade de uma das emissões de sinais, que nos leva para um campo diverso. No milagre 11, o demónio “Pedro” lança não um, mas dois sinais. Caso único, invoca logo de seguida outros tantos fiadores: nem mais nem menos que Santa Maria e São Bartolomeu. O que dizer de tudo isto? Podemos dizer que figura do fiador do demónio remete para uma caracterização pícara do mesmo, já detectada, na nossa fonte, no caso da “pedra no sapato”¹⁶²? Ou a invocação dos santos será, antes,

¹⁵⁶ Lester Little, “Monnaie, commerce et population”, pp. 559-569 *Le Moyen-Âge et la Bible*, pp. 554-579; as profissões mercantis e financeiras, apesar da reabilitação dos séculos XII e XIII, continuaram sob suspeita, sempre na linha de fronteira da “utilização correcta” (Jq. Le Goff, “Profissões lícitas e profissões ilícitas no Ocidente medieval”, *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*, pp. 85-99, Lisboa, Estampa, 1980. A suspeita de obtenção de riqueza por meios diabólicos recairá noutros grupos difamados, como foi o caso da maçonaria: Adolfo Coelho, no século XIX, recolhe a crença de que o diabo dava dinheiro aos maçons, em função do pacto (“Materiais para o estudo das festas”, p. 339).

¹⁵⁷ José Leite de Vasconcelos, *Etnografia portuguesa*, IX, pp. 265-266, referindo um exemplo do tempo de D. João I (da crónica do mesmo rei, por Fernão Lopes); sobre o uso de moedas na relação com os santos, cfr. ainda Eamon Duffy, *The stripping of the altars. Traditional religion in England, c. 1400-c. 1580*, pp. 183-184, N. Haven/ Londres, Yale U.P., 1992.

¹⁵⁸ Richard Kieckhefer, *op. cit.*, pp. 125-133; sobre os amuletos em Portugal, J. Leite de Vasconcelos, *Etnografia portuguesa*, vol. IX, pp. 161-300, Lisboa, IN-CM, 1985.

¹⁵⁹ Mário Martins, “Ex-votos na Idade Média portuguesa”, *Actas do Colóquio de Estudos Etnográficos* Dr. José Leite de Vasconcelos, vol. III, pp. 285-293, Porto, Junta de Província do Douro Litoral, 1960, referindo vários exemplos de “rostos”.

¹⁶⁰ Na carta de perdão de 1492 (Maio 10) a uma certa Leonor Pires, refere-se que a judia a quem ela recorreu para tentar, por meio das práticas mágicas desta, manter o afecto marital, usava uma figura de homem feita em chumbo derretido com terra e outra de mulher, em barro; dava-lhes com um cordel e dizia orações e palavras (Humberto B. MORENO, “A feitiçaria em Portugal no século XV”, pp. 76-77, in *Marginalidade e conflitos sociais em Portugal no século XV. Estudos de História*, pp. 61-78, Lisboa, Ed. Presença, 1985. Vários exemplos posteriores em José Pedro Paiva, *Bruxaria e superstição*, pp. 124-131.

¹⁶¹ Cfr. exemplos em Adolfo Coelho, “Materiais para o estudo das festas”, pp. 363-371.

¹⁶² Cfr. p. 161.

séria, e indiciará da presença, sob forma muito degradada, de uma alma em pena, que assim invocava os seus patronos? Neste último caso, estaríamos de novo em presença de uma diabolização das almas penadas, tal como entrevimos para o “demónio” Estêvão Domingues. Pensamos, assim, que é um tópico a merecer mais investigação, dado que não conhecemos paralelos esclarecedores.

Já quanto aos dois fiadores concretos, é possível dizer algo mais. A relação do diabo com a Virgem Maria é, tradicionalmente, a de um enorme antagonismo. Entre outros exemplos, podemos referir as protecções contra múltiplos diabos das *Cantigas de Santa Maria*, ou a multiplicação de narrativas de milagres da Virgem Maria, que difundem o especial papel, na matéria, da “advogada da humanidade”¹⁶³. A estranheza da invocação demoníaca pode explicar-se, parece-nos, por um elemento bem mais contingente: a glorificação do santuário onde se efectiva a libertação da possessa. Já com S. Bartolomeu, estaremos, de novo, face a uma complexa mistura de significantes. Com efeito, S. Bartolomeu é um dos santos mais ambíguos, no que aos demónios dizia respeito. O seu legendário medieval relaciona-o com estes de diferentes modos, desde o rapto e troca por um pequeno diabo, de que foi vítima no berço¹⁶⁴, até ao exorcismo da filha do rei Palomés e à fantástica expulsão do demónio escondido na imagem de Astaroth¹⁶⁵. Esta, um verdadeiro exorcismo, alia-se à primeira crença – diferentes problemas “nervosos” nas crianças, nomeadamente a epilepsia, eram explicados pela presença de demónios – de modo a fazer do santo um especialista da expulsão demoníaca. A representação do santo com um demónio acorrentado é relativamente frequente na imaginária medieval, com exemplos em Portugal¹⁶⁶. Esta característica de Bartolomeu era de tal forma forte que perdurou séculos, até à actualidade. Na tradição portuguesa, existem lendas sobre S. Bartolomeu que o ligam de forma directa ao Diabo, numa atitude de superioridade, decerto, mas mesclada de uma certa protecção e mesmo benevolência. No dia deste Santo, “o diabo anda à solta”, acreditava-se no século XIX em várias zonas de Portugal e no Brasil¹⁶⁷. Mário Martins, aliás, refere-se em 1962 a alocação como a um dito popular contemporâneo, sugerindo, para a sua origem,

¹⁶³ Benedicta Ward, *op. cit.*, pp. 132-165; G. Philippart, “Le récit miraculaire marial dans l’Occident médiéval”, in *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, dir. D. Iogna Prat (et al.), pp. 563-590, Paris, Beauchesne, 1996; Gabriela Signori, “La bienheureuse polysémie. Miracles et pèlerinages à la Vierge: pouvoir thaumaturgique et modèles pastorales (Xe.-XIIe. siècles)”, in *id.*, pp. 591-617; sobre o papel das “Cantigas de Santa Maria” na difusão do culto mariano, Jq. Le Goff, “Le roi, la Vierge et les images: le manuscrit des Cantigas de Santa Maria d’Alphonse X de Castille”, p. 386, *Rituels. Mélanges offerts au Père Gy*, o.p., dir. Paul de Clerck, E. Palazzo, pp. 385-392, Paris, Cerf, 1990; cfr. ainda Mário Martins, “Lendas portuguesas de aparições marianas nas «Cantigas de Santa Maria»”, *Estudos de cultura medieval*, I, 229-236, Lisboa, Verbo, 1969.

¹⁶⁴ B. de Gaiffier, “Le diable voleur d’enfants. A propos de la naissance des saints Étienne, Laurent et Barthélémy”, *Études critiques d’hagiographie et d’iconologie*, pp. 169-360, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1967; J.-Cl. Schmitt, *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d’enfants depuis le XIIIe. siècle*, pp. 109-118, Paris, Flammarion, 1979; para uma representação portuguesa, Carlos A. Ferreira de Almeida, “A roda da fortuna/ roda da vida no túmulo de D. Pedro, em Alcobça”, pp. 258-59, *Revista da Faculdade de Letras. História*, Porto, 2^a s., vol. VIII (1991), pp. 255-263 (o A. associa a devoção de D. Pedro a S. Bartolomeu, seu santo protector, aos problemas que o rei teria tido, na infância).

¹⁶⁵ O episódio está presente nas mais antigas recolhas hagiográficas de difusão (como a de Jean de Mailly, c. 1225-1230: *Abrégé des gestes et des miracles des saints*, trad. Antoine Dondaïne, pp. 358-59, Paris, Cerf, 1947), no grande motor de circulação que foi a “Legenda Aurea” de Voragine (1260-67: *La Légende dorée*, II, pp. 125-129, Paris, Garnier-Flammarion, 1967; em Portugal, circulou ainda na difundida tradução de Bernardo de Brihuega das *Vidas e Paixões dos Apóstolos* (ed. e estudo Isabel Vilares Cepeda, vol. II, pp. 212-229, Lisboa, INIC, 1989) (cfr. também Mário Martins, “Os «Actos de Bartolomeu» em medievo-português”, *Brotéria*, LXXV (1962), pp. 177-181). Um dos principais estudiosos da romaria de S. Bartolomeu do Mar, em Esposende, defende que a festa e os respectivos rituais têm origem directa nesta narrativa hagiográfica (Ernesto Veiga de Oliveira, “Romaria de S. Bartolomeu do Mar”, p. 246, in *Festividades cíclicas em Portugal*, pp. 239-250, Lisboa, D. Quixote, 1995) (cfr. infra).

¹⁶⁶ Pe. duas esculturas no acervo do Museu Nacional de Arte Antiga, “ESC 1411” (cfr. *A espada e o deserto*, Lisboa, MNAA, 2002); e “ESC 1025” (agradecemos estas informações à Dra. Maria João Vilhena, do MNAA).

¹⁶⁷ Adolfo Coelho, “Materiais para o estudo das festas”, p. 316 (Brasil); Z. Consiglieri Pedroso, “O diabo”, p. 249, in *Contributos*, pp. 239-251 (Lisboa e Santarém).

precisamente a libertação do demónio da estátua de Astaroth¹⁶⁸. Deve por fim mencionar-se, como relevante neste âmbito, a célebre romaria do “banho santo”, em S. Bartolomeu do Mar (Esposende), na qual tem lugar central, pelo menos desde o século XVI, um intrincado ritual de protecção das crianças em relação aos poderes do demónio, que envolve elementos de magia ritual, como a dádiva de um galo negro¹⁶⁹. As crianças afectadas por epilepsia são as grandes protagonistas dos rituais, tal como o eram as “endemoninhadas”, genericamente, numa outra romaria de S. Bartolomeu (a 23 de Agosto, véspera da festa), a de Ponte de Cabez, no Minho, que ainda em finais do século XIX reunia multidões¹⁷⁰.

A este respeito é interessante referir que a eventual relação dos demónios vimaranenses com épocas de “mundo ao contrário” (ou “de Diabo à solta”, como era o dia de S. Bartolomeu)¹⁷¹ pode ainda estar subjacente à importância que terá tido a Terça-feira de Carnaval no despoletar da segunda fase das curas de possessão – marcada tanto pelo aumento da frequência dos casos, como pelo surgimento dos exorcistas identificados. O primeiro destes, realce-se, entra em cena chamado, pelo nome, por um diabo, que só a ele queria dar o “sinal”... Em relação aos “tempos dos demónios” vimaranenses, por outro lado, há que salientar que, a partir deste momento, os exorcismos passam a suceder também à segunda feira, para além dos habituais sábados e domingos¹⁷². Tratar-se-à de algo sem especial significado, ou poderemos estar em presença de uma relação, de qualquer tipo, com a tradição do “descanso dos danados”? Esta, que se encontra em fontes tão diversas quanto a *Viagem de S. Brandão* e os *exempla* de Estêvão de Bourbon, vai de par com a inovação litúrgica verificada desde o século XI, que consiste em orações especiais pelos mortos na noite de domingo para segunda, momento em que aqueles eram de novo entregues aos castigos eternos. O uso difunde-se nos dois séculos seguintes, e encontramos em fontes eclesiásticas uma devoção específica, com procissão nos cemitérios, bênção dos túmulos, e celebração de missas pelos defuntos¹⁷³. Poderá este ínfimo indício levar-nos, de novo, à pista das almas em pena? O primeiro “demónio das segundas” é o clérigo incestuoso, que talvez esteja morto; o segundo é André Domingues, o revelador da “associação diabólica”, que parece estar vivo. Não cremos, assim, que seja muito clara aquela associação. De novo, são mais as perguntas do que as respostas.

¹⁶⁸ “Os «Actos de Bartolomeu»”, p. 179, *Brotéria*; relaciona este facto com a romaria referida a seguir Colette Callier-Boisvert, “Survivances d’un «bain sacré» au Portugal: S. Bartolomeu do Mar”, p. 361, *Bulletin des Études Portugaises*, n.s., t. XXX (1969), pp. 347-367.

¹⁶⁹ O mais abrangente e fundamentado artigo sobre a romaria parece-nos ser o de Colette Callier-Boisvert, op.cit.; apesar de intencionalmente polémico, tem mérito pela inclusão de um inquérito aos peregrinos e pela tentativa de síntese, Franquelim Neiva Soares, *A romaria de S. Bartolomeu do Mar e o seu banho santo: passado e presente*, Esposende, Centro Social da Juventude do Mar, 1988; vejam-se ainda Jorge Dias, “Banhos santos”, p. 199, in *Colóquio de Estudos Etnográficos Dr. José Leite de Vasconcelos*, III, pp. 195-200; Ernesto Veiga de Oliveira, “Romaria de S. Bartolomeu do Mar”, in *Festividades*, pp. 239-250; é por fim interessante notar que Carlos Alberto Ferreira de Almeida relaciona explicitamente esta festa de S. Bartolomeu, com os ritos de protecção das crianças, com a cena do túmulo de D. Pedro (*Alto Minho*, p. 61, Lisboa, Presença, 1987).

¹⁷⁰ Teófilo Braga, *O povo português*, II, pp. 220-221; Colette Callier-Boisvert, “Survivances d’un bain sacré”, p. 354.

¹⁷¹ Sobre o Carnaval como época de “mundo às avessas”, cfr. Julio Caro Baroja, *El Carnaval (análisis histórico-cultural)*, 2ª ed., Madrid, Taurus, 1979; Jq. Heers, *Festas de loucos e carnavales*, Lisboa, D. Quixote, 1987; uma concretização do tópico do “mundo às avessas” pouco posterior à época em estudo, pode ver-se na figura do “parvo”, em Gil Vicente (cfr. Maria José Palla, *O «parvo» e o «mundo às avessas» em Gil Vicente: algumas reflexões*, s.l., Ministério da Educação, 1992 (que caracteriza aquele tópico como “fundamental, arquetípico e mítico, território da memória e do imaginário”, p. 90).

¹⁷² Mil. 6: segunda; mils. 7 e 8: domingo; mil. 9: sábado; mil. 10: segunda. O milagre 11 é feito em dia não especificado, em termos de dia do mês, o que impossibilita a sua localização na semana.

¹⁷³ Tudo segundo Jean-CI. Schmitt, *Les revenants*, p. 203.

Quanto aos demónios, vejamos por fim uma última característica, também ela rodeada de alguma perplexidade nossa. No mil. 10, o demónio insiste em que lhe falem pela orelha da possesa, e fala ele próprio por esse orifício. Este passo remete, claramente, para a questão das “entradas do corpo” que, em termos da fisiologia da possessão diabólica, tal como a construiu a Igreja medieval, eram considerados portas de entrada para os demónios¹⁷⁴. Poderá ainda indiciar da “confusão dos sentidos”, sinal de acção diabólica, ou da errância do demónio pelo corpo, que é mencionada em obras teológicas e em *exempla*, a propósito do confinamento do domínio do ser maligno ao corpo, e não à alma, dos possuídos¹⁷⁵.

Como acabámos de ver, a identificação dos seres sobrenaturais está extremamente contaminada pela figura do demónio judaico-cristão, a ponto de formar com ele uma unidade com identidade própria – ainda que dotada das contradições que tentámos destrinçar. É possível, sem cairmos na procura do paganismo original, encontrarmos algumas raízes pré-cristãs para o(s) ser(es) fantástico(s) em presença? Algo semelhante, por exemplo, aos estudos de Jean-Claude Schmitt sobre o “santo perdigueiro” ou de Nancy Cacciola sobre a “dança-macabra”, em que os Autores conseguem propor plausíveis ascendências pré e para-cristãs para temas que nos chegam profundamente enraizados na cultura cristã e, mesmo, na transmissão clerical desta (respectivamente, as crenças ligadas à canícula e as crenças ligadas ao destino dos mortos)¹⁷⁶. A resposta a esta questão tem de passar por duas *démarches*, posteriores à súmula das características daqueles, sempre indicando graus de contaminação, que tentámos fazer acima. Em primeiro lugar, o conhecimento das culturas locais no âmbito que nos interessa, envolvendo, para completo sucesso e na senda do que fizeram os autores referidos, estudos de arqueologia, história alto-medieval e etnografia bem mais desenvolvidos do que os disponíveis. Depois, para bem relacionar os diferentes universos temporais em presença, seria importante conseguir reunir mais fontes escritas, que preenchessem os enormes hiatos existentes. Não nos sendo possível, no âmbito deste trabalho, realizar semelhante percurso de investigação, tentaremos uma primeira abordagem, de carácter apenas sugestivo para estudos posteriores.

Tal como os possessos os descreve, os “demónios” apresentam os seguintes traços: capacidade de voar/andar muito depressa; ligação a animais (por sua vez, com características míticas próprias); relação com determinados objectos (com características similares – pedra, metal); funcionamento em associação; actividade/agressividade sexual (mas cabendo perguntar qual poderia ser a verdadeira natureza da relação das mulheres com eles – forçada ou voluntária); audácia (desafiam os exorcistas); pendor irónico, mesmo pícaros. Mais uma vez, retenhamos que todas estas componentes estão «contaminadas», no conjunto e em cada uma delas.

Que vestígios possuímos de culturas locais pré e para-cristãs da zona em causa, em especial do epicentro Lamego-Baião- Santa Marinha do Zêzere, que nos possam ajudar? Carlos Alberto Ferreira de Almeida e outros autores defenderam, na pequena vaga de estudos que entre nós correspondeu ao grande debate historiográfico de origem francesa, mas que alastrou a outras academias, sobre a religiosidade popular, que o Entre-Douro-e-Minho e o Nordeste peninsular teriam conservado mais do que outros territórios, características próprias das religiões pré-cristãs. Alude a algumas entidades sobrenaturais, como as «fadas», presentes em topónimos

¹⁷⁴ Nancy Cacciola, “Mystics, demoniacs”, pp. 279 ss;

¹⁷⁵ Barbara Newman, op. cit., p. 752; Nancy Cacciola, “Mystics, demoniacs”, p. 283.

¹⁷⁶ J.-Cl. Schmitt, *Le saint lévrier*; N. Cacciola, “Wraiths, revenants and ritual”.

referidos em inquirições do século XIII; e explora longamente os paralelos possíveis com as «superstições» condenadas no *De correctione rusticorum*¹⁷⁷. Luís Krus, por sua vez, demonstrou que a cultura nobiliárquica nortenha se apropriou para fins genealógicos, entre outros seres sobrenaturais, de uma entidade melusiniana de raiz biscainha, que seria possivelmente já uma transformação da entidade mítica “Culebro”, uma serpente macho associada à deusa Mari¹⁷⁸.

Já o material etnográfico disponível é imenso, de Leite de Vasconcelos aos nossos dias, e mais o será se juntarmos a investigação relativa à Galiza, onde a crença nas almas penadas e nos grupos de mortos voadores assume importante papel¹⁷⁹. Do mesmo modo, a investigação que se vai acumulando sobre sítios e vestígios arqueológicos ligados a cemitérios e cultos, fornecerá dados a ter em conta. Dados recentes relativos à região de Baião e Santa Marinha do Zêzere mostram claramente ser esta uma zona de grande concentração de necrópoles tardo-antigas, algumas das quais continuaram em uso durante os séculos posteriores¹⁸⁰. De que modo estes locais associados aos mortos, localizados quase sempre em pontos altos e isolados, podem ter ajudado à continuidade e renovação de crenças antigas em espíritos errantes e mais ou menos malignos, é algo que seria interessante averiguar.

1.5.2 - Os homens-santos

Relacionada com a questão dos demónios, mas ultrapassando-a, está a última temática que abordaremos. Referimo-nos aos exorcistas dos mil.5 a I I, que acima descrevemos. Serão apenas personagens desempenhando, à sombra da Colegiada, um ritual de exorcismo mais ou menos ortodoxo, ou os traços mais estranhos que lhe apontámos, indicam de algo de mais complexo? A hipótese que consideramos mais plausível é a de que possam ser um testemunho trecentista dessas figuras que apenas conseguimos conhecer com precisão bem entrado o século XVI, nos documentos inquisitoriais, e que perduram nas práticas populares quase até aos nossos dias¹⁸¹: os «entre-abertos». No seu estudo sobre a bruxaria e superstição no século XVII, José Pedro Paiva consegue desenhar esta figura com contornos claros: quase exclusivamente mulheres, na zona de Entre Douro e Minho, praticavam curas “(...) através de ensinamentos que lhes eram transmitidos por espíritos com

¹⁷⁷ Para tudo, cfr. os seus “Paganismo – sua sobrevivência no Ocidente Peninsular”, In *In memoriam António Jorge Dias*, Lisboa, IAC/ Junta de Investigações do Ultramar, 1974, vol. II, p. 17-37 e “Território paroquial no Entre-Douro-e-Minho. Sua sacralização”, *Nova Renascença*, 2 (1981), p. 202-212. A questão do uso de penitenciais e outra literatura clerical alto-medieval para analisar as «superstições» deve agora ser revista em função da historiografia posterior, de que são paradigmáticos J.-Cl. Schmitt, *História das superstições*, Lisboa, Europa-América, 1997 (ed. orig. 1988) ou Michel Lauwers, «Religion populaire, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen-Âge», in *Revue d'Histoire Écclésiastique*, 8. 82 (1987), pp. 221-258.

¹⁷⁸ L. Krus, “A morte das fadas: a lenda genealógica da Dama do Pé de Cabra”, *Ler História* 6 (1985), p. 3-34, max. nt. 40.

¹⁷⁹ Seja-nos permitido remeter para o nosso trabalho em preparação sobre o tema, que apresentaremos às Jornadas Luso-espanholas de História Medieval (Novembro de 2008), a publicar nas respectivas actas, e onde indicaremos ampla bibliografia.

¹⁸⁰ *Baião. Tradição e História*, 2ª ed., coord. Paulino Gomes, pp. 18 ss, Paços de Ferreira, Anegia Ed., 1997, sintetizando estudos científicos (C. A. Ferreira de Almeida, Lino Tavares Dias, Mário Barroco).

¹⁸¹ Adolfo Coelho, “Materiais para o estudo das festas”, p. 362; as personagens conhecidas por “benzedores” e “pessoas de virtude”, nesta recolha, têm também capacidade para expulsar demónios (p. 358).

os quais «contactavam»¹⁸². O mesmo autor encontra uma “similitude de alguns dos procedimentos (...) com o que se passava no Friuli italiano com os «benandanti», ou na Sicília com as «donas de fora», ou na Hungria com os «taltos»¹⁸³. Eram chamados para tratar os possessos, e a cura processava-se através da entrada numa espécie de transe, durante o qual lhe falava o espírito que possuía a vítima, revelando-lhe as medidas a tomar. Alguns deles punham de seguida em prática as instruções, conseguindo “lançar fora os espíritos”, que eram encaminhados para locais de perdição ou de salvação, consoante a sua má ou boa natureza¹⁸⁴. É certo que as semelhanças com os nossos exorcistas não são grandes, a começar pelo sexo e a terminar no que será mais importante, numa consideração comparativista da figura, como a que faz o autor que temos vindo a citar – o transe. Não há vestígios claros de tal nos nossos milagres, embora os intervalos nas presenças de vários demónios, aos quais se sucedem as respostas, a emissão dos sinais e a expulsão, possam sugerir (meramente) algo afim. Em termos certos, o pormenor mais consentâneo com uma hipotética natureza carismática dos “exorcistas” é a convocação de um deles por um dos demónios, em terça-feira de Carnaval, como acima dissemos. A situação intermédia de gozavam os “entre-abertos”, e que os habilitava a facilitar os contactos entre o mundo dos homens e o dos espíritos, poderá nos nossos casos ser indiciada por esta data, dia em que as contaminações entre mundos diversos eram nota¹⁸⁵? Por outro lado, o reconhecimento pelo primeiro demónio do poder de Diogo Gil, e as subseqüentes confirmações deste, com outros demónios, conferiram-lhe decerto um estatuto superior (porventura ambíguo), mesclado de mistério. O desempenho bem-sucedido de um exorcismo ritual completamente ortodoxo só por si conferia prestígio e reputação de proximidade divina, a par, por vezes, de suspeitas de associação diabólica – em todo o caso, uma posição de poder¹⁸⁶. O mesmo desenlace feliz, em situação de alguma anomalia institucional, como era o caso vimaranense, seria de molde a fazer crer numa natureza privilegiada destes homens, que parecem ter sido, em termos de estatuto social, leigos e banais habitantes da vila.

1.6. - Marcas no espaço sagrado

Nesta última parte do nosso trabalho iremos formular hipóteses (sobretudo) sobre uma última forma de espacialização das possessões de Guimarães. Parece-nos plausível a definição de três instâncias diversas.

Em primeiro lugar, e partindo ainda do livro de milagres, encontramos uma primeira marcação do espaço, efémera, mas sem dúvida com grande impacto simbólico, no destino dado aos “sinais” demoníacos. Em quatro dos casos, refere-se que estes eram colocados em destaque, após a expulsão. No mil. I, explicita-se “que hy esta penderado”; nos mil. 7 e 8, diz-se somente que “hy logo poserom” / “fficou hy por sinal”; mas no mil. 9, há a importante precisão que [a moeda] “logo poserom hy pendorada a par do altar”. Não sabemos se seria o

¹⁸² Op. cit., p. 104.

¹⁸³ Op. cit., p. 106.

¹⁸⁴ Op. cit., pp. 106-107.

¹⁸⁵ Cfr. a bibliografia cit. nt. 171.

¹⁸⁶ Lana Condie, op. cit., p. 94; salientando as ambigüidades do sucesso, que alguns atribuíam a comunicação com o diabo, pp. 98-99.

altar mor da igreja, ou um altar erecto perto da cruz, local onde se processavam os exorcismos. A julgar pelo outro exemplo medieval português que conhecemos desta prática, seria o segundo caso: a moeda lançada pelo demónio expulso em Santos, por acção de Veríssimo, Máxima e Júlia, é pendurada junto ao sepulcro dos mártires, ou seja, o mais próximo possível do local donde emanava o poder sacral¹⁸⁷.

A esta acção seguiu-se sempre a procissão, que ocorre também em todos os outros casos. Assim, no momento, a aposição do sinal visível da derrota do demónio junto ao altar, completada por uma procissão, marcava no espaço e na memória a capacidade miraculosa da santa venerada.

Há depois que referir uma segunda espacialização, esta quase invisível e (ainda) bastante hipotética. A invisibilidade, porém, aproximava-a, mais do que a afastava, do sagrado. Referimo-nos ao que pensamos ser a inclusão de um dos sinais demoníacos na arca relicária de D. Luís da Cunha, mandada fazer em 1419, após uma “invenção” de relíquias por aquele prior da Colegiada, no mesmo ano. Este último acto sacral, realizado em pleno período áureo da protecção de D. João I ao santuário, pode estar inserido na recuperação do prestígio deste, algo afectado pela Peste Negra, após o promissor arranque de 1342-1343¹⁸⁸. O prior D. Luís encontrou, no antigo altar da Colegiada, posto em desuso pelas modificações arquitectónicas da renovação joanina do templo, um conjunto impressionante de relíquias, que depositou num cofre ornamentado, com inscrição alusiva ao acto e ao conteúdo. Quanto a este, referem-se relíquias de Cristo, Maria, Apóstolos, Mártires, Santos e Santas, ressaltando-se a riqueza do conjunto de patronos celestes¹⁸⁹. É possível, defendemos, fazer um relacionamento entre os entes santos referidos e os que a Colegiada reclamava como protectores – uns e outros tendo como referente último o próprio testamento de Mumadona, no vasto conjunto de patronos que aí são convocados¹⁹⁰. O conteúdo do cofre está em estudo, e por isso não poderemos avançar muito mais sobre o tema. No entanto, há algo que talvez ligue esta “invenção” directamente aos milagres de 1342/43, e que por isso pensamos ser importante referir. Encontra-se no cofre uma medalha da época de D. Dinis¹⁹¹. Pomos a seu respeito a hipótese de que se poderá tratar de um dos “sinais” que os “endemoninhados” lançavam pela boca após a cura, e que, em alguns casos, foram pendurados ao junto ao altar. A comprovar-se, podemos pensar que a moeda foi posta junto às relíquias encontradas sob o altar-mor antigo, acto que nos parece deveras significativo. O sinal directo do poder da patrona sobre os demónios é reunido com um tesouro de outros sinais do poder de Deus e dos seus santos.

Chegamos, por fim, ao terceiro modo de inscrição dos episódios de possessão no espaço sagrado. É, da nossa parte, aquele que mais representa uma aventura de raciocínio, dado a escassez dos nossos conhecimentos em História de Arte, e as dificuldades concretas que levanta a falta de estudos sobre as pinturas que passaremos a referir. Arriscamos, no entanto, a formulação da hipótese a que já temos aludido, de forma breve, noutras partes deste trabalho: algumas das pinturas que se encontram nas traves do tecto da Colegiada poderão relacionar-se de forma directa com as possessões que temos vindo a analisar.

¹⁸⁷ «Legenda», ed. cit., p. 85.

¹⁸⁸ Cfr. infra, pp. 181 ss.

¹⁸⁹ Sobre a inscrição, o cofre e esta acção de D. Luís Vasques da Cunha, cfr. Mário Barroca, *Epigrafia medieval*, vol. II, t. 2, pp. 2128-35.

¹⁹⁰ Cfr. infra, p. 181.

¹⁹¹ Segundo o Dr. Mário Pereira, do Instituto Português de Conservação e Restauro, em palestra pública apres. na FCSH da UNL em Junho de 2004.

Há dois aspectos concretos, isto é, longe de interpretação, que apontamos de entrada. Em primeiro lugar, pelo menos desde 1351, as narrativas dos milagres foram usadas pelos cónegos como meio de alcançar financiamento para a sua instituição – o que é mais interessante, para obras no templo. Provavelmente tal teria passado pela pregação, se bem interpretamos a informação dada pelo cónego que pede o traslado ao tabelião Antoninho Lourenço, em 1351: “enuiar mostrar aos fieis de Deus Cristaaos pera ffazerem de sas ajudas pera obra da dicta Sancta Maria da Oliueira”¹⁹². Depois, as traves da igreja foram local de pinturas muito extensas e de variada temática, datáveis, além disso, de um período alargado¹⁹³. O espaço decorado pode assim assumir-se como um “locus” de exaltação dos poderes da Senhora da Oliveira – sendo um dos casos menos discutíveis, ou menos susceptível de interpretações imaginosas, a representação dos braços dos partidários de D. João I como associada à protecção que este rei sempre proclamou ter gozado da Senhora, determinante na sua vitória (e dos que com ele tudo tinham arriscado)¹⁹⁴.

Passemos agora ao que claramente sabemos ser mais hipotético. Sendo certo que as representações de seres grotescos e demoníacos, na arte medieval, não seguia critérios de realismo, antes desempenhava uma complexa função de representação imaginada das «margens»¹⁹⁵ – e não querendo portanto estabelecer relacionamentos simplistas e ingénua –, poderemos perguntar se a grande profusão de cenas de motivos sobrenaturais, em toda a estrutura de suporte do tecto da igreja¹⁹⁶, se relaciona de algum modo com os acontecimentos de 1342-1343.

Devemos responder a esta questão com a maior cautela. Por um lado, alguns destes motivos pertencem claramente a outras ordens de sentidos – alguns dos quais já apontados pelos seus estudiosos: símbolos do mal isolados, seres monstruosos, lutas entre símbolos benignos e malignos, psicomaquia¹⁹⁷ (fig. 1 a 5). Por outro, seria preciso ter acesso às pinturas para as poder estudar melhor, dado que parecem ter sido operadas diversas modificações físicas do espaço das mesmas. E pode ser o caso, talvez, das mais intrigante de todas elas (fig. 6), designada nos primeiro trabalho que a ela se refere (1981), por “adoração do bode”, ligando-a a cerimónias de «sabbat» das feiticeiras. Olhando mais de perto esta figura, cabe a interrogação se o que chegou até nós é a composição original ou um arranjo posterior das tábuas; por outro lado, é possível questionar também aquela designação, pondo a hipótese de se tratar de figuras ligadas ao fabulário, por exemplo.

Se estas questões forem resolvidas no sentido da confirmação da representação da cena da “adoração do bode”, poderemos interrogar-nos de forma mais fundamentada. Porquê, então, a pintura de uma tal cena,

¹⁹² LMNSO, p. 232.

¹⁹³ Sobre as pinturas, cfr. Horácio Pereira Bonifácio, Luís Manuel Teixeira e Pedro Barbosa, *op. cit.*; Pedro Barbosa, *op. cit.*; Horácio Pereira Bonifácio, “Alguns aspectos da iconografia religiosa nas tábuas dos tectos de Santa Maria da Oliveira”, *Congresso histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. IV, pp. 367-73, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981; Luís Ferros, “A decoração heráldica no tecto da Colegiada de Santa Maria da Oliveira”, *id.*, pp. 383-401; Luís Manuel Teixeira, “As pinturas dos tectos da igreja da Colegiada da Oliveira e a sua situação no contexto da pintura peninsular”, *id.*, pp. 449-460.

¹⁹⁴ Luís Ferros, *op. cit.*. Cfr. o que dissemos sobre uma eventual representação das vitórias de D. Afonso Henriques, o que remetia o início desta função para tempos anteriores.

¹⁹⁵ Michael Camille, *Images dans les marges. Aux limites de l'art médiéval*, Paris, Gallimard, 1997.

¹⁹⁶ Cfr. bibliog. cit. nt. 193.

¹⁹⁷ Pedro Barbosa, “A simbólica do mal”, pp. 480 ss.

no interior de um templo? Porquê essa representação no meio de um conjunto vasto de imagens fantásticas genéricas? Como acima referimos, esta pergunta já tinha ocorrido aos primeiros estudiosos do assunto, e Pedro Barbosa sugere a hipótese da influência indirecta de um ambiente sócio-cultural em que a bruxaria e as práticas associadas têm cada vez maior presença, com a correspondente actividade repressiva por parte dos poderes eclesiástico e civil: "A representação que temos vindo a invocar para estas considerações, serve como prova deste mal-estar social e desse ressurgir em força dos cultos satânicos. Julgamos assim que a preocupação moralizadora da utilização do «sabbat» justifica-se, assim, plenamente, nessa época em que a bruxaria tomava foros de verdadeiro e grave problema social. Assim se explica, igualmente, a invulgar colocação dessa cena demoníaca no interior da própria igreja".¹⁹⁸

A força de um ambiente como o que evoca o A. parece-nos provável. Gostaríamos, no entanto, de aproximar mais a lupa, e recordar o clima micro da Guimarães de fins de 1342 a Maio de 1343, com cuja descrição abrimos este artigo. Nas palavras de José Mattoso, estar-se-ia em presença de um "clima de excitação colectiva"¹⁹⁹. Como temos vindo a tentar demonstrar, seriam traços essenciais do quadro as cenas de exorcismos, os contornos realistas de localizações geográficas precisas e de denúncia de pessoas concretas e, por fim, os conteúdos das "revelações". No milagre que cremos central, a que se poderá ter chegado por um caminho provocado (por interrogatórios? por dinâmica das vítimas?), o cerne da revelação é a existência de uma "companha de diabos", em plena actividade. As formas dessa actividade podem ser alcançadas, muito fragmentariamente é certo, e apontam para a posse colectiva das vítimas pelos demónios. Poderá tudo isto remeter, explicar, ou estar ligado, de algum modo que seja, à representação da "adoração do bode"? A nossa convicção é de que poderá existir alguma ligação. Se assim for, a consideração dos acontecimentos como uma forma de «sabat» e a sua representação pictórica como tal, será uma das primeiras manifestações desta colagem cultural, na Europa tardo-medieval²⁰⁰.

É certo, porém, que a interpretação das pinturas requer uma análise física que não podemos realizar, e conhecimentos iconográficos de que não dispomos. A hipótese fica posta, aguardando melhor verificação.

¹⁹⁸ Id., p. 482. O A. assinala que há no entanto uma incongruência nas figuras, em relação à imagem tradicional da bruxa (velha, disforme, pobre), pois aquelas representam personagens "fisicamente normais e na força da vida, e parecem não pertencer aos estratos mais baixos da população portuguesa da época." (p. 483).

¹⁹⁹ "Saúde corporal", p. 247.

²⁰⁰ Para a cronologia do «sabat», cfr. supra, pp. 166

Capítulo II

O Requerimento dos Cónegos a D. João II: a força do Santuário e a força do Rei²⁰¹

A relação entre a monarquia e a Igreja, na Época medieval, pautou-se pela constante medição de forças. As duas instituições mais sólidas da Cristandade rivalizavam quanto ao domínio da supremacia, mas necessitavam uma da outra a múltiplos títulos. Um dos mais interessantes é o que nos ocupa agora – o poder que a Igreja exercia sobre a Monarquia a partir das suas funções sagradas, entre guardiã da Palavra e administradora dos seus sinais visíveis. Talvez prioritário entre todas aquelas, estavam as actividades relacionadas com a vida espiritual dos reis, desde as suas promessas e devoções até à sufragação das suas almas e à custódia dos seus corpos. O desempenho destas funções acarretava um lugar de prestígio não despidendo.

No Portugal tardo-medieval, eram vários os templos que abrigavam corpos e objectos régios. Por um lado, claro, as igrejas conventuais onde tinham sido sucessivamente sepultados os monarcas, entre as quais avultavam Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça, bem como o primeiro panteão régio propriamente dito, na Batalha²⁰²; por outro, igrejas com ligação particular a este ou aquele monarca, em função de promessas ou devoções. Alguns destes templos destacaram-se pela forma como desenvolveram textos e rituais, de modo a afirmarem as respectivas prerrogativas quanto ao papel de garantes da memória e das almas régias. No período que estudamos, foram a este respeito exemplares Santa Cruz de Coimbra, o mais antigo, aureolado pela custódia do corpo do Fundador; e Santa Maria da Oliveira, sediado em Guimarães e gozando portanto do prestígio da antiguidade sacra e política, mas tendo também sido muito revalorizado pelo Rei "da Boa Memória", em função da protecção que a Virgem aí venerada lhe teria concedido em vários momentos difíceis do seu reinado.

Auto-transformados em verdadeiros santuários régios²⁰³, geriam de forma diversificada o património simbólico de que dispunham, quer em função da presença de corpos dos reis, quer da custódia de objectos específicos relacionados com eles quer, por fim, dos variados privilégios que lhes haviam sido concedidos pela Monarquia. Invocavam-no em ocasiões de conflito com os diferentes poderes, incluindo os eclesiásticos: Santa Maria da Oliveira é paradigmática deste último caso, pela forma como geriu a difícil autonomia em relação à

²⁰¹ Este texto recupera parte da nossa tese de doutoramento, «As almas herdeiras». *Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*, pp. 67 ss, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da UNL, 2005, aprofundando e largando campos de investigação aí referidos.

²⁰² Sobre o assunto, veja-se a útil síntese de Saúl António Gomes, "Os panteões régios monásticos portugueses nos séculos XII e XIII", *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol. 4, pp. 283-295, Guimarães, Câmara Municipal/ Universidade do Minho, 1997, e "Percurso em torno do panteão quatrocentista de Avis", *Biblos*, vol. LXX (1994), pp. 197-242; José Custódio Vieira da Silva, *O panteão régio do mosteiro de Alcobaça*, Lisboa, IPAR, 2003. Sobre Santa Cruz de Coimbra, veja-se Armando Martins, *O mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média*, pp. 730 ss, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2003. Na primeira obra citada são também referidas as igrejas de conventos mendicantes e a sé de Lisboa, escolhidos de forma mais dispersa e devocional. Sobre o tema, do ponto de vista de história do poder, cfr. ainda José Mattoso, "O poder e a morte", pp. 403-405, *Anuario de estudios medievales*, 25 / (1995)395-427.

²⁰³ Sobre o conceito, e a importância deste estatuto, cfr. Colette Beaune, "Les sanctuaires royaux. De Saint Denis à Saint Michel et Saint Léonard", in *Les lieux de la mémoire. II. La Nation*, dir. Pierre Nora, vol. 1, pp. 57-88, Paris, Gallimard, 1986; sobre a importância, para os mosteiros periféricos, em apresentarem o rei como fundador, Amy Remensnyder, *Remembering kings' past: monastic foundation legends in medieval southern France*, pp. 100-107, Ithaca, Londres, Cornell University Press, cop. 1995.

Sé de Braga²⁰⁴, mas Santa Cruz de Coimbra não lhe ficou atrás, chegando a incluir bispos e seus familiares na lista dos castigados pelos poderes sacrais de que dispunha²⁰⁵.

Os conflitos que mais obrigaram a conjurar este tipo de poderes, porém, foram os tidos com o poder civil, nas suas várias formas – autoridades municipais, senhores locais e, por fim, a própria Coroa. Assim, o episódio que vamos estudar relativo a Guimarães está directamente relacionado com um processo epidémico dos séculos tardo-medievais, ou seja, a tentativa de estender a jurisdição régia aos bens da Igreja.

No decorrer de 1483, cumprindo o que fora estabelecido por D. João II nas cortes do ano anterior, a Coroa procedeu à efectivação de um *pedido* de cinquenta milhões de reais, destinado pelo rei ao “pagamento de certas dívidas da alma del-rei meu senhor e padre, que Deus tem, e pera outros pagamentos doutras dividas nossas e corregimentos de nossa fazenda”²⁰⁶. O falecido Afonso V insistira no seu testamento na urgência de se sanarem as dívidas que deixara pois, enquanto tal não sucedesse, referira, a “minha alma jaria no fogo do purgatório muito tempo”. Nas primeiras reuniões após a morte do pai, D. João II resistira a um *pedido* formal e optara por “mostrar o testamento aos povos”, atitude que se prolongara nas cortes de 1481-1482, de Évora-Viana. Decerto porque a quantia alcançada por esta via moralizante não chegara ao necessário, em Outubro de 1482 o Príncipe Perfeito fora obrigado a convocar outra magna assembleia, desta vez com o objectivo específico de reunir a soma total. Delas saiu mesmo um “regimento para a cobrança dos 50 milhões”²⁰⁷.

Foi em obediência a este, talvez até levando consigo um exemplar, que os aconteidores régios Gomes Afonso, Fernão Afonso Leborão e Rui Fernandes de Morgade, se encontravam, a 29 de Abril de 1483, em Guimarães, “ante a porta das casas de caterina diaz ama de Ruy de Sousa”. Aí teriam estabelecido uma espécie de escritório, e estavam “asy aconteiando e aualiando os moradores da dita uilla”. Foi então que se lhes dirigiram, em grupo presidido pelo tesoureiro e pelo mestre escola, todos os “conjgos preuendados e beneficiados na muyto honrrada e deuota Igreja de santa Maria de oliueira da dicta uilla”.

Neste local público, provavelmente situado no centro da vila²⁰⁸, e na presença de muitos moradores, os cónegos, munidos com documentação remontando ao tempo da Condessa Mumadona²⁰⁹, dirigiram aos

²⁰⁴ Vertente que não analisaremos aprofundadamente de seguida, remetendo portanto os principais estudos sobre o tema: A. D. Sousa Costa, MPV, III/ 1, pp. 557-575; H. Baquero Moreno, “Rui da Cunha, D. Prior da Colegiada de Guimarães e a política do seu tempo”, *Actas do Congresso Histórico de Guimarães e sua Colegiada*, vol. V, pp. 171-182, Guimarães, Comissão Organizadora, 1982; José Marques, *A Arquidiocese de Braga no século XV*, Lisboa, IN-CM, 1988, pp. 520 ss. Cláudia Maria N. T. da Silva, *O Mosteiro e a Colegiada de Guimarães*, Porto, diss. de mestrado apres. à FLUP, 1991.

²⁰⁵ Cfr., «As almas herdeiras», p. 72.

²⁰⁶ Cit. in Armindo de Sousa, *As cortes medievais portuguesas (1385-1490)*, pp. 427-428, Porto, INIC, 1990, onde também se encontra uma abordagem geral do problema (pp. 426-29).

²⁰⁷ Tudo em idem. Sobre os “pedidos” régios, cfr. Iria Gonçalves, *Pedidos e empréstimos públicos em Portugal durante a Idade Média*, Lisboa, Ministério das Finanças, 1964 (pp. 46-48, para a actuação prudente de D. João II; pp. 60-61, 69-70, 175 e 276-281, sobre este pedido em concreto, com edição do “regimento”); sobre a posição da Igreja quanto ao seu dever de neles colaborar, no séc. XV, Margarida Garcês, *Igreja e poder*, 302-306.

²⁰⁸ Pela forma da referência (“ante a porta das casas de caterina diaz ama de Ruy de Sousa”), e data da ocorrência, não foi possível localizar o sítio em Maria da Conceição Falcão, *Guimarães: «duas vilas, um só povo»*. Supomos que seria central, devido à importância do acto.

²⁰⁹ Mencionada no documento que iremos analisar de seguida (o “Requerimento”) (p. 95 da sua edição por de Mário Martins, que seguiremos: Mário Martins, “O Livro de Milagres de Nossa Senhora da Oliveira” de Afonso Peres”, *Revista de Guimarães*, vol. LXIII, 1953, pp. 83-132) (doravante LMNSO). Sobre a transmissão do “Requerimento”, cfr. a “Nota Final”, no fim do artigo.

aconteidores um longo *Requerimento* revoltando-se contra o que consideravam abuso e violência por parte dos funcionários régios: a cobrança à Colegiada do seu quinhão nos “cinquenta milhões”.

Segundo o relato do sucedido que temos vindo a seguir, inserto numa sentença régia de Agosto do mesmo ano, dirimindo o conflito entre a Colegiada e os aconteidores²¹⁰, os cónegos apenas teriam invocado, em defesa da sua posição, isenções, privilégios e benefícios de natureza legal, concedidos pelos reis de Portugal. Por um feliz acaso, porém, conhecemos uma cópia do *Requerimento*, parcial, mas mesmo assim de significativa extensão, e podemos verificar que naquele dia foram também (e sobretudo) invocados, para demover e amedrontar os funcionários do rei, acontecimentos de natureza muito diversa. Na verdade, o *Requerimento* dos cónegos continha nada menos do que sete sucessos milagrosos sucedidos a reis de Portugal por intermédio da patrona da Colegiada, bem como uma longa lista de nomes de funcionários régios e advogados que, tendo atentado contra a instituição de modo semelhante aos aconteidores, tinham sofrido atrozes castigos (“mortes, deshonrras, infamias, desterros e perdimentos de bens”)²¹¹.

É este o documento - tão mais importante porque conhecemos bem as circunstâncias do seu uso e porque servirá de base a toda uma mitologia da protecção régia à Colegiada -, que analisaremos nas linhas que se seguem. Para compreender a sua argumentação, é preciso fazer um breve excuro pela história da Colegiada, focando em especial dois pontos, pela importância que eles irão ter em toda a história: o grande poder sacral que deteve a Senhora da Oliveira, entre meados do século XIV e as primeiras décadas da centúria seguinte; e as relações do Santuário com o poder régio.

A Colegiada de Guimarães, que c. 1107-1110 sucedeu ao imponente mosteiro fundado pela Condessa Mumadona²¹², era já uma vetusta e respeitável instituição quando, entre Outubro de 1342 e Março de 1343, os milagres que estudámos na primeira parte deste texto vêm transformá-la num importante santuário de peregrinação, que congregava devotos de uma área vasta, do aro de Guimarães até Lamego e Viseu. Como vimos, constituiu uma impressionante manifestação do sobrenatural, em termos religiosos e emocionais. Teve ainda um outro efeito colateral de peso: foi especialmente proveitosa para o acréscimo do capital material e simbólico da Colegiada. Esta passará a ser um importante centro de peregrinações do Portugal dos séculos XIV e XV, remetendo para lugar secundário o afamado túmulo de S. Torcato, local com que a Colegiada manteve uma relação ambígua²¹³; e os seus bens aumentam de forma significativa, numa tendência que se reforçará após a confirmação do santuário como local de devoção particular de D. João I²¹⁴.

²¹⁰ IAN/TT, *Colegiada de Guimarães*, docs. régios, mç.3, doc. 39. Sobre este documento cfr. a “Nota Final”, no fim do artigo.

²¹¹ LMNSO, p. 96.

²¹² Sobre esta questão cfr. José Marques, *Santa Maria da Oliveira, centro nacional de peregrinações*, 67-72, Braga, 1994 (sep. de *Santuário de N.ª S.ª da Penha. Simpósio mariológico. Actas*); sobre o importante património simbólico que já detinha o mosteiro de Mumadona, Maria de Lurdes Rosa, “Dos dons aos santos ao esplendor sagrado: a religiosidade da condessa Mumadona”, in HRR, I, pp. 423-432, e bib. cit.

²¹³ Para um elenco destes centros, e importância da S.ª da Oliveira, Mário Martins, *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*, 2.ª ed., pp. 89-104, Lisboa, Brotéria, 1957; sobre a relação com S. Torcato, cfr. Supra, nt. 23.

²¹⁴ José Marques, “Santa Maria da Oliveira”, pp. 75-76 e “Património e rendas da Colegiada de Guimarães em 1442”, pp. 215-217, *Actas do Congresso Histórico de Guimarães e sua Colegiada*, vol. II, 1981, pp. 213-237, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981. Sobre a protecção régia até ao reinado de D. João I, inclusive, Maria da Conceição Falcão, op. cit., I, pp. 163-236.

É, quanto a nós, bastante provável, que a devoção joanina tenha algo a ver com a fama que estes milagres haviam granjeado ao santuário. Seja como for, foi duradoura e benéfica para ambas as partes. Segundo Fernão Lopes, o Mestre de Avis prometera à Senhora da Oliveira, “amte que emtrasse a batalha”, ir a pé de Aljubarrota até ao santuário, caso vencesse o crucial recontro²¹⁵. A promessa foi paga em Outubro de 1385²¹⁶. Ainda segundo o Cronista, o rei fez uma segunda promessa de romaria, ao que parece antes do cerco de Coria (Junho de 1386), que foi cumprida no regresso de Castela²¹⁷. A estas visitas seguiram-se várias outras, ao longo do reinado²¹⁸.

De facto, D. João I veio a tornar o Santuário num alvo frequente do seu mecenato sacro, e mesmo em de algo mais importante, na consolidação do poder de uma dinastia adventícia: um marco da protecção milagrosa que Santa Maria estendera sobre o novo monarca e sobre o reino, que se apresentava como tendo saído de uma perigosa crise com auxílio divino²¹⁹.

Sem nos determos, por conveniência de exposição, em todas as doações de bens e privilégios que o rei concedeu à Colegiada²²⁰, vejamos como a igreja desta foi, de diversos modos, transformada num memorial da batalha de Aljubarrota. Assim, o próprio rei custeou a reconstrução parcial do edifício, immortalizando em letreiro de pedra que o fazia por gratidão à Virgem pela vitória em Aljubarrota. O monarca esteve presente na sagração do novo altar-mor, em 1401, eternizando também em pedra essa ocasião²²¹. É provável que o armorial representado nos seus tectos, que data do reinado joanino, seja uma evocação directa daquele momento

²¹⁵ *Crónica de D. João I*, vol. II, cap. XLI, pp. 161-62 da ed. cit..

²¹⁶ Passando por Coimbra e Porto, o rei chega a Guimarães, “(...) omde o rezeberaõ cõ graõ preçisaõ cleriguos e frades e toda outra gemte. E feita sua oração e oferta, deu muitas esmolos e tornou-se ao Porto” (id., p. 162) (este trecho é tudo o que o cronista diz sobre o assunto).

²¹⁷ Fernão Lopes, *Crónica de D. João I*, vol. II, cap. LXXVII (ed. cit., p. 192). O cronista diz apenas: “ell Rey partio pee [sic] terra pera Samta Maria de Guimarães, a que prometera de hir.”

²¹⁸ Mário Barroca, *Epigrafia medieval portuguesa*, vol. II, t. 2, p. 1926, fornece uma útil lista.

²¹⁹ Abordagens às várias protecções divinas a D. João I, à dinastia que fundou e ao reino “pós 1385” podem ver-se em Margarida Garcês, *O Messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1385-1415)*, Lisboa, Cosmos, 1992; em Armindo de Sousa, *A morte de D. João I. Um tema de propaganda dinástica*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1984; e em Luís Adão da Fonseca, “A morte como tema de propaganda política na historiografia e na poesia portuguesa do século XV”, *Biblos*, vol. LXIX (1993), pp. 507-538.

²²⁰ Sobre o tema, cfr. as obras cit. na nt. 302. Refira-se, como exemplar, que D. João I chegou a impetrar, e a obter, do Papa, a plena isenção da Colegiada em relação à jurisdição de Braga, algo de que o arcebispo (apesar de amigo e apoiante de D. João I) obviamente recorreu, alcançando a revogação do privilégio (José Marques, *A arquidiocese de Braga*, p. 521).

²²¹ José Marques, “Santa Maria da Oliveira”, p. 82. Sobre as obras de D. João I, cfr. o *Boletim da Direcção Geral de Edifícios e monumentos Nacionais*, n.º 128, Guimarães, Lisboa, 1981 [Igreja de Nossa Senhora da Oliveira]; sobre os letreiros, Mário Barroca, *Epigrafia*, vol. 2, t. 2, n.º pp. 1918-1927 e pp. 2057-2067.

decisivo²²². No tesouro da Colegiada, segundo a tradição, guardavam-se vários objectos doados pelo rei ou comprados com a prata que doara em diferentes ocasiões²²³. Por fim, a procissão comemorativa da Batalha de Aljubarrota, comum a todo o reino, realizava-se na vila com particular solenidade. É mesmo provável que na sua última visita a Guimarães, em Agosto de 1409, D. João I tenha aí comemorado o evento, assistindo aos festejos solenes²²⁴.

Pela descrição que os cónegos inserem no *Requerimento*, e que é talvez a mais antiga conhecida²²⁵, a procissão era de facto uma imponente encenação, plena de momentos simbólicos, compreendendo-se que os autores a tenham querido apresentar como “a mais devota e solemne procissão que se fas em todolos dittos Reinos”. Os beneficiados, cónegos e clérigos coreiros dirigiam-se ao local da igreja, em procissão, juntamente com o “povo da dita Villa”. Era então celebrada uma missa solene, no “padrão da dita oliveira”, pela “guarda e salvação” de D. João I e seus sucessores no régio ofício; seguia-se-lhe uma pregação sobre o que sucedera na “Batalha Real”. Durante tudo isto, estavam expostos “no mais publico e eminente logar do ditto padrão”, os objectos guerreiros que teriam sido doados por D. João I. Após a pregação, entrava-se na igreja em procissão solene, estando nela montada uma “tumba realmente ornada en redor da qual en memoria do ditto Rey Dom João et Reys e polas almas de todolos que se na dita Batalha finarão se dizem çertos resposssos e psalmos mui solememente cantados com seus versos e oraçõins (...)”²²⁶. O extenso conjunto cerimonial terminava assim com uma verdadeira evocação fúnebre militar, um momento de sufrágio das almas dos benfeitores da Colegiada e dos heróis do Reino.

A protecção régia continuou a efectivar-se nas décadas seguintes. Com D. Duarte parece ter havido uma situação menos favorável, pelo menos quando o monarca deu razão ao Arcebispo de Braga no conflito jurisdicional que o opunha à Colegiada²²⁷; mas o impasse foi completamente ultrapassada pela protecção,

²²² Luís Ferros, op. cit., p. 389 e pp. 393 ss; Luís Manuel Teixeira, op. cit., p. 457; Horácio M. P. Bonifácio, op. cit.

²²³ Os objectos que a tradição descreve como doações de D. João I são um anjo em prata, proveniente da capela do monarca castelhano, e as armas que usara na batalha; o rei oferecera ainda grande quantidade de prata, de que se tinham feito vários objectos, dos quais o mais célebre é o tríptico actualmente conservado no Museu Alberto Sampaio. As doações de objectos estão referenciadas da forma genérica que aduzimos, em Fernão Lopes, onde ainda menos se referem as armas régias e a “pesagem em prata” (cfr. supra, nt. 304). Não conhecemos qualquer outra fonte sobre o assunto, entre esta crónica e o *Requerimento* de 1483, onde se encontram várias narrativas sobre as peças doadas (cfr. infra, pp. 94 ss.). Em contrapartida, o *Requerimento* será a fonte de todas as observações posteriores sobre as peças, parecendo-nos plausível que tenha permeado até documentos tão “neutros” quanto os inventários (cfr. infra, pp. 94-95). Os estudos mais recentes sobre as principais peças deste espólio reconhecem as dificuldades de uma atribuição cabal a D. João I, considerando embora plausível a tradição: Maria Emília Teixeira, “Revisão de um problema: o tríptico de prata do Museu de Alberto Sampaio”, *Revista de Guimarães*, vol. LXVIII (3-4) (Jul.-Dez.º 1958), 407-38; e *O loudel do rei D. João I*, 3.ª ed., Lisboa, Museu de Alberto Sampaio, IPPC, 1999; sobre esta peça veja-se ainda a síntese recente de Mário Barroca, in *Pera guerejar. Armamento medieval no espaço português*, pp. 282-84, Palmela, Câmara Municipal, 2000.

²²⁴ José Marques, “Santa Maria da Oliveira...”, p. 82.

²²⁵ *Requerimento*, ed. cit., p. 94. São normalmente usadas a do “Regimento da Sacristia” de 1663 (ed. E. d’Almeida, “Os cónegos da Oliveira”, pp. 219-226, *Revista de Guimarães*, vol. 35 (1925), pp. 207-226, e vol. 36 (1926), p. 27-45 (ref. às comemorações em pp. 31-32) e a do Pe. Torcato Peixoto (de 1692, 1.ª ed. 1845), *Memórias resuscitadas da antiga Guimarães*, Porto, Tip. da Revista, 1845.

²²⁶ *Requerimento*, ed. cit., p. 94.

²²⁷ H. Baquero Moreno, “Rui da Cunha...”, p. 174; F. Neiva Soares, “Conflitos jurisdicionais entre a Colegiada e o Arcebispo de Braga (séculos XIII a 1831)”, p. 20, *Actas do congresso Histórico de Guimarães e sua colegiada*, II, pp. 11-29, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981. Não sabemos se foi este o único desentendimento entre D. Duarte e a instituição, mas nada mais encontramos na bibliografia disponível, e uma resposta cabal à questão exigiria uma investigação totalmente fora do âmbito deste trabalho. É de assinalar que o *Requerimento* põe na boca do próprio D. Rui da Cunha, dirigindo-se ao aflito D. Henrique do cerco de Tânger, uma queixa contra o “quebrantar de privilégios” da Colegiada por D. Duarte, que teria sido levado “por muito mau conselho” (*Requerimento*, ed. cit., p. 97). Sobre o episódio cfr. infra, p. 187.

de cariz até pessoal, que o Regente D. Pedro concedeu à instituição, pela grande ligação que tinha ao Prior, D. Rui da Cunha. O Infante D. Pedro deslocou-se expressamente de Coimbra a Guimarães, para assistir à festa da Senhora da Oliveira, em 15 de Agosto de 1442. Do mesmo modo, visitaram o Santuário D. Afonso V e D. João II, respectivamente em 1462 e 1483²²⁸. Durante estes dois reinados, porém, as relações com a Monarquia foram-se deteriorando, a ponto de, em 1476, o Santuário e a Colegiada terem sido alvo do confisco de uma grande quantidade de peças de prata, por parte dos oficiais régios encarregues de recolher meios de financiamento da guerra que então decorria, contra Castela. Entre estas contou-se mesmo uma *“lanpada grande de prata (...) com as armas del rrey dom Joham que o virtuosso rrey deu aa dicta egreja”*²²⁹. Esta recolha das pratas era apresentada pelo príncipe D. João, então encarregue do governo, como um simples empréstimo; mas os oficiais régios procederam a ela antes mesmo de alcançada a autorização dos prelados – prevendo decerto a sua oposição frontal, até porque entre os objectos em prata se encontravam muitos ex-votos, que não podiam ser destinados a outros usos sem autorização papal. As instituições visadas reagiram como seria de esperar: nas sés de Coimbra, Guarda e Braga, os oficiais régios viram-se obrigados a usar a força para entrar nas salas do tesouro. A Colegiada de Guimarães opôs-se igualmente à entrada do funcionário régio encarregue da recolha, sem que no entanto conseguisse evitar o confisco de um grande número de peças. A documentação restante não indicia a existência de uma reacção semelhante à do *Requerimento* de 1483, mas todo o contexto influenciou decerto a drástica tomada de posição que este último representa – tanto mais que era agora monarca o príncipe que em 1476 procedera de modo tão gravoso.

As dificuldades na resistência ao poder régio prendiam-se também com as fraquezas internas da própria Colegiada. O longo priorado de Afonso Gomes de Lemos, entre 1449 e 1487, foi desastroso a vários títulos. Segundo a investigação aprofundada de José Marques sobre este período, o prior agiu *“(...) como um autêntico comendatário (...), primando pelo absentismo, desmesurada sofreguidão das riquezas e desinteresse pelo bem da Colegiada.”*²³⁰. A conflituosidade interna foi enorme, com questões sérias a oporem os cónegos a Afonso Gomes de Lemos. A Colegiada incompatibilizou-se ainda com os Mendicantes da vila, o que acabou por conduzir à suspensão dos serviços de pregação com eles acordados; por fim, os problemas jurisdicionais com Braga tornaram-se verdadeiras batalhas²³¹.

Em função deste gravoso contexto - bem como, possivelmente, de lógicas internas à dinâmica peregrina que seria importante apurar -, o santuário encontrava-se numa trajectória descendente quanto ao seu poder sacral. Os cónegos ainda tentaram encetar, em inícios da década de '80, um projecto de reorganização da peregrinação, que visava captar mais devotos. No próprio ano de 1483 fora apresentado ao Papa o pedido de um conjunto de indulgências para os peregrinos do Santuário, que alcançara resposta positiva. O plano não logrou porém os efeitos desejados, e a difícil situação económica da Colegiada foi-se agravando cada vez mais,

²²⁸ Tudo segundo José Marques, “Santa Maria da Oliveira”, p. 82.

²²⁹ O assunto é abordado por id., p.85, e tratado com mais desenvolvimento pelo mesmo Autor em “A Colegiada no priorado de D. Afonso Gomes de Lemos (1449-1487)”, pp. 286-288, *Congresso Histórico de Guimarães*, II, pp. 239-323, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981 (onde se edita o inventário das peças confiscadas, de onde retirámos a citação) e em “O Príncipe D. João (II) e a recolha das pratas das igrejas para custear a guerra com Castela”, *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. I, pp. 201-219; Porto, UP/ CNCDP, 1989. As linhas que se seguem sobre o assunto baseiam-se nestes estudos, muito exaustivos.

²³⁰ “A Colegiada de Guimarães no priorado”, p. 290.

²³¹ Cfr. para tudo, idem, pp. 246-272.

para apenas recuperar, ao que parece, durante o século XVI²³². As diversas tentativas que os cónegos então empreenderam para controlar, em benefício da Colegiada, o culto de S. Torcato, igualmente não resultaram, esbarrando sempre com a oposição popular²³³.

O *Requerimento* dos cónegos, em Maio de 1483, é um texto compósito, misto de razões legais e de argumentos milagrosos. Organiza-se pela apresentação do que poderemos chamar “causas” ou, nas palavras dos redactores, “respeitos”, que fundamentam a identificação da Colegiada como *“a mais veneranda et honrradoira igreja collegiada que aja en todos aquestos Reinos”*²³⁴. Podemos considerar cinco destas causas como histórico-legais, em termos da legalidade coeva: a grande antiguidade da fundação; a presença de grande número e qualidade de relíquias; a fundação em homenagem às mesmas relíquias e seus santos; o facto de preceder em antiguidade o castelo, que fora fundado para sua defesa; e a riquíssima dotação que lhe fizera a Condessa Mumadona²³⁵. Não nos deteremos sobre esta fundamentação, a não ser para fazer dois reparos que salientam a subtileza e a riqueza da argumentação dos Cónegos: a filiação inequívoca que se estabelece com o convento da mítica Mumadona, condessa e devota, anterior ao poder régio que agora se enfrenta (e que é precisa ao ponto de evocar directamente o conteúdo do testamento, que os Cónegos aliás brandem contra os acontiadores)²³⁶; e a supremacia do poder eclesiástico sobre o temporal, expressa pela reivindicação de anterioridade ao “castelo”, símbolo por excelência do segundo, que *“(...) foi feito e edificado pera sua defensão solamente e pera lhe ser, como de feito foy, dado en dotte e patrimonio, ante que os mouros ocupassem a terra de Hespanha”*²³⁷.

No meio destes, em quarto lugar, é apresentada a “causa milagreira”, cuja exemplificação ocupa, todavia, oitenta por cento do documento. O nível a que se põe o problema é elevado, acompanhando o tom do anterior elenco: “O ssenhor Deos teve sempre et, hoje em dia, tem por bem de se en ella fazerem, como se cada dia fazem, os mais e maiores milagres que en nenhũa caza de devação en todolos dittos Reinos e, principalmente, aserqua do estado Real.”²³⁸. A esta introdução, que afirma o Santuário como o mais importante local de protecção divina aos reis de Portugal, segue-se o relato circunstanciado de seis milagres sucedidos a dois emblemáticos reis de Portugal: Afonso Henriques e D. João I, ou sejam, os fundadores das duas dinastias até aí existentes.

²³² Sobre todos estes aspectos, cfr. José Marques, *Santa Maria da Oliveira*, pp. 86-87.

²³³ Cfr. supra, nt. 23.

²³⁴ *Requerimento*, ed. cit., p. 91.

²³⁵ Os três primeiros encontram-se na ed. cit., p. 91; o quinto e o sexto, nas pp. 94-95. No manuscrito o que seria “sexto” é classificado como “9º”, mas já Mário Martins sugere a correcção.

²³⁶ Os cónegos referem “aquesto publico instrumento de testamento de Dona Mona fundador della, o qual vos aqui apresentamos” (ed. cit., p. 95); a referência directa ao texto do testamento encontra-se na menção às relíquias: “reliquias de Nosso Senhor Jesu Christo e da Virgem Maria sua madre e de todolos doze Apostollos e treze com são Paulo e de vinte e sete Sanctos e Sanctas e martyres, confessores et Virgens” (sobre este elenco no testamento de Mumadona, Maria de Lurdes Rosa, “Dos dons aos santos...”, pp. 424-428).

²³⁷ *Requerimento*, ed. cit., p. 94.

²³⁸ *Requerimento*, ed. cit., p. 91.

O primeiro monarca é evocado no cenário da sua partida de Guimarães “pera deitar os Mouros fora da terra” – o próprio momento de início da Reconquista, factor essencial para a consolidação do poder de Afonso, e processo que expulsaria os “Mouros”, evocados noutras partes do texto como os grandes fautores da perda de património da Colegiada (equiparada sempre ao mosteiro de Mumadona)²³⁹. Nessa altura crucial, o Fundador ouvira missa “no altar da dita Senhora”, sobre o qual tinham estado colocadas as suas armas, durante toda a cerimónia, por ordem sua expressa. No final, Afonso enverga-as, tomando-as como se fossem uma dádiva da Virgem, e colocando-se sobre seu directo patrocínio: “*Senhora, com aquestas armas que me vos dais et as que eu ei por tomadas da uossa mão confio eu e espero en uossa merçe e uirtude guañçar o nome de Rey et Reino en honra e louuor de Nosso Senhor Jesu Christo uosso bento filho*”²⁴⁰.

Não conhecemos outro registo deste episódio²⁴¹. Embora a solução do problema da sua origem e difusão seja impossível no âmbito deste trabalho, gostaríamos de apontar algumas ideias sobre o tema. É certo que D. Afonso Henriques manteve uma boa relação com Guimarães, que compensa em 1128, com a confirmação do foral, dos prejuízos sofridos durante o cerco do ano anterior, agradecendo ainda o apoio então prestado pela população²⁴². Com a Colegiada as relações também teriam sido favoráveis, embora praticamente nada se saiba a este respeito. O mais antigo documento que subsiste sobre a ligação dos reis de Portugal a esta instituição data do reinado de D. Afonso II, e nele se diz que o pai e avô do monarca tinham sido patronos da Colegiada, dedicando-lhe grande amor, bem como ao Prior e Cónegos²⁴³. Mas é estranho que não conste de outras fontes um episódio como o apresentado no *Requerimento*, que confere uma importância capital ao auxílio de Santa Maria de Guimarães, para as conquistas de Afonso Henriques. Podemos pensar que a sua inserção se destina a tornar mais antiga e prestigiada a protecção régia sobre o agora santuário? É que D. João I tinha em 1483 já grande prestígio e alguma antiguidade, mas não deixava de ser oriundo de um ramo bastardo, e D. Afonso Henriques era o Fundador por excelência. Tendo em conta que o *Requerimento* se destinava a um monarca com o perfil de D. João II, a inclusão do primeiro rei teria toda a pertinência.

Mas foi de facto ao grande patrono do mosteiro que os cónegos mais recorreram, para esconjurar a ameaça do “rei vivo”. Referem-se a D. João I os cinco milagres seguintes, e diz respeito ao seu filho Henrique uma sexta ocorrência de foro sobrenatural, incluída no final do *Requerimento*. Através destas narrativas, constrói-se

²³⁹ *Requerimento*, ed. cit., pp. 94-95.

²⁴⁰ *Requerimento*, ed. cit., p. 91.

²⁴¹ Para um elenco das fontes mais antigas, José Mattoso, “A realza de Afonso Henriques”, pp. 214 ss, *Fragments de uma composição medieval*, pp. 213-232, Lisboa, Estampa, 1987; vejamos ainda artigos genéricos sobre o lendário deste rei, em diferentes épocas: Fernando Castelo-Branco, “O lendário de D. Afonso Henriques”, *Actas do Congresso Internacional de Etnografia promovido pela Câmara Municipal de Santo Tirso*, vol. III, pp. 127-145, Lisboa, s.n., 1965; do mesmo autor, “Aparição e milagre marianos na vida de D. Afonso Henriques”, *Acta Congressus Mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*, vol. VI, pp. 397-403, Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1970. Na igreja da Colegiada, o milagre virá a ser representado no retábulo do altar-mor, no contexto das guerras da Restauração, e da especial protecção régia que em 1645 os Cónegos logram alcançar de D. João IV (empreendimento com o qual se deve relacionar a cópia dos vários milagres datada desse ano (ms. ed. por Mário Martins, op. cit., que já o relaciona com as campanhas da Restauração, mas no sentido da defesa das prerrogativas da Colegiada e povo de Guimarães contra as exações régias – p. 90) - Vítor Serrão, “Fr. Manuel dos Reis e as pinturas de «ex-votos» políticos do antigo retábulo da Colegiada de Guimarães”, p. 153, *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol. 3, pp. 147-159, Guimarães, Universidade do Minho/ Câmara Municipal, 1997.

²⁴² Margarida Garcês, “Guimarães, D. Afonso Henriques e a co-fundação do reino – uma invocação ambígua”, p. 112, *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, vol. 6, pp. 109-129, Guimarães, Universidade do Minho/ Câmara Municipal, 1997.

²⁴³ José Marques, *Santa Maria da Oliveira*, pp. 70-71. Mais adiante, o Autor considera que D. Afonso Henriques teria frequentado amiúde o templo, que era a igreja matriz da vila (p. 79).

a ideia de que a Senhora da Oliveira estendera sobre D. João I uma protecção continuada, tendo salvo a vida do rei e a existência do reino em numerosas ocasiões, sendo que aquele se mostrara sempre um obediente e agradecido filho. Pela negativa, no episódio do Infante D. Henrique, a infracção régia cometida por D. Duarte é implicitamente ligada ao desastre de Tânger. Sobre D. Fernando recaíra a punição pelas acções do irmão mais velho (mal aconselhado, é certo); este é indirecta mas profundamente afectado; D. Henrique, instado pelo prior da Colegiada D. Rui da Cunha, tem ainda hipótese de repor a ordem correcta das coisas, se se encomendar devotamente à Senhora da Oliveira, “prometendolhe de lhe fazer reformar os privilegios e liberdades que el Rey uoso padre deu, e lhe uoso irmão quebrantou por muito mau conçelho”²⁴⁴.

Refira-se ainda que a inserção desta narrativa de possível milagre em favor do Infante D. Fernando não deve ser separada das tentativas que, pelo menos desde 1473, os cónegos da Colegiada vinham fazendo, no sentido partilharem a celebração da memória do Infante Santo. Com efeito, data de Novembro desse ano a resposta de Fr. João Álvares, companheiro, biógrafo e guardião da memória de D. Fernando, a uma carta do Prior e cónegos da Colegiada, sobre a data da morte deste. Através dela, verifica-se que os clérigos já tinham colocado na igreja um retábulo retratando o Mártir de Fez, e que pretendiam desenvolver de forma mais intensiva o culto respectivo²⁴⁵. A par de um interesse comum a outras igrejas e personalidades do reino, motivado sem dúvida pela comoção quanto ao impressionante destino do Infante²⁴⁶, parece-nos clara, na Colegiada, a intenção de manter o lugar de templo privilegiado da Dinastia de Avis, apesar de não acolher o corpo de nenhum dos seus membros. Promovendo o culto do Infante Santo, reforçavam em particular a sua posição em relação ao outro grande santuário régio dos reis de Avis, a Batalha, que desde 1451 abrigava as vísceras do filho de D. João I, e que no ano anterior à resposta de Fr. João Álvares aos cónegos, recebera em solene cerimónia régio-eclesiástica, os restantes despojos do malogrado Infante²⁴⁷.

Como referimos, o rei da “Boa Memória” é a grande figura régia do *Requerimento*, e é com o exemplo deste rei morto que os Cónegos se propõem enfrentar o monarca vivo que há tanto tempo os contrariava nos seus privilégios materiais e jurisdicionais. D. João I é o miraculado de Aljubarrota, que vai a Guimarães reconhecer publicamente a sua dívida, e colocar o reino sob a protecção da Senhora da Oliveira, com a expressa menção que age como o Fundador (primeira narrativa)²⁴⁸; é o fiel cumpridor de promessas, que manda reconstruir o templo e lhe “outorga os grandes privilegios e liberdades que a dita igreja tem” (segunda narrativa)²⁴⁹; é o homem frágil, apesar de rei, que, à semelhança de outros peregrinos deste e doutros santuários, é salvo de uma

²⁴⁴ “*Requerimento*”, ed. cit., pp. 96-97. Todo o episódio é dramático e, a ter-se passado como diz o “*Requerimento*”, comprova o hábito e a capacidade de manipular emoções dos eclesiásticos da Colegiada. O Infante D. Henrique encontra-se em Tânger “em mui gram pensamento e agonia depois da entrada do Infante D. Fernando (...) Rui da Cunha, Prior da dita igreja, foi a elle et se pos en giolhos ante elle dizendo: «Senhor, quereis Vós que liure a uos et a esta gente deste perigo en que estais e ainda tire uoso irmão do catiueiro en que hé posto? encommedaiuos deuotamente a Madre de Deos inuocada e adorada na sua igreja d’Oliveira de Guimarães na qual o Senhor Deos sempre fez muito milagres e marauilhas pelo estado Real, prometendolhe de lhe fazer reformar os privilegios e liberdades que el Rey uoso padre deu, e lhe uoso irmão quebrantou por muito mau conçelho, et eu confio en sua mizericordia que, por rogos da dita Senhora, liure a Vos e anos et ao dito uosso irmão, como uos dezejaes” (etc.).

²⁴⁵ João Luís Fontes, *Percursos e memória: Do Infante D. Fernando ao Infante Santo*, pp. 137-138, Cascais, Patrimonia, 2000.

²⁴⁶ Idem, pp. 119-20 e 130-139; cap. VII.

²⁴⁷ Idem, pp. 130-131, 138-139, 190 ss.

²⁴⁸ “*Requerimento*”, ed. cit., pp. 91-92.

²⁴⁹ “*Requerimento*”, ed. cit., pp. 92-93.

mordidela da “cadella danada” pela intervenção da Senhora da Oliveira (terceira narrativa)²⁵⁰; é o rei exemplar que, em pleno esforço de guerra no cerco de Tuy, repreende apesar disso os seus oficiais por obrigaram constrangerem a serviço bélico os caseiros da Colegiada, dele isentos por privilégio (quarta narrativa)²⁵¹; e é, por fim, o filho agradecido que, depois da vitória de Ceuta, vem pedir perdão a Nossa Senhora da Oliveira por não a ter visitado antes de partir para África, e lhe atribui mais esta vitória (quinta narrativa)²⁵². O conjunto é de tal forma completo, em termos de construção de figura do bom rei por oposição ao mau, com episódios tão adequados ao momento de 1483, que merece decerto o elogio feito na carta ao “senhor irmão”, que defende a apresentação do documento ao rei, na íntegra: “he copiozo e todo en si mui uerdadeiramente muitas das couzas e das substancias de seu fundamento”²⁵³.

Vejamos de mais perto o episódio do cerco de Tuy, verdadeiramente exemplar. Narra-se sobre este que, mesmo constrangido pelas circunstâncias da operação de cerco, D. João I não só recusou a utilização dos mantimentos dos caseiros da Colegiada, como custeou o regresso destes a Guimarães. Depois de tomada Tuy, dirigiu-se à porta do Santuário, proclamando em “altas vozes” que não hesitaria em castigar de forma drástica os seus “maus oficiais”: “Senhora, estes meus oficiais e deste conselho son consirando que uos sois aquella que combateis, e deffendeis e uellais e roldais, e porem não cessão de quebrantar os priuilegios e liberdades que eu dei a esta uossa igreja, fazendo seruir os priueligiados delle no que lhes apraz, porem eu uos prometto que se uos elles, daqui em diante, outra tal fizerem eu enforque dous ou tres a estas uossas portas”. Em semelhante discurso, as exações feitas à Colegiada com base numa má interpretação da “lei do Reino” foram transformadas em ofensas à Santa Patrona. O rei é forçado a intervir para repor uma ordem sagrada das coisas, o que exigiria nada menos do que a aplicação da pena capital aos maus servidores.

Não se pense que o nível da violência régia, neste caso ao serviço da Senhora (os enforcamentos nem seriam no pelourinho, mas às portas do templo) era exagerado. Basta compará-lo com o exercido directamente pela divindade do Santuário, que se manifesta num segundo bloco de ocorrências sacras. Ao contrário das anteriores, são de cariz negativo; sintomaticamente, não eram infligidos aos reis, mas sim a esse grande bode expiatório das acções indignas daqueles, que eram os “maus servidores” ou os “maus conselheiros”. Não estando protegidos pelas prerrogativas régias, sobre eles recaíam os castigos mais violentos, numa verdadeiro jogo de espelhos, entre o irreal e o possível. No *Requerimento* são directamente invocados, contra os seus pares em exercício de funções, vários oficiais régios que tinham atentado contra a Colegiada. De novo empregando a interpelação directa, os Cónegos enumeram a Fernando Afonso Leborão e companheiros os terríveis castigos a que se arriscam: “E porque vos, dictos Senhores, lançadores e aconthiadores, sem embargo das sobredittas couzas e cada hũa dellas, não esguardando que uos nam está bem nem fermoso tentardes, por vossso feitos e proçedimentos,

²⁵⁰ “Requerimento”, ed. cit., p. 93. Sobre este “milagre”, cfr. infra, p. 195.

²⁵¹ “Requerimento”, ed. cit., p. 93.

²⁵² “Requerimento”, ed. cit., p. 93.

²⁵³ Esta carta segue o “Requerimento”, sem cortes, na cópia de 1572 inserta na de 1620, ed. por Mário Martins, em LMNSO, pp. 97-98. Truncada no início e fim, a datação tem de ser feita por conjectura. Situamo-la no reinado de D. João II, entre Maio de 1483, data do *Requerimento*, e 1495, final daquele reinado (parece mesmo ser anterior a 22 de Dezembro de 1492, data da morte de um cónego que é referido de forma que indica, com alguma certeza, que estaria ainda vivo: o “abade de Freitas” – cfr. José Marques, “A colegiada de Guimarães no priorado...”, p. 289). Pelo conteúdo, parece próxima ao *Requerimento*; talvez esteja relacionada com contenda em que D. João II profere sentença a 17 de Agosto de 1483 (a carta fala de levar o *Requerimento* ao rei, o que poderia ser pensado no contexto de uma contenda, em que se tenta influenciar o poder régio).

de fazer inclinar e provocar elRey nosso Senhor ao que por ventura vos menos bem dezejais ou entervees a os desviar da carreira das benções, com que lhe seus Antecessores e padres leixarão a encomenda da ditta igreja e guarda dos seus privilegios, nem temendo outrossi as mortes, deshonnras, infamias, desterrros e perdimento de bens que, pella dita rezão, vieram a (...)” [segue-se os nomes dos oficiais régios e “vogados” que tinham atentado contra os bens e direitos da Colegiada].

Na carta a que já nos temos referido, a par dos elogios tecidos ao texto do *Requerimento*, lamenta-se apenas que não tenha sido nele inserido último episódio de castigo a um destes letrados- funcionários, obcecados com a justiça humana e mesmo blasfemos para com a divina. É um relato particularmente impressionante, pela violência que evoca, pelo prolongamento do castigo que defende e, por fim, pela dimensão pública que, tal como no “*Requerimento*”, revestiram crime... e, aqui, castigo. Dir-se-ia que a Colegiada tentava manter vivo e bem alto o fluxo poder sacral que marcara decisivamente a sua história, com os milagres de 1342-43. Diz respeito a um “Pedro d’Ulivão”, advogado, que segundo a Colegiada tudo fizera para atentar contra os privilégios desta. Apesar de muitas vezes admoestado, prosseguia nos seus intentos²⁵⁴. Certo dia, encontrando-se sentado sobre os “muimentos” junto às portas da igreja, foi admoestado e repreendido por dois cónegos, “en presença de muito povo que hy estava”. Deveria cessar a sua perseguição à Colegiada, para evitar a ira de Deus. O advogado dá uma resposta inaudita: “disse que fossem bugiar, que não era o Diabo tam feo como o pintavão e que, sem embargo do que dizião, não entendia d abrir mão, enquoanto vivesse”! Esta postura, profundamente enraizada na cultura popular até há muito pouco tempo²⁵⁵, correspondia a uma negação tanto da profundidade excessiva do Diabo, como do monopólio eclesiástico sobre o seu controle. Poderemos ver no advogado um descendente, ou aparentado, desse prováveis “virtuosos”, ou “animosos”²⁵⁶ que em 1342-43 haviam ladeado os clérigos no controle dos muitos demónios que tinham vindo desafiar os poderes da Senhora da Oliveira? Ou tratava-se apenas de um crente na eficácia das leis humanas, céptico quando aos castigos divinos que os cónegos tanto gostavam de brandir? Seja como for, num relato deste tipo (mesmo que apareça muito ancorado numa realidade real), é preciso não esquecer contaminações com essa figura típica de milagres e *exempla*, que era o blasfemador. A blasfémia era um dos pecados mais gravosos do sistema medieval²⁵⁷. Nos manuais de confessores que circulavam em Portugal na Baixa Idade Média, figurava entre os atentados ao Oitavo Mandamento (“Não darás testemunho falso”), devendo o confessando ser interrogado, entre outras coisas, “se blasfemou de Deus ou de Sancta Marya ou dos seus sanctos”²⁵⁸. Nos catecismos do mesmo período, era mencionada entre as consequências do pecado da ira, e dentro deste situava-se na graduação mais elevada, ou seja, a “yra em palavra eñjurosa”, a que correspondia “seer cōdenado per sentença a pena de fogo”²⁵⁹; podia ainda ser encontrada nos “pecados contrários à fé”²⁶⁰.

²⁵⁴ “Carta”, ed. cit., pp. 97-98.

²⁵⁵ Adolfo Coelho, “Materiais para o estudo das festas, crenças e costumes populares portugueses”, pp. 337-338, in *Festas, costumes e outros materiais para uma etnologia de Portugal*, cit., pp. 277-372; também na pregação quatrocentista francesa está documentada esta posição dos fiéis, que os clérigos se esforçavam por contrariar: D. Alexandre-Bidon, *La mort au Moyen-Âge. XIIIe.-XVIe. siècle*, p. 289, Paris, Hachette, 1998.

²⁵⁶ Cfr. supra, pp. 174-175.

²⁵⁷ Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *Les pechés de la langue*, pp. 173-180, Paris, Cerf, 1991.

²⁵⁸ Por exemplo no quatrocentista *Tratado de confissom* (Chaves, 1489), p. 40, ed. José Barbosa Machado, Braga, Ed. APPACDM, 2003.

²⁵⁹ *O Catecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz bispo de Viseu*, p. 240, ed. de Elsa M^a B. da Silva, Lisboa, Ed. Colibri, 2001.

²⁶⁰ Idem, p. 249.

O poder de Nossa Senhora da Oliveira estava porém à altura de tão grande ofensa, que será punida com a morte do infractor. A exemplaridade da punição, porém, não termina aí, pois será ainda manifesto, através de diversos sinais, que a sua alma estava em perdição. Num e noutro aspecto, a narrativa condensa um intenso simbolismo que importa decifrar. Tendo pecado com a boca, revelando através dela a perfídia do coração, Pedro d'Ulivão irá receber, em simultâneo à ofensa ("a qual palavra quasi não era ainda acabada"), um castigo a ela simétrico, afectando-lhe os dois órgãos "instrumentos de pecado": cai quase morto em terra, "tragando a lingua com os dentes, sem nunca mais falar nem saber se era besta se homem, et assi foi levado a sua casa onde lhe logo lhe saio a alma da carne". Quando foi necessário abrir a sepultura para nela enterrar a viúva, trinta e três anos depois (atente-se na simbologia do número)²⁶¹, o corpo do advogado foi encontrado inteiro, salvo o gorgomilo. Ora a garganta, e mais concretamente a língua, que causara a morte do advogado, eram "locais" típicos do pecado inerente à profissão de advogado- a manipulação da palavra, ou mesmo a mentira. A crença que os advogados podiam incorrer facilmente nestes outros "pecados de língua"²⁶² preside a relatos utilizados nos "exempla", como o do repelente sapo que é encontrado a comer a língua do cadáver de um advogado que fora mandado desenterrar pelo filho, duvidoso sobre a bondade da profissão do pai, que pretendia seguir²⁶³.

Se o órgão do pecado fora punido no acto da ofensa, nos anos que se seguem será a própria terra a não querer comer o que restava do corpo. A incorruptibilidade dos corpos era ambígua, o que explica as cautelas eclesiásticas aquando da descoberta de corpos intactos, após anos de sepultura²⁶⁴ (bem como o desenvolvimento de práticas "populares" afins)²⁶⁵. Explica Patrice Georges que se acreditava que "(...) o Diabo suspendia a putrefacção dos apóstatas, dos feiticeiros e dos não-baptizados. A fórmula de excomunhão predizia aliás: «depois da tua morte, o teu corpo ficará eternamente incorruptível, como a pedra e o fogo»²⁶⁶.

²⁶¹ Corresponde ao tempo da vida terrestre de Jesus, número simbólico: R. Allendy, *Le symbolisme des nombres. Essai d'arithmosophie*, p. 382, Paris, Chacornac Frères, 1948; cfr. ainda, para a presença deste número nos testamentos medievais, J.-P. Deregnaucourt, *Autour de la mort à Douai. Attitudes, pratiques et croyances, 1250/1550*, vol. I, p. 261, diss. apres. à Univ. Charles de Gaule, Lille, dact., Lille, 1993.

²⁶² Carla Casagrande, Silvana Vecchio, op. cit., p. 187 ("mendacium") e p. 213 ("contentio").

²⁶³ Jacques Berlioz, "Crapauds et cadavres dans la littérature exemplaire (XIIe.-XIVe. siècles)", p. 236-237, *Micrologus*, VII (1999), pp. 231-246.

²⁶⁴ Sobre a ambiguidade das posições, dado que a incorruptibilidade era um dos sinais mais aceites por todos (clérigos e leigos), cfr. A. Vauchez, *La sainteté*, pp. 499-507; sobre a reprovação clara por parte dos canonistas, quanto à aceitação daquela característica e do "odor", como sinais de santidade, no processo histórico de "legalização" das canonizações pela Igreja, cfr. Avid Kleinberg, *Prophets in their own country. Saints and the making of sainthood in the late Middle Ages*, p. 35, Chicago/Londres, U. Chicago P., 1992.

²⁶⁵ A. C. Pires de Lima, *As lendas. O santo preto. Processo popular de canonização*, pp. 18-20, Porto, s.n., 1946. Os corpos incorruptos detinham uma enorme importância no sistema de sagrado "popular" - cfr., entre outros estudos, J. Pina Cabral, *Filhos de Adão, filhas de Eva. A visão do mundo camponesa no Alto Minho*, Lisboa, D. Quixote, 1989 (com a interessante recensão de C. Walker Bynum, fazendo comparações com os casos medievais, em "Holy anorexia in modern Portugal", *Culture, medicine and psychiatry*, 12 (1988), pp. 239-248).

²⁶⁶ "Mourir, c'est pourrir un peu. Intentions et techniques contre la corruption des cadavres à la fin du Moyen-âge", pp. 367-368, in *Micrologus*, VII (1999), pp. 359-383.

Esta terrível ameaça e sinal eram certamente perceptíveis pela população de Guimarães: como acima vimos, está documentada para o "livro de milagres de Nossa Senhora da Oliveira", que não só relatava casos locais, como era algo que os cónegos brandiam, a jeito de elementos de persuasão, quando necessitavam de arranjar dinheiro para as obras da igreja²⁶⁷. Um dos "demónios" que fala através de um possesso confirma que "nom o queria terra comer", solicitando dos herdeiros o cumprimento de determinadas missas e a satisfação dos danos que causara, com forma de "sair pena em que andava"²⁶⁸.

Resta enfim mencionar que, mais uma vez, se apostou numa publicitação dos castigos de Nossa Senhora, dado que, enquanto se procedia ao enterramento da mulher, o corpo de Pedro d' Ulivão "foi tirado da Cova et acostado a parede do mosteiro de S. Francisco, onde assi esteve em pee como se fora vivo em carne, a vista de toda a gente". Exposto aos olhares de todos, o cadáver foi tratado sem o respeito que se impõe perante os "bons mortos"²⁶⁹, tentando-se demonstrar a perpetuidade do castigo que recairia sobre o blasfemador. Já fora do nosso período em estudo - pelo menos no que diz respeito a testemunhos directos -, mas merecendo menção pelo interesse, circulava ainda, nos textos filo-Colegiada, um terceiro castigo do advogado. Referimo-nos à crença de que ele estava representado numa das figuras grotescas do "padrão" que abrigava a cruz "normanda", por debaixo do "altar da vitória", consagrado a Nossa Senhora em agradecimento pela vitória de Aljubarrota²⁷⁰. Pelo menos no século XVII, a figura do grato e fiel D. João I, aliada à recompensa das suas virtudes, continuava a sobrepor-se àqueles que tentavam usar as leis civis para prejudicar a Igreja.

Antes de terminarmos a presente análise, impõem-se algumas observações de fundo sobre o *Requerimento*. Em primeiro lugar, é importante mencionar que ele parece ter tido uma notável e continuada descendência, sendo invocado sempre que era necessário resistir às pressões régias. Se as distorções e manipulações da versão editada pelo Padre Torcato Peixoto de Azevedo não se deverem a este Autor, nem sempre respeitador das exigências historiográficas, então comprova-se que o *Requerimento* foi de novo utilizado no reinado de D. Manuel. Com efeito, as *Memórias Ressuscitadas* inserem uma cópia do documento, com grandes cortes e modificações em relação ao texto de 1483, mas seguindo-o no essencial, que é apresentada como um requerimento do Prior e dos Cónegos aos oficiais régios que procediam à cobrança de um *pedido* do Venturoso, que assim procurava obter "cinco milhões"²⁷¹. Não é fácil averiguar a veracidade desta ocorrência. No reinado manuelino houve realmente um *pedido* votado em cortes, em 1502, que se destinava às fortalezas do Norte de África, e que consistia numa soma de "vinte milhões"²⁷². Os cinco milhões de Guimarães serão a execução de uma parte? A resposta cabal a esta pergunta exigiria uma pesquisa aturada nos documentos da Colegiada, fora do alcance do presente trabalho.

²⁶⁷ Cfr. supra, p. 140.

²⁶⁸ Cfr. supra, pp. 159, 166-167 e cit.3

²⁶⁹ Os cadáveres eram considerados como algo em que não se devia mexer (e muito menos expôr.); as práticas que obrigavam à abertura de sepultura eram no entanto variadas, e a tarefa era então entregue aos coveiros, personagem ambígua: D. Alexandre-Bidon, *La mort*, p. 229-31.

²⁷⁰ Torcato Peixoto de Azevedo, *Memórias ressuscitadas*, cit., pp. 261-62 (sem referir a proveniência do documento).

²⁷¹ Idem, pp. 233-242. Esta obra não contém referência aos acontecimentos de 1483, e revela neste passo o desconhecimento do livro de Gaspar Estaço, que situara perfeitamente o "Requerimento", como vimos (cfr. Nota Final I). Segue a versão de Torcato Peixoto, Maria Adelaide Pereira de Moraes, em "Capelas vinculadas na Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira", p. 454, *Congresso Histórico de Guimarães e sua colegiada*, vol. II, pp. 451-480, Guimarães, Comissão Organizadora, 1981.

²⁷² A. H. de Oliveira Marques, "As finanças", p. 251, in *Nova História de Portugal*, dir. J. Serrão e A.H. Oliveira Marques, vol. V, pp. 249-254, Lisboa, Presença, 1998.

Parece-nos no entanto provável que tivesse ocorrido esta re-utilização do *Requerimento* (que teria sido eficaz, pois D. Manuel desiste do *pedido*), pois tornou-se um hábito da Colegiada a apresentação do texto de 1483, em conjunto com os Milagres de Nossa Senhora da Oliveira, sempre que era necessário assegurar a protecção régia ou evitar a ingerência da Coroa²⁷³. Terá sido em finais do século XVI que os dois documentos são definitivamente agregados, passando a estar num só códice²⁷⁴; em 1572, de resto, quando o Cabido da Colegiada manda fazer uma cópia autenticada do *Requerimento*, apresenta-o não como um documento administrativo, mas como um "(...)estromento que contava dos milagres que nossa Senhora da Oliveira fizera e pello vençimento que dera aos Reys deste Reino, o qual estromento começa em hum requirimento com o theor e dos mais autos"²⁷⁵.

Estas constatações trazem-nos a um segundo assunto: de onde vinha afinal o texto do *Requerimento* de 1483, e qual era o estatuto deste documento? As narrativas nele contidas relativas aos reis dizem respeito a um período bastante anterior aos finais do século XV, e alguns dos sucessos relatados estão documentados em fontes diversas, tanto em origem como natureza. Não encontrámos, no entanto, outros testemunhos da maior parte dos "milagres dos reis", quer na documentação da Colegiada quer noutra – embora a demonstração cabal deste facto exija uma pesquisa muito para além dos limites deste trabalho. Em relação ao milagre de D. Afonso Henriques, já tivemos ocasião de expor a nossa análise²⁷⁶.

Quanto aos de D. João I, o panorama pouco melhora, apesar de aqui a distância em relação a 1483 ser bem menor, e de dispormos de mais fontes para a história do reinado. Começamos por propor uma data aproximada para a elaboração destas tradições. A base documental é frágil, e necessita de ser alargada²⁷⁷; mas parece-nos merecer reparo o facto de que, nos inventários relativos à época em estudo, mas anteriores ao *Requerimento*, as peças doadas por D. João I serem descritas de forma bastante simples, que contrasta com as referências do primeiro inventário posterior, de 1527. Assim, no inventário de 1459, menciona-se o triptíco de prata como "*Huu frontall grande dourado, que poos o vitorjosso rrey dom joham*"; sobre a lâmpada, refere-se apenas "*que diz que poos el rrey dom joham*"; e o único anjo mencionado é referido simplesmente como "*outro anjo de prata grande que [...] e dous marcos*"²⁷⁸. Do mesmo modo, no inventário que se faz da prata entregue ao oficial régio que executa o "pedido" de 1476, consta "*uma lampada grande de prata (...) com as armas del rrey*

²⁷³ Seriam necessárias investigações específicas para caracterizar exactamente o contexto da produção de várias cópias que subsistem destes dois documentos. Supomos que a de 1572 responderia a ingerências de D. Sebastião, directas ou indirectas, pois nos inícios da década de '70 a Coroa procurou de diferentes modos alcançar fundos para reforço das praças norte-africanas e reforma das ordens-militares; em relação à de 1645, veja-se o que dissemos supra, nt. 329; em 1717, há nova cópia autenticada (Arquivo Municipal Alfredo Pimenta, C. 1198).

²⁷⁴ Cfr. a "Nota Final", no fim deste artigo.

²⁷⁵ Mário Martins, LMNSO, p. 91.

²⁷⁶ Cfr. supra, p. 186.

²⁷⁷ Por exemplo, uma investigação aprofundada sobre Guimarães tardo-medieval permitiria talvez situar alguns dos oficiais régios apresentados pelos clérigos como alvo dos castigos divinos por ofensa à Colegiada: Diogo Álvares das Terceiras, os contadores Afonso Eanes e Gonçalo Eanes, os "vogados" Pedro Lourenço e Luís Eanes, Luís Álvares, João do Vale, Lançarote Gonçalves, e o "complador" [sic] Gonçalo Fernandes ("*Requerimento*", ed. cit., p. 96).

²⁷⁸ Inventário não datado, atribuído pelo editor ao reinado de D. Afonso V, referido no documento como o rei em exercício, ed. in Eduardo d'Almeida, "Os cónegos da Oliveira. O tesouro da Colegiada", *Revista de Guimarães*, vol. 36 (1926), pp. 164-173 (as peças do texto encontram-se nas pp. 164 e 167). José Marques data-o de 1459, identificando-o com o inventário a que o tesoureiro da Colegiada Afonso Pires refere ir proceder, a 23 de Agosto 1459, por recetar a pena de excomunhão e outras sanções impostas pelo Arcebispo de Braga em caso de recusa (carta de protesto ed. no mesmo local, pp. 171-173) ("*A Colegiada no priorado de D. Afonso*", p. 263).

dom Joham que o virtuosso rrey deu aa dicta igreja (...)" (que, não obstante a origem, foi incluída entre os objectos "sacrificados")²⁷⁹. Os termos do inventário de 1527 são já totalmente diferentes. A sua atenta estudiosa, Maria Emília Teixeira, atribui a mudança a um maior cuidado do Autor, que se verifica em várias outras peças e não só nas de D. João I²⁸⁰. Se este factor é certo, temos no entanto que assinalar que as peças doadas pelo rei "da Boa Memória" são descritas com recurso directo ao texto do "*Requerimento*" (ou ao que lhe serviu de base): "*huū Retabollo de p'ta dourado q deu elrey dom Joham da boa memoria q'ndo vençeo a batalha Reall e veo visitar nossa Snra a q se comendou na dita batalha o q'll em çhigando aa dita Ig'ja armado de todas armas como elle andara na dita batalha e cõ a lança e loudel o q'll esta aquj e aquj o leixou p' deuaçom de nossa Snrã se pesou a p'ta (...)*". A descrição do anjo é também consideravelmente ampliada, no mesmo sentido: "*o qll ango cõ hũa palla riqua q atras ja vay apontada foram tomados na batalha reall q foy dada em sam Jorge junto do mº da batalha as q'aaes peças el Rey dom J'm da boa memoria mandou t'zer a esta Igreja (pela) g'de deuaçam q tinha a esta Igra (...)* e he peça de q se faz mujta memorja p' seer tomada na batalha reall"²⁸¹.

Assim, provisoriamente, pensamos que se pode afirmar que as tradições completamente desenvolvidas no *Requerimento*, poderão ter sido elaboradas (ou ter ganho peso), entre 1459 e 1483. Como tivemos ocasião de referir, o período corresponde a uma época difícil da Colegiada, tanto a nível interno como externo. O reforço das tradições de protecção régia poderá ter sido uma das formas de reencontrar o antigo prestígio.

Vejamos, agora, como se construíram os episódios do *Requerimento*. O voto em Aljubarrota encontra-se, é certo, na *Crónica* de Fernão Lopes²⁸²; porém, como já refere Mário Martins, o texto do *Requerimento* acrescenta muito à narração do cronista²⁸³. É também exacto que o Monarca de Avis passou por Guimarães depois do cerco de Coria, cumprindo segunda promessa (Novembro de 1386)²⁸⁴; mas nada se sabe sobre os contornos desta visita, além do que diz o *Requerimento*. Por fim, está documentada em fontes diplomáticas a estadia entre Dezembro de 1389 e Janeiro de 1390²⁸⁵, mas o silêncio é total quanto ao episódio dos caseiros da Colegiada. Já sobre o sucesso da "Quinta do Curval" e da "mordidela da cadela danada", as discrepâncias aumentam. Esta propriedade existiu realmente, e está narrado na *Crónica de D. João I* que o rei caiu aí doente, quando regressava de Guimarães²⁸⁶. Na crónica, porém, não é feita qualquer menção à origem da doença que o *Requerimento* apresenta, nem ao voto régio de voltar a Santa Maria da Oliveira e oferecer o seu peso em prata. Por fim, a deslocação na sequência da conquista de Ceuta está totalmente indocumentada²⁸⁷.

²⁷⁹ Ed. in José Marques, "A Colegiada no priorado de D. Afonso", p. 287.

²⁸⁰ "Revisão de um problema", pp. 413-17.

²⁸¹ Inventário de 1527, ed. in Eduardo d'Almeida, "Os cónegos da Oliveira. O tesouro da Colegiada", *Revista de Guimarães*, vol. 37 (1927), pp. 142-155. Seguimos a ortografia desta edição (as peças referidas no texto vêm nas pp. 152 e 149).

²⁸² *Crónica de D. João I*, p. II, cap. XLI (ed. cit., pp. 161-62).

²⁸³ LMNSO, pp. 98-99.

²⁸⁴ Cfr. supra, pp. 187-188.

²⁸⁵ H. Baquero Moreno, *Os itinerários de el-rei D. João I*, p. 41, Lisboa, ICALP, 1988.

²⁸⁶ *Crónica de D. João I*, p. II, cap. CXV (ed. cit., pp. 256-257); H. Baquero Moreno, *Os itinerários*, p. 232.

²⁸⁷ H. Baquero Moreno, *Os itinerários*, pp. 340-381.

Em resumo, dir-se-ia que o *Requerimento* segue, até certa altura, uma ossatura de factos reais, completando-o com pormenores que visam comprovar a absoluta devoção do rei à Senhora da Oliveira; depois, perde mesmo todo o sentido do real e incorpora episódios completamente inventados. Tentemos encontrar alguma(s) lógica(s) no meio de tudo isto.

Há uma lógica genérica, que se filia na real devoção que D. João terá tido a Nossa Senhora da Oliveira, e que resulta em três idas à cidade, duas das quais certamente por devoção, entre 1385 e 1389. Era plausível construir e sustentar, a partir daqui, a imagem do bom rei devoto, que publicamente agradece a ajuda da Senhora nas batalhas cruciais que teve de travar, para assegurar o trono. Mesmo assim, verificam-se nas correspondentes três narrativas do *Requerimento* algumas incongruências, que fragilizam a veracidade da imagem régia que se quer transmitir. A primeira é a forma como é descrito o episódio da “visão” de D. João, antes da batalha de Aljubarrota. Com efeito, é dito que “no ponto e hora em que estaua pera en ella entrar”, o rei dá um “mui grande espirro”, o que toma como sinal de “mui grande agouro, pelo qual cessei por estonses hum pedaço de mouer pera ella”²⁸⁸. Ora, a “interpretação dos espirros” era, na época de D. João I e desde há muito, uma prática mal vista por clérigos e gente de posição, condenada na legislação como manifestação de feitiçaria e rudeza²⁸⁹. Que sentido tem, assim, retratar o próprio rei que se quer exaltar, como alguém que, tolhido por um agouro, tem uma paralisia de acção antes da batalha decisiva? É certo que, na *Vita Theotonii*, o Autor pôde apresentar Afonso Henriques como um guerreiro ingénuo e algo rude, que interrogava o santo sobre o que era “angueira”, quando este assim com ela o ameaçava, por não ter cumprido o que ele lhe recomendara²⁹⁰; mas, no século XV, não era já possível, mesmo nas fontes eclesiásticas, passar uma imagem de rei néscio, preso a superstições e livre da angústia por elas causada por intermédio de uma aparição da Virgem. Esta forma de retratar o Rei da Boa Memória só pode revelar, quanto a nós, ou uma filiação directa em tradições que denegriam o monarca (o que é algo incongruente com o resto do texto), ou a influência, no Autor do relato, das próprias crenças que atribuí ao rei. José Marques refere a desvantagem cultural em que se encontrava a Colegiada, em termos de preparação cultural e teológica dos seus efectivos, em relação aos Mendicantes da vila. Em inícios do século XV, a Colegiada transferira para os Franciscanos e Dominicanos, “quase em exclusivo, a responsabilidade da pregação na Colegiada e, praticamente, em todas as igrejas e capelas da vila de Guimarães”; já no final da centúria, o arcebispo D. Jorge da Costa considerou que a Colegiada “ha muito tempo que careçe de pregador leterado pera em ella pregar a palavra de nosso senhor (...)”²⁹¹. Poderemos responsabilizar um eventual baixo nível cultural por esta reformulação pouco heróica da figura do rei combatente? É algo que, sem dúvida, carece de mais extensa investigação.

²⁸⁸ “*Requerimento*”, ed. cit., p. 92.

²⁸⁹ Já nas “Partidas” a interpretação dos espirros era uma das práticas proibidas (P.A. Baubetta, *Igreja, pecado e sátira social na Idade Média portuguesa*, p. 207, Lisboa, INCM, 1995); no “Tratado de confissom” era colocada entre as crenças próprias dos ignorantes (“E si estes pecados moito som de grãde sandice aqueles que delles ussam, digo primeiramente que a um agoiro aos spirros que pouco siso por razões suficientes (...)” (cit. id, p. 228); o tema dos espirros surgirá ainda, como uma prática ambígua, em Gil Vicente (id., pp. 233-34).

²⁹⁰ Cfr. M^a de Lurdes Rosa, “A religião no século: vivências e devoções dos leigos”, pp. 449-450, *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Azevedo, vol. I, pp. 423-510, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.

²⁹¹ Tudo em José Marques, “A Colegiada no priorado de D. Afonso”, p. 265 e p. 271.

Uma segunda incongruência reside na pena com que D. João I ameaça os oficiais régios que teriam ignorado os privilégios dos caseiros da Colegiada. O enforcamento de “dois ou três” à porta da Igreja não nos parece compatível com o tipo de relação que o rei manteve com a sua administração, no que tocou à execução das leis régias sobre a propriedade eclesiástica. De facto, a investigação de Margarida Garcês prova que os monarcas tinham de ter aqui uma atitude equilibrada. Se por vezes confirmou a actuação dos seus oficiais face aos privilégios da Igreja, D. João I também os repreendeu com frequência, dando razão às queixas apresentadas pelos eclesiásticos. Não há, porém, quaisquer registos que tenha ordenado um castigo como o que se atribui no *Requerimento*²⁹². Por outro lado, é certo que os privilégios de isenção de servidores leigos da Igreja implicavam, por vezes explicitamente, que eram suspensos em tempo de guerra²⁹³ - o que fragiliza ainda mais a argumentação do nosso documento.

Por fim, refira-se que os vários “pesos de prata” – um depois de Aljubarrota, outro antes do cerco de Coria, e um terceiro depois do episódio da “cadela danada” – parecem demasiado recorrentes para serem totalmente credíveis.

Há no entanto outras lógicas em acção neste texto, que nos permitem compreender a inclusão de episódios aparentemente desprovidos de qualquer sentido. Em relação à reivindicação do auxílio de Nossa Senhora da Oliveira na conquista de Ceuta, parece-nos estar presente a intenção de não sair de cena neste segundo grande momento guerreiro do reinado de D. João I. Com efeito, a Senhora da Oliveira da primeira fase do reinado joanino é uma “Senhora das batalhas”: a sua protecção garante ao rei a vitória em conflitos armados. Em 1415, porém, D. João I já há alguns anos que não ia a Guimarães, e tinha aumentado a concorrência sacra de outros locais e ordens religiosas. Os franciscanos parecem ocupar um lugar preponderante no acompanhamento religioso da expedição, sem dúvida pela influência que tinham na corte, mas também pela primazia que lhes conferia a morte dos Mártires de Marrocos. Não só a pregação do sermão da vitória cabe a Fr. João de Xira, como D. João I doa ao oratório recoleto de Santa Catarina da Carnota doze colunas de jaspe trazidas da mesquita de Ceuta, para que pudessem santificá-las, incorporando-as num templo cristão²⁹⁴. Parece-nos ainda plausível pensar que o episódio de Tânger, referido no *Requerimento*, tem um mesmo sentido: a padroeira da Colegiada poderá continuar a proteger os reis de Portugal nos novos perigos de guerra, desde que estes tratem a sua igreja com a devida reverência. A comprovação desta hipótese necessita porém de investigações suplementares, nomeadamente no sentido de investigar que outras ordens/ templos poderiam disputar a supremacia de Santa Maria da Oliveira.

²⁹² Margarida Garcês, *Igreja e poder*, pp. 228-229. No “*Requerimento*” tal não consta, mas em versões posteriores da acção de D. João I em defesa da Colegiada, surge um novo episódio exemplificativo da ira régia: insatisfeito com as obras, que não se comparavam, como ele queria, às da Batalha, o rei teria mandado justicar o mestre construtor! (totalmente fantasioso, como demonstra o A. que refere a história, infelizmente sem citar com exactidão a versão de que se serve (A. L. de Carvalho, *Guimarães de tempos idos*, p. 34, Guimarães, Câmara Municipal, 1947 [a julgar por outra utilização do mesmo texto, ao que se entende, a p. 31, será uma cópia de 1659, existente no Arquivo Municipal Alfredo Pimenta (cota aqui indicada: cód.1527, doc. 59). Não tivemos possibilidade de ir investigar esta cópia que, para além do interesse de ser mais uma, em data a explicar, parece ampliar muito os episódios e as “falas” de D. João I).

²⁹³ Margarida Garcês, *Igreja e poder*, p. 298; Iria Gonçalves, *Pedidos e empréstimos*, pp. 135, sobre a grande quantidade de pedidos para a guerra com Castela.

²⁹⁴ Sobre a pregação, cfr. infra, pp. 229-230; sobre as colunas, Maria de Lurdes Rosa, “D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça”, p. 328, in *O Tempo de Vasco da Gama*, pp. 319-332.

Por fim, poderá existir um terceiro tipo de lógica por detrás da montagem destas narrativas, muito mais local. Referimo-nos ao episódio da “mordidela da cadela danada”, cuja explicação residirá talvez num facto bem diverso dos anteriores, que estavam ligados a uma política religiosa à escala do reino. No entanto, também ele não é uma novidade nas elaborações miraculosas dos Cónegos da Colegiada, prendendo-se a um seu velho problema: a concorrência com o mosteiro de S. Torcato²⁹⁵. Aqui, de novo, seria necessário uma investigação aprofundada, que conseguisse encontrar testemunhos mais antigos para uma tradição testemunhada por Gaspar Estaço e Torcato Peixoto de Azevedo. Estes autores referem a cura milagrosa da “mordedura da cadela danada” a propósito de uma “cabeça santa” que existia na Colegiada, e que tinha a virtude de salvar da raiva dos cães. Teria sido o conhecimento dessa relíquia que movera D. João ao voto²⁹⁶. Ora, ao mencionar esta “cabeça santa”, os mesmos autores referem também – não por acaso, parece-nos –, que a “cabeça santa” de S. Frutuoso, na igreja dedicada ao santo, tem igualmente “grande virtude contra os cães danados”.

Assim, tal como – talvez – no caso da oliveira que reverdesceu²⁹⁷, os milagres presentes neste texto fazem parte de um conjunto de narrativas com motivos sobrenaturais, baseados em alguns factos reais, e sobretudo destinados a dotar a Colegiada de um poder sacral muito forte, que lhe permitisse fazer concorrência a outros poderes. Desde logo, ao santuário rival de S. Torcato, que sempre a incomodara, e que só muito tarde consegue (parcialmente) dominar. Mas também, muito em especial, a outros santuários, aos poderes públicos, à Monarquia, de quem tanto se esforça por se tornar protectora e grande intermediária. Retomando o tema inicial, o *Requerimento* é assim um texto bem complexo, muito para além do acto legal que o move. Parece-nos possível defender que se trata de uma composição (oral) na linha das antigas invocações rituais²⁹⁸, destinado a convocar em benefício da Colegiada a protecção da Senhora aí servida, chamando à colação as almas dos reis que haviam beneficiado desta protecção, para assim intimidar profundamente os oficiais régios – e, através deles, o rei em exercício, recorrendo aos meios sobrenaturais com que a Igreja também se procurou defender. Será ainda uma lenda de (segunda) fundação, que procurou dotar a Colegiada de um protector defunto suficientemente importante para fazer face aos “reis vivos” – uma narrativa na linha do que Amy Remensnyder chama de “memória imaginativa”²⁹⁹. Em todo o caso, é sobretudo um texto que foge às categorias modernas, que tão inadequadas se mostram para analisar certos fenómenos medievais, como seja a defesa dos vivos pelos mortos.

²⁹⁵ Cfr. supra, nt. 23.

²⁹⁶ Gaspar Estaço, *Várias antiguidades de Portugal*, p. 180, Lisboa, Pedro Craesbeck, 1625; Torcato Peixoto de Azevedo, *Memórias ressuscitadas*, p. 210 e pp. 305-06.

²⁹⁷ Cfr. supra, nt. 23.

²⁹⁸ Nos relatos de milagres, a “invocação” destinava-se a fazer despertar nos santos o favor para com os suplicantes. Cfr. Didier Lett, “Comment attirer la justice divine? Invocations et promesses dans les récits de miracles des XIIe-XIVe. siècles”, *Les rites de la justice. Gestes et rituels judiciaires au Moyen-Âge*, dir. Claude Gauvard, pp. 63-72, Paris, Le Léopard d’Or, 2000.

²⁹⁹ Op. cit., pp. 1-7.

NOTA FINAL

O *Requerimento* foi editado por Mário Martins, em conjunto com o texto que se lhe segue num códice do Arquivo da Universidade de Coimbra, uma cópia do original trecentista (perdido) “Livro dos Milagres de Nossa Senhora da Oliveira” (LMNSO). Não foi alvo de atenção pormenorizada por parte do editor, já que era o “livro de milagres” a razão do seu estudo; com a sua perspicácia habitual, porém, Mário Martins referiu o texto em apreço como “uma quantidade de autos e tradições piedosas posteriores ao século XIV e anteriores a 1572 [data da primeira cópia que os insere, na qual se baseia a cópia posterior de 1645, que é o livro editado]. (...) páginas, frequentemente de sabor apócrifo, destinadas a defender os privilégios da Colegiada de Guimarães” (p. 88). Nesta cópia, o *Requerimento* não está datado, pois falta-lhe a parte final. Por outro lado, o documento e o incidente não são nunca referenciados pela vasta bibliografia disponível sobre a Colegiada, que se pode encontrar na nt. 248 deste trabalho. Assim, tivemos de proceder a um trabalho de identificação do texto como o *Requerimento* do cabido ao pedido de 1483, tarefa dificultada pela ausência de datação e pela inserção do texto, sem limites claros, entre as referências notariais do séc. XVI. A identificação foi feita com base nos seguintes elementos: 1) pelos dados internos, é possível verificar que ele era posterior à morte de D. Afonso V, que refere (p. 95); 2) refere-se também que diz respeito aos “pedidos do que hão de rezultar os sincoenta milhões de reis que elRei nosso senhor tem requeridos a seus povos” (p. 91); 3) é seguido de uma carta, sem data, remetente ou destinatário (para além deste como um “senhor irmão”), que se lhe refere como algo de próximo, que se deve levar tal como está ao rei presente, manifestando o Autor a este propósito a opinião de que “não fui nem soom em conselho de se elRey nosso Senhor esconder nem negar que elRey Duarte seu avoo os [privilégios da Colegiada] nom derogou (...)” (p. 97) (cfr. nt. 341 do texto). Com este grau de parentesco, o rei em funções teria de ser D. João II. Com esta baliza temporal, procurámos na documentação da Colegiada existente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo e no Arquivo Municipal de Alfredo Pimenta, em Guimarães, outros documentos que pudessem ajudar a esclarecer o problema, eventualmente o original ou uma outra cópia do *Requerimento*, de preferência não truncados. Foi assim que encontrámos a sentença régia de 21 de Agosto de 1483 (que refere pelo nome todos os personagens envolvidos, permitindo um relacionamento seguro dos eventos) (cfr. nt. 294 do texto), bem com um alvará do Vedor da Fazenda nas comarcas do Norte, já de Maio de 1486, admoestando os mesmo três acontiadores a acatarem a sentença régia, deixando de constranger ao pagamento os caseiros das propriedades da Colegiada (IAN/TT, *Colegiada de Guimarães*, “Documentos particulares”, mç. 65, doc. 21). Mais tarde, pudemos conferir que Gaspar Estaço, nas *Várias Antiguidades*, pp. 183-184, refere o *Requerimento* e a carta ao “senhor amigo” como prova de que “Deos, q. nam dissimula os descatos feitos a sua mãe santissima, fez muitas vezes sentir a estes em sua casa a pena de sua malicia, como çam prisões, enfermidades, deshonras (...) como padeceram Diogo Alures das tercenas, Affonso Anes (...) e outros referidos naquelle *Requerimento*, que o cabido antigo fez a huns lançadores de certo tributo por el rei dom loam o segundo (..) e foi prouido como consta de hũa prouisam d’el Rei en pergaminho, que está no archivo dada no anno 1483. O qual *Requerimento* anda acostado ao liuro dos milagres de nossa senhora (...)” A localização de um pedido de “50 milhões” no reinado de D. João II, pouco anterior a 1483, foi possibilitada pela consulta de Armindo de Sousa, *As cortes medievais*, loc. cit. Tentámos ainda obter mais documentação relativa à nomeação dos acontiadores nas chancelarias régias, mas nada obtivemos a este respeito, embora se encontre a nomeação de Fernão Afonso Leborão como juiz dos órfãos e das sisas em julgados do Norte do país, no ano de 1483 (IAN/TT, *Chancelaria de D. João II*, lv° 24, fl. 8v e lv° 25, fl. 4v) e a confirmação de que em 1498 ainda trabalhava para a Coroa (carta de quitação de determinadas quantias, em IAN/TT, *Chancelaria de D. Manuel*, lv° 31, fl. 49); e uma referência a Rui Mendes de Morgade, a propósito de uma

transacção particular de bens (confirmada pelo rei em 1489, Maio 14, IAN/TT, *Leitura Nova, Além-Douro*, lvº 3, fls. 105-107). Gomes Afonso foi impossível de localizar com certeza, pela facilidade de homonímias. Refira-se por fim que não conseguimos localizar documentos originais sobre o assunto no Arquivo Municipal de Alfredo Pimenta, embora exista uma cópia do alvará de 1486 em C. 1196 (“Privilégios da Colegiada. Sentenças”) e em C. 1197 (idem), um mç. com 174 docs., dos séculos XV a XVIII, existam vários *Requerimentos* em datas próximas, sem qualquer alusão sobrenatural.

Identificado o documento, importa ainda esclarecer a questão da ligação entre o *Requerimento* e o “Livro dos Milagres de Nossa Senhora”. O exame dos procedimentos ligados à segunda cópia (em termos cronológicos) conhecida ajuda a definir melhor a partir de quando os dois documentos foram fisicamente ligados, o que contribuiu para o reforço do estatuto de “milagres” aos relatos do *Requerimento*. Esta cópia data de 1572, e segue-se, em termos de versões conhecido, à de 1351, feita pelo tabelião Antoninho Lourenço sobre os registos originais dos milagres, devidos a Afonso Peres. Está desaparecida e é conhecida apenas pelas cópias de 1620 e 1645, ambas descritas, e a segunda editada, em Mário Martins, “Livro dos milagres” (para a descrição do ms. de 1620, pertencente ao AMAP, deve consultar-se a versão deste artigo em separata [s.n., Guimarães, 1953], já que o “Apêndice” em que tal é feito não foi publicado no nº LXIII da *Revista de Guimarães*). Nas cópias seiscentistas, o *Requerimento* e o “Livro dos Milagres de Nossa Senhora” estão sempre juntos. Juntos os consultou, por exemplo, Gaspar Estaço, que os cita na sua obra acima referida, cinco anos posterior à cópia de 1620 (*Várias antiguidades*, pp. 183-84: “O qual *Requerimento* anda acostado ao liuro dos milagres de nossa senhora”). Ora, como dissemos, o exame da cópia de 1572, em concreto nos protocolos notariais que a envolvem, permite-nos verificar que os dois documentos estavam até então separados; além disso, permite-nos perceber melhor que estatuto se quis então dar ao texto dos cónegos de 1483. Reconstruamos a sucessão dos acontecimentos. Em 1572, antes de 24 de Março, um cónego da Colegiada, de nome Francisco Mendes, pede ao notário apostólico uma cópia autenticada de um documento que traz consigo, oriundo do cartório da Colegiada. Este documento é descrito como “estromento que contava dos milagres que nossa Senhora da Oliveira fizera e pello vençimento que dera aos Reys deste Reino, o qual estromento começa em hum requirimento com o theor e dos mais autos” (ed. Mário Martins, p. 91). A cópia é feita, alcançando um total de 10 páginas, e é certificada a 24 de Março de 1572 pelo notário apostólico. Como este refere, o original volta ao cartório da Colegiada. É certo que a datação da certificação notarial no mês de Março coloca alguns problemas: é que o notário diz que no mesmo dia procedeu à certificação de um outro doc., que lhe fora trazido por outro cónego (o “livro dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira”) (ed. Mário Martins, 98). Ora, segundo a mesma cópia, o segundo documento apenas lhe é apresentado para certificação a 12 de Julho de 1572 (idem, p. 105). Como os dois documentos são em seguida certificados pelo tabelião régio a 27 de Agosto de 1572, é provável que tenham sido ambos apresentados em Julho e a data de Março esteja errada. Este pormenor não invalida o facto de que os dois documentos sejam diferentes, pela descrição, e pela apresentação separada, até por dois cónegos diferentes. O “livro dos milagres” que é apresentado para certificação em 12 de Julho, pelo Cónego Gonçalo Ribeiro, é descrito como “estromentos escritos em purgaminho e faziom mensão os dittos estromentos serem escrittos et escrevidos por Affonço Perez, publico tabaliam que foi nesta Villa de Guimarães, et tirados do livro em que foram escrittos por Antoninho Lourenço (...) como mais largamente nos dittos estromentos he contheudo e declarado como por elles se podem ver, os quais se tornarão a meter no Cartorio de Nossa Senhora da Oliveira (...)”. (ed. Mário Martins, p. 131). Finalmente, em 27 de Agosto de 1572, o notário régio certifica, como dissemos, ambas as cópias (ed. Mário Martins, p. 98 e p. 132). Entre Agosto de 1572 e 1620, os cónegos encadernam junto as cópias feitas naquele primeiro ano, sendo aliás provável que tal intuito presidisse

ao trabalho então feito. A partir de então, o *Requerimento* adquire definitivamente o estatuto de “segundo livro de milagres de Nossa Senhora da Oliveira”, que só a edição de Mário Martins veio questionar, ao classificá-lo de “quantidade de autos e tradições piedosas...” / “frequentemente de sabor apócrifo, destinadas a defender os privilégios da Colegiada de Guimarães” / “páginas de duvidoso valor documental” (ed. cit., p. 88 e p. 90)....

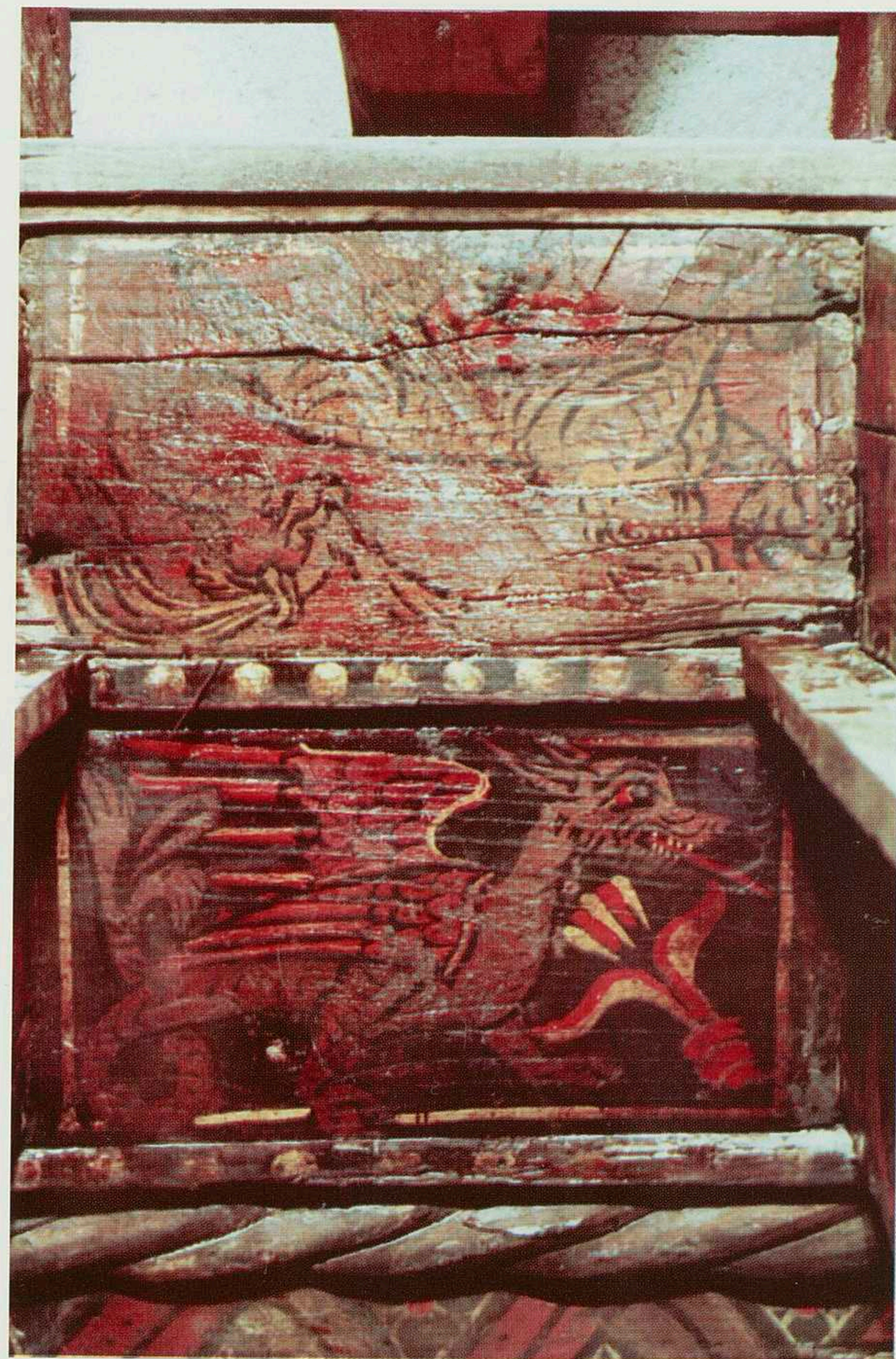


Fig. 1 – Dragões
Imagem cedida pela Divisão de Arquivos da IGESPAR

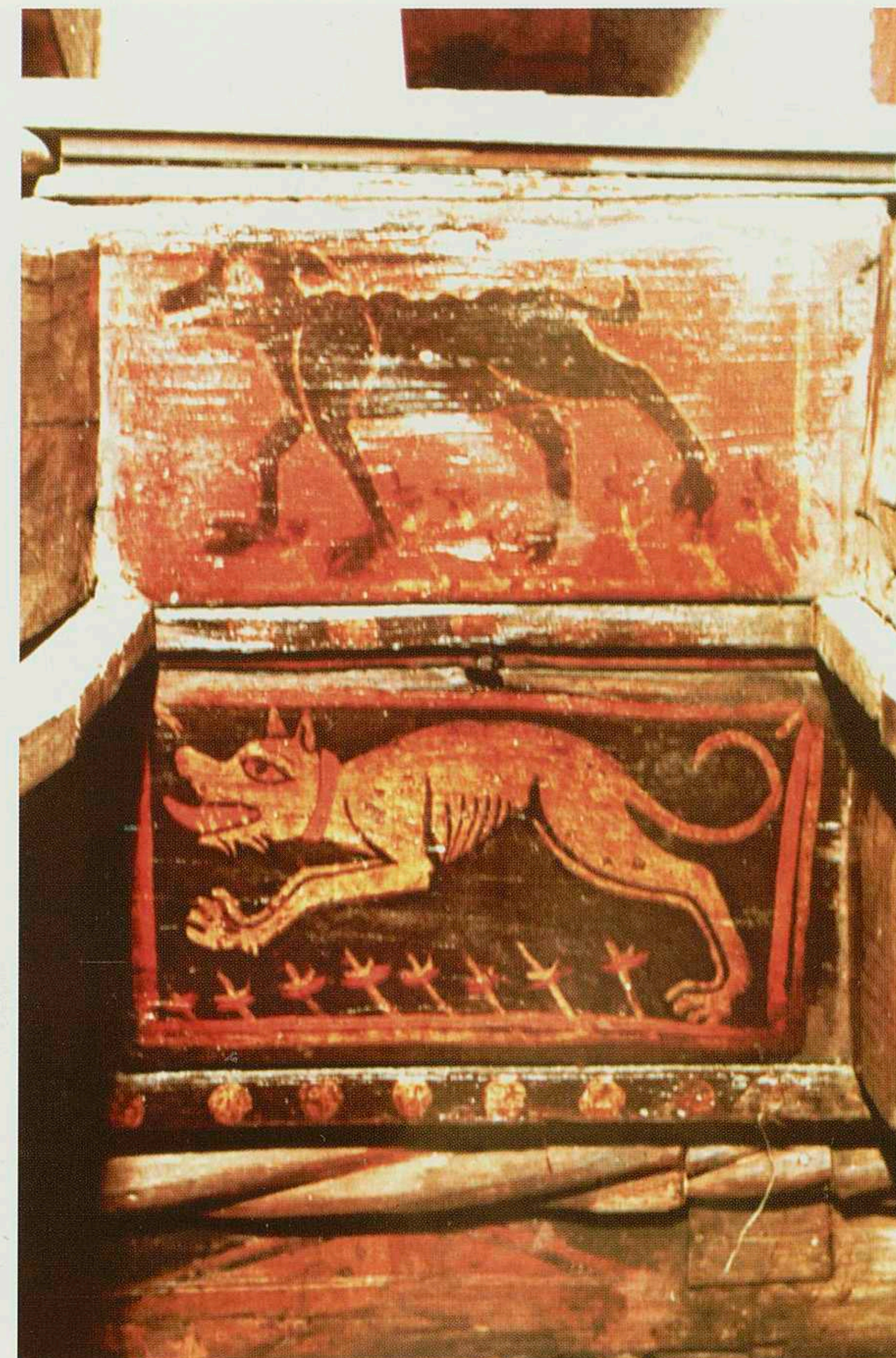


Fig. 2 – Cães
Imagem cedida pela Divisão de Arquivos da IGESPAR



Fig. 3 – Homem com Barba
Imagem cedida pela Divisão de Arquivos da IGESPAR



Fig. 4 – Monstro
Imagem cedida pela Divisão de Arquivos da IGESPAR



Fig. 5 – Monstro expelindo homem
Imagem cedida pela Divisão de Arquivos da IGESPAR



Fig. 6 – Adoração bode (?)
Imagem cedida pela Divisão de Arquivos da IGESPAR

Quadro I - Milagres de Cura da Possessão: Características Gerais

Nº	Data	Miraculado	Morador	Parentescos e outras caracter. pessoais	Acompanhantes	Padecimento	Ref. docs. ¹
1	1343-01-04 Sábado	Nicolau	Freg. de S. Salvador de Biqueira	Filho de Pedro Pires de Biqueira; moço	Pai	Doença do demónio há 16 anos	4; 237
2	1343-01-18 Sábado	Domingas	S. Gens, a par de Lamego			Doença do demónio	9; 242
3	1343-01-25	Clara	Riba Douro	Manceba		Doente do demónio	15; 248
4	1343-02-01 Sábado	Maria	Freg. ^a de Sta. Marinha de Zêzere de Riba Douro, bispado do Porto	Filha de Martim Miguéis e Maria Frutuosa; moça		Doença do demónio	17; 250-51
5	1343-02-25 3ª feira de Carnaval	Justa Peres	Marialva, bispado de Lamego	Filha de Margarida Joanes, mulher de Pedro Eanes, oleiro; casada com Lourenço Miguéis; moça	Marido e mãe dela	Doença do demónio	31; 266-67
6	1343-03-03	Vicente Esteves Chães	Tomar	Mancebo		Doença de demónio	33; 269
7	1343-03-15 Sábado	Maria Eanes	Freg. de Vila Fria, a par do burgo do mosteiro de Pombeiro	Mulher de João Peres	Marido; pessoas da terra	Doença do demónio	35; 272
8	1343-03-16 Domingo, à hora de prima	Deus-a-Deu	Lugar de Vale do Forno, termo de Vila Flor	Filha de João do Seixo e de Maria Domingues; moça	Domingos Romanes e Martim Miguéis, de Vila Flor	Doença do demónio	36; 274
9	1343-03-22 Sábado, à noite	[...]	Couto do mosteiro de [Grijó], bispado do Porto	Mulher de Vicente Simões e filha de Estêvão Domingues e de Maria Domingues; manceba	Pai e marido	Doença do demónio	39; 279
10	1343-03-24 2ª feira	[...] [Maria Pequena]	Freg. de Sta. Maria de Sedielos, julgado de Penaguião	Filha de Martim Miguéis e de Maria Frutuosa; moarava com Fernão Martins, clérigo da igreja de Sta. Maria de Sedielos; manceba	Mãe	Doença do demónio	41; 282
11	s.d. [1343-03-27 (ou "depois")]	Maria Lourenço	Lugar de Calvos, freg. S. Salvador de Roças	Filha de Lourenço Martins e Maria Peres; manceba		Doença do demónio	45; 289

¹ Os números reproduzem a numeração do conjunto dos milagres atribuída pela editora do LMNSO, e as páginas a paginação da mesma edição.

Quadro II - Identificação dos Demónios

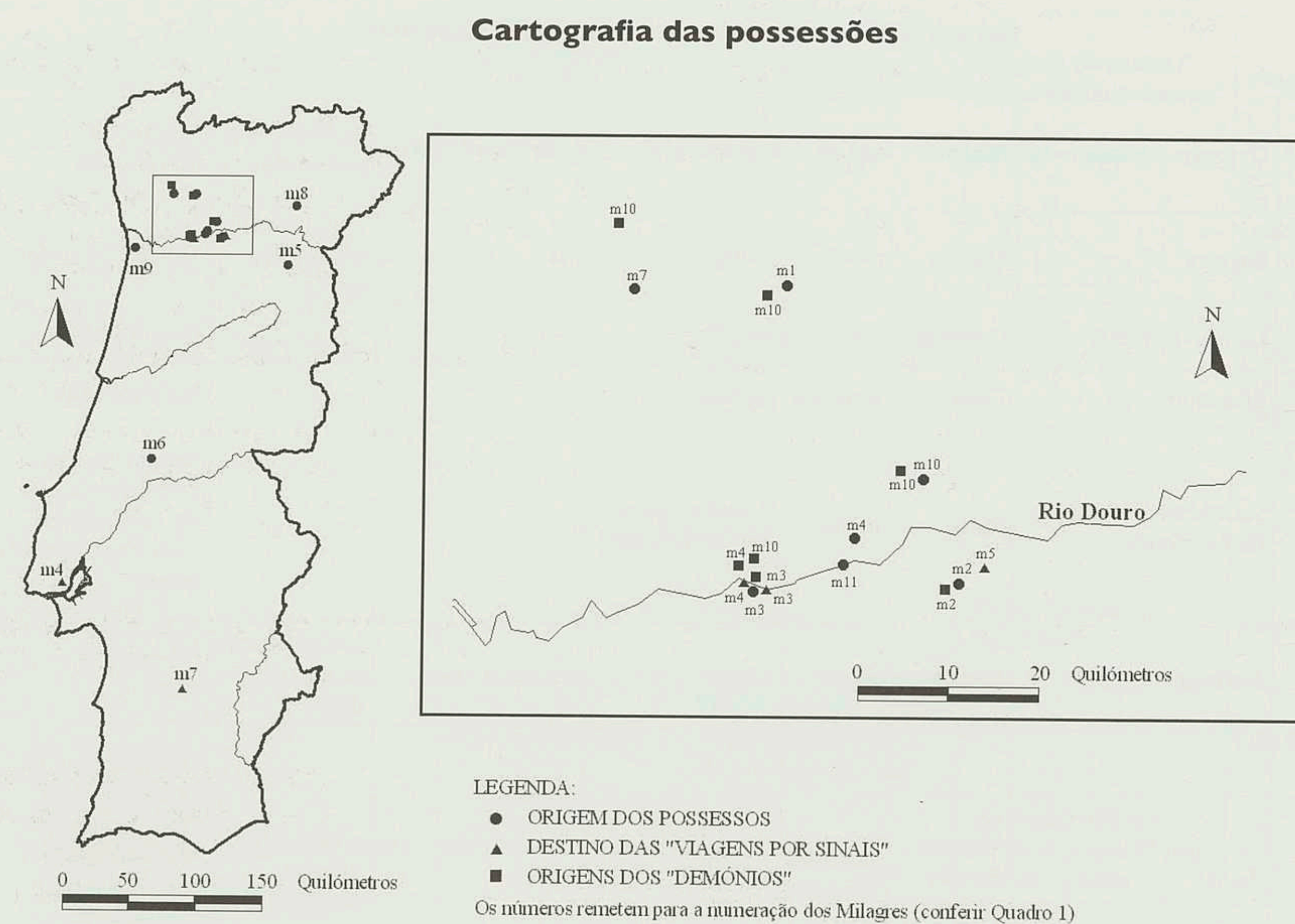
Mil. nº	Origem	Nome	Outros elementos de identificação	Razão da possessão	Outros pecados/ informações dadas	Viagem
1	Não lhe perguntam	Não lhe perguntam	-----	-----	-----	Não faz
2	Lamego	Vasco Pato / Pau	filho de Martim Domingues de Lamego	Não responde	-----	Não parece fazer
3	Natural de Ribadouro	Fagundo	-----	Não responde	Refere canto de "galo verdadeiro"	Ribadouro
4	Morador em "Paços de Baião"	Estêvão Domingues	Fora tabelião de Baião	Porque lha dera a sua mãe, porque ela não quisera casar segundo a vontade desta	Estava morto; andava "naquele pecado" por marcos que arrancara das herdades dos vizinhos; mandava os filhos restituir as terras roubadas; estava enterrado na igreja de Sta. Marinha, e a terra não o queria comer; mandava rezar missas na "igreja de Santa Marinha de Paços" e em Sta. Maria da Oliveira (com condições várias)	Ribadouro
5	Longueiram	[ms. danificado]	Não responde	"O pecador o sabe..."	-----	Lamego
6	Tomar	Afonso Garcia	Clérigo	Castigo ao pai do possesso (?) de quem era quatro vezes compadre e com cuja filha co-habitara / sequestrara / violara (?)	Estava morto (?) . Sequestrara/ violara (?) a filha do compadre e fizera outros maus feitos; sinal: foi a casa de João Martins, mercador	Lisboa, Rua Nova
7	?	Recusa-se a dizer	-----	Não responde	-----	Alentejo

Mil. n°	Origem	Nome	Outros elementos de identificação	Razão da posseção	Outros pecados/ informações dadas	Viagem
8	Não diz	Fargalho	-----	Porque lha dera a sua mãe	-----	Quanto ao sinal, refere que vai buscar uma pedra que era sua porque um homem, magoado por ela no pé, a "mandara ao Demo",
9	Não lhe perguntam	Pedro	-----	Não responde	[Talvez "companhas diabólicas"]	Não faz
10	freguesia de Santa [...]	André	Filho do Redondo	Porque lha dera a mãe dela, e a mais sete companheiros seus:		Não faz
	Paços/ Baião	Estêvão Domingues	de Paços		referido por André, n° 10, como companh°; fora tabelião de Baião	---
	Santa Marinha	Estêvão Pires	de Santa Marinha		referido por André, n° 10, como companh°	---
	Paços/ Santa Marinha/ Carvalho	Geraldo	de Paços; foi "vogado de Sta. Mna." e é juiz de Carval		referido por André, n° 10, como companh°	---
	Sedielos	Rodrigo Aires	Abade de Sedielos		referido por André, n° 10, como companh°;	---
	Mesão Frio	Domingos Gonçalves	Tabelião de Mesão Frio		referido por André, n° 10, como companh°	
	???	"Cochom de Estêvão Pedro" (?)	"de Estêvão Pedro" (?)		referido por André, n° 10, como companh°	---
	Sedielos	Martim Afonso	Clérigo		referido por André, n° 10, como companh° (?); clérigo de Sedielos	
11	Não lhe perguntam	Pedro	-----	Porque lha dera o irmão dela	[Talvez "companhas diabólicas"]	Não faz

Quadro III - Características dos Possessos

Mil. n°	Origem posseso/a	Nome	Idade	Estado civil	Acompanhantes	Duração da posseção	Razão da posseção
1	Biqueira	Nicolau	moço	[solteiro]	pai	1327 ("havia dezasseis anos")	Não lhe perguntam
2	Lamego (S. Gens)	Domingas	----	----	----	----	Não responde
3	Ribadouro	Clara	manceba	[solteira?]	---	----	Não responde
4	Sta. Marinha do Zêzere de Ribadouro	Maria	moça	[solteira?: apenas referidos os pais]	---	-----	Porque lha dera a mãe dela, já que ela não quisera casar com quem ela queria
5	Marialva	Justa Peres	moça	casada	marido e mãe	1342 ("há mais de quarenta dias")	"O pecador o sabe"...
6	Tomar	Vicente Esteves Chães	mancebo sapateiro	[solteiro]	----	c.1325 ("há mais de dezoito anos")	Castigo ao pai do posseso (?) de quem era quatro vezes compadre e com cuja filha co-habitara / sequestrara / violara (?)
7	Vila Fria, a par do burgo do mosteiro de Pombeiro	Maria Eanes	---	casada	marido e pessoas da terra	"Há uma semana"	Não responde e recusa identificar-se
8	Vila Flor	Deus-a-deu	moça	[solteira?: são refs. os pais e não marido]	dois naturais da sua terra	c.Março de 1342 ("há mais de um ano")	Porque lha dera a sua mãe
9	Grijó	---	manceba	casada	pai e marido	"Desde há pouco tempo"	Não responde
10	Sta. Maria de Sedielos	Maria "pequena"	manceba	amancebada com clérigo	mãe	c. 1335 ("há mais de oito anos")	Porque lha dera a mãe dela, e a mais sete companheiros seus
11	Roça, freg. de Sta. Marinha do Zêzere	Maria Lourenço	manceba	[solteira?: são refs. os pais e não marido]	----	c.Setembro/ Outubro 1342 ("há mais de seis meses")	Porque lha dera o irmão dela

Nota: entre [], se inferido



Notas ao Mapa

Milagre 1

Identificámos a freguesia de "S. Salvador de Biqueira" como o lugar de Biqueira, na freguesia de S. Salvador de Infesta, concelho e comarca de Celorico de Basto (Américo Costa, *Diccionario Chorográfico*, vol. III, p. 654, e vol. VII, p. 66, s.l., Ed. Autor, 132 e 1940)

Milagre 3

Identificámos "Ribadouro" como o povoado e freguesia de Santo António de Ribadouro, concelho e comarca de Baião (Américo Costa, *Diccionario*, vol. X, pp. 204-205, Porto, Livr. Civilização, 1948)

Milagre 4

Identificámos "Santa Marinha de Paços" como o lugar de "Passos", na freguesia de Santa Marinha de Zêzere (Américo Costa, *Diccionario*, vol. X, p. 680)

Milagre 8

Identificámos "Vila Flor" como a localidade homónima do distrito de Bragança (Américo Costa, *Diccionario*, vol. XII, p. 480, Porto, Livr. Civilização, 1948)

Milagre 9

Identificámos o "mosteiro de Igreja", bispado do Porto, como o mosteiro de Grijó (agradecemos esta identificação ao nosso colega João Luís Fontes)

Milagre 10

Identificámos "Santa Maria de Sedelos" como Santa Maria de Sedielos, do antigo concelho de Penaguião (Américo Costa, *Diccionario*, vol. XI, p. 161, Porto, Livr. Civilização, 1948);

Identificámos "Paços" do mesmo modo que no milagre 4, pelas semelhanças entre ambos e porque há dois "demónios" que se identificam como sendo de "Santa Marinha". Assim sendo, seria também na freguesia de Santa Marinha do Zêzere

Milagre 11

Tivemos algumas dificuldades em localizar o "lugar de Calvos, freguesia de São Salvador de Roça". Existe um lugar na freguesia de Santa Marinha do Zêzere que se chama "Roça" (Américo Costa, *Diccionario*, vol. X, p. 678-680).