

EREMITAS PORTUGUESES NO SÉCULO XII

Depois da Segunda Guerra Mundial verificou-se em todo o Ocidente um movimento de renovação da vida monástica. Procuraram-se observâncias diferentes das seguidas como ideais no princípio do século. O modelo já não era a grande abadia medieval, mas as comunidades espontâneas, simples e pobres da Igreja antiga. A força do movimento foi mais longe ainda e trouxe como resultado mais impressionante o ressurgir da vida eremítica, que quase tinha desaparecido da face do mundo cristão durante o século XIX. Este movimento, que nada tinha a ver com a erudição histórica, convidou alguns historiadores a estudarem as manifestações do eremitismo no passado, e o resultado destas investigações mostrou a sua importância na Igreja de outrora, apoiando assim as tentativas de anacoretismo feitas nos nossos dias.

Por volta de 1950 a École des hautes études de Paris patrocinou o inquérito dirigido pelo abbé J. Sainsaulieu, cujos primeiros resultados se publicaram com o título *Enquête sur l'érémisme* em 1952⁽¹⁾. Desde então têm-se multiplicado consideravelmente os trabalhos parcelares. Apesar de não serem ainda muito numerosos, podem já considerar-se suficientes para conhe-

(1) Inquérito feito por iniciativa de H. Marrou e realizado por J. Sainsaulieu. Os seus resultados constituem os Archives de l'érémisme latin, com sede em Paris. Antes da segunda guerra mundial, já Dom L. Gougaud tinha publicado um *Essai de bibliographie érémitique*, na *Revue bénédictine*, 45 (1933) 281-291, e um livro sobre *Ermîtes et reclus* (Paris 1928). J. Sainsaulieu fez também *Recherches sur la condition canonique des ermites*, in *Année canonique* (1953) 204-209, e P. Doyère resumiu as aquisições de trabalhos recentes (*L'érémisme*, in *Revue d'ascétique et de mystique*, 1956, 349-357).

cer as principais características de um dos fenómenos mas extraordinários da vida cristã. Os mais recentes, em particular os redigidos para a Semana de estudos de La Mendola no ano de 1962 ⁽²⁾, chegaram mesmo a explorar novos aspectos da vida eremítica relacionados com as condições económicas e sociais da época considerada, os séculos XI e XII. Mostraram assim que no eremitismo se encontravam paradoxalmente reunidas as mais intensas correntes espirituais, actuando em quadros económicos e sociais perfeitamente dominados por interesses materiais imediatos.

No Ocidente, a época eremítica mais bem estudada é o final da Alta Idade Média, em virtude dos referidos trabalhos apresentados ao Congresso de La Mendola. A série de estudos apresentada em Leyre em 1963 ⁽³⁾, pelo contrário, não tinha como objecto o conhecimento de uma época, mas o eremitismo espanhol de todas as épocas. Mas os seus resultados foram muito desiguais. Nada existe de semelhante para Portugal.

O ensaio que vou esboçar não pretende constituir o paralelo de nenhum daqueles, mas apenas chamar a atenção para a riqueza de significados do fenómeno eremítico. Queria apresentar aqui alguns documentos eremíticos do século XII e fazer a sua análise, como possível exemplo de estudos semelhantes.

Com efeito, também em Portugal os eremitas desempenharam papel importante. Estão relacionados com o aparecimento entre nós dos Cistercienses e Premonstratenses, e com o movimento religioso feminino. Adoptaram atitudes radicais, como noutros países, e, como neles, também, exerceram forte impressão sobre os seus contemporâneos. Por eles se interessaram o poder régio e algumas autoridades eclesiásticas e seculares. Colaboraram na política de repovoamento e prestaram serviços a viajantes inserindo-se assim em movimentos de carácter económico e social.

Vejamos, em primeiro lugar os documentos de que dispo-

(2) *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII* (Milano 1965).

(3) *España eremítica*. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos, Abadía de Leyre, 1963 (Publicado sob a direcção de T. del Moral, Pamplona 1968).

mos, depois o seu conteúdo, antes de tentarmos tirar deles algumas conclusões.

Estes documentos não procedem de um inquérito sistemático. Foram recolhidos durante uma busca que se destinava a estudar os mosteiros beneditinos da diocese do Porto. Podemos dizer que aproveitámos os mais claros dos que se publicaram nas conhecidas colecções dos *Portugaliae monumenta historica* e dos *Documentos medievais portugueses* (4). Alguns mais apareceram-me por acaso e em investigações posteriores feitas com outros propósitos. Fornecem, portanto, um panorama fragmentário. Estou convencido que entre os documentos acerca de regiões recém-povoadas dos séculos XII e XIII se devem encontrar mais elementos de estudo.

Os que aqui analiso referem-se a manifestações bem caracterizadas de vida eremítica, e dizem geralmente respeito a anacoretas vivendo em pequenos grupos. É muito mais difícil aproveitar as indicações toponímicas, mesmo as mais antigas, e a qualificação de *heremita* dada a determinada igreja ou capela. Encontram-se indicações semelhantes em fontes numerosas e de todo o género. Mas em muitos casos trata-se apenas de igrejas em lugares isolados e até (sobretudo nas Inquirições) de igrejas não paroquiais ou destituídas de clérigos. Eis alguns exemplos que demonstram estas diversas acepções do termo:

1100: «Illa ecclesia quae vocitatur Sancti Petri de Ratis, in qua ecclesia [...] primitus misimus fundamentum, cum a longis retro temporibus esset heremita et derelicta. Nos vero eam fecimus populari [...] Offerimus illam heremitam Sanctae Mariae de Charitate» (DR I 6).

(4) Neste artigo utilizamos as seguintes siglas:

DC — *Portugaliae monumenta historica. Diplomata et chartae* (Lisboa 1867).

Inq. — Id. *Inquisitiones* (Lisboa 1888 e segs.)

SS — Id. *Scriptores* (Lisboa 1856)

DP — *Documentos medievais portugueses. Documentos particulares*, III (Lisboa 1940).

DR — Id. *Documentos régios* I (Lisboa 1958-1961).

TT — Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa.

- 1220: «De heremita de Sancto Petro de Ulveira. Non habet ibi abbas nec parrochiani» (5).
- 1220: A «heremita Sancti Salvatoris» de Touvedo é em 1258 chamada «collatione» e em 1290 «freyguisia».
- 1258: «In collatione Sancti Pelagii de Carvaliar de Gueeral non est abbas sed heremita Sancte Eolalie de Rio Covo».
- 1258: «In ista collatione [S. Miguel de Facha] ha III ermitas que seen in erdades regalengas, scilicet Sanctus Ciprianus de Monte et Sanctus Adrianus et Sanctus Michael de Castrello».

Nestas condições, é imprudente utilizar sem discernimento as indicações toponímicas e a designação de *heremita* dada a um lugar de culto para desenhar, por exemplo, um mapa das ermidas portuguesas na Idade Média. Algumas designações deste género podem indicar uma igreja ou capela habitada efectivamente por algum eremita que teria morrido sem sucessores; vamos ver mais adiante que os eremitérios são quase sempre muito efémeros. Mas, dada a incerteza do significado do termo nada de sólido se pode construir, apenas com indicações deste género. Contentar-nos-emos, portanto, neste artigo, com informações expressas acerca dos monges ou clérigos que habitavam lugares isolados.

Sendo assim, só por excepção apareceriam referências documentais acerca de anacoretas que viviam completamente isolados e sem qualquer igreja ou capela, tais como aqueles que se encontram nas lendas populares, e nos romances de cavalaria dos séculos XIII e XIV (6). Ficamos assim sem saber a que corres-

(5) O segundo volume de A. de J. da Costa, *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga* (Coimbra 1959) serviu-me como base de uma busca de tipo mais sistemático para encontrar outras ermidas além das referidas nos documentos citados mais abaixo. Revelou justamente a imprecisão do termo *heremita*. São tiradas daí as citações das *Inq.* que damos como exemplos. As referências apontadas vêm nas págs. 69, 202, 18 e 143.

(6) A figura do eremita aparece frequentemente nos romances e outras obras de ficção da Idade Média, sobretudo nas do século XIII, tais como *Chevalier au barisel*, *Prévôt d'Aquilée*, *Girard de Roussillon*, *Conte des Copeaux*, *Renaut de Montauban*, *La quête du Saint Graal*, *La vie des Pères*, etc. Ver, a este propósito P. Jonin, *Des premiers ermites à ceux de la Queste*, in *Annales de la faculté d'Aix*, 44 (1968) 293 e segs., e também Ch. Payen, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale* (Genève 1967) *passim*.

ponderia na realidade a figura literária do ermitão perdido na floresta. Não há dúvida que esta figura literária contribuiu para criar uma mentalidade popular e portanto veio de facto a exercer influência sobre as manifestações eremíticas. Mas é natural que este fenómeno seja mais tardio e teria de ser estudado com processos de análise histórica diferente, a partir das fontes diferentes, a literatura profana e religiosa, os contos populares e o folclore (7). Contentemo-nos, portanto, com os dados de certo modo esqueléticos dos documentos jurídicos do século XII.

Dizem respeito aos seguintes eremitérios, que classificamos por ordem cronológica da primeira referência:

1106: S. Romão de Seia, c. de Seia.

O Conde D. Henrique doa aos presbíteros João Siiciz e Fáfila a ermida de S. Romão, para povoarem e cultivarem a respectiva herdade (DR I 10).

1138: D. Afonso Henriques confirma a doação da ermida ao mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, feita pelos seus habitantes, os presbíteros João e Fáfila, e conta-a em favor de Santa Cruz (DR I 166).

Outros documentos de 1138 a 1142 e sem data, na TT, *Livro Santo* de Santa Cruz de Coimbra, f. 66v-71v.

c. 1120 (?): S. Eufêmia de Ferreira de Aves, c. de Satão.

Referência a um eremitério anterior à comunidade beneditina que obteve a doação de 1170 publicada por J. de S. Rosa de Viterbo, *Elucidário*, vb. «Ferros»: ed. M. Fiúza, II (Porto, 1966), p. 264.

(7) Entre as obras de ficção literária, conhecidas entre nós, em que aparecem eremitas, citemos o *Amadis de Gaula*, a *Vida de Santo Amaro*, *A demanda do Santo Graal*, o *Boosco deleytoso*; por outro lado as de literatura espiritual e de inspiração eremítica, como as traduções de S. Lourenço Justiniano (*Regra dos monges* e *Livro da vida solitária*), as obras cartusianas lidas pelos eremitas da Serra de Ossa, o *Liber de contemptu mundi* de Isaac de Ninive, o *De vita et verbis sentorum*, etc. Sobre todas estas obras e o seu conteúdo, ver Mário Martins, *Estudos de literatura medieval* (Braga 1956) 26-27, 43, 44, 131-143, 145-155, 177-178, etc.; ver o epitáfio de um eremita de Sintra morto em 1456, em Mário Martins, *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte* II (Braga 1969) 136. Não teria menos interesse um estudo sobre a figura dos eremitas no folclore português e na literatura popular. Ver como exemplo, *O Marquês de Mântua* in A. Garrett, *Romanceiro* II (ed. T. Braga) (Lisboa 1904) 129 e segs., e T. Braga, *Contos tradicionais do povo português* (Porto, s. d.), I 221-222; II 62-63. Este último conto é tirado de G. Fernandes Trancoso.

- 1127: S. Vicente de Fragoso, c. de Barcelos.
D. Afonso Henriques dá carta de couto ao eremitério de S. Vicente de Fragoso: (DR I 86).
- 1133: S. Comba do Rio Corgo, c. Santa Marta de Penaguião.
Nomenduce e seus filhos dão ao presbítero Jeremias e a Gonçalo Calvo a ermida de Santa Comba do Rio Corgo (TT, Chancelaria de D. Afonso III, 1.º II, f. 54v).
- 1139: D. Afonso Henriques dá carta de couto à ermida do Rio Corgo em favor de Jeremias e dos seus companheiros (DR I 169).
- 1257: D. Afonso III apresenta ao arcebispo de Braga a Soeiro Peres como superior do mosteiro da ermida de S. Comba do Corgo (TT, Chancelaria de D. Afonso III, 1.º II, f. 52v).
- 1134: S. Pedro da Cova, c. de Gondomar.
D. Afonso Henriques doa a ermida de S. Pedro da Cova aos seus monges, com o beneplácito do bispo do Porto. Documento perdido, mas sumariado por D. Rodrigo da Cunha (DR I p. 522, ref. 39).
Existe uma carta de couto falsa, datada de 1130 e fabricada provavelmente em meados do século XIII (DR I 109).
- 1139: S. Cristóvão de Lafões, c. S. Pedro do Sul.
D. Afonso Henriques concede carta de couto ao eremitério de Lafões, em favor de «prior» João Cirita e dos que com ele professam a ordem eremítica. Declara que o lugar foi fundado por Dom João [Peculiar], bispo do Porto (DR I 163). Existem outros documentos anteriores indicados no ms. 1494, n. 6, da Biblioteca Nacional de Lisboa, e referidos por M. Cocheril, *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal* (Lisboa 1966) 203. O documento de 1115 aí citado, data na realidade de 1155 e vem referido pelo mesmo Autor na p. 206, n. 20. Ver também C. Erdmann, *Papsturkunden in Portugal* 35.
Em 1161 D. Afonso Henriques couta Trapa e Paçô ao mosteiro de Lafões, sendo abade Miguel, e seguindo os monges a Regra de S. Bento (DR I 279). Em 1163 a comunidade já tinha entrado na Ordem de Cister (Erdmann, *Papsturkunden* 64).

- 1140: S. Marinha de Vilarinho de Parada, c. de Sabrosa.
D. Afonso Henriques dá carta de couto à ermida de Santa Marinha em favor de D. Nuno Gonçalves e da sua «congregação» (*DR I 176*).
No mesmo ano Gueda Mendes e seu filho Mendo Guedaz deram ao presbítero D. Nuno e à sua «congregação» a igreja de S. Marinha (*Liber Fidei* 810, transcrito mais adiante).
- 1140: S. Cruz do Bispo, c. Maia.
D. Ermesenda Guterres, priora do mosteiro de S. Cristovão de Rio Tinto, D. Emisu Guterres e outros dão a Paio Soares e aos seus confrades a ermida de S. Cruz do Bispo (*Censual do Cabido da Sé do Porto* 44-45).
Outros documentos sobre a mesma ermida, datados de 1150-1247 (*ibidem* 45-67).
- 1141: Santiago de Sever do Vouga, c. Sever do Vouga.
Os eremitas de Sever unem-se ao mosteiro de Tarouca «ut faciatis in illa Ordinem Sancti Benedicti». Documento perdido sumariado por Fr. J. de S. Rosa de Viterbo, *Elucidário*, vb. «Cirita» (ed. M. Fiúza, II 104).
Em Novembro do mesmo ano recebem carta de couto de D. Afonso Henriques, sendo governados pelo prior Pedro Miquilin sob a autoridade do abade João de Tarouca, fundador do mesmo eremitério (*DR I 188*).
- 1142: S. João do Rio Arda, fr. Sela, c. de Arouca.
D. Afonso Henriques concede ao mosteiro de Grijó os direitos do fisco real sobre a *villa* de Tarouquela, com a obrigação de manter Pedro Afonso e mais dois eremitas que vivem junto ao Rio Arda (*DR I 195*).
Em 1171 o mesmo rei concede carta de couto ao abade Domingos e à ermida de Rio Arda (*DR I 308*).
- 1145: S. Miguel da Ermida de Riba Paiva, c. Castro Daire.
D. Afonso Henriques dá a Dom Roberto e aos seus confrades da ermida de Rio Paiva uma herdade na ermida de S. João da Foz do Douro (*DR I 211*).
Em 1173 o cardeal Jacinto concede-lhe carta de protecção, declarando que vivem sob a Regra de Santo Agostinho (Doc.

publicado por N. Backmund, *Les origines de l'ordre de Prémonté au Portugal*, in *Boletim Cultural* da Câmara Municipal do Porto 22 (1959) 437-438.

Antes de 1180 recebem de D. Afonso Henriques dois casais no reguengo de Reriz e Solgos *Inq.* 925 (*DR I* p. 533, n. 95). Ver a referência a outros documentos no cit. art. de N. Backmund.

1146: S. Jorge de Recião, freg. de Várzea de Abrunhais, c. Lamego. D. Afonso Henriques concede carta de couto a Mendo Soares e às monjas do eremitério de S. Jorge de Recião (*DR I* 213). Ver mais três documentos sobre este mosteiro, datados de 1146, 1154 e 1196, referidos ou publicados por A. de Almeida Fernandes, *Esparsos de história* (Porto 1970) pp. 15, 177-180.

1148: S. Miguel de Bouro, c. de Amares. D. Afonso Henriques dá a D. Nuno, abade do mosteiro de S. Miguel de Bouro e à sua comunidade, a igreja de Santa Marta (*DR I* 228).

Em 1153 dá ao mesmo mosteiro, sob o governo de D. Nuno, o dízimo do sal na *villa* de Fão (*DR I* 244). Em 1162 passa segunda carta de couto ao abade de Bouro, D. Paio, e ao seu eremitério, por ter ardido a primeira (*DR I* 283). Entre 1180 e 1182 o mesmo rei dá o reguengo de Goães e metade do de Santa Marta ao abade João e aos seus monges, que vivem no mosteiro de Bouro sob a Regra de S. Bento (*DR I* 343).

a. 1180: S. Eulália de Vandoma, c. de Paredes. D. Afonso Henriques concede carta de couto ao mosteiro de Vandoma: *Inq.* 573 (*DR I* p. 532, ref. 88). Em 1186 o bispo do Porto Fernando Martins contempla a ermida de Vandoma no seu testamento (*Censual do Cabido da Sé do Porto* 388). Ver outras referências a esta ermida em N. Backmund, o.c., p. 433-435.

Nesta lista, consideremos, em primeiro lugar, os dados cronológicos. Notamos imediatamente a acumulação de referências durante o período que vai de 1133 a 1148. Dado que quase todos os documentos sumariados são diplomas de D. Afonso Henriques, pode-se inferir daí um acentuado interesse do rei pelos eremitas durante os primeiros anos do seu governo. Mas

é também possível que os documentos régios manifestem uma curva paralela ao conjunto da documentação disponível, hipótese a verificar quando ela for mais acessível aos investigadores. Se porventura encontrássemos a mesma curva, o que é de admitir, poderíamos concluir que em Portugal o movimento eremítico atingiu o seu auge entre 1130 e 1150. Em qualquer das hipóteses, parece mais tardio do que no centro da Europa, onde a sua maior intensidade se verifica durante o século XI⁽⁸⁾. Veremos mais adiante que o eremitismo português não cessa no fim do século XII, mas que se desloca provávelmente mais para Sul. Todavia os eremitérios cuja lista apresentei desaparecem progressivamente durante o fim do século XII e no decurso do seguinte. A literatura religiosa e profana mais conhecida em Portugal nos séculos XIV e XV parece ainda manifestar um ambiente favorável ao eremitismo⁽⁹⁾.

Considerando agora a distribuição dos grupos eremíticos no mapa, verifica-se, em primeiro lugar, a sua posição nos arredores de um burgo importante, como é o caso para Santa Cruz do Bispo, S. Pedro da Cova e Vandoma, perto do Porto^(9a), e Recião, junto de Lamego. Observa-se, em segundo lugar, a escolha de regiões na franja de lugares que estavam em vias de repovoamento no princípio do século XII.

Vejamus mais de perto esta segunda circunstância. Começando pelo Norte, temos primeiro a ermida de S. Vicente de Fragoso num lugar ainda hoje de difícil acesso, não muito longe de Barcelos. A região devia ser pouco povoada apesar de nela estarem situadas bastantes igrejas, segundo o censal de Braga do fim do século XI: 44 na parte do actual concelho de Braga que então fazia parte da Terra de Neiva. Mas, das *villae* correspondentes, só há documentação anterior a 1125 para cinco: Cossourado, Lama, Santa Maria de Galegos, Quires e Creixo-

(8) Cf. Léopold Genicot, *L'érémisme du XI^{ème} siècle dans son contexte économique et social*, in *L'érémisme in Occidente nei secoli XI e XII* (Milano 1965) 49.

(9) Ver os testemunhos apresentados na nota (7).

(9a) Ver A. de Almeida Fernandes, *Os «ermos» da Foz do Douro* (Porto 1965) (Separata de «O Tripeiro» sér. VI, ano II), único trabalho até agora publicado sobre este tema, mas cujas conclusões não aproveitei aqui por me parecerem exigir uma discussão excessivamente pormenorizada.

mil. Todas as restantes têm documentação mais tardia, muitas, até, só na época das Inquirições. A região onde estava situado o eremitério ficava um pouco a norte e a oeste da zona onde a rede de igrejas mencionadas pelo Censual é mais densa, quer dizer nos actuais concelhos de Famalicão, Guimarães, Braga, Amares, Vila Verde e parte sul de Barcelos.

Com Bouro acontece o mesmo, mas a região, mais montanhosa, deve ser de povoamento ainda mais tardio. Situada a leste e norte da parte mais povoada da arquidiocese de Braga, a igreja do mosteiro ou não existia ou não pagava censo algum no fim do século XI, porque não vem mencionado no Censual. A mais próxima era a de Santa Marta de Bouro, que em 1148 passou a pertencer à comunidade cisterciense de Bouro⁽¹⁰⁾.

Não sabemos se as duas ermidas da Terra de Panoias, Santa Comba do Corgo e Santa Marinha de Vilarinho, estavam em lugares desertos. Mas é provável que, nesta altura, os lugares da Terra de Panoias que ficavam longe das povoações mais importantes, também fossem repovoados recentemente. Nas duas cartas de couto que lhes dizem respeito aparecem não poucos acidentes naturais a delimitá-los: *pelago*, *cacumina montium*, *capita montium*⁽¹¹⁾, o que sugere a vizinhança de lugares desabitados. Foi, decerto, para atrair cultivadores a Vilarinho que D. João Peculiar lhe deu foral em 1144⁽¹²⁾.

Ao Sul do Douro, além de Recião, que ainda hoje está isolada, embora perto de Lamego, temos duas ermidas na zona do rio Paiva, S. João do Rio Arda e S. Miguel de Riba Paiva, três na margem direita do Vouga, Lafões, Sever e Ferreira de Aves, e S. Romão de Seia, na vertente norte da Serra da Estrela.

A primeira parece não estar longe de lugares habitados, porque a sua carta de couto, embora bastante mais tardia que o primeiro documento que se lhe refere, menciona apenas *villae* como limites. Mas tanto este lugar como o de S. Miguel, ficavam

(10) DR I 228. O isolamento do mosteiro é acentuado, por exemplo, por A. Carvalho da Costa, *Corografia portuguesa* I (Braga 21868) 227-228. Este Autor conta também a tradição acerca das origens eremiticas do mosteiro.

(11) DR I 169 e 176.

(12) TT, Col. Cronológica, caixa 1, documento 13, citado por A. de J. da Costa, *O bispo D. Pedro e a organização da Diocese de Braga* II 206.

nas franjas da região de Anégia, cujo repovoamento devia ser mais antigo, anterior, sem dúvida, ao fim do século XI. O estudo do domínio de Pendorada, que tinha numerosas propriedades nesta região, parece indicar, justamente, que a sua ocupação humana se faz por meio de uma lenta extensão do repovoamento deste território ⁽¹³⁾.

Se tivermos em conta a distribuição das *villae* conhecidas através da documentação do século XI, parece verificar-se que a margem sul do Paiva, que constituía o território de Penafiel de Covas, deve ter sido repovoada mais cedo do que a margem norte, que pertencia ao extenso território de Geronzo ⁽¹⁴⁾.

Estas afirmações podem ser feitas com mais certeza para as duas ermidas das margens do Vouga, situadas em zona montanhosa e mais para Sul. Não se deve esquecer, todavia, que em Lafões existia um castelo muito antigo, centro de um território frequentemente mencionado nos documentos do século XI, e águas termais exploradas e utilizadas no século XII, nomeadamente pelo próprio rei D. Afonso Henriques ⁽¹⁵⁾. O castelo, porém, ficava do outro lado do rio, junto de Vouzela, e as termas eram, decerto, em S. Pedro do Sul, mais para leste do que o eremitério.

Ambos os eremitérios se tornaram cistercienses. Lafões, no entanto, nunca chegou a prosperar, e Sever desapareceu no século XIII ⁽¹⁶⁾.

Ferreira de Aves, em plena Beira, também na margem direita do Vouga, mas perto já da nascente, pertence a uma região completamente desconhecida dos documentos do século XI hoje conservados. O eremitério aparece, talvez, por altura da época

(13) H. de Gama Barros, *História da administração pública em Portugal* IX (Lisboa 1954) 226-263. Cf. as notas de T. de Sousa Soares, *ibid.* 460-463. Acerca do povoamento desta zona no século XII, ver José Mattoso, *L'abbaye de Pendorada des origines à 1160* (Coimbra 1962) 107.

(14) Paulo Merêa e Aristides de Amorim Girão, *Territórios portugueses do século XI*, in *Revista portuguesa de história* 2 (1943) mapa de p. 264.

(15) Luís Gonzaga de Azevedo, *História de Portugal* II 121-122; P. Merêa e A. de Amorim Girão, art. cit., 261; DR I 294, 295, 297, 299, 300. Cf. A. Cruz, *A corte portuguesa em Alafões (1169)*, in *Studium Generale* 12 (1968-1969) 133-150.

(16) Miguel de Oliveira, *Origens da Ordem de Cister em Portugal*, (Coimbra 1951, Separata da *Revista portuguesa de história* V) 6-11; Maur Cocheril, *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal* (Paris-Lisbonne 1966) 230-231.

em que a condessa D. Teresa dá carta de foral aos seus moradores, pouco antes de 1120 (*DR I 37*).

Finalmente, a ermida de S. Romão de Seia, estava situada bem perto da Serra da Estrela. Seia aparece já em documentos anteriores ao século XII⁽¹⁷⁾. Havia ali um castelo, bem conhecido por ter sido dado por D. Teresa ao Conde Fernão Peres de Trava (*DR I 62*), mas ainda precisava, talvez, de atrair moradores por altura de 1136, quando D. Afonso Henriques lhe passou carta de foral (*DR I 152*). O conde D. Henrique tinha dado a ermida a dois presbíteros, justamente com a condição de «povoarem» o lugar (*DR I 10*).

A posição geográfica dos eremitérios estudados parece, portanto, estar relacionada com a situação do povoamento do país durante a primeira metade do século XII. Embora não fossem lugares completamente desertos, ficavam à beira de terras possivelmente repovoadas no fim do século XI. Marcam, portanto, o avanço do movimento colonizador na época seguinte. Dada a acumulação de notícias sobre eremitérios entre 1133 e 1148, e o facto de os documentos serem principalmente diplomas régios, podemos afoitamente concluir que o movimento eremítico está relacionado com o progresso do repovoamento na zona Norte do País, e constitui, segundo creio, uma das formas que entre nós se adoptaram para fixar os habitantes em lugares de fraca densidade humana. Sendo assim, não admira que a autoridade régia tenha querido favorecer os eremitas concedendo-lhes privilégios importantes e gratuitos⁽¹⁸⁾. Com efeito, Fragoso, Lafões, Sever, Santa Comba do Corgo, Vilarinho, Recião, Bouro, Rio

(17) P. Merêa e A. de Amorim Girão, art. cit., mapa.

(18) Nenhuma das cartas de couto dadas a eremitas menciona qualquer preço ou dádiva oferecida pelos interessados. São frequentes, porém, as dadas a mosteiros, mediante recompensas mais ou menos valiosas: Pedroso, 700 soldos (*DR I 93*); S. Salvador da Torre, 580 moios, um cavalo e um vaso de prata no valor de 730 moios (*DR I 99*); Carvoeiro, um cavalo e uma couraça (*DR I 100*); Refojos de Basto, 900 moios (*DR I 120*); Arouca, um cavalo (*DR I 124*); Lorvão, 120 maravedis (*DR I 132*); Cucujães, 1000 soldos e dois cavalos (*DR I 174*); Vila Nova de Muía, um cavalo e um mulo (*DR I 175*); Rio Tinto, 500 maravedis de ouro (*DR I 177*); Vairão, 450 maravedis (*DR I 185*); Paderne, éguas, poldros, vinho, cavalo e 100 aureos (*DR I 186*); etc.

Arda, Vandoma e S. Romão de Seia receberam carta de couto do nosso primeiro rei.

Se o estado e evolução do repovoamento determinaram as zonas escolhidas pelos eremitas para se fixarem, as estradas e caminhos existentes na altura, ou que então se criaram, devem tê-los induzido a fixarem-se em lugares mais determinados. Com efeito, verifica-se, noutros países, que os anacoretas medievais procuravam frequentemente sítios desertos, mas junto ou perto de estradas e burgos, e não tanto a solidão absoluta⁽¹⁹⁾. Podiam assim obter alguns géneros e utensílios indispensáveis para a sua subsistência, e praticar a hospitalidade.

O fenómeno verifica-se também entre nós, segundo creio, apesar de o mapa das vias medievais portuguesas ser ainda mal conhecido nalgumas zonas⁽²⁰⁾. Vejamos o que se pode averiguar com os dados existentes actualmente.

S. Vicente de Fragoso ficava perto de um desvio do caminho Barcelos-Viana, que passava por Abade do Neiva, Feitos, Fragoso, Anha e Darque. Era, decerto, a *carraria* de que falava a sua carta de couto e o limitava⁽²¹⁾. Bouro dominava a vertente sul da serra do Gerês, não muito longe da estrada romana da Geira, que ligava Braga a Astorga, e corria mais a norte. A *strata* de que fala a carta de couto e as duas *portellae* de Amandelum e de Paradela, também mencionadas na carta de couto (DR I 283), mostram claramente que os monges estavam bem servidos de comunicações, e podiam, sem dúvida alcançar as vias mais importantes.

S. Pedro da Cova ficava fora da estrada de Porto-Entre os Rios, que passava por Valongo. Os seus eremitas podiam, no entanto, atingir facilmente o Porto, que não ficava longe. A estrada que acabamos de mencionar tinha um desvio, através de

(19) Cf. Léopold Genicot, *L'érémisme*, art. cit. 65.

(20) Com excepção do Entre Douro e Minho, graças à tese de licenciatura de C.A. Ferreira de Almeida, *Vias medievais. I. Entre Douro e Minho* (Faculdade de Letras do Porto 1968, policopiada), com as suas preciosas indicações sobre esta região. Tudo o que adiante dizemos sobre os eremitérios de Entre Douro e Minho se baseia nesta tese. Utilizámos também o mapa, infelizmente demasiado vago, de Aristides de Amorim Girão, *Geografia de Portugal* (Porto 1941) mapa em face da p. 366, e cuja exactidão não garantimos (ver páginas 39 e 40). Por outro lado devemos notar que muitas das vias traçadas por C. A. Ferreira de Almeida estão documentadas para a Baixa Idade Média. Não temos a certeza de existirem já no século XII.

(21) C. A. Ferreira de Almeida, *Vias medievais* 186; DR I 86.

Vandoma, para Penafiel, e outro que se dirigia directamente a Guimarães, sem ir a Penafiel. Os ermitas de Vandoma podiam, portanto, comunicar com todos os povoados importantes da região Duriense. Quanto aos de Santa Cruz do Bispo, podiam chegar facilmente às povoações do litoral, porque tinham, de um lado, um dos troços da estrada Porto-Barcelos, pela Ponte do Ave, e, do outro, a que ligava o Porto a Vila do Conde, por Leça e Matosinhos.

Não estamos tão bem informados quanto aos caminhos da terra de Panoias, onde ficavam as ermidas de Santa Comba do Corgo e Vilarinho. A primeira, porém, estava exactamente a meio caminho entre a Régua e Vila Real. É muito natural que passasse ali perto o caminho que ligava estas duas importantes povoações. Devia ser o *carreirum vetus*, que lhe limitava o couto, por um dos lados (DR I 169). Murça e Mirandela parecem ser já povoações importantes pelo menos na época das Inquirições. Talvez já o fossem, também, no século XII. Nesse caso, quem de Vila Real se dirigisse para lá, devia passar perto de Vilarinho, talvez pelo *caril* de Terra Freita, mencionado na carta de couto (DR I 176), a não ser que este caminho de carros fosse simplesmente um desvio de estrada mais importante.

Recião, apesar de isolado, tinha, decerto, comunicações fáceis com Lamego. O caminho que levava desta cidade a Viseu, por Castro Daire, passava a leste da Ermida de Riba Paiva. Do outro lado, a oeste, ficava-lhe a antiga estrada que ligava Entre-os-Rios a Viseu e que acompanhava o Rio Paiva, no seu curso inferior. Nada sabemos, porém, da ermida de Riba Arda. A carta de couto faz referência a várias *villae*, mas não menciona caminhos. Talvez não ficasse muito longe da velha via romana, que ligava Entre-os-Rios a Viseu, por Manhouce, ou da que, segundo parece, se dirigia do Porto para Leste, pelo sul do Douro, e traçada no mapa de Amorim Girão.

A primeira destas vias devia passar mais a Sul, perto da ermida de Lafões. A ponte do rio Baroso, afluente do Vouga, a que se refere a carta de couto (DR I 163), servia possivelmente, para comunicar com ela. Nada sabemos, porém, quanto a Sever, nem a Ferreira de Aves. A carta de couto da primeira não fala em caminhos e não possuímos a carta de couto da segunda.

Finalmente, S. Romão de Seia devia ficar perto do cruzamento de uma estrada que de Coimbra se dirigia ao alto da Serra, e de outra que ligava Viseu a Mérida, segundo o mapa de Amorim Girão. Com feito a carta de couto cita o «portum Aluie qui dicitur Paramiol», a «viam que uenit ad fontem de domno Framiro ad Salicem», o «portum de Castrelo» e a «viam que uenit de Assamassa» (DR I 166).

A conclusão impõe-se, portanto: apesar da incerteza dos dados quanto ao traçado exacto dos caminhos medievais fora da região do Entre-Douro-e-Minho, durante o século XII, podemos verificar que a maior parte dos eremitas estudados adoptava um isolamento relativo, à beira de estradas, algumas delas, até, da maior importância. Os eremitas portugueses não fogem à regra que os caracteriza noutras partes do Ocidente. Podiam, por isso, ocupar-se da hospitalidade e da recepção de peregrinos, a que se refere a doação de Gueda Mendes a Santa Marinha de Vila-rinho e a carta de protecção do Cardeal Jacinto à Ermida de Riba Paiva.

Não quer isto dizer que o movimento eremítico seja condicionado apenas pela rede viária ou uma consequência do repovoamento. Mas aproveita a primeira e insere-se muito naturalmente, no segundo, contribuindo para reforçar a densidade humana e melhorar as comunicações. O ímpeto que levava os vilãos ou cavaleiros desenraizados e descontentes a procurar fortuna nas terras vagas, trazia também consigo os aventureiros espirituais seduzidos pela atracção do deserto. Os centros religiosos que fundavam, por mais humildes que fossem, atraíam ainda outros habitantes, e foram, por sua vez, origem de núcleos habitacionais, como aconteceu principalmente em Santa Comba do Corgo, S. Miguel da Ermida, S. Romão de Seia e Ferreira de Aves. A fuga do mundo e o desprezo das coisas terrenas, que manifestava o inconformismo social dos eremitas, em muito maior grau do que os cenobitas da época (que também professavam os mesmos valores), inseria-se, portanto, paradoxalmente, num amplo movimento social e contribuía para o reforçar. O sentido renovador deste movimento era ainda acentuado pela presença dos eremitas.

Os contemporâneos parece terem-se deixado impressionar pelo radicalismo dos eremitas. Da influência exercida por eles dão conta as propriedades que lhes ofereciam, se foram acumulando, e ainda eram importantes na época das Inquirições, mesmo quando as respectivas comunidades já tinham desaparecido. É o caso de Santa Comba de Riba Corgo, S. Miguel de Riba Paiva e Santiago de Sever, que em 1258 continuavam a ser chamadas ermidas, apesar de abandonadas, segundo parece, pelos seus religiosos, ou em vias disso⁽²²⁾.

Não é menos sintomática a passagem de alguns deles às ordens de Cister, de Prémontré e dos Cónegos Regrantes de Santa Cruz de Coimbra, que nesse momento atingiam a sua maior pujança e vigor espiritual. Foi o que aconteceu, para a primeira, em Bouro, Sever e Lafões⁽²³⁾; para a segunda, em Riba Paiva e talvez Vandoma⁽²⁴⁾; para a terceira, em São Romão de Seia⁽²⁵⁾.

(22) Sobre Santa Comba do Corgo, ver *Inq.* 1184, 1210, 1225, 1227, 1239-1240; S. Miguel de Riba Paiva, ver *Inq.* 925, 933-943, 954, 973, 979, 983; Santiago de Sever, ver *Inq.* 916, 919-921.

(23) É provável que tivessem também origem eremítica os mosteiros cistercienses de Tarouca, Santa Maria de Aguiar, e, com maior probabilidade ainda, o de S. Pedro das Águias (Cf. Miguel de Oliveira, *Origens da Ordem de Cister* 15, 20-21, 24, 25). Com efeito S. Pedro das Águias foi fundado num lugar tão inacessível, que os cistercienses abandonaram a primitiva igreja românica para se fixarem em sítio menos isolado. Todavia, os documentos actualmente existentes sobre estes mosteiros não falam expressamente de eremitas. Fora de Portugal, as origens cistercienses revelam também bastantes contactos com manifestações eremíticas, apesar de S. Bernardo condenar repetidas vezes a passagem de monges seus a tal género de vida. Este último aspecto é posto em relevo por Dom Jean Leclercq, *L'érémisme et les cisterciens*, in *L'érémisme in Occidente nei secoli XI e XII* (Milano 1965) 573-576. Na discussão acerca desta conferência E. Mikkers citou numerosos mosteiros cistercienses, na Inglaterra, França, Flandres, Itália e Espanha, que começaram por ser grupos eremíticos. O caso português é portanto perfeitamente normal (ibid. 577-580).

(24) N. Backmund, *Les origines de l'Ordre de Prémontré au Portugal*, in *Boletim Cultural* da Câmara Municipal do Porto 22 (1959) 426, 431, 433. Segundo as conclusões do Autor, a filiação oficial de Santa Comba à ordem premonstratense parece não ter sido anterior a 1300. Os eremitas teriam primeiro adoptado a Regra de Santo Agostinho, segundo observâncias dos regrantes, e só depois os costumes premonstratenses. De Vandoma nada se sabe ao certo, mas alguns indícios põem-na em relação com a ermida do Corgo, e portanto com os Premonstratenses. Era habitada por uma comunidade regular durante o século XIII.

(25) Documentos de 1138 a 1144, e alguns sem data, na TT, *Livro Santo* de Santa Cruz de Coimbra, f. 66v-71v. Uns chamam-lhe «monasterium» (66v, 68r, 68v, 71r-v), outros «ecclesiola» (64r-v), «ecclesia» (71r-v), ou «heremita» (67v-68r, 68r, 71r-v).

Pode ainda referir-se como indício de rigor na observância religiosa a passagem de outros dois eremitérios a comunidades regulares de monjas beneditinas. É o caso de Recião, a única ermida portuguesa que conhecemos habitada por mulheres, e de Santa Eufêmia de Ferreira de Aves, que não sabemos se era comunidade masculina ou feminina, mas que pouco antes de 1160 veio a ser povoada por religiosas da Regra de S. Bento. Os monges beneditinos já por esta altura tinham geralmente perdido, em Portugal, o fervor que alcançaram no fim do século XI e lhes permitira renovar os antigos mosteiros de costumes hispânicos. Na mesma época em que as novas ordens masculinas se fundavam, com usos e constituições especiais, os mosteiros femininos, recém-fundados, adoptavam simplesmente a Regra de S. Bento, e nasciam espontaneamente, sem se ligarem ainda a congregações organizadas⁽²⁶⁾. Aos casos mencionados em relação com o movimento feminista, acrescenta-se também o de Santa Cruz do Bispo, protegido, em primeiro lugar, pela abadessa beneditina de Rio Tinto,

«et uos sedeatis nostros oratores ut habeamus partem uestro beneficcio et in uestras orationes et in uestris operibus bonis et nos sedeamus uestros adiutores e defectores [!] in bonae operae» (*Censual do Cabido da Sé do Porto* 44).

O que acabamos de dizer mostra já uma das transformações por que passaram alguns dos eremitérios do século XII: a conversão da comunidade livre e espontânea em comunidade regular, filiada num dos institutos florescentes da época. Das dezasseis ermidas mencionadas, sete ou oito tiveram esse destino. Isto quer dizer que desapareceram como grupos de anacoretas.

Sumiram outras, mais ou menos rapidamente, mas de maneira bem diferente. Quando possuíam alguns bens, os senhores locais, na sua ambição de fazerem fortuna, tentavam apoderar-se

(26) Para Recião, ver DR I 213; para Ferreira de Aves, ver Fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, *Elucidário*, vb. «Ferros» (ed. M. Fiúza, II, Porto, 1966, 261 e 264). Sobre os mosteiros femininos, e o aparecimento do movimento no contexto do monaquismo anterior, ver J. Mattoso, *Le monachisme ibérique et Cluny* (Louvain 1968) 131-134. É possível que a fundadora de Recião, Dordia Osores, fosse viúva de Soeiro Viegas, fundador de Ferreira de Aves, como propõe A. de Almeida Fernandes, *Esparsos de História* (Porto 1970) 178-179.

deles. O caso de Santa Comba do Corgo, relatado nas Inquirições de 1258, pode considerar-se sintomático e exemplar. Das declarações das testemunhas interrogadas na própria freguesia, conclui-se que o rei reservou o couto para si e apresentava o pároco da ermida. Os cavaleiros da região, netos de Dona *Meendiz* e filhos de João Vasques, apoderaram-se da carta de couto e não queriam dá-la ao proprietário legítimo. O Arcebispo de Braga conseguiu impedir, por meio da excomunhão, que eles exercessem a autoridade de padroeiros, mas nem ele nem o rei puderam evitar que o couto fosse violado pelo mosteiro de Freixo e pelos Templários, nem que de boa parte das propriedades da ermida se apoderassem, no todo ou em parte, os mesmos mosteiro de Freixo e Templários, os Hospitalários e homens dependentes de Martim Peres David, de Pedro Mendes de Alvações, de Rui Forjaz e de Pero Correia. (*Inq.* 1239-1240). Nada disto admira, na hipótese de a comunidade eremítica ter desaparecido ou caído em decadência.

Em certos casos são as autoridades episcopais que procuram obter mais uma igreja para aumentar as rendas das respectivas dioceses. Os prelados, porém, raramente recorreriam à força: tinham meios de obter o padroado por meio da doação dos seus proprietários, quando os havia. Foi o que aconteceu com Santa Cruz do Bispo, cujos protectores deram ou venderam as suas respectivas porções ao bispo do Porto, entre 1239 e 1247. Os religiosos, se ainda existiam, não devem ter protestado. A nobreza local ameaçava-os de tal modo que tiveram de recorrer à protecção de D. Afonso II para se defenderem. Para eles, devia ainda ser preferível o patrocínio do bispo do Porto ⁽²⁷⁾.

Os anacoretas estavam mal protegidos contra os abusos e ameaças que acabamos de referir. Fundados ainda sob a influência do movimento gregoriano, com o seu ideal de *libertas* (para com os poderes seculares), procuravam tornar-se independentes das autoridades civis e da nobreza local. Ou se estabeleciam sem as garantias canónicas do dote necessário para fun-

(27) Ver todos estes documentos no *Censual do Cabido da Sé do Porto* 45-67.

dar uma igreja⁽²⁸⁾, ou obtinham carta de liberdade dos primeiros protectores⁽²⁹⁾ ou protecção de uma autoridade papal⁽³⁰⁾ ou couto de el-rei. Nada disto, porém, constituía garantia suficiente contra as ambições dos poderosos. O rei considerava-se provavelmente patrono das igrejas livres. Os descendentes dos protectores iniciais arrogavam-se o direito de padroado, sem fazerem caso de eventuais cartas de liberdade concedidas por seus antepassados. O bispo entendia poder nomear o clérigo responsável pela igreja sem porventura se importar muito com a sua idoneidade moral. Ainda quando não havia sombra alguma de direitos, como acontecia com os senhores que rodeavam a Ermida do Corgo, os cavaleiros do lugar procuravam de qualquer maneira apoderar-se dos bens que a ermida acumulava. Desde o princípio do século XIII, crescia o ambiente de emulação que levava a classe dos cavaleiros a procurarem a todo o custo subir na escala social, tanto em Portugal como no resto do Ocidente. A posse de bens fundiários e o prestígio garantido pelo padroado de uma igreja eram, evidentemente, os elementos mais seguros da ascensão social. Se mosteiros importantes tinham, por vezes, dificuldade em lhes resistir, os eremitérios indefesos nada podiam contra eles.

Assim, o movimento eremítico ou se cantonou, durante o fim do século XII e princípio do seguinte, a regiões de povoamento mais recente e habitadas por comunidades humanas mais solidárias e menos estratificadas, ou se reduziu a casos individuais que deixaram poucos vestígios na História. Estão no primeiro caso os eremitas da Graça, em Lisboa, que se filiaram na ordem dos Eremitas de Santo Agostinho e que durante o

(28) Legislação do Concílio de Compostela de 1056. O dote era efectivamente exigido pelo bispo D. Pedro de Braga: *Liber Fidei* 602, publicado por A. de Jesus da Costa, *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga* II doc. 50. Não se encontram referências a precauções deste género na fundação de qualquer dos eremitérios que conhecemos. À primeira vista as dotações parecem modestas.

(29) Como Ferreira de Aves em 1170, sendo já comunidade de monjas beneditinas (documento publicado por Fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, *Elucidário*, vb. «Feros», ed. M. Fiúza, II 264), e S. Pedro das Águias (de cujo carácter eremítico não temos a certeza absoluta), também em 1170 (Fr. António Brandão, *Monarchia Lusitana* III f. 238).

(30) É o caso da Ermida de Riba Paiva, que obteve carta de protecção do Cardeal Jacinto, legado da Santa Sé. Documento publicado por N. Backmund, art. cit. 437-438.

século XIII fundaram conventos em Torres Vedras e Vila Viçosa, e os eremitas da Serra de Ossa que no fim do século XII foram protegidos pelo bispo de Évora e depois formaram também comunidades regulares ⁽³¹⁾. Entre os segundos conta-se aquele frei Domingos de Arrais, eremitão de S. Domingos de Montiraz, perto de Santarém, a quem D. Maria Mendes deixa cinco maravedis no seu testamento de 1282 ⁽³²⁾. O eremitismo suscitava ainda o maior interesse em Portugal nos séculos XIV e XV e assumia, também por essa altura, a forma de reclusão ⁽³³⁾. Mas parece ter-se tornado raro, ao norte do Mondego, excepto, talvez, junto das cidades.

A oposição que acabamos de verificar entre a pequena nobreza ambiciosa e os anacoretas do Norte, parece não se verificar ainda no século XII. Nessa época são, por vezes, os nobres os primeiros a tomar o hábito eremítico. Embora não possamos averiguar a origem social da maioria dos eremitas portugueses de então, conhecemos alguns casos em que é possível saber-se ao certo ou ao menos suspeitar-se.

O caso mais evidente é o de um dos eremitas de Riba Arda (sem dúvida o fundador ou responsável), que era filho do conde D. Afonso, «Petri scilicet comitis Alfonsi filii» (DR I 195). Este conde devia ser o que figura, com o mesmo nome, em vários diplomas de D. Afonso Henriques, entre 1127 e 1135 ⁽³⁴⁾. Nada

(31) Ver Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal* I (Porto 21967) 134-135, 330. Talvez também tivessem origens eremíticas os Cónegos de Santo Antão que se estabeleceram perto da Guarda, e os Carmelitas: *ibid.* 135, 142-143.

(32) TT, CR, Mosteiro de Alcobaça, Documentos particulares (sala 16), maço XVI, doc. 54, de 12 de Maio de 1282. Não sabemos se este eremitão está relacionado com as origens do culto do Cristo dos Doze Apóstolos, a que se atribui o milagre da pastorinha de Montiraz, colocado pelos historiadores locais em 1290, e que foi venerado no século XVI por uma confraria erecta no mosteiro beneditino de Santarém. Ver I. da Rosa Pereira, *Compromisso da Irmandade de Jesus erecta no mosteiro de São Bento de Santarém* (Lisboa 1971) (Separata de *Arqueologia e história*, 9.ª série, III) p. 7-9.

(33) Na nota (7) citámos várias obras conhecidas em Portugal, que fazem alusão à espiritualidade eremítica ou são inspiradas por ela. Sobre os emparedados, ver Mário Martins, *Estudos de Literatura medieval* (Braga 1956) 467-476.

(34) DR I 86, 90, 93, 94, 107, 148. Há também um documento mais tardio, de 1176, que volta a falar num conde D. Afonso, mas a diferença de datas não permite afirmar que se trata da mesma pessoa (DR I 331).

mais sabemos sobre ele, porque nunca aparece com o patronímico.

O fundador da Ermida de Riba Paiva era, certamente, de origem nórdica, como indica o seu nome, Roberto. Tratava-se, sem dúvida de um daqueles numerosos *franci*, que apareceram em Portugal no século XII, vindos em expedições de Cruzados ou de outro modo, e que colaboraram na Reconquista ou no repovoamento. Há quem o faça companheiro de Gualter, o primeiro prior de S. Vicente de Fora, que quis filiar este mosteiro na ordem premonstratense e que por isso mesmo foi afastado por D. Afonso Henriques⁽³⁵⁾. Mas nada se sabe ao certo acerca da sua origem.

Conhecemos, ainda, outro eremita, o pai de S. Martinho de Soure, Arias Manuéis, que era casado e de condição humilde, decerto um vilão ou pequeno proprietário. Depois de lhe morrer a mulher levou vida de anacoreta até à morte⁽³⁶⁾. Habitando ele a povoação da Branca, no concelho de Aveiro, não muito longe do Rio Arda, é caso para perguntar se ele se teria ligado a este eremitério ou vivido sòzinho. De qualquer modo este eremita é de origem social bem diferente da de Pedro Afonso.

O fundador de Lafões foi, segundo um documento de D. Afonso Henriques e a *Vita Tellois*⁽³⁷⁾, o futuro arcebispo D. João Peculiar, de origem franca e clérigo culto, pois frequentara as escolas da Gália. Devemos, talvez, entender a palavra «fundador» no sentido daquele que dotou e protegeu o eremitério no seu início. Encontramo-lo, depois, como cônego e mestre escola da catedral de Coimbra, e veio a colaborar com Telo e Teotónio na fundação de Santa Cruz de Coimbra, tornando-se

(35) *Indiculum foundationis monasterii Sancti Vincentii* 14 (SS 93b); Cf. N. Backmund, art. cit. 426.

(36) «Pater eius Arias Manuelis, mater uero Argio uocabatur. Qui quamuis de humili germine, erant tamen simplices et recti. Et quod rerum exitus probauit Deum precipue timentes. Nam post felicem matris ab hac luce discessum, pater usque ad sue uite terminum heremiticam uitam peregit»: *Vita Sancti Martini Sauriensis* 4 (SS 60b).

(37) «Iohanni Ciritae ejusdem loci priori et omnibus alijs qui ibi eremiticam ordinem impraesentiarum tenent vel tenebunt per manus Ioannis Portugallensis episcopi praefati loci fundatoris»: DR I 163; «...Iuuenis quidam, Iohannes nomine, Peculiaris agnomine, quod euidenti ostendit iudicio se Dominicum esse peculium, siquidem in suo de Gallie partibus aduentu, quoddam suo ducatu et doctrina statuit monasterium apud Sanctum Christoforum»: *Vita Tellois Archidiaconi* 2 (SS 65a).

assim cónego regente de Santo Agostinho. Continuou, porém, a interessar-se por Lafões, visto que à volta de 1140 nomeou um sucessor de João Cirita, decerto o abade Domingos⁽³⁸⁾.

Vemos, desta maneira, que um intelectual se interessa muito de perto pelos eremitas. Mas há também, talvez, um outro que não se contenta com isso e se torna eremita ele próprio. Quero-me referir a João Cirita o primeiro abade de Lafões, segundo parece, que, entre 1133 e 1138, é chamado «mestre» num apêndice à carta de doação de Santa Comba do Corgo⁽³⁹⁾. Sendo assim, teríamos a presença de representantes do escol social e intelectual no movimento eremítico português, como aconteceu no centro da Europa⁽⁴⁰⁾. O facto não deve surpreender, visto os membros isolados das élites poderem assumir mais facilmente posições de inconformismo radical. Em caso afirmativo devemos também admitir a possível existência de uma comunidade humana social e culturalmente mais evoluída do que estamos habituados a imaginar para a sociedade portuguesa desta época.

Deixando hipóteses arriscadas, mencionemos ainda, a propósito da origem e formação dos eremitas, o facto de alguns serem presbíteros, outros apenas leigos. Estão entre os primeiros os dois fundadores de S. Romão de Seia (*DR I 10, 152*), o abade Jeremias de Santa Comba do Corgo⁽⁴¹⁾, o abade Nuno de Santa Marinha de Vilarinho (*DR I 176*), Paio Dias «Cucucius» e João Peres de Santa Cruz do Bispo (*Censual 44*). Entre os se-

(38) «Sicut uenerabili fratre nostro B. Colinbriensi episcopo conquerente accepimus, quendam fratrem, quod utique ad eum spectabat, in abbatem sancti Christofori eo inuito benedixisti»: C. Erdmann, *Papsturkunden in Portugal* (Berlin 1927) 35. O abade Domingos é citado em 1155; Fr. J. de Santa Rosa de Viterbo, *Elucidário*, vd. Abbade Magnate (Ed. M. Fiúza I 144).

(39) «Ego Nomenduz una cum filiis meis do et condo [!] uobis Iohanni [ihñi] magister et homini [hñi] Cirita illa eremita Sancte Columbe»: TT, Chancelaria de D. Afonso III, 1.º II, f. 54v. Adoptamos aqui a interpretação que desta frase dá R. de Azevedo (*DR I*, apêndice, nota XXXIII, p. 658-659). Efectivamente a abreviatura *hñi*, tal como está escrita, deve ser lida «homini». Todavia não é de excluir a hipótese de se tratar de uma transcrição incorrecta de *ihñi*, uma vez que a cópia está cheia de incorrecções e de enganos, sobretudo nos nomes de pessoas. Se o texto original tivesse «Ihoanni magistri et Iohanni Cirita», o que não é de modo nenhum inverosímil, o «mestre» seria evidentemente João Peculiar e não haveria base para chamar «mestre» a João Cirita. É difícil decidir qual a solução a adoptar.

(40) Léopold Genicot, *L'érémisme*, art. cit. 61-62.

(41) TT, Chancelaria de D. Afonso III, 1.º II, f. 54v.

gundos, contam-se, pelo menos dois *fratri confessi* de Santa Cruz do Bispo, Godinho Muistici e Justo Diago, e, decerto, o já referido Arias Manuéis, pai de S. Martinho de Soure.

A intervenção de D. João Peculiar na fundação de Lafões e o facto de ter nomeado um dos abades do mesmo eremitério, leva-nos a pôr o problema da organização e costumes dos anacoretas.

Os historiadores do século XVII e sobretudo Fr. Bernardo de Brito, de dedução em dedução, afirmaram que um grupo de ermidas tinham chegado a constituir uma congregação dirigida por João Cirita, que depois entrou na Ordem de Cister. As investigações de Mons. Miguel de Oliveira e de Rui de Azevedo levaram a regeitar esta hipótese, mas permitem verificar certas relações entre diversas casas eremíticas, sem que todavia se possa conhecer claramente a sua natureza. Digamos que devia variar muito conforme os casos e as circunstâncias.

Já encontrámos João Cirita como abade de Lafões e como responsável por Santa Comba do Corgo, que os fundadores puseram sob a sua autoridade em 1133 ou pouco depois⁽⁴²⁾. João Cirita aparece mais tarde como abade de S. João de Tarouca. É a ele que D. Afonso Henriques couda este mosteiro em 1140 (DR I 178). Sabemos ainda que foi ele o fundador e superior de Santiago de Sever, e que daí passou a Tarouca⁽⁴³⁾. Por outro lado D. João Peculiar, quando bispo do Porto, ofereceu em 1138 ao eremitério de Lafões o de S. Donato, perto de Ovar⁽⁴⁴⁾.

Temos assim, não uma congregação de eremitas, mas um grupo de eremitérios dirigidos pelo mesmo superior, uma união

(42) Ver a nota (39)

(43) Esta afirmação baseia-se no facto de em 1140 o abade de Tarouca ser João Cirita (DR I 178), sem dúvida o mesmo João que governava o mosteiro em 1141 e 1144 (DR I 188, 203). Ora este abade João fora o fundador da ermida de Santiago de Sever: «ecclesiae Sancti Iacobi de Sever et ipsis monachis qui ibi habitant [...] et omnibus aliis qui ibi monasticum ordinem inpresentiarum tenent vel tenebunt per manus Iohannis Taraucensis abbatis prefati loci fundatoris» (DR I 188). Deixara Sever por Tarouca pouco antes de 1141, segundo um documento desse ano de que fala Fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, *Elucidário*, vb. «Cirita» (ed. M. Fiúza II 104).

(44) Documento perdido, mas sumariado por D. Rodrigo da Cunha, *Catalogo dos bispos do Porto* (Porto 1623) 25.

pessoal como houve muitas na Península Ibérica em épocas anteriores à introdução da Regra de S. Bento (45). Tal como aconteceu para os mosteiros hispânicos dos séculos X e XI, também as uniões de eremitas dirigidas pelo mesmo abade se mostraram frágeis e efémeras. S. Donato não deve ter nunca abrigado uma comunidade regular depois de se unir a Lafões. Santa Comba do Corgo perdeu qualquer relação com Lafões: em 1257 o seu «abade» era nomeado e apresentado pelo Rei de Portugal (46). Sever passou à Ordem de Cister juntamente com Tarouca, mas teve vida curta (47). Apesar de João Cirita haver sido abade de Lafões não parece ter existido qualquer relação entre este eremitério e o mosteiro de Tarouca antes de 1163. Com efeito, provavelmente depois de João Cirita ter ido fundar Sever, D. João Peculiar nomeou e sagrou abade próprio para Lafões, cuja comunidade continuou a seguir a Regra de S. Bento pelo menos até 1161 (48). O afastamento geográfico, o isolamento, as ambi-

(45) J. Mattoso, *Le monachisme ibérique et Cluny* (Louvain 1968) 330-332.

(46) «A. Dei gratia rex Portugalensis et comes Boloniensis, reuerendo in Christo patri ac domino M. per eadem Archiepiscopo Bracarensi, salutem et sincere dilectionis affectum. Ad monasterium de Heremita Sancte Columbe de Acorrego uobis Suerium Petri fratrem ordinis Sancti Benedicti latorem presentium presentamus, uos rogantes quatinus ipsum institutis in eodem monasterio. Datum Sanctarene X.º die Marcij, Rege mandante per cancellarium. Dominicus Petri fecit, Era M. CC. L.ª X. V.ª» TT, Chancelaria de D. Afonso III, 1.º II, f. 52v.

(47) Maur Cocheril, *Etudes sur le monachisme en Espagne et au Portugal* (Paris-Lisbonne 1966) 230.

(48) Sobre o papel de João Cirita como fundador de Sever, ver a nota (43). Que D. João Peculiar nomeou e sagrou um abade para Lafões sendo já bispo, é afirmado pela bula de Inocêncio II citada na nota (38). Mons. Miguel de Oliveira deduz desta bula que o novo abade fora sagrado depois da morte de João Cirita. Considera interpolada a palavra «Cirita» no DR I 178, único documento de Tarouca que dá tal nome ao abade João, distinguindo, portanto este abade do de Lafões. Rui de Azevedo, porém, a meu ver com boas razões, considera autêntico todo o texto de DR I 178, e identifica João Cirita com abade João que governou Tarouca entre 1140 e 1144. Sendo assim, seria ele também o fundador de Santiago de Sever. Aceitando a argumentação de Rui de Azevedo, creio que se poderia apresentar outra hipótese, a meu ver mais verisímil, sobre a evolução dos acontecimentos. João Cirita, depois de haver fundado Lafões com a ajuda de João Peculiar, teria fundado também Sever, que não ficava muito longe. A sua ausência do primeiro eremitério levaria, possivelmente, João Peculiar, quando era bispo do Porto, ou imediatamente depois de nomeado para Braga, a nomear e sagrar novo superior para Lafões, talvez o abade Domingos citado em 1155. Esta decisão poderia até ter originado um desentendimento entre os dois. Assim se explicaria que Lafões tivesse permanecido sob a Regra de S. Bento, até 1161-1163 enquanto Tarouca e Sever passaram à de Cister em 1141-1144. Não é impossível que João Cirita tenha ainda

ções dos senhores locais, a falta de legislação canónica, o carácter espontâneo e anti-institucional da vocação eremítica, tudo isso explica perfeitamente o fracasso de qualquer tentativa para organizar as comunidades de anacoretas que então se fundaram. Por outro lado, a existência de tentativas desse género é, só por si, prova clara da importância do movimento.

Vai no mesmo sentido o interesse que as autoridades seculares e eclesiásticas mostraram pelos eremitas. Já nos referimos ao manifestado por D. Afonso Henriques. Mencionemos agora o de D. João Peculiar e de um senhor da Terra de Panoias.

A colaboração que D. João Peculiar deu a Lafões, nas suas origens, deve tê-lo feito considerar com particular atenção outras tentativas do mesmo género. Pode mesmo haver tentado constituir elemento de ligação entre elas. Além de ter oferecido a ermida de S. Donato ao mosteiro de Lafões, sendo bispo do Porto, confirmou e «louvou» a concessão de couto a Santa Comba do Corgo, em 1139, quando já Arcebispo de Braga (*DR I 169*), confirmou a doação de Gueda Mendes ao abade Nuno de Santa Marinha de Vilarinho (*Liber Fidei*, n. 810), a carta de couto ao mesmo eremitério (*DR I 176*), a carta de couto ao mosteiro de Bouro (*DR I 283*), a concessão de liberdade a S. Pedro das Águias (*Mon. Lusitana III 238*). Mais significativa ainda é a doação que D. Afonso Henriques fez a Grijó com a condição de o mosteiro socorrer os eremitas de Riba Arda, e que o arcebispo confirma também em primeiro lugar (*DR I 195*). É possível que a ideia tivesse partido dele próprio, visto que fora o protector de Grijó (*Papsturkunden 31*). D. João Peculiar interessava-se, portanto, pelos eremitas, mesmo pelos que viviam fora da arquidiocese de Braga, que ele governava nessa altura.

O senhor da terra de Panoias, a que nos referimos, era Gueda Mendes, governador dessa região, em 1139 (*DR I 169*), e da Terra de Basto, em 1132 (*DR I 122*), fidalgo que acompanhou

passado de Tarouca a Salzedas entre 1144 e 1156. Nesta data é mencionado num documento de Salzedas referido por Frei António Brandão e por Fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, mas talvez falso ou interpolado, segundo Rui de Azevedo *DR p. 660*. Não devem porém desprezar-se os argumentos de A. de Almeida Fernandes, *Esparsos de História* (Porto 1970) 70-71 em favor da sua autenticidade. De qualquer modo Salzedas não parece ter abrigado uma comunidade eremítica.

frequentemente a corte contal e régia desde a época de D. Teresa, em 1110, até 1140 (DR I 21, 176). Gueda Mendes não só confirmou as cartas de couto de dois eremitérios na sua região, Santa Comba do Corgo e Santa Marinha de Vilarinho, mas deu também os bens necessários para fundar aquele de que resta um programa religioso mais expresso e vigoroso, o de Santa Marinha de Vilarinho (*L. Fidei*, n. 810). Estas circunstâncias levam a perguntar se não estaria também relacionado com os religiosos de Santa Comba de Monte Orelhão, cujo carácter eremítico não vem expressamente declarado na sua carta de couto, de 1135, mas se pode considerar como provável⁽⁴⁹⁾. Gueda Mendes confirma também este documento.

Relacionadas, assim, por laços comuns, uma boa parte das ermidas mencionadas, resta perguntar qual o tipo de observâncias que mais geralmente seguiram. Ainda aqui aparece um traço comum em muitas das ermidas que conhecemos: Bouro, S. Pedro das Águias, Lafões, Sever e Santa Comba do Corgo seguiam a Regra de S. Bento⁽⁵⁰⁾. Provavelmente seguiam-na também os eremitas de Santa Cruz do Bispo, dada a relação com o mosteiro de monjas beneditinas de Rio Tinto, e as de Recião que mais tarde aparecem como beneditinas. A ermida de Riba Paiva

(49) DR I 145, que não chama a Santa Comba igreja, mosteiro nem ermida. Diz apenas: «pro uobis Egea Menendi et pro fratribus uestris in bonam uitam ducentibus [...] fratribus Sancte Columbe». Santa Comba de Monte Orelhão, hoje na freguesia de Valer, concelho de Valpaços, pertencente nessa altura à Terra de Ledra, era em 1258 uma igreja patrocinada pelos descendentes de Ermígio Peres. Uma das testemunhas das Inquirições declara que a igreja fora «filhada» pelo arcebispo de Braga, que aí tinha «posto» um clérigo seu (*Inq.* 1361). Gueda Mendes foi também protector do mosteiro beneditino de Refojos de Basto, na terra de Celorico, que governava em 1132 (DR I 122). Para este mosteiro obteve ele uma carta de couto que compensou com 900 moios em 1131 (DR I 120). Sobre a família de Gueda Mendes, ver a tradição nobiliárquica conservada pelo *Livro velho I* (ed. do Gabinete de Estudos Heráldicos, Lisboa 1960) 118, e o *Nobiliário* do Conde D. Pedro, tit. 30 (SS 301, 306).

(50) Bouro: «ecclesie Sancte Marie de Burio et eiusdem loci abbati Iohanni ceterisque fratribus ibidem sub regula beati Benedicti Deo famulantibus» (DR I 343); S. Pedro das Águias: «uobis fratribus, qui ibidem sub regula Beati Benedicti Domino seruire satigatis» (Fr. António Brandão, *Monarchia lusitana* III, f. 238); Lafões: «Michaelj eiusdem loci abbati et omnibus alijs fratribus qui ordinem Sancti Benedicti tenent uel tenebunt» (DR I 279); Santiago de Sever: «Ut faciatis in illa ordinem Sancti Benedicti» (Fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, *Elucidário*, ed. M. Fiúza II 104); Santa Comba do Corgo: ver o documento transcrito na nota 46.

estava em 1173 sob a Regra de Santo Agostinho⁽⁵¹⁾. Obedeciam-lhe também, sem dúvida, os eremitas de S. Romão de Seia, ao menos depois de se terem tornado dependentes de Santa Cruz de Coimbra, em 1137, e talvez os de Vandoma, dadas as relações que parece terem tido com Riba Paiva.

A preferência pela Regra de S. Bento explica-se porque estava ligada, entre nós, a uma tradição de maior independência e espontaneidade do que a Regra de Santo Agostinho, professada pelos Cónegos Regrantes. A Regra de S. Bento devia ser para os eremitas não tanto o código legislativo que inspirara S. Bento de Aniano e os Cluniacenses, com as suas observâncias bem determinadas, mas aquele que legitimava a sua preferência por uma vida simples, pobre e liberta de pesados costumes e tradições. Os eremitas ligavam-se assim à tradição monástica peninsular de tipo pré-carolíngio, ao mesmo tempo espontânea, frágil e pluriforme, que estava em vias de desaparecimento desde que as comunidades disciplinadas e ricas tinham começado a absorver os pequenos mosteiros familiares, no fim do século XI⁽⁵²⁾. No momento em que a tendência para a uniformização e o controle das observâncias religiosas prevalece, com o desenvolvimento das congregações de Cónegos Regrantes e com os Cistercienses, a tendência para a espontaneidade encontra um refúgio no movimento eremítico. Mas este, por sua vez, vem a ceder também, perante a eficácia, ao menos externa, dos novos costumes religiosos. Encontra refúgio apenas em meios sociais menos tradicionalistas ou mais maleáveis, em torno dos burgos e em regiões repovoadas mais tardiamente. Tão verdade é que as iniciativas carismáticas não costumam durar muito e tendem normalmente para a institucionalização.

Não quer isto dizer que todas as tentativas eremíticas fossem autenticamente carismáticas. Assim como, na época mais recuada da Reconquista, os mosteiros familiares englobavam iniciativas cheias de vigor e de generosidade, juntamente com projectos interesseiros ou até fraudulentos, assim, também, os

(51) Documento publicado por N. Backmund, art. cit. 437-438.

(52) J. Mattoso, *Le monachisme ibérique et Cluny* (Louvain 1968) 156-159.

eremitérios do século XII devem ter abrigado religiosos verdadeiramente santos e aventureiros pouco escrupulosos ou inadaptados ao meio social e religioso de origem. Por isso mesmo interessa conhecer os ideais sob os quais se apresentavam. Merece a pena transcrever na íntegra uma bela justificação teórica do eremitismo, que denota o ardor espiritual do seu autor, o abade Nuno Gonçalves de Santa Marinha de Vilarinho:

Quoniam unumquemque fidelem ad fidem tendentibus oportet prebere solacium, ut est illud Propheticum: «qui habitatis in terra austri cum panibus occurrите fugienti» (*Isaías XXI 14*), ego Gueda Menendiz, una cum filio meo Menendo Guedaz, huic domno Nuno presbitero hac uestre congregationi, facimus, quoniam «dies mali sunt», ut ait Apostolus (*Efésios V 16*), tempus cupiendi redimere solitudinem qua mora faceret Deus dies ad dimidiandus, uoluntarius non ego concedere. Ut igitur in melius mutare contendat et in loco deserto atque solitario pauperibus profuturam et ospitibus faciat agriculturam, ecclesiam que Sancta Marina uocatur, suis cum terminis, in primis damus illam ad Deum et ad uos pro remedio animarum nostrarum, ad edificandum et ad populandum et quandiu uixerint ad possidendum, huic libere uos concedimus et sine aliquo seruiicio permittimus. Locus enim heremitarius et omni seruiili condicione debet carere et ab omni potestatiue strepitu quietus soli Deo uaccare. Unde psalmista: «Ecce elongauí fugiens et mansi in solitudine» (*Salmo LIV 8*). Nullus igitur huiuscemodi seruos nos debet sollicitare. Hec karta fuit facta IIº nonas Ihanuarii Era M.ª C.ª LXX.ª VIII.ª Hec karta quicumque infringere uel contradicere temptauerit anatema sit. Hec carta maneat illibata. Manus nostras roboramus. Petrus ts. Pelagius ts. Gundisaluis ts. Iohannes Bracarenensis Archiepiscopus. Nunus notuit. (*Liber Fidei*, n. 810, f. 214v).

Apesar da rudeza da sua linguagem, encontramos, bem claramente, neste documento, o apreço pela contemplação solitária (quietus soli Deo uaccare... mansi in solitudine) e o propósito de fazer penitência pelos males do século, no anseio de desviar até, a cólera divina (cupiendi redimere solitudinem qua mora faceret Deus dies ad dimidiandus). Estas intenções aliam-se à resolução de defender a liberdade dos eremitas contra a intromissão de toda a espécie de autoridades (ab omni potestatiue strepitu) ou a exigência de qualquer serviço (omni seruiili condicione debet carere). Esta fuga do mundo não é, porém, uma fuga às responsabilidades sociais, porque os eremitas, além de intercederem junto de Deus para que retarde o dia da cólera, se

propõem socorrer os pobres, recolher os viajantes, cultivar e povoar a terra (in loco deserto atque solitario pauperibus profuturam et ospitibus faciat agriculturam ... ad edificandum et ad populandum).

O propósito de praticar as mesmas obras de misericórdia é também formulado pelos eremitas de Riba Paiva e sancionado pelo cardial Jacinto, legado do Papa em 1173. Tanto assim que os dispensa de pagarem o dízimo a poderes civis ou eclesiásticos:

«Statuentes, ut quascumque possessiones, quaecumque iura idem monasterium in presentiarum iuste et canonicè possidet [...] firma vobis et illibata permaneant. Et quia omnia vestra sustentationibus religiosorum peregrinorum et pauperum debent cedere, ac per hoc nullatenus aliis usibus ea convenerit applicare: constituimus, ut de laboribus, quos propriis manibus vel sumptibus colitis, sive nutrimentis vestrorum animalium, nullus omnino clericus vel laicus a vobis decimas exigere praesumat, sed ad sustentationem fratrum et pauperum, eas in omni pace et quiete retineatis, salva in omnibus vestri diocesani episcopi et successorum eius canonica iustitia, et debita reverentia, secundum regulam B. Augustini [...] ei exhibita» (Documento publicado por N. Backmund, o.c., p. 437-438).

O facto de os eremitas partilharem os seus bens com os pobres não quer dizer que vivessem na abundância. Eram geralmente conduzidos ao deserto para viverem eles próprios segundo um ideal de pobreza. Este ideal revela-se nos dois documentos transcritos, através da prática do trabalho manual («faciat agriculturam», no primeiro; «laboribus quos propriis manibus vel sumptibus colitis», no segundo). Vem também expresso no documento sobre a ermida do Rio Arda, onde os respectivos monges são chamados «santi patres pauperesque» (DR I 195). É esta pobreza que o rei se propõe socorrer, fazendo sérias considerações sobre a virtude da misericórdia e os seus méritos⁽⁵³⁾.

(53) É de notar, porém, que a designação de *pauperes* se applicava também, por esta altura, aos Cónegos Regrantas e aos Cistercienses, que cultivavam o mesmo ideal de desapego e de simplicidade, embora num sentido bem diferente do que lhe darão mais tarde os Franciscanos. Podem-se indicar a este respeito e a propósito dos Cónegos Regrantas de Santa Cruz, por exemplo, a *Vita Sancti Theotonii* 11 (SS 83b); e a propósito dos Cistercienses, por exemplo: TT, Mosteiro de Alcobaça, Documentos particulares (Sala 16) maço IV, doc. 2 (= doc. 3) de 1221; maço VI, doc. 8 de 1232; *ibid.*, Documentos régios, maço I, doc. 17 de 1189, onde se chama aos monges «Christi pauperes».

O rigor da penitência, da pobreza e do isolamento, fazem dos eremitas intercessores cujas preces os cristãos pedem com insistência. Na mesma carta de protecção aos anacoretas de Riba Arda, o rei afirma:

«Quamquam christiane religionis multa sint studia quibus eterna promereri posse creditur uita, unum tamen est pietatis ofitium quod ad eiusdem uite potest perducere questum, si fidelis quisque necessitatem patientibus, et maxime his qui pro Dei amore secularia reliquisse noscuntur, studeat prestare solatium. Dicente enim Euangelio «Beati misericordes quam ipsi misericordiam consequentur» (*Mateus V 7*), ipsi sibi dubio procul omnipotentis Dei clementiam facilius impetrabunt qui huic precepto cordis aurem prebentes operibus misericordie fidelius insistunt. Obinde ego rex Portugalsensium Ildefonsus, sancte religionis amore succensus, a quibus in eterna tabernacula recipi merear, sanctorum patrum pauperumque semper amicitii frui desiderans, eorumque necessitatibus communicando, in sinu eorum thesaurizare exobtans [...]» (*DR I 195*).

O mesmo rei favorece os eremitas de S. Vicente de Fragoso «ut serui Dei qui ibi habitant uel habitauerint memoriam mei habeant in missis et in psalmis et in tota opera que ad Deum pertinent» (*DR I 86*). Ele diz também que concedeu carta de couto aos de Santa Marinha de Vilarinho «propter quod facitis me participem uestrarum orationum» (*DR I 176*). Por sua vez, a abadessa de Rio Tinto e os outros protectores de Santa Cruz do Bispo fazem-lhe uma doação «et uos sedeatis nostros oratores ut habeamus partem uestro benefificio et im uestras orationes et in uestris operibus onis» (*Censual 44*). Estas expressões bem claras permitem-nos interpretar certas fórmulas genéricas que constam de documentos mais lacónicos.

Os eremitas portugueses do século XII contribuem, portanto, para tornarem ainda mais vivo e intenso o poderoso movimento espiritual que então agita o ocidente da Península. Com efeito, deve ter havido poucas épocas da nossa história em que se acumulassem em tão curto espaço de tempo correntes religiosas e sociais tão vigorosas e renovadoras. De 1125 a 1150, pouco mais ou menos, aparecem entre nós, com pequenos intervalos de tempo, os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho e do Santo Sepulcro, os mosteiros femininos da Ordem de S. Bento,

as ordens militares do Templo, do Hospital, de Santiago e de Évora, os eremitas, a Ordem de Cister e os cruzados. Vivem entre nós santos como S. Teotónio e S. Martinho de Soure. Perduram ainda ideais de reforma moral e de liberdade evangélica difundidos na época gregoriana. O ambiente de expansão cristã e de luta contra o Islão leva numerosos habitantes a povoar territórios desabitados, enfrentando os riscos da insegurança e do isolamento. A fronteira militar avança rapidamente para o Sul. O ambiente torna-se ainda mais variado e as trocas mais estimulantes com a participação de estrangeiros, vindos através da Espanha ou nos barcos dos Cruzados. É este ainda o ambiente que leva um grupo homogéneo de nobres a colocar à sua frente um chefe, a proclamá-lo rei e a tentar a sorte de criarem um estado independente. É caso para perguntar se a tentativa daria resultado no caso de a troca de correntes espirituais não ter sido tão intensa, se não tivesse havido tão generosas iniciativas individuais, ou se os movimentos migratórios não exigissem transformações sociais tão grandes.

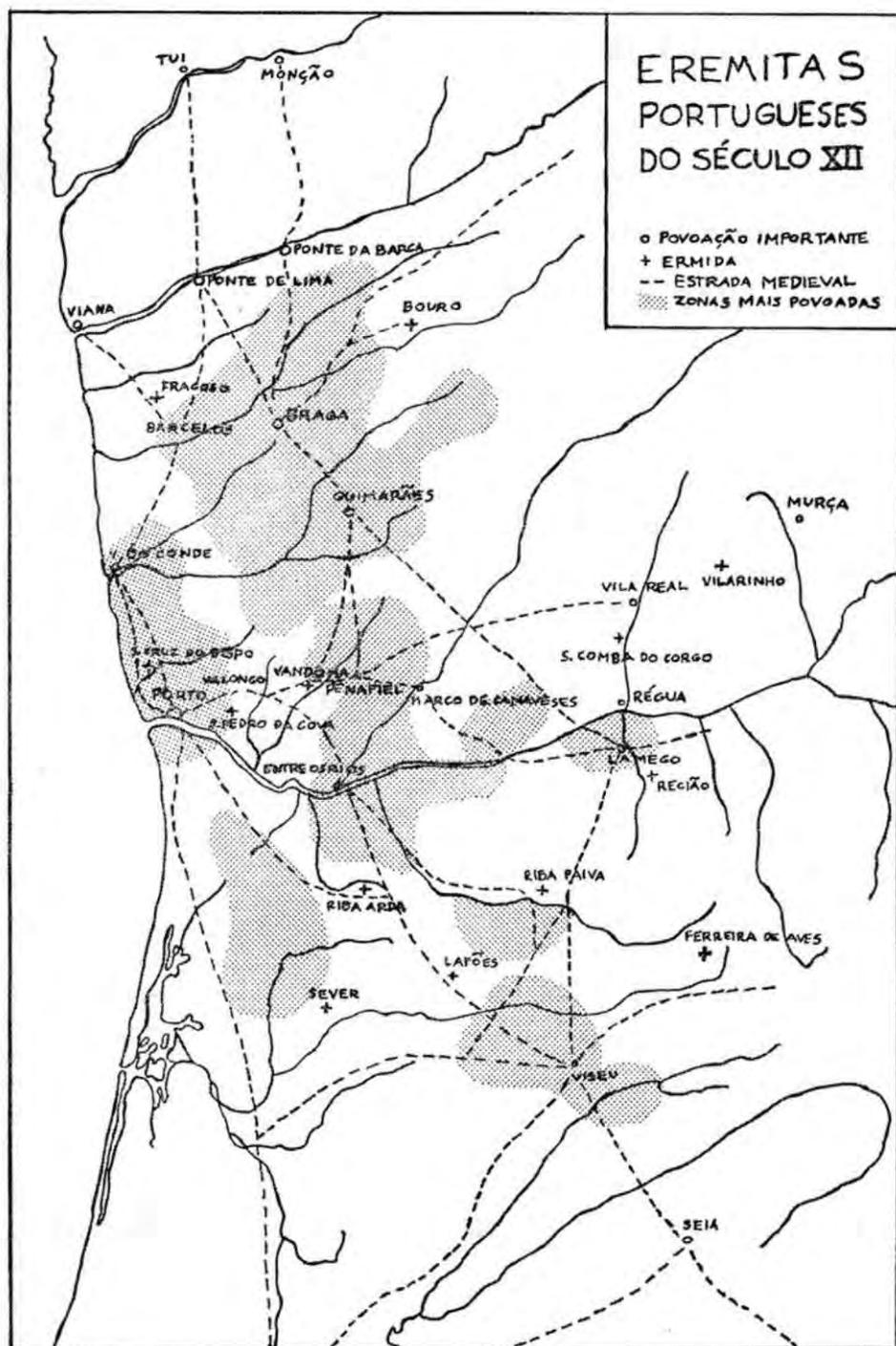
O eremitismo foi justamente uma das mais puras manifestações de juventude e de entusiasmo espiritual que marcaram aquela época. O seu radicalismo criou um ambiente de generosidade e de empreendimento. Ao aliarem o seu inconformismo social com o serviço do próximo, pela hospitalidade e o trabalho da terra, quase sem garantias de subsistência, mostraram a sua capacidade para colaborar na construção de uma sociedade menos egoísta e mais fraterna. Contribuíram de facto, mais do que é possível medir pelo simples encadeamento das causas imediatas, para a formação de um clima de solidariedade humana. Desempenharam na edificação da comunidade portuguesa um papel mais importante do que podia alcançar a pobreza dos meios utilizados sem proclamações ideológicas nem doutrinações morais, mas, simplesmente, com a sua presença frágil e despreziosa.

Lisboa,
Centro de Estudos Históricos
Outubro de 1971

JOSÉ MATTOSO

EREMITAS PORTUGUESES DO SÉCULO XII

- o POVOAÇÃO IMPORTANTE
- + ERMIDA
- ESTRADA MEDIEVAL
- ▨ ZONAS MAIS POVOADAS



NOTA SOBRE O MAPA

Os caminhos indicados ao norte do Douro, foram traçados com ajuda dos mapas de C. A. Ferreira de Almeida, *Vias medievais. I. Entre Douro e Minho* (Faculdade de Letras do Porto 1968, tese policopiada), donde selecionei aqueles que tinham interesse para o meu propósito. Para o sul do Douro recorri ao mapa publicado por A. de Amorim Girão, *Geografia de Portugal* (Porto 1941), junto da p. 366, acrescentando-lhe apenas a estrada que vai de Entre-os-Rios a Viseu por Manhouce, mencionada na citada tese de C. A. Ferreira de Almeida, p. 41. Como aquele mapa não tem indicações de lugar, não posso assegurar a exactidão dos traçados que apresento, e em particular o sítio exacto em que se cruzava a estrada Viseu-Mérida com a que vinha de Coimbra pelo alto da Serra da Estrela. Não ignoro que podem ser contestadas com razão as opiniões de A. Girão acerca do papel de Viseu como ponto de encontro de importantes vias romanas, como mostrou recentemente o Prof. Orlando Ribeiro, *Em torno das origens de Viseu*, in *Revista portuguesa de história*, 13 (1971) 211-229. Mas creio poder ainda admitir, ao menos como hipótese provisória, que Viseu foi encruzilhada de vários caminhos importantes na época da Reconquista, e aceitar, também provisoriamente, para a Idade-Média, os traçados de Amorim Girão. Impõe-se, todavia, para o Sul do Douro, uma obra como a de C. A. Ferreira de Almeida, que venha dissipar as dúvidas suscitadas por trabalhos feitos com critérios pouco seguros. É evidente a enorme utilidade de um estudo deste género.

Quanto às zonas mais densamente povoadas no princípio do século XII, foram traçadas, para o Entre Lima e Ave com ajuda do mapa de A. de J. da Costa, *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*, I (Coimbra, 1959), onde se pode ver a zona onde a rede de igrejas é mais apertada. Para o resto do território, utilizámos, embora o critério seja menos seguro, o mapa das *villae* e povoações do século XI cartografadas por Paulo Meréa e Amorim Girão, *Territórios portugueses do século XI*, in *Revista portuguesa de história* 2 (1943), partindo do princípio que seriam provavelmente mais povoadas as zonas onde há maior número de lugares documentados nesta época. É claro que, para o nosso ponto de vista, não interessa tanto o número de habitantes de cada lugar, como a multiplicação de lugares habitados em certas zonas, por oposição aos «desertos» procurados, eventualmente, pelos eremitas.