
4- O PARADIGMA RELIGIOSO E SOCIAL DA MORTE DOS SANTOS. DA ALTA IDADE MÉDIA A UNDECENTOS.

Maria Helena da Cruz Coelho^{1*}

A vida dos santos, únicos mortos a quem é permitido prestar um culto, vai possibilitar à Igreja impor um modelo de comportamento e forma de vida exemplar, digna de imitação e louvor. A sua morte assumir-se-á, assim, como um paradigma, um exemplo que deixa de ser heróico para poder ser vivido pelo povo cristão². Mas ainda que os santos se apresentem sempre como fiéis seguidores e imitadores de Cristo e respeitadores dos ensinamentos cristãos, a sua santidade contextualiza-se temporal e espacialmente de acordo com as variações desta esfera do divino. Pois que se um santo é, antes de mais, “um homem extraordinário habitado por Deus”, apresenta-se, em consentâneo “como resposta às necessidades espirituais de uma geração” e não menos se assume como “a ilustração eminente das ideias que os cristãos de uma determinada época fazem da santidade”³.

Assim se evoluirá do inicial culto dos mártires para o culto dos bispos no Ocidente e dos ascetas no Oriente, dedicados à oração e contemplação, passando-se, então, num tempo de implantação monástica e monárquica ao culto dos monges e dos reis, em todos estes se aliando, no geral, à proveniência aristocrática a perfeição moral e religiosa, na sacralização do nascimento, autoridade e riqueza⁴. Mas do modelo de santidade assente na contemplação do mistério divino se caminhará para um modelo de santidade que se fundamenta na imitação de Cristo, no quadro do quotidiano terreno. O santo transmuta-se, assim, em exemplo de renúncia, humildade, pobreza, privação e sofrimento na esteira de S. Francisco. Para depois se apresentarem como modelos, num outro passo de renovação das formas de religiosidade, os profetas místicos e pregadores. Espectro de santidade e de santos, totalmente diferentes ou extraordinariamente

1 - * Prof. da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; Investigadora do Centro de História da Sociedade e da Cultura.

2 - Michel LAWERS. “La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *Vitae* du Haut Moyen Âge”. *Le Moyen Âge. Revue d'Histoire et de Philologie*, t. XCIV (5^a série, t. 2), n. 1, Bruxelles, 1988, p. 21.

3 - André VAUCHEZ. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. 2^a ed.. Roma: École Française de Rome, 1988, p. 8.

4 - André VAUCHEZ. “O Santo”. In: Jacques LE GOFF (dir). *O Homem Medieval*, trad. port.. Lisboa: Editorial Presença, 1989, pp. 211-230.

próximos do homem⁵. Todavia, nunca se dissocia completamente do santo, que atinge o cume da perfeição, um certo grau de distância, de excepcional, de extraordinário. Como se a hagiografia da santidade imitável, que se desenvolve nos séculos XII e XIII, exigisse também o paradigma da santidade admirável, sem renúncia ao maravilhoso que é “a transposição para o registo literário do halo de prestígio sobrenatural que, na Idade Média, atingia todo o homem que tinha um destino fora do comum⁶.”

Percorreremos essencialmente o modelo da morte admirável entre os inícios da Idade Média e a centúria de Undecentos.

MÁRTIRES

Os mártires foram durante muito tempo os primeiros e únicos santos dos cristãos. Mas, apesar de certas analogias pontuais, os mártires nada têm de comum com os heróis gregos e romanos. A morte, na Antiguidade, era uma fronteira entre homens e deuses. Para os cristãos os mártires morrem como seres humanos, por causa da sua fidelidade à mensagem de Cristo, e é graças a esse sacrifício que ascendem à vida eterna⁷. “O santo é um homem através do qual se estabelece um contacto entre o céu e a terra” e o dia da sua morte (*dies natalis*) “comemora o seu nascimento ao lado de Deus”⁸.

A santidade dos mártires, publicamente manifestada pela sua morte e perseverança na fé, foi de pronto sancionada, sob o fundamento da *vox populi, vox Dei*, pelas igrejas às quais pertenciam⁹. Os primeiros exemplos de hagiografia medieval de território português são exactamente lendas de mártires locais. Assim os santos mártires Veríssimo, Julia e Máximo, mártires de Lisboa, Vicente, Sabina e Cristeta de Évora, S. Vitor de Braga e Santa Iria de Santarém, todos eles enquadrados na contextualização de tempos romanos. Mas se o seu culto é antigo, já os textos hagiográficos que se conhecem entre nós são bastante tardios, ainda que a vida de alguns se encontra no Passionário hispânico do século XI¹⁰.

S. Veríssimo e suas irmãs, como também S. Victor, são

5 - André VAUCHEZ. *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*. Paris: Albin Michel, 1999, p. 19.

6 - André VAUCHEZ. “Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l’hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?”. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidentale (III-XIII siècle)*. Roma: École Française de Rome, 1991, p. 172.

7 - Gerhild Scholz WILLIAMS. “A morte como texto e signo na literatura da Idade Média”. In: Herman BRAET; Werner VERBEKE (eds). *A Morte na Idade Média*, trad. bras.. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 132.

8 - André VAUCHEZ. “O Santo”, p. 212.

9 - André VAUCHEZ. *La sainteté en Occident...*, p. 15.

10 - Giulia LANCIANI; Giuseppe TAVANI (coords). *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1993, s. v. Hagiografia.

confessores da fé em Cristo. Negam-se a adorar ídolos de “pedra e paos” e a prestarem-lhes culto. Proclamam um Deus e abjuram os deuses. “Confessando o nome do Senhor” desejam padecer e morrer “com seus tormentos por amor de Jhesu Cristo”, como seus servidores e soldados, para se tornarem exemplo. S. Vicente e suas irmãs enquadram-se no clima de perseguições aos cristãos. Chegam mesmo a fugir para escaparem à ira persecutória de um imperador, mas, apanhados, conhecerão a morte. Se todos sofrem o martírio, na primeira situação ele apresenta-se desde logo como uma oferta, enquanto na segunda se manifesta como uma consequência de que os cristãos são vítimas, embora, em qualquer dos casos, as mortes sejam voluntárias e livremente aceites. Como denominador comum a proclamação ou vivência de uma crença monoteísta, o que, em tempos de politeísmo, acarretaria a punição com tormentos e a morte violenta. S. Veríssimo e suas irmãs serão encarcerados, sofrerão as agruras do acúleo e da “aspa tornadiça” (cruz em forma de x, em que os corpos eram esticados), para depois conhecerem o açoitamento com varas de espinhos e os pentes de ferro a rasgarem-lhes os corpos e as entranhas. Mais publicamente serão atados, arrastados pela cidade e apedrejados, isto segundo *Ho Flos Sanctorum*, embora os tormentos ainda mais se acrescentem noutras versões da sua hagiografia¹¹. Por fim serão degolados e os seus corpos, atados a pedras, lançados ao mar.

S. Vitor, depois de sofrer penas que se expõem menos desenvolvidamente, acabará também degolado. S. Vicente e suas irmãs, após açoitamento e as dores do acúleo, serão mortos por tanto lhes baterem na cabeça.

Todo este desfiar de castigos parece enfatizar a prisão carnal que o corpo representa para mais valorar a libertação da alma que, pela morte desse corpo, se alcança. Mas no caso dos santos a glorificação da alma não implica uma negação do corpo morto, ao qual era mesmo permitido prestar culto. Os pagãos bem o sabiam. Logo, para evitar o culto dos cristãos após a morte dos mártires de Lisboa, fazem desaparecer os seus corpos no mar e, no caso dos mártires de Évora, deixam-nos no monte para serem devorados pelas feras, interditando o seu enterramento com honra. Mas é aqui que se faz intervir o milagre. O mar devolve, quase de imediato, os corpos dos mártires lisboetas que os cristãos enterram com toda a dignidade. Já os corpos dos mártires eborenses são mais misteriosamente guardados por uma serpente e depois sepultados numa igreja

11 - Mário MARTINS. “A legenda dos santos mártires Veríssimo, Máxima e Justa, do cód. CV/1-23 d., da biblioteca de Évora”. *Revista Portuguesa de História*, t. VI, vol. I, Coimbra, 1955, pp. 45-93.

erguida em sua honra, em circunstâncias especiais, por um judeu. Evidencia-se, pois, um cuidado com o corpo dos mártires que, por intervenção sobrenatural, é preservado de qualquer profanação até ser devidamente sepultado.

A vida de Santa Iria oferece-se como paradigmática do martírio pela defesa da sua virgindade e consagração a Deus. Por ter negado um pretendente e ter fugido às insídias luxuriosas de um monge, instigado pelo demónio, será enganada, sofrendo infâmia na sua honra, e acabará mesmo por ser assassinada com um cutelo na garganta. O martírio advém aqui da perseverança numa virtude, a da castidade, que é também vitória na luta contra o demónio. Outras santas, em contexto eremítico oriental, evitaram este pecado fugindo para o deserto, como Santa Maria Egipcíaca¹². Depois de revelada a santidade de Iria, ao seu tio abade, por mensagem divina, e encontrado o seu corpo pelo prodígio sobrenatural das águas se afastarem para o mostrar enxuto aos devotos, que lhe fizeram ofício e vigílias, as relíquias dos seus cabelos e roupas serão intermediárias do seu poder miraculoso.

Esta morte violenta dos mártires, com efusão de sangue, símbolo da impiedade mas também da purificação, seria, depois de consolidado o cristianismo, mais uma morte de carácter público para admirar e venerar, reproduzindo-se no martírio a morte voluntária de Cristo, do que um modelo para seguirem individualmente, salvo em caso limite. Todavia a sua perseverança na fé e na virtude eram parâmetros comportamentais que os cristãos deviam imitar e estavam aos alcances de qualquer um¹³.

A hagiografia destes mártires portugueses é similar à dos demais mártires hispânicos que Ariel Guance¹⁴ estuda e que, na sua variedade de casos, permite um mais amplo quadro referencial e interpretativo. Mais acrescenta algumas páginas¹⁵ sobre os mártires cristãos no contexto muçulmano, à luz das obras de Eulógio de Córdoba, ele próprio também um mártir. O modelo seguido por este autor é o dos mártires de tempos romanos, mas era inevitável fazer algumas adaptações ao novo cenário. Assim, pela proximidade

12 - Cristina Maria Matias SOBRAL. *Santa Maria Egipcíaca de Alcoçaça: edição crítica das versões medievais portuguesas da lenda de Maria Egipcíaca*. Lisboa: Faculdade de Letras, 1991 (policopiada).

13 - Paul Albert FÉVRIER. "Martyre et sainteté". In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*. Roma: École Française de Rome, 1991, pp. 51-80. Como já foi demonstrado, o culto dos mártires romanos estava difundido em Portugal no século X, como o comprova a carta de doação ao mosteiro de Guimarães por Mumadona Dias (Maria de Lurdes ROSA. "A religião no século: vivências e devoções dos leigos". In: Ana Maria C. M. JORGE; Ana Maria S. A. RODRIGUES (dirs). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. I, *Formação e Limites da Cristandade*, pp. 427-428).

14 - Ariel GUIANCE. *Los discursos sobre la Muerte en la Castilla Medieval (Siglos VII-XV)*. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura, 1998, pp. 95-102.

15 - *Ibidem*, pp. 102-108.

dos relatos em relação à ocorrência das mortes, os milagres não tinham lugar, sendo pois de demonstrar que os mesmos não eram imprescindíveis à santidade. Mais era necessário justificar o martírio às mãos de homens não pagãos, apresentando-se então este acto como uma entrega pessoal dos cristãos aos muçulmanos, uma “busca violenta de Cristo”, quase um suicídio sagrado. Morrem, pois, pela fé, maldizendo Maomé e amaldiçoando os muçulmanos. O sobrenatural, tal como nas narrações dos mártires romanos, também se manifesta, quer em profecias de desgraça que o mártir pronuncia antes de morrer, quer no anúncio ou presságio que alguns tinham da sua morte próxima e, finalmente, na milagrosa preservação dos seus corpos que lhes permitia uma sepultura condigna¹⁶.

Em suma, por dentro das tensões e enfrentamentos que representaram a difusão do cristianismo no mundo pagão e o choque da submissão dos cristãos aos muçulmanos, estas mortes violentas exaltavam um modelo de perseverança na fé, além de, em último caso, encarnarem um enfrentamento face ao invasor que, sob o domínio muçulmano, respondia a um desejo social de sair da opressão, até fiscal e cultural, que aquele impunha.

Numa linha de continuidade mais ampla, os mártires da fé em tempos romanos prolongam-se no martírio de muitos cristãos submetidos aos muçulmanos e mesmo no de todos os guerreiros, os cruzados que derramaram o seu sangue para impor a fé de Cristo e destruir os infiéis, numa sacralização do movimento da Reconquista.

Mas noutros enquadramentos de maior acalmia, o santo não tinha que se assimilar ao mártir, mas podia oferecer um paradigma de morte natural. Morria, então, como um bom cristão, fiel e respeitador das normas religiosas, o que se tornava um modelo mais próximo e acessível do comum dos mortais. Atente-se, porém, que o interesse pela vida dos mártires continua nos séculos da Idade Média plena e mesmo final. Era ainda o fascínio pelo heroísmo do seu testemunho e comportamento, pela invulgaridade da sua experiência, pela vitória fora de comum de um ser humano, que redimensionava a humanidade¹⁷.

A MORTE DOS SANTOS EM TEMPOS VISIGÓTICOS

Mas, por norma, o quadro da morte está relacionado com o modelo

16 - Sobre a difusão dos santos mártires hispânicos e moçárabes, veja-se Saul António GOMES. “A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural”. In: *História Religiosa de Portugal*, vol. I, pp. 342-345.

17 - André VAUCHEZ. “Saints admirables et saints imitables...”, pp. 170-171; Olegario González de CARDEDAL. “Heroísmo y santidad”. *Revista de Occidente*, 46, Extraordinário III, Marzo 1985, pp. 75-110.

de santidade de uma época, ainda que desde tempos altomedievais se defina uma espécie de “protótipo ideal” de morte que se prolonga até, pelo menos, o século XIII¹⁸. Após a fragmentação do Império Romano, em unidades regionais e locais, o modelo de santidade é deslocado dos mártires e confessores para os bispos, esses “*defensores civitatis*”, por excelência dos séculos V a VII¹⁹, ainda que na Península Ibérica a acção de tais prelados muito se interpenetre com a vida monástica

Para o período visigótico, e especificamente para o território português, conhece-se a *Vida de S. Frutuoso*, bispo de Braga no século VII, escrita por autor anónimo em torno de 670-680²⁰. A Vida apresenta uma estrutura biográfica de intenção panegírica, visando a promoção do culto do santo no seu santuário bracarense. S. Frutuoso, descendente da família real visigótica, empenhou-se na fundação de vários mosteiros na Galiza, sobretudo na região de Bierzo, e no Sudoeste da Andaluzia. Depois de viver algum tempo como eremita, ascendeu a bispo da Sé de Braga, que acumulou com Dume, fundando também no espaço bracarense o mosteiro de S. Salvador de Montelhos, para vir a acabar os seus dias por volta de 665. A sua *Vida* apresenta-o como um “modelo de santo monaquismo”, o que tem paralelo noutras Vidas escritas posteriormente como, entre outras, a de S. Rosendo²¹, também bispo e monge, e Santa Senhorinha, modelo de virgem consagrada a Deus na vida monástica, não sendo menos de evidenciar a associação da prelazia ao monacato que, ao tempo era comum na literatura hagiográfica²². Mais conflui nesta específica tipologia a de “santos condaís”, uma vez que muitos deles são membros das famílias padroeiras de mosteiros e igrejas.

A descrição da morte destes e de outros santos apresenta algumas

18 - Michel LAWERS. “La mort et le corps des saints...”, pp. 21-50. Sobre o enquadramento conciliar e litúrgico dos rituais e culto dos mortos nesta época, leia-se Maria do Rosário BASTOS. “Testemunhos hispânicos sobre o mundo dos mortos nos séculos IV a VIII” e José MATTOSO. “Os rituais da morte na liturgia hispânica (séculos VI a XI)”. In: *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*. Lisboa: Edições Sá da Costa, 1996, respectivamente pp. 45-54, 55-74.

19 - André VAUCHEZ. *La sainteté en Occident*, p. 19.

20 - *La Vida de San Frutuoso de Braga*. Estudio y edición crítica de Manuel C. DIAZ Y DIAZ. Braga, 1974. A mais completa edição crítica e estudo da Regra de S. Frutuoso e afins deve-se a Paula Barata DIAS. *Os Textos Monásticos de Ambrósio Frutuosiano (séc. VII)*. 2 vols. Coimbra: Fundação Mariana Seixas, 2008. Sobre o monaquismo visigótico veja-se Ana Maria C. M. JORGE. “A vida monástica na Hispânia durante a Antiguidade Tardia”. In: *História Religiosa de Portugal*, I, pp. 203-206. Já depois de escrito o nosso texto publicou-se o estudo de Maria de Lurdes ROSA. “A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida”. In: *Santos e demónios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, pp. 20-23 que aborda tradição visigótica e moçarabe da santidade, referindo-se a S. Martinho de Dume, S. Frutuoso e S. Rosendo.

21 - *Vida e Milagres de São Rosendo*. Texto latino, com tradução, prefácio e notas de Maria Helena da Rocha PEREIRA. Porto: Junta Distrital, 1970. Uma nova edição da mesma autora saiu na obra de Maria Helena da Rocha PEREIRA; Francisco Carvalho CORREIA; Álvaro de Brito MOREIRA. *Rudesindus. Pastor egrégio, monge piedoso, defensor do solo pátrio*. Santo Tirso: Câmara Municipal, 2010, pp. 11-97.

22 - Michel SOT. “La fonction du couple saint évêque/saint moine dans la mémoire de l’église de Reims au Xe siècle”. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*. Roma: École Française de Rome, 1991, pp. 225-240.

características comuns, até porque as hagiografias do período preferem a tipificação à individualização, de molde a proporem o modelo da morte ideal do cristão²³. Desde logo os santos conhecem antecipadamente a sua morte, seja por mensagem celestial, revelação divina ou simples pressentimento. Esse anúncio envolve um duplo objetivo, demonstrando tanto o “valor moral” do eleito como permitindo-lhe a devida preparação pessoal e social do passamento. Justamente S. Frutuoso soube, com muito tempo de antecedência, que a sua morte se avizinhava, o que lhe permitiu desde logo trabalhar de dia e de noite para acabar as construções que tinha começado. Já num tempo mais próximo foi atacado de febres, e avaliando o tempo decorrido depois da predição, certificou-se de que se “acercava o dia em que tinha de sair deste mundo”. Prepara-se, então, para cumprir os ritos fúnebres, ainda que na *Vida de S. Frutuoso* eles sejam referidos de uma forma sintética. E nessa descrição da ritualização é o modelo que se impõe, não uma morte individual.

Na tipificação dessa ritualidade, destaca-se, como acto fundamental a contrição, que envolve a confissão e a penitência, a qual exige um desprendimento total dos bens materiais. S. Frutuoso faz-se então trasladar para a igreja, e como já tinha tomado todas as provisões da sua casa, apenas ordena um seu servo, “impondo-lhe a mão”, como abade do importante mosteiro de Turonio, que alguns querem identificar com Montelhos²⁴. Como nos esclarece a *Vida* noutros passos, já se desfizera inteiramente da sua casa, distribuindo “entre as igrejas, os libertos e os pobres, todo o capital do seus esplêndido património”, antes de encetar uma vida eremítica.

Depois daquele acto funcional, cuidou de si. Recebeu então “a penitência segundo o estabelecido”. A seguirmos o modelo isidoriano, teria reclamado o cilício e as cinzas, pedindo perdão público, primeiro a Deus e depois a todos os que o rodeassem. Santo Isidoro recebeu em seguida a comunhão, expressando uma recomendação moral aos fiéis, e distribuindo os bens que lhe restavam pelos pobres, recolhendo-se depois à sua cela, onde morreu ao fim de quatro dias. S. Frutuoso, após ter recebido a penitência, ficou prostrado perante o altar da igreja, todo o dia e toda a noite. O seu passamento ocorrerá, antes do amanhecer, quando “estendendo as suas mãos em oração, entregou o seu espírito imaculado e santo nas mãos do Senhor que coroa os seus santos depois de uma vida de bom serviço”²⁵.

Numa outra faceta do modelo, é a morte em plena paz e

23 - Michel LAWERS. “La mort et le corps des saints...”, p. 32; Ariel GUIANCE. *Los discursos sobre la Muerte en la Castilla Medieval*, pp. 83-95.

24 - *La Vida de San Fructuoso de Braga*, p. 117.

25 - *La Vida de San Fructuoso de Braga*, p. 117.

tranquilidade. Aliás o próprio fim, neste como noutros casos, nunca é apelação de morte, sendo aqui simbolicamente referido, no que é bem comum, como a “entrega do espírito” nas mãos do Senhor. Esta serenidade absoluta do moribundo já antes se atestara. Assim, quando S. Frutuoso anunciou a sua morte aos que o rodeavam, todos choravam e só ele estava alegre, pois não tinha dúvidas que “marchava para a eterna glória dos céus”. E interrogado sobre o seu temor da morte, retorquiu; “realmente não a temo, pois sei que, ainda que pecador, vou à presença do Senhor”²⁶, numa espera sossegada e confiante do trespasse²⁷.

Detenhamo-nos um pouco mais neste episódio. Nele também a expressão do choro daqueles que ouviram anunciar a sua morte. Será aqui a incorporação de um costume social, o do pranto fúnebre, mas adaptado ao modelo canónico. Tem assim lugar antes do falecimento do santo e pode encara-se como um sentimento social de perda de um cristão exemplar. Em todo o caso, é um traço bem humano e próximo da mentalidade colectiva dos fiéis²⁸. Não menos parecem ser as palavras de S. Frutuoso. Se por um lado o discurso hagiográfico remete para a ideia de que o santo compartilha do sagrado e tem, portanto, assegurada a eterna glória, por outro ao introduzir-se na boca do santo a frase “ainda que pecador” deixa-se uma mensagem de esperança escatológica ao comum dos mortais. O santo é um homem, logo a santidade está ao alcance dos homens.

E como meio de intermediação entre o santo e o homem, entre o céu e a terra, fica o corpo do santo. Corporização da realidade transcendente do sagrado, encerra uma “virtus”, uma energia própria, que dá uma aparência de vida, não se decompondo ou cheirando mal, e a capacidade de operar milagres. As *Vidas* relatam a inumação desse corpo, ainda sem grandes detalhes - um “sacrantíssimo sepulcro” para o corpo de S. Frutuoso - o qual se converte, de pronto, num centro de peregrinações e milagres. S. Frutuoso sarava os enfermos, afugentava os demónios ou, numa manifestação ampla do seu poder, quem, desconsolado, clamava a sua ajuda, obtinha do Senhor o cumprimento do seu pedido.

Como sintetiza Ariel Guance²⁹ o modelo da morte da hagiografia hispana de tempos visigóticos desenvolve-se assim em torno de alguns traços comuns - “o presságio que tem o santo sobre a sua própria morte, o abandono do temporal, o cumprimento da penitência, segundo o estipulava a liturgia - talvez o elemento mais

26 - *La Vida de San Frutuoso de Braga*, p. 115.

27 - Michel LAWERS. “La mort et le corps des saints...”, pp. 26-27.

28 - Michel LAWERS. “La mort et le corps des saints...”, pp. 39-41.

29 - Ariel GUIANCE. *Los discursos sobre la muerte en la Castilla Medieval*, p. 95.

original deste modelo -, a recomendação aos fiéis e o falecimento num marco de tranquilidade e paz”. Mas a sua morte é também a de um ser humano que se confessa pecador, dispõe do temporal e faz penitência. O paradigma vincula-se ao real vivido. Os valores religiosos misturam-se com os comportamentos sociais e o modelo assume-se então como um instrumento de pedagogia, com uma força de valor dogmático talvez superior ao do discurso doutrinal elaborado³⁰.

A MORTE DOS SANTOS FUNDADORES

De um monaquismo peninsular de tempos altomedievos transportemo-nos agora para um outro tempo de renovação monástica que, em Portugal, o século XII implica, com a implantação de novas ordens religiosas de cistercienses e agostinhos. É por dentro desse tempo que vamos acompanhar a morte de dois santos Telo e Teotónio - que se integram no quadro dos *novi sancti*, em especial santos fundadores, cuja morte, como escreve Jacques Dalarun³¹ deve ser a um tempo “santa e fundadora”, porque “fundar é, sem dúvida, uma das funções essenciais da santidade”. Mas o referencial desta santidade entronca, ainda, nas virtudes e acções dos santos prelados que, em harmonia, devem conciliar na sua existência os dois aspectos complementares, mas aparentemente contraditórios, do seu poder - serem *pastores*, que guardam e aconselham, amorosamente, os membros da sua comunidade e *chefes* que, com virilidade, têm de defender o seu poder temporal e espiritual, impondo temor e respeito, sobretudo face à autoridade real³². No plano da espacialização hagiográfica portuguesa não corresponde menos à predominância ideológica e espiritual do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na condução política do reino, imprimindo-lhe um renovado dinamismo religioso e ideal evangelizador, espelhado no espírito de cruzada e no respeito e mesmo apropriação dos cultos moçárabes.

Telo é um dos doze, número em si mesmo simbólico, fundadores

30 - Por isso esse modelo pode ir evoluindo ao longo dos tempos, como o estudou Ariel Guance anotando as diversas variações na descrição da morte de S. Rosendo ao longo das diversas edições da sua Vida (“*Dormivit Beatus Isidorus*: Variaciones Hagiográficas en torno a la muerte de Isidoro de Sevilla”, *Edad Media. Revista de História*, 6, 2003-2004, pp. 33-59.

31 - Jacques DALARUN. “La mort des saints fondateurs. De Martin à François?”. In: *Les fonctions des saints...*, p. 194.

32 - André VAUCHEZ. *La sainteté en Occident*, pp. 333-340. Quanto à difusão da vivência regrante em Portugal leia-se Herminia Vasconcelos VILAR. “Os Cónegos Regrantes”. In: *História religiosa de Portugal*, I, pp. 222-227 e Saul António GOMES. “A religião dos clérigos...”, pp. 362-366. E sobre o culto dos mortos entre os cistercienses veja-se José MATTOSO. “O culto dos mortos em Cister no tempo de S. Bernardo?”. In: *O reino dos mortos*, pp. 87-107.

do mosteiros de Santa Cruz de Coimbra e Teotónio é o seu primeiro prior. Santa Cruz vai nascer em 1131, graças à vontade de alguns cónegos da Sé de Coimbra, maxime de D. Telo, que pretendem revivificar o espírito da vida apostólica. Tal desiderato exige o abandono do século e a subordinação a uma regra e a obediência a um superior, numa vida em comunidade. Os seus seguidores desprendem-se dos bens individuais, para em comum os partilharem. Como irmãos e em conjunto, devem dedicar-se à oração, à *lectio divina*, à caridade e ao trabalho, em particular a difusão da mensagem evangélica. Este outro monaquismo, já não se refugia nos campos e se fecha em orações e louvores a Deus, mas implanta-se nas cidades, no meio das tensões e labuta dos homens. A sua missão pastoral é uma prioridade, difundindo pela palavra e corroborando pelo exemplo, o modelo e as regras de um viver terreno que assegure aos homens a salvação escatológica.

Num tempo de implantação de uma nova ordem, o paradigma de vida, e sobremaneira da morte dos seus “maiores” é um elemento estruturador da sua raiz fundacional. De pronto os cónegos de Santa Cruz, que logo nos seus primórdios estiveram envolvidos em perigosas controvérsias com a clerezia da sé catedral, deram corpo a uma hagiografia. Hagiografia muito característica, como faz notar Aires Nascimento³³, com “ausência de epíteto hagionímico nos seus títulos”, assumindo-a essencialmente como “vidas”, tanto pela proximidade entre a morte dos visados e o seu relato, que não dera ainda origem à interiorização ou reconhecimento do seu culto, como pela familiaridade dos autores com os biografados que não criava a necessária distância do sagrado.

De facto a *Vida de D. Telo* deve ter sido escrita em torno de 1155, pelo cónego Pedro Alfarde, quando aquele fundador apenas saíra do mundo em 1136, e a *Vida de D. Teotónio*, que faleceu em 1162, foi elaborada por um discípulo, que com ela e por ela buscava minguar as saudades do seu pastor, ainda antes da sua canonização, ocorrida no ano seguinte. A vida e a morte dos santos fundadores estão assim muito presentes na mente e no coração dos que escrevem. A tónica biográfica é significativa, sem embargo dos autores destas obras plasmarem algumas das suas ideias nos modelos clássicos deste tipo de literatura hagiográfica.

Mas a *Vida de D. Telo*, como fá foi notado, imbui-se ainda mais de um pendor cronístico, como um relato de fundação monástico,

33 - *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo. Vida de D. Teotónio. Vida de Martinho de Soure*. Edição crítica de textos latinos, tradução, estudo introdutório e notas de comentário de Aires A. NASCIMENTO. Lisboa: Edições Colibri, 1998, p. 9.

descrevendo não só a acção de D. Telo para esse fim - desde a escolha do sítio e aquisição dos bens para implantar o mosteiro, recrutamento de colaboradores até aos privilégios obtidos - mas igualmente copiando os documentos, mormente as bulas que os corroboravam³⁴. A narrativa impregna-se assim de uma racionalidade e materialidade que não dá lugar ao miraculoso ou sobrenatural, ainda que em algumas páginas se manifestem claramente os traços hagiográficos, carregados de um acentuado simbolismo. Já a Vida de D. Teotónio, se bem que seja ainda um relato hagiográfico de carácter histórico, está menos perpassada da ideologia fundacional, abrindo-se mais à evidência de um modelo de vida de santo, sancionado mesmo por actos sobrenaturais, e um programa espiritual a seguir pelos cónegos regnantes.

Desde logo a própria origem familiar de ambos parece indiciar as diferenças. Telo é apresentado como filho de cidadãos médios (“mediocribus civibus”), esses comerciantes e artesãos laboriosos que, como o desenvolvimento urbano, se interpõem entre os “maiores” (privilegiados) e “minores” (humildes), sustentando pelo trabalho, tributos e serviços a cidade e o reino, ao passo que Teotónio é dito oriundo de pais honestos e piedosos, de uma respeitabilíssima linhagem nobre, como que predestinadora do seu carácter religioso. Assim Telo, ainda que casto, humilde, obediente, fiel, perseverante, constante, paciente e justo, não esteve isento do pecado, embora cometido na juventude ou provindo da ignorância ou fragilidade. A própria *Vida* não de transparecer uma certa controvérsia em torno da sua pessoa. Bem sabemos que não foi nomeado bispo da sés de Coimbra, como seria de esperar, nem Afonso Henriques nutria por ele, inicialmente, grandes simpatias, como se depreende do episódio sobre a sua sela. Sofreu uma tentativa de envenenamento em França e mais genericamente diz-se que havia alguns “que o viam com maus olhos”. Teotónio, logo na puberdade, quando chegou “à bifurcação da letra pitagórica”, do Y, renegou “o ramo esquerdo com os prazeres do século” e deixou-se “atrair pelo direito com todas as veras em desejo do céu”, simbólica apresentação de um caminho de santidade reflectido e escolhido desde cedo, nota ainda recorrente da santidade altomedieval. Estes matizes repercutem-se na descrição da *Vida* de Telo - um enunciar de actos fundacionais - e de Teotónio - um agir conformador de um paradigma moral e canónico - mas, como mais nos interessa, na notícia da sua morte. Morte que não é apenas a

34 - *Dicionário de Literatura Medieval*, s.vv. *Hagiografia e Vida de D. Telo*. Remetemos de novo para o estudo, que conhecemos depois de elaborado este trabalho, de Maria de Lurdes ROSA. “A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida”, pp. 15-20, 27-30 que contextualiza e explica a construção dos textos sobre a santidade de S. Teotónio e D. Telo.

passagem da terra ao céu, mas a passagem perigosa de um carisma pessoal a uma instituição para durar, penhor da inserção da Igreja na sociedade³⁵.

Telo, cinco meses depois de regressado da sua viagem a S. Rufo “é atacado por uma doença mortal”. Doença que é dita um tumor, referindo-se igualmente a sua designação em árabe, numa prova manifesta dos conhecimentos médicos, em que imperava o saber islâmico, que os cónegos crúzios possuíam, como o atestam os seus livros de Medicina. Tal precisão clínica é invulgar neste tipo de literatura, sabendo-se ainda que a doença foi prolongada. Certamente por isso o autor da *Vida* não alude a qualquer presságio extraordinário da sua morte, pois que a própria natureza física lha anunciaria.

Logo, quando sente a “doença (como) insuportável e por excessiva” retira-se para o claustro. Mas ainda aí a agonia foi prolongada, “ao longo de dias e de noites”, o que dá ocasião a um contrição individual profunda, repassada de suspiros, lágrimas e soluços. Telo é, simbolicamente, assimilado a Madalena que limpa as suas máculas ao lavar os pés do Senhor com o seu pranto e ao secá-los com os seus cabelos. Numa duplicidade que evoca pecado e penitência, em correlação gradativa. A insistência nos gestos purificadores, quase à semelhança dos paradigmas visigóticos, é muito significativa. Sempre que Telo recebe o corpo do Senhor chora e fica em êxtase perante a cruz, imagem de sofrimento e redenção, tão querida dos crúzios, na sua profunda devoção cristológica, que levará mesmo ambos os santos em peregrinação aos Lugares Santos.

E Telo persegue a sua via sacra. Isola-se no seu “monte das oliveiras” e no meio do claustro, entre plantações de oliveiras, abençoa os cónegos que passam e sofre o dilema da separação. Deseja morrer, mas oferece-se, mesmo sem forças, para continuar a dirigir os seus discípulos. Teme-se por eles. Coloca-os à guarda do Senhor. É o clássico *topos* desta hagiografia de santos fundadores, de sentido institucional, em que o santo, no final da sua vida, anseia pelo descanso eterno mas, dramaticamente, preocupa-se com a sobrevivência da sua obra fundadora. Na oposição manifesta entre “*terra plorante, cielo gaudente*”³⁶, os irmãos choram por Telo e Telo manifesta alegria.

E o dia da morte chega, ao fim de uma longa vida de sessenta anos, referido, como é característico desta literatura, com toda a sua precisão - uma quarta-feira, quinto dia dos Idus de Setembro, ao

35 - Jacques DALARUN. “La mort des saints fondateurs. De Martin à François”, p. 194.

36 - Jacques DALARUN. “La mort des saints fondateurs. De Martin à François”, p. 197.

romper do dia, após a Natividade de Santa Maria, ou seja o dia 9 de Setembro. O que nos remete para a evocação da mãe do crucificado e para o início da Quaresma, nessa Quarta-feira de cinzas em que o homem recorda que é pó e em pó deve tornar. Antes ainda de morrer, o gesto antropológico, transmutado em teológico no ritual monástico, de beijar as mãos de todos os irmãos, rogando que o lembrassem nas suas orações, e o pronunciamento das últimas palavras: “nas tuas mãos, Senhor, entrego o meu espírito”. Só depois entrega realmente o seu espírito a Deus, expressão característica das *Vidas*, como já vimos, que evitam a terminologia corporal da palavra morte e empregam esta ou similar que valora a libertação da alma em consonância com o *dies natalis*, que o dia da morte do santo representa.

Refere-se em seguida que o corpo de D. Telo foi lavado e vestido “segundo o costume regular”, precisão com o corpo nada comum noutros relatos. Na igreja, no meio do coro, decorreram os ofícios divinos das exéquias. Exéquias públicas, amplamente participadas, quase mundanas. Presentes os cónegos, as religiosas (talvez as cónegas), virgens e viúvas. Acolitando o ofício estão crianças, adolescentes, anciãos e irmãos leigos. Comparece a cidade representada pelos cónegos da sé, os jovens, os homens da classe média (*mediocres*), os nobres. No pormenor da descrição pinta-se o quadro.

As crianças estão sentadas à volta do féretro, os adolescentes circulam em torno dos altares, os anciãos preparam-se para a liturgia solene das missas, os irmãos leigos prestam as homenagens da sepultura. Afastadas do sagrado, intermediado por homens e clérigos, vislumbram-se as mulheres “porque não lhes era consentido ficarem perante ou tocar no corpo sacrantíssimo”. Estão junto das portas, de pé, ou espreitam pelas frestas, soltando lamentos e pedindo que o santo por elas rogasse ao senhor. Mas estas são as mulheres conotadas com alguma impureza - a vida sexual de casadas (donas) e a pobreza (humildes) - porque as religiosas, as virgens, as viúvas e as matronas tomam lugar no acto. Todos choram, num pranto em unísono, descrito com o realismo das lágrimas a correrem, nas crianças, até ao queixo. E não falta sequer o gesto bem secular do lamento fúnebre³⁷ “as nébias ibéricas das matronas” - que a igreja anatematizava e o autor da *Vida* se esforça por justificar - “não direi que seria legítimo, mas, tanto quanto o amor de piedade conjugado com a dor tornara discreto, apropriado”.

37 - Sobre o tema, veja-se José MATTOSO. “O pranto fúnebre na poesia trovadoresca galeo-portuguesa”. In: *O reino dos mortos*, pp. 201-215.

Pedro Alfarde recria na morte de D. Telo todo um modelo de exéquias fúnebres em que a doutrina canónica amplamente se permeabiliza às crenças e comportamentos sociais. Modelo mais apropriado a um leigo que a um clérigo, teria intenção de justificar a notoriedade, respeitabilidade e honorabilidade deste santo fundador, para mais convincentemente impor os fundamentos da sua obra que à morte dos fundadores não raro se seguia, como o exemplifica Jacques Dalarun³⁸ com Robert d'Arbrissel e S. Francisco. Logo, depois da referência precisa à deposição do corpo, como era habitual nestes relatos - ao lado direito da igreja, junto do altar consagrado ao Espírito Santo - o autor refere que os cônegos se reuniram para se confortarem e reiterarem a sua vontade de viverem em comunidade, segundo os preceitos de Santo Agostinho. É a fundação a impor-se para além, da morte do seu fundador.

O cônego anónimo da *Vida* de D. Teotónio precisa desde logo que o santo, começando a sentir-se doente, se preocupa de imediato com a escolha de sucessor, desiderato máximo de todo o bom pastor que quer deixar guardada a sua comunidade. E faz ainda preceder o início da narrativa da morte do prior por duas visões. Uma consagra a sua santidade, antevendo um ancião o seu lugar na corte celeste e outra anuncia a sua protecção à instituição, tendo sido Teotónio avistado a lutar pela sua eira (o claustro do mosteiro) contra a fúria do mar (o mundo), garantindo-lhe essa boa condução das ovelhas do seu rebanho e “jurisdição sobre el(a)s no futuro”³⁹.

A descrição da morte tem, pois, de confirmar esta verdade revelada. E ela abre com o tradicional anúncio aos santos do fim da sua vida. Numa visão em que Teotónio se figura numa torre elevada no meio do claustro, tendo na mão uma lança sem ponta, comprida e muito branca, depara-se-lhe um “venerando varão de hábito resplandecente” (o Apóstolo Pedro) que lhe dá a entender “ter ordens do Senhor para ele”. E logo lhe anuncia que a sua luta, em que venceu sem ferro (lança sem ponta) está a chegar ao fim, esperando-o “o gozo da bem-aventurança eterna”, ao mesmo tempo que dá a saber de antemão “que Deus omnipotente fez por ti muito bem a este local e continuará a fazê-lo”. Logo neste relato se enuncia a problemática dual da morte do santo fundador, aqui para a apresentar como resolvida. Teotónio pode subir a escada dos cônegos purificados (havia-os menos perfeitos) que dava entrada no céu.

O espírito estava preparado. Segue-se, em conformidade, todo o ritual. Teotónio recebe o sacramento da unção, confirmando pois a

38 - Jacques DALARUN. “La mort des saints fondateurs. De Martin à François”, pp. 202-211.

39 - *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, p. 197.

administração deste sacramento na segunda metade do século XII, e a comunhão. Absolve e benze os cônegos e dirige-lhes uma última admoestação - que não deitassem a perder o trabalho de tanto tempo - e um chamamento à responsabilidade - “hoje, ficastes com o encargo da religião nas vossas mãos”⁴⁰. Muito simbolicamente o seu último dia será um Sábado, o sétimo dia, o dia do descanso, no qual após as matinas em que se rezaria o ofício dos defuntos, como que na comunhão dos santos com todos os mortos, “inclinou a sua cabeça um tanto sobre o ombro” e benzeu mais profusamente os irmãos. É a prefiguração de Cristo crucificado nos seus derradeiros momentos de vida, mas é ainda o bom pastor preocupado com as suas ovelhas, Morreu com alegria, como o provava o seu rosto sorridente e o seu “rigor mortis” nada alterou à sua fisionomia grave e composta, salvo a palidez. É, uma vez mais, a imagem da morte tranquila que no próprio cadáver se manifesta. Mas o autor da *Vida* explica que a alegria do rosto demonstrava bem “que havia ali uma presença de santos anjos”, para logo um pouco à frente explicitar que também “o inimigo do género humano” se apresentou nesse acto derradeiro e, não encontrando mácula, atormentou um criado do mosteiro. A tentação individual, no momento do passamento, impõe-se agora canonicamente, mesmo na morte dos santos, o que, por via de regra não acontecia na hagiografia altomedieval⁴¹. Com a vitória absoluta dos anjos, que livremente conduzem as suas almas ao céu, relevam-se os parâmetros de visibilidade da sua santidade espiritual e corporal.

Na igreja não se escutam prantos ou lamentos, apenas o coro entoia salmos, orações, hinos e cânticos espirituais. É o modelo de um ofício fúnebre estritamente religioso e canónico, próprio de um clérigo santo. Numa santidade que a autoridade máxima terrena reconhece, na afirmação de Afonso Henriques que “antes estará a sua alma no céu do que o corpo na sepultura” e a manifestação do sobrenatural credita em pleno, pois que um dia antes do seu falecimento foi avistado um globo de estrelas muito brilhante a descer do céu sobre o claustro, prefiguração do resplendor da sua santidade.

O anónimo termina com precisões de tempos e lugares. O corpo foi sepultado no capítulo pelo bispo de Coimbra, D. Miguel Salomão. A morte é datado pelo dia do mês (que recai a 18 de Fevereiro), o dia da semana (Sábado e não Sexta) e pela hora (a primeira do dia, “aquela em que Cristo ressuscitou”, mais uma vez numa mensagem cristológica que assim se associava e veiculava pelo

40 - *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, p. 199.

41 - Michel LAWERS. “La mort et le corps des saints...”, p. 29.

calendário litúrgico) e o ano (1162, referenciado através do rei). O seu enterro ocorreu um dia após a sua morte e a sua vida alongou-se modelarmente entre os setenta e oitenta anos, pois os patriarcas, ao contrário dos heróis pagãos que morriam jovens, acabavam os seus dias como venerandos anciãos.

Teotónio obteve a canonização, a qual o autor da sua *Vida* não conheceria, já que a não refere. Teve lugar no primeiro aniversário da sua morte (18 de Fevereiro de 1163), em concílio provincial celebrado em Coimbra, presidido por D. Miguel Salomão, e a missa oficiada foi celebrada por D. João Peculiar e assistida pelos bispos de Viseu, Porto e Lamego. Estávamos ainda num tempo anterior à reserva da canonização para os papas, o que Gregório IX virá a impor nas *Decretais*, em 1234⁴². Telo, certamente pelos fortes dissídios que se patentearam entre o mosteiro e a catedral, logo após a sua morte, não conheceu tais honras, embora os cónegos a ambos venerassem.

Nas *Vidas* de D. Telo e D. Teotónio um idêntico modelo - o do santo fundador - com algumas variâncias. Telo é um homem de acção, mais próximo, por isso, das controvérsias e más vontades que um grande empreendimento humano desencadeia. A sua morte é encenada em função da sua obra monástica, no colectivo de uma comunidade que a deve sustentar e da cidade que a deve albergar e respeitar. Uma morte que se quer pública e venerada, justificativa do seu legado. É a morte do fundador que se quer santo. Teotónio é o guia religioso dos cónegos, perfeito e virtuoso desde jovem, todo ele projectado para a vida espiritual e apostólica na pregação e prática de boas obras. As suas intervenções externas, interpelando veementemente rainhas e reis ou auxiliando-os, servem ainda mais para exaltar o predomínio do espiritual sobre o temporal. O sobrenatural e miraculoso manifestam-se como provas inequívocas da sua santidade. A sua morte é, por isso, muito mais intimista - uma outra faceta deste tipo hagiográfico - recatada, espiritualizada e ritualizada, segundo a mais estrita ortodoxia dogmática e normativa. Diremos que é a morte de um santo que também foi fundador.

Mas qualquer dos relatos é paradigmático da mensagem teológica que a morte de um santo fundador encerra, ensinando a bem viver pelo bem morrer, numa conformidade e imitação da vida de Cristo, e sacralizadora, pelo seu corpo, da casa que o alberga, a qual deixa de ser um lugar comum para passar a ser um lugar santo. Simultaneamente, numa função eclesial e social, a morte do santo fundador combina a intersecção do mundo terreno com o do além, pois os seus ensinamentos e exigências de vida se enraízam

42 - André VAUCHEZ. *La sainteté en Occident*, pp. 25-37.

na fundação de uma instituição eclesiástica que não se separa do mundo mas procura responder às solicitações de uma sociedade em mutação⁴³. No fundo, o que se desvenda de maneira fragmentária na morte do santo fundador, é a dificuldade, o paradoxo, o desafio que constitui a própria existência de uma sociedade cristã⁴⁴.

Enfim com estes cânones de morte e santidade atravessámos um tempo de afirmação do cristianismo por entre correntes adversas, primeiro de paganismo e depois de islamismo, de difusão das ideias do monaquismo ibérico e das transformações reformistas vividas no reino de Portugal sob a influência francesa e gregoriana

Os relatos das vidas e milagres dos santos foram propondo, pois, diversos modelos de acordo com as coordenadas sociais e mentais de cada época. Mas essas vidas, se implicam uma forma de aproximação ao domínio do sagrado, também envolvem um radical ideológico de valorização e uso das mesmas.

O procedimento do santo era um exemplo, não só a lembrar mas também a seguir, como que humanizando o sagrado. Logo, a sua morte carregava uma mensagem religiosa e um paradigma de comportamento social. Abrangentemente, a imagem da morte de um santo “configurava um esquema de valores em que a manifestação do sagrado, a mensagem ideológica, as crenças sociais e a vontade de imposição eclesiástica se misturavam, no desejo de demonstrar a verdade evangélica através de gestos e palavras”⁴⁵.

Mais problemática e menos conhecida é todavia a recepção de toda a mensagem da Vida dos Santos, transmitidas alegoricamente nos sermões dos pregadores ou lidas, em versões longas e breves, pela gente culta, que poderia causar apenas um fascínio, noutros casos um desejo de imitação e talvez mais comumente uma busca da sua protecção e favores no mundo divino.

Na verdade esses paradigmas de morte e santidade, para além de um valor a alimentar a fé e a crença dos devotos, carregar-se-iam também de implicações práticas. Fundavam em prestígio social e religioso as casas que albergavam o seu corpo e as suas relíquias.

43 - Contemporâneas destas narrações hagiográficas são ainda a Vida de S. Geraldo, composta entre 1112 e 1128 e a de S. Martinho de Soure, escrita por Salvado na primeira metade do século XII. Quer o metropolitano de Braga, quer o presbítero de Soure são modelos das preocupações pastorais da Igreja reformadora de Undecentos, que visava a restauração do seu quadro organizativo e a instrução e conversão de costumes e moral dos fiéis. A morte de S. Geraldo aproxima-se muito dos paradigmas anteriormente apresentados, não fora ele o refundador do prestígio da catedral bracarense. Já o pastor dos fiéis de Soure acaba os seus dias num contexto completamente diferente. A sua vida e morte evocam-nos as dificuldades de implantação dos quadros eclesiásticos nas terras reconquistadas e o enfrentamento religioso entre cristãos e muçulmanos. Acaba por morrer em Córdova, ao fim de um longo peregrinar de cativo. E a sua entrega às cadeias e grilhões, para ajudar os cristãos a perseverar na sua fé, é como que a rememoração do martírio daqueles primeiros moçárabes que, enfrentando os seguidores de Alá, deram a vida por Cristo.

44 - Jacques DALARUN. “La mort des saints fondateurs. De Martin à François”, p. 213.

45 - Ariel GUIANCE. *Los discursos sobre la Muerte en la Castilla Medieval*, p. 82.

Atraíam então a liberalidade dos fiéis que, na sua sepultura “ad sanctos”, procuravam a proximidade desses lugares-relicários dos santos, entregando juntamente com o seu corpo grande parte dos seus bens para benefício da alma.

O modelo da morte e da vida dos santos norteava, assim, a religiosidade, a moral e o comportamento dos homens em vida, na expectativa de que, depois dela, esses mesmos santos fossem os seus protectores e advogados para alcançarem a salvação eterna no Além.