

O apreço da Rainha Santa Isabel pela espiritualidade franciscana

por

António Manuel Ribeiro Rebelo

(Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos – CECH;
Fac. de Letras da Univ. de Coimbra)

Escassos meses volvidos sobre o funesto terramoto de 1755, a vereação da Câmara de Coimbra elegeu a Rainha Santa, São Teotónio e os Santos Mártires de Marrocos protetores da cidade contra o flagelo dos terremotos. Desde 24 de fevereiro de 1756, são estes santos oficialmente os padroeiros da cidade de Coimbra.

Um ano depois, o Marquês de Pombal dirige uma carta ao Juiz, Vereadores e Oficiais da autarquia, comunicando a autorização régia para a Câmara poder assistir, em colégio, às festas da Rainha Santa, de São Teotónio e dos Santos Mártires de Marrocos, que elegera como seus protetores, ainda antes de se obter a confirmação da Santa Sé. Termina a missiva desejando que assim se continue pelo tempo futuro com a mesma louvável devoção.

Esta iniciativa deve-se ao facto de as sagradas relíquias destes santos se encontrarem guardadas, à veneração, em Coimbra, pelo que os autarcas decidem colocar a cidade e seus munícipes sob a sua celeste protecção.

Como é conhecido, o exemplo dos Mártires de Marrocos causou tal impressão no jovem Fernando de Bulhões, que se compungiu profundamente à chegada das relíquias dos frades franciscanos e esta circunstância foi determinante para a sua adesão à Ordem de São Francisco, com o propósito de obter, juntamente com os frades martirizados, a palma do martírio. Foi aqui que nasceu Santo António, ao abraçar com saudável radicalismo os valores refontalizantes da espiritualidade franciscana. Esta mesma cidade, profundamente enriquecida pela santidade franciscana, foi também o local eleito para receber os sagrados despojos de D. Isabel de Aragão.

No primeiro testamento, de 1314, a Rainha Santa Isabel escolhera sepultura em Alcobaça junto d’El-Rei seu esposo¹, pois D. Dinis declarara, no seu

¹ Vd. António Garcia Ribeiro de Vasconcelos, *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão, esposa do rei lavrador, Dom Dinis de Portugal, a Rainha Santa: estudo de investigação histórica*, 2 vols. (Coimbra, 1894), vol. 2, pp. 3-7.

primeiro testamento, de 8 de abril de 1299, querer ser sepultado em Alcobaça, onde construíra sepultura para si e para a rainha sua mulher². Mais tarde altera esta disposição e, no segundo testamento, já de 20 de junho de 1322, ordena que o sepultem em Odivelas, onde mandara fazer sepultura para si³.

Também a rainha mudou de resolução, em 2 de janeiro de 1325, poucos dias antes da morte do marido, como se podia ver num codicilo, redigido em latim, levado de Santa Clara-a-Nova para a Biblioteca Nacional de Lisboa e hoje desaparecido⁴. Nele expunha que, se morresse antes de el-rei D. Dinis, desejava ser amortalhada no hábito de santa Clara e sepultada no mosteiro da mesma santa, junto de Coimbra⁵. A 8 de janeiro de 1325, logo após a morte do marido, ratificou a declaração de 2 de janeiro (desta feita

² ANTT, Gav. 16, mç. 1, n.º 20.

³ ANTT, Gav. 16, mç. 1, n.º 22.

⁴ Sobre a história do documento e o seu paradeiro, cf. a síntese de duas conferências de António de Vasconcelos, proferidas no Centro Académico da Democracia Cristã e na Juventude Católica de Aveiro, publicada posteriormente: António de Vasconcelos, *D. Isabel de Aragão, Rainha de Portugal* ([Porto]: [Impr. nas Of. de Fotogravura de Marques Abreu], 1930).

⁵ Cf. Vasconcelos, *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão*, vol. 2, pp. 8-9. D. Isabel dá conta das suas últimas vontades, no caso de ela morrer antes de seu marido e senhor, el-Rei D. Dinis: ...quod si contingat nos de hac uita migrare superstite et relicto serenissimo principe et domino domno Dionisio dei gratia Illustri Rege Portugalie et Algarbij marito nostro legitimo. quod cum nodosa cordula habili ad cingendum. et cum quadam ueste in una nostra Archa repositis, et ad instar habitus sororum seu monialium ordinis sancte Clare uolumus et intendimus sepeliri in monasterio sancte Clare apud Colimbriam et de nostris bonis distribui prout apparebit in testamento nostro plenius contineri. Si uero prefatum domnum maritum nostrum premori, quod absit, et post ipsum uiuere nos contingat, uolumus, proponimus et intendimus predictas uestem et cordulam ac uelum uiduitatis, licet instar habitus ordinis supradicti assumere, accipere et induere non in habitum religiosum. probatorium uel professorum. nec causa probationis uel professionis seu obedientie alicuius ordinis regule uel persone. sed solum causa et in signum uiduitatis et humilitatis.

Trad: Se acontecer que nós passemos desta vida, sobrevivendo-nos, na viuvez, o sereníssimo Príncipe e Senhor D. Dinis, por graça de Deus, o Ilustre Rei de Portugal e do Algarve, nosso legítimo marido, é nossa vontade sermos sepultada com a corda com nós, própria para cingir, e com a veste, que estão guardados numa arca nossa, ao jeito do hábito das freiras ou monjas da Ordem de Santa Clara, e pretendemos ser sepultada no Mosteiro de Santa Clara, em Coimbra. E [é nossa vontade e desejo] que se faça a distribuição dos nossos bens, conforme parecer que esteja mais inteiramente de acordo com o conteúdo do nosso testamento. Mas se o referido Senhor, nosso marido, morrer antes – Deus nos livre disso – e suceder que nós lhe sobrevivamos, queremos, propomos e pretendemos assumir, receber e vestir a referida veste, corda e véu de viuvez, ainda que à maneira do hábito da referida ordem religiosa, não como hábito religioso de noviças ou de professoras, nem por causa do

com redação em português), insistindo nos motivos que a levaram a vestir o hábito de clarissa:

E porque Deos teve por bem que o dito Senhor Rey D. Diniz nosso marido lidimo morresse ante que nos, em a qual morte nos teemos que somos assi também morta com el, & devemos segundo bõo costume mudar nossa vida & nosso avito em doo, & em tresteza, & em humildade, recebemos & vestimos primeiramente, & presentemente a dita vestidura, & corda, & veeo sobreditos, solamente polas razoens sobreditas, e nõ por al...⁶

noviciado ou profissão, ou por obediência à regra de alguma ordem ou pessoa, mas apenas por causa e em sinal de viuvez e de humildade.

Não adoptamos aqui a leitura de Giulia Rossi Vairo (Giulia Rossi Vairo, "O túmulo de Isabel de Aragão, rainha de Portugal: propostas para uma cronologia antecipada", in *O Fascínio do Gótico. Um tributo a José Custódio Vieira da Silva*, ed. Joana R. Melo & Luís U. Afonso (Lisboa, 2016), pp. 17-32), que interpreta a expressão "prout apparebit in testamento" como sendo uma "explícita alusão a um testamento, já compilado ou prestes a ser redigido" (p. 18), pelo que traduz o passo por "como se tornará evidente no testamento". Ora, a forma impessoal do verbo *apparere* está aqui combinada com um infinitivo, uma vez que, como costuma ocorrer neste tipo de situações, introduz uma oração infinitiva. De "uolumus et intendimus" dependem dois infinitivos: *sepeliri* (in monasterio sancte Clare apud Colimbriam) e *distribui* (de nostris bonis). O que se segue – "prout apparebit in testamento nostro plenius contineri" – diz apenas respeito à forma como a distribuição deve ser feita. Quando se der o caso da sua morte – uma inevitabilidade localizada num tempo futuro, daí o futuro simples –, é seu desejo que os bens sejam distribuídos da forma que (vier a) parecer mais ajustada à vontade expressa no seu testamento. Quem executar o testamento (na forma da primeira versão), deverá procurar cumprir à risca as disposições relativas à repartição de bens que lá se encontram discriminadas. Apenas o lugar de repouso eterno mudou. É esse que merece referência especial.

Tudo isso se infere do facto de *apparebit* se encontrar na forma impessoal da 3ª pessoa do singular, da qual depende o predicado de uma oração infinitiva, pelo que *apparere* equivale aqui a *videri*, ou seja, 'parecer'. Não podemos descontextualizar "prout apparebit in testamento nostro", deixando "plenius contineri" de fora. Se traduzirmos a parte inicial por "como se tornará evidente no testamento", como se traduziria, então, "plenius contineri"?

O mosteiro estava em construção. A igreja ainda não estava pronta. Fazia-se ainda uso do templo antigo. O túmulo não passava de um projeto na sua mente. Era ainda demasiado cedo para pensar na alteração das disposições finais. O agravamento do estado de saúde do marido não a deixava pensar noutra coisa. Preferia deixar ao critério do executante do seu testamento a repartição proporcional dos bens de acordo com o que estava estabelecido no primeiro testamento. É sabido que, durante a longa doença de D. Dinis, a Rainha não arredava pé do seu leito. O cansaço da inquebrantável dedicação ao marido, aliado aos jejuns e privações a que submetia o corpo, poderia ter provocado nela alguma situação de desfalecimento, de prostração extrema. Sob a premência de alguma destas circunstâncias, terá receado pela sua vida e terá querido assegurar, acima de tudo, o local da sua tumulação.

⁶ Cf. Vasconcelos, *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão*, vol. 2, pp. 10-11; adoptámos a leitura de Frederico Francisco de La Figanière, *Memorias das Rainhas de Portugal (D. Theresa, Santa Isabel)* (Lisboa, 1859), p. 274.

Confirmou o local de sepultura no segundo testamento, datado de 1327: “mando soterrar o meu corpo em o meu Mosteiro de Sancta Clara, & de Santa Isabel de Coimbra”⁷.

Salvo documento em contrário, a insistente declaração de D. Isabel de Aragão, em 1325, revela que a Rainha jamais teve em mente ingressar em qualquer ordem religiosa. O hábito de clarissa que vestiu até à morte e lhe serviu de mortalha era sinal exclusivamente de tristeza, decorrente do seu estado de viuvez, e de humildade.

D. Isabel foi bem testemunha da injustiça e avidez dos frades crúzios contra D. Maior Dias, senhora da nobreza e de grandes posses, quando foi seu desejo fundar um convento de donas de Santa Clara. Como era costume na época, pedira aos Cónegos Regrantes de Santa Cruz o hábito das donas de Santa Cruz, não para entrar na Ordem, nem professar, mas apenas por uma questão de segurança. Este piedoso desejo viria a sair-lhe caro. Quando ela quis construir um mosteiro de Santa Clara e nele começou a aplicar a sua fortuna, os crúzios, com receio de verem fugir bens tão abastados, contestaram tal doação argumentando que a sua pessoa e bens pertenciam a Santa Cruz, uma vez que D. Maior Dias tinha professado nesta Ordem. O conflito arrastou-se por largos anos e a decisão final, tomada já depois da morte de D. Maior Dias, foi favorável aos crúzios. Foi então que a Rainha resolveu dar uma ajuda às donas de Santa Clara, vindo ela própria a dar continuidade ao projeto do novo mosteiro⁸.

Este caso terá estado bem presente no espírito da Rainha viúva que foi muito clara e peremptória, sem querer deixar margem para dúvidas, quando, na declaração de 8 de janeiro de 1325, precisou:

nem queremos leixar nossas Donas, nem nossas Donzellas, nem nossa caza mais entendemos trager, & criar Donas, & Donzellas leigas, & segrares

⁷ Cf. Vasconcelos, *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão*, vol. 2, pp. 12-18.

⁸ Sobre o problema da fundação do mosteiro, vd. sobretudo Figanière, *Memórias das Rainhas de Portugal*, pp. 185-193; Vasconcelos, *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão*, vol. 1, pp. 68-84; Fernando Félix Lopes, OFM, “Fundação do Mosteiro de Santa Clara de Coimbra. Problema de direito medieval”, *Colectânea de Estudos (Suplemento do Boletim Mensal das Missões Franciscanas e Ordem Terceira)* ano IV (2ª série), no. 2 (Maio 1953); *Colectânea de Estudos de História e Literatura: Sobre a Vida de Santa Isabel de Portugal*, ed. F. F. Lopes, F. da Gama Caeiro, & H. P. Rema, vol. 3 (Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1997), pp. 7-238; e Ana Paula Pratas Figueira Santos, *A fundação do Mosteiro de Santa Clara de Coimbra: da instituição por D. Maior Dias à intervenção da Rainha Santa Isabel*, 2 vols. (Coimbra, 2000), Dissertação de mestrado em História da Idade Média, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

& manter a nossa casa, assi como virmos que nos convem, & por bem tevermos, & como avemos acostumado. E as ditas Donas, & Donzellas, & outras quaesquer que por bem tevermos criar, & casar dos nossos bens proprios, assi como nos sellellar, & nos nossos Castellos, & Jogares, & dalhur ant essas, ou assi como quisermos, & pudermos segundo a nossa entençõ de suso dita viver em quanto Deos tever por bem.⁹

Por outras palavras, D. Isabel quis continuar a dispor dos seus bens terrenos para seu próprio sustento e do das damas e donzelas, que ela educava, criava e que a acompanhavam. Voltou a insistir na clarificação das suas intenções reafirmando jamais ter proferido voto algum, tácito ou expresso, de profissão ou obediência a quem quer que seja:

E de mais dezemos que voto algum simples, ou solene, calado, ou expresso, ou profissom, ou obedeença calada, ou expressa, nom avemos demostrada, nem feita per alguma maneira, nem queremos, nem entendemos demostrar, nem fazer em este recebimento da corda, & vestidura, & veeo sobreditos, nem em outra maneira. E outro si nom demostramos, nem entendemos, nem propoemos, nem queremos fazer, nem fazemos a nenhuma Ordem, nem regla, nem pessoa alguma obrigaçom de nos, nem dos nossos bens, nem dos nossos direitos por todalas cousas sobreditas, nem por alguma dellas;...¹⁰

A polémica em torno de D. Maior Dias determina seguramente a forma tão categórica e inequívoca como D. Isabel se demarca da pertença a uma Ordem, uma atitude bem estranha, se atendermos aos exemplos de uma tradição familiar que ela bem conhecia e que se distinguia pela construção de mosteiros, de túmulos monumentais no interior dos cenóbios, pelo ingresso em ordens religiosas depois da viuvez, como veremos mais adiante.

Mas, além da viuvez, D. Isabel elege a humildade como qualidade justificativa para o uso do hábito das Clarissas. Aqui convirá contextualizar o surgimento deste ideal menorita.

Para isso, recuemos ao séc. XI, ao tempo da reforma gregoriana, que representa o maior movimento de renovação da Igreja na Idade Média. Foi implementada sobretudo pelo Papa Gregório VII (1073-1085). Visava a questão das investidas e a supremacia do poder papal sobre o poder temporal, mas

⁹ Cf. Vasconcelos, *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão*, vol. 2, p. 11.

¹⁰ Ibid.

pretendia principalmente combater os males de que enfermava a Igreja e os seus ministros, como a simonia e o nicolaitismo ou nicolaísmo. Pautou-se esta reforma por abolir firmemente tais práticas, numa tentativa de moralizar o clero secular e o regular, e de restaurar o espírito primitivo da Igreja, a *Ecclesiae primitivae forma*, a exemplo da primeira comunidade cristã de Jerusalém, o modelo ideal de caridade, pobreza e vida comunitária, tal como se encontra descrito em Act 2, 44-47 e 4, 32-35.

Foi um período muito agitado da vida da Igreja, caracterizado por deposições de bispos e soberanos, excomunhões de reis e imperadores, onde não faltaram mártires como S. Tomás Becket, arcebispo de Cantuária, já no séc. XII. Mas já um século antes tinha havido um outro mártir: o diácono milanês Arialdo. Este diácono é considerado o chefe de um movimento designado por “Pataria”, caracterizado por uma maior exigência moralizadora no seio do clero¹¹. À morte do arcebispo de Milão, clérigos e leigos pretendiam elegê-lo arcebispo, mas o imperador Henrique III impôs a sua vontade, nomeando outra pessoa. Em 1056, Arialdo começou a pregar publicamente contra os males da Igreja, designadamente a simonia e o nicolaísmo. Pregava aconselhando os leigos a seguirem os exemplos dos clérigos, os quais deviam ser verdadeiros imitadores de Cristo. Ninguém escapava à sua crítica, nem mesmo os monges e abades. O movimento cresceu perigosamente e ele veio a ser excomungado pelo arcebispo. O Papa Estêvão IX (1020-1058) enviou legados pontifícios para analisar a situação e removeu a excomunhão a Arialdo. Despeitado e desobediente, o arcebispo viria também a ser deposto e excomungado, mais pela desobediência ao Papa do que pela situação decadente do clero, e vingou-se contra Arialdo ordenando a sua morte. Capturado pelos esbirros do arcebispo, foi mutilado e torturado até à morte. Arialdo seria canonizado

¹¹ Sobre esta questão, vd., entre muitos outros, Giovanni Miccoli, *Per la storia della pataria milanese* (Tipografia del Senato, 1958); Cinzio Violante, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, vol. 11 (Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1955); Giovanni Miccoli, *Chiesa gregoriana: ricerche sulla riforma del secolo XI*, vol. 60 (Herder & Herder, 1999), publicação mais recente, que inclui o desenvolvimento de dois trabalhos anteriores (“*Ecclesiae primitivae forma*”, *Studi medievali* s. 3, 1 (1960) e “*Pier Damiani e la vita comune del clero*”, in *La Vita comune del clero nei secoli XI e XII. Atti della Settimana di studio: Mendola, settembre 1959*, ed. Centro di studi medioevali, Pubblicazioni dell’Università cattolica del Sacro Cuore; Serie terza; Scienze storiche, 2-3. Miscellanea del centro di studi medioevali, no. 3. (Milano: Soc. Ed. Vita e Pensiero, 1962); Tadeusz Manteuffel & Anna Posner, *Naissance d’une hérésie: les adeptes de la pauvreté volontaire au moyen âge*, Civilisations et sociétés (Paris; La Haye: Mouton, 1970); e a bibliografia referida por Robert Louis Benson et al., *Renaissance and renewal in the twelfth century* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982) p. 67.

como mártir pelo Papa Alexandre II (1015-1073), o primeiro Pontífice a ser eleito por um colégio de cardeais sem interferências dos poderes imperiais¹². Desde Gregório VI vários Pontífices se bateram por uma renovação na Igreja, mas foram sobretudo Nicolau II (980-1061), Alexandre II (1015-1073) e Gregório VII (1020-1085) que deram início a uma das mais importantes reformas da Igreja Católica, que ficou conhecida pelo nome de gregoriana, uma vez que o seu grande arquitecto foi Hildebrando, que privou com os cinco pontífices anteriores (sobretudo com Gregório VI, de quem foi discípulo e a quem acompanhou no exílio forçado pelo imperador) e que, antes de ser eleito Papa, desempenhou o cargo de conselheiro dos dois Pontífices que o antecederam. Viria a ser canonizado em 1606.

A renovação gregoriana foi consolidada com a realização de 4 concílios de Latrão (1123-1215) encerrando este período reformador com o concílio de Lyon (1245), que também depõe o nosso rei D. Sancho II. A reação aos desmandos e vícios do clero, que os Papas procuraram corrigir ao longo dos sécs. XI-XIII, está representada nos três nós do cordão franciscano: pobreza (vs. riqueza, ostentação, simonia), castidade (vs. nicolaísmo ou concubinato) e obediência (vs. desrespeito pelo Vigário de Cristo). É nesta perspetiva que devem ser entendidas estas virtudes.

Em oposição aos vícios do clero, combatidos pela reforma gregoriana, foram enaltecidos os ideais da *Vita apostolica* e da *imitatio Christi*¹³. Os ideais da *Vita apostolica* exigiam um regresso às formas de vida dos Apóstolos, prosseguidas pelos padres da Igreja e movimentos monásticos. Tinham origem no mandato da missão com que Cristo instruiu os Apóstolos: uma vida itinerante, sem apego à propriedade, às comodidades, sem qualquer preocupação com o dinheiro, roupa ou alimentos (cf. Mc 6, 8-11; Mt 10, 5-15; Lc 9, 1-6; 10,1-11). Um dos mais conhecidos representantes deste ideal nos finais do séc. XI foi o eremita itinerante Roberto de Arbrissel, que foi pregando pela França, caminhando sempre descalço, sem bordão nem alforge, seguindo nu a

¹² Foi só no pontificado de Nicolau II que entrou em vigor o decreto que transferia a eleição do Pontífice para o colégio de cardeais. Até então, eram os nobres e o povo de Roma que elegiam o Sumo Pontífice.

¹³ Significativo é o tratado sob a forma de diálogos sobre esta mesma temática: os *De Vita Vere Apostolica Dialogorum Libri Quinque*, durante muito tempo atribuídos ao beneditino Ruperto de Deutz, mas cuja autoria já foi posta em causa, tendo sido atribuída por alguns estudiosos a Honório de Autun, embora sem reunir consenso. Importa sublinhar o advérbio *vere* (Cinco Livros de Diálogos da Vida *verdadeiramente* Apostólica).

Cristo nu (*nudum Christum nudus sequi*), uma máxima ascética lançada por S. Jerónimo e difundida universalmente, mais tarde, por mão dos franciscanos¹⁴. O ideal de perfeição havia sido proposto pelo próprio Cristo em Mt 19, 21: “Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens, dá o dinheiro aos pobres e terás um tesouro no Céu; depois, vem e segue-me”. Nesta lógica, os conceitos de *Vita apostolica* e o de pobreza evangélica identificavam-se um com o outro recorrentemente¹⁵. Além desta associação, Hildebrando valorizava a *Vita communis* na sua luta pela reforma do clero: *Vita communis, exemplo primitivae Ecclesiae*¹⁶. Olsen sintetiza que, nesta época da reforma ou renovação gregoriana, a ideia de Igreja primitiva era frequentemente associada à da vida apostólica e pobreza evangélica, as quais andavam a par da prática de uma

¹⁴ Há reminiscências anteriores a S. Jerónimo nos padres da Igreja, mas foi sobretudo nas suas cartas (52, 58, 125) que a maior parte dos autores posteriores se inspirou, embora recentemente se tenha descoberto que a origem da expressão remontará a Lactâncio (Andrew Cain, “Three Further Echoes of Lactantius in Jerome”, *Philologus* 154, no. 1 (2010)). Vd. a investigação anterior sobre o assunto em: Matthäus Bernards, “Nudus nudum Christum sequi”, *Wissenschaft und Weisheit* 14 (1951); *Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Forschungen zur Volkskunde, 36/38 (Köln-Graz: Böhlau, 1955), reed. *Speculum virginum: Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, vol. 16, Archiv für Kulturgeschichte. Beihefte (Köln-Wien: Böhlau, 1982); Michel Mollat, “La notion de pauvreté au Moyen Age: position de problèmes”, *Revue d’histoire de l’Église de France* 52, no. 149 (1966); Réginald Grégoire, “L’adage ascétique Nudus nudum Christum sequi”, in *Studi Storici in onore di O. Bertolini* (Pisa: Pacini, 1972); Jean Châtillon, “Nudum Christum nudus sequere”. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits spirituels de Saint Bonaventure”, in *S. Bonaventura 1274-1974* (Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1974); Giles Constable, “Nudus nudum Christum sequi and parallel formulas in the twelfth century. A supplementary dossier”, in *Continuity and Discontinuity in Church History. Essays Presented to George Huntston Williams*, ed. F. Forrester Church and T. George (Leiden: Brill, 1979).

¹⁵ Vd., acerca destes conceitos e destas doutrinas inovadoras, Charles Dereine S.J., “Chanoines”, in *Dictionnaire d’Histoire et Géographie Ecclésiastique*, Ernest W McDonnell, “The vita apostolica: diversity or dissent”, *Church History* 24, no. 1 (1955); Glenn Olsen, “The Idea of the Ecclesia primitiva in the Writings of the Twelfth-Century Canonists”, *Traditio* 25 (1969) e a extensa bibliografia exposta ao longo das profundas notas do seu artigo; André Vauchez, “La pauvreté volontaire au Moyen Age”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 25, no. 6 (1970). Sobre a reforma gregoriana em geral, cf. Miccoli, *Chiesa gregoriana: ricerche sulla riforma del secolo XI*, 60; Jeffrey Burton Russell, *Dissent and reform in the early middle ages* (Wipf and Stock Publishers, 2005).

¹⁶ Expressão utilizada por Hildebrando em 1059, no concílio de Roma. Cf. Marie-Dominique Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Études de philosophie médiévale, XLV (Paris: J. Vrin, 1957), p. 228 e n. 5. Aliás, o cap. X desta obra (“Moines, Clercs, Laïcs. Au carrefour de la vie évangélique”, pp. 225 ss) retoma e desenvolve um artigo que a autora publicara antes: “Moines, Clercs, Laïcs. Au carrefour de la vie évangélique (XIIe s.)”, *Revue d’histoire ecclésiastique* 49 (1954).

vida plenamente em comum, pelo que vida apostólica e vida comum eram tidos como sinónimos um do outro¹⁷.

Estes ideais irão refletir-se também nos leigos. Como salienta André Vauchez, “para a maioria dos leigos, a via de acesso para a santidade não foi nem o trabalho nem a vida familiar, mas o exercício da caridade, o qual, no século XII, se reveste de novas formas e novo significado”, uma verdadeira revolução que caracteriza como “uma autêntica espiritualidade da beneficência”¹⁸. Os leigos mais abastados dispunham de uma via clara para a santidade, i.e. uma forma de compatibilizar o risco acrescido que comporta a analogia da passagem do camelo pelo fundo da agulha com a prática cristã da caridade: bastava-lhes saberem fazer bom uso das suas riquezas em prol dos mais carenciados. A partilha dos bens com os pobres era um dos pilares da teologia da salvação de S. João Crisóstomo, que via Cristo no pobre e radicava toda a sua teoria na partilha em comum das primitivas comunidades cristãs a que os Atos dos Apóstolos fazem referência.

Nos Países Baixos e Alemanha, surgiu, nos finais do séc. XII, o movimento das comunidades femininas – as chamadas beguinias –, e masculinas – os begardos –, leigos que se dedicavam à oração e à prática de boas obras, sem, todavia, tomarem votos monásticos. As comunidades destes leigos beguinários tiveram ampla repercussão e logo se propagaram pelo Norte da Europa¹⁹. Era

¹⁷ Olsen, “The Idea of the Ecclesia primitiva in the Writings of the Twelfth-Century Canonists”, pp. 65 s.

¹⁸ André Vauchez, *A Espiritualidade da Idade Média ocidental (Séc. VII-XIII)* (Lisboa: Estampa, 1995), p. 127:

(...) a partir do momento em que se afirmou a renovação económica do Ocidente, assistiu-se a uma verdadeira revolução da caridade e ao aparecimento de uma autêntica espiritualidade da beneficência. Esta baseia-se na devoção a Cristo, e particularmente na sua humanidade. É por amor daquele “que não teve onde repousar a cabeça” que são socorridos os miseráveis, a partir de então qualificados de *pauperes Christi* (...) Tal predileção mística pela pobreza é um facto novo na história da espiritualidade ocidental.

¹⁹ Sobre a história deste movimento, a bibliografia é abundante, mas foram pioneiros os estudos de Joseph Greven, *Die Anfänge der Beginen ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter*, Vorreformationsgeschichtliche Forschungen; 8 (Münster in Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1912), publicação mais desenvolvida da sua tese de doutoramento, cujas ideias explanou depois em “Der Ursprung des Beginenwesense”, *Historisches Jahrbuch* 35 (1914); e bem assim os trabalhos de L. J. M. Philippen, *De Begijnhoven. Oorsprong, Geschiedenis, Inrichting*. (Antwerpen: Veritas, 1918), aprofundados posteriormente pelo Jesuíta Van Mierlo, Jozef, “Het begardisme: Een synthetische studie”, *Verslagen en Mededeelingen van de Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal- en Letterkunde* (1930) (entre muitos outros estudos seus sobre as origens destes movimentos), e retomados noutros trabalhos de investigação que foram clarificando e divulgando estas novidades: OFM Cap Mens, Alcantara, *Oorsprong en betekenis*

rara a povoação que não possuía um. Até S. Luís, Rei de França, mandou fundar uma comunidade em Paris. O movimento expandiu-se até ao Sul de França, atingindo a Catalunha e Aragão²⁰. Viria a ser proibido pelo Papa João XXII a partir de 1317, uma vez que considerava herege quem afirmasse que Cristo e os apóstolos eram alheios ao conceito de posse ou de propriedade²¹.

Ora, o ideal da pobreza voluntária encontrou forte adesão junto deste tipo de movimentos de leigos, que Inocêncio III teve o cuidado de reintegrar na ortodoxia das Terceiras Ordens dos Mendicantes, para os livrar dos perigos, mas também das acusações de heresia em que alguns movimentos degeneravam, constituindo-se antes seitas²². O Papa Gregório IX (1227-1241) foi um grande promotor deste ideal, favorecendo sobretudo as Ordens Franciscana e Dominicana, pois via nestas ordens mendicantes uma das respostas a

van de Nederlandse begijnenen begardenbeweging: Vergelijkende studie: XIde-XIIIde eeuw (Antwerpen: Standaard-Boekhandel, 1947); Ernest W McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture: With special emphasis on the Belgian scene* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1954); Penelope Galloway, “‘Discreet and Devout Maidens’: Women’s Involvement in Beguine Communities in Northern France, 1200-1500”, in *Medieval Women in Their Communities*, ed. Diane Watt (Cardiff: University of Wales Press, 1997); Walter Simons, *Cities of ladies: Beguine communities in the medieval low countries, 1200-1565* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003); Hans Geybels, *Vulgariter beghinae. Eight Centuries of Beguine History in the Low Countries* (Turnhout: Brepols, 2004); Anne-Laure Mériel-Bellini Delle Stelle, “Caritas et familiaritas à l’ombre du Seigneur: les relations des mulieres religiosae des Pays-Bas méridionaux du 13ème siècle avec leur entourage” (Thèse de doctorat en histoire, Université de Toulouse 2, 2012); Tine De Moor, “Single, safe, and sorry? Explaining the early modern beguine movement in the Low Countries”, *Journal of Family History* 39, no. 1 (2014). Estudos mais abrangentes são os de Herbert Grundmann, *Religious movements in the Middle Ages* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1995).

²⁰ Sobre o movimento de *mulieres religiosae* em Aragão, vd. também María del Carmen García Herrero, “Mulieres religiosae, predicación femenina y expectativas y actuaciones de doña María de Castilla, Reina de Aragón”, in *Las mujeres en la Edad Media*, ed. María Isabel & Jiménez Alcázar Del Val Valdivieso, Juan Francisco (Murcia: Sociedad Española de Estudios Medievales y Editum, 2013).

²¹ O Papa visava sobretudo os Franciscanos com a Bula *Cum inter nonullos*, de 1323. O risco de se colocar um peso demasiado excessivo no ideal de pobreza, já tinha sido equacionado dentro da própria Ordem Franciscana. Como bem salienta D. John Moorman, S. Boaventura, o doutor seráfico da Univ. de Paris, procurou privilegiar antes o ideal de simplicidade em vez do da pobreza, o de austeridade, em vez do da ascese, e o da sabedoria, em vez do da humildade. A deslocação do centro destas atenções dá-se em 1279 com a bula *Exiit qui seminat* do Papa Nicolau III, na confirmação da regra dos Frades Menores. Cf. John Richard Humpidge Moorman, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517* (Oxford: Clarendon Press, 1968), p. 180.

²² Cf. John Van Engen, *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*, The Middle Ages Series (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008), pp. 38ss.

vários dos problemas que a Igreja enfrentava²³. No espaço de 8 anos, em que ocorreram alguns dos mais céleres processos de canonização da História da Igreja, este Papa canonizou S. Francisco de Assis (em 1228, dois anos depois de ter nascido para a vida eterna), Santo António de Lisboa (em 1232, menos de um ano depois do seu falecimento), S. Domingos de Gusmão (em 1234) e Santa Isabel da Hungria (em 1235, 4 anos depois da morte), padroeira da Ordem Franciscana Secular juntamente com S. Luís IX, Rei de França, por o seu modo de vida e ações estarem em harmonia com o espírito da Terceira Ordem Franciscana²⁴. Estes dois últimos santos sentiam profunda compaixão pelos pobres e doentes, e davam um exemplo de humilhação, servindo e tratando dos mais pobres, no espírito da imitação de Cristo. Ambos eram generosamente pródigos, distribuindo-lhes largas esmolas. S. Luís acolhia à sua mesa cerca de uma centena de pobres e, nos dias feriados, ultrapassavam largamente esse número aqueles a quem lavava os pés e servia durante as refeições²⁵. A prática de tais atos de caridade e uma vida piedosa terão levado

²³ Havia também grande similitude entre o tipo de vida das beguinhas e o das Terceiras Ordens. Vd. María del Carmen García Herrero & Ana del Campo Gutiérrez, “Indicios y certezas: “Mulieres religiosas” en Zaragoza (siglos XIII-XVI)”, *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, no. 26 (2005), muito particularmente a p. 350. No mesmo trabalho, refere que “La primera mención que hoy conocemos de laicas que viven comunitariamente aparece, como en tantos otros lugares, vinculada a la fundación de las clarisas” (p. 347). De uma forma geral, trata-se de comunidades numerosas de leigos e leigas que comungam devotamente dos ideais evangélicos através de uma vida dedicada ao próximo, inspirada na caridade cristã e vivência (semi-)religiosa, praticando a piedade e as virtudes cristãs em comunidade, seja em hospitais-albergues e leprosas, junto de pobres e doentes, seja em comunidades beguinhas ou enquadradas nas terceiras ordens mendicantes. No caso dos grupos femininos, surgem as chamadas donas, que se agrupam em torno de mosteiros e promovem a fundação de conventos, adoptando as regras mendicantes. Cf. Charles De Miramon, *Les “donnés” au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque (v. 1180-v. 1500)*, vol. 1500 (Paris: Cerf, 1999), Edith Pásztor, *Donne e sante: studi sulla religiosità femminile nel Medio Evo*, vol. 37 (Roma: Studium, 2000). Como afirma García Herrero, essas comunidades femininas transformavam-se em conventos de clausura quando um patrocinador ou, mais comumente, uma patrocinadora garantia a sobrevivência das monjas ou freiras (García Herrero, “Mulieres religiosas, predicación femenina y expectativas y actuaciones de doña María de Castilla, Reina de Aragón”, p. 303, n. 18). É neste plano que se deve entender a ação de D. Maior Dias, a que a Rainha Santa Isabel deu continuidade.

²⁴ Depois da Virgem Maria e de Santa Catarina de Alexandria, a padroeira de boa parte das comunidades de beguinhas era Santa Isabel da Hungria (cf. Simons, *Cities of ladies: Beguine communities in the medieval low countries, 1200-1565*, pp. 87s).

²⁵ A exemplo de S. Luís, de Santa Isabel da Hungria e de muitos outros reis e santos piedosos, também a Rainha Santa tinha o costume do chamado *mandatum pauperum*, particularmente em dia da Ceia do Senhor, como diz a sua biografia, em Quinta-Feira Santa, de lavar e beijar os pés de mulheres pobres, leprosas, dando-lhes de vestir e de calçar. No dia seguinte, em Sexta-Feira Santa, desdobrava-se na distribuição de esmolas. Cf. José Joaquim Nunes, *Vida e milagres de Dona Isabel Rainha de Portugal: texto do século XIV, restituído á sua presumível forma primitiva e acompanhado*

a identificá-los com a Ordem Terceira, embora os investigadores duvidem do seu ingresso efetivo nessa venerável e secular Ordem. Convém acrescentar que o Rei S. Luís encarnou, ao longo dos séculos, o ideal do soberano justo, do mártir das cruzadas e do representante do novo movimento de pobreza, representando, desta forma, o paradigma de santidade dinástica por excelência. Não esqueçamos que S. Luís era primo direito do pai de D. Dinis, o Bolonhês D. Afonso III.

As classes regentes começaram, desde muito cedo, a aderir aos ideais de pobreza e de humildade pregados por S. Francisco²⁶. As ordens mendicantes tiveram bom acolhimento nas cortes europeias e os soberanos deixavam aconselhar-se por esses frades, que eram também seus confessores privilegiados²⁷. É nesta conjuntura de mudanças espirituais no seio da Igreja e de alterações sócio-económicas, com a emergência de novos grupos económicos, mais sensíveis à caridade e com algum poder económico de distribuição de riqueza, que Franciscanos e Dominicanos iniciam a sua atividade sobretudo nos meios urbanos²⁸.

Tal como acontecia um pouco por toda a Europa²⁹, também os Frades Menores detinham forte influência junto das cortes de Aragão e de Castela³⁰.

de notas explicativas, vol. 13, Boletim da Classe de Letras da Academia das Ciências de Lisboa (1921), p. 43.

²⁶ Cf. Maria de Lurdes Rosa, “A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida”, *Lusitania Sacra* (2002), particularmente pp. 422 ss.

²⁷ Também a Rainha Santa Isabel se rodeou de vários confessores franciscanos. Além de Fr. Salvado Martins, futuro bispo de Lamego, seu testamenteiro e presumível autor da sua biografia, Santa Isabel terá tido ainda por confessores os frades menores João de Alcanim e João Pais. Cf. Fernando da Soledade, *Histórica Seráfica Cronológica da Ordem de S. Francisco na Provincia de Portugal*, 5 vols., vol. 3 (Lisboa: Oficina de Manoel e Joseph Lopes Ferreyra, 1705), p. 28.

²⁸ Sobre esta questão, remetemos para José Mattoso, “O enquadramento social e económico das primeiras instituições franciscanas em Portugal”, in *Portugal medieval: novas interpretações* (Lisboa: Impr. Nacional-Casa da Moeda, 1992), Saul António Gomes, “As ordens mendicantes na Coimbra medieval: notas e documentos”, *Lusitania Sacra* 2ªsérie 10 (1998) e bibliografia aí mencionada.

²⁹ Vd. André Vauchez, *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen age: d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Bibliothèque des Écoles françaises d’Athènes et de Rome; 241 (Roma-Paris-Torino: École française de Rome, 1981) e “Lay People’s Sanctity in Western Europe: Evolution of a Pattern (Twelfth and Thirteenth Centuries)”, in *Images of Sainthood in Medieval Europe*, ed. Renate Blumenfeld-Kosinski & Timea Szell (Ithaca-New York-London, 1991).

³⁰ Atanasio López, “Confesores de la familia real de Aragón”, *Archivo Ibero-Americano* 16 (1929). Cf. também as abonações históricas da excelente relação entre os Frades Menores e a Coroa de Aragão em Ana Sanz de Bremond Mayáns, “Aproximación al estudio del franciscanismo en la Corona

A simpatia e até adesão aos ideais franciscanos tornou-se particularmente evidente, em Aragão, a partir do reinado de Pedro III, sobretudo entre os membros femininos da família real³¹. As devoções aos santos franciscanos, especialmente quando essas devoções provinham de tradições dinásticas, tendiam a disseminar-se e perpetuar-se entre os membros das casas dinásticas peninsulares, por via dos casamentos reais, não só porque os santos poderiam interceder com maior solicitude junto de Deus pelos seus familiares, mas sobretudo porque a presença de santos entre os antepassados conferia o estatuto nobilitante de *beata stirps* à genealogia, reforçando a legitimação da linhagem perante elementos externos, designadamente de outros países, povos e classes sociais³².

Igualmente prestigiante para a nobreza era o acto fundacional, designadamente de mosteiros e conventos³³. O patrocínio e manutenção de igrejas, conventos e mosteiros, sobretudo quando estes eram de fundação régia, fazia parte das funções habituais das rainhas e infantas. Eram projetos que

de Aragón. Los documentos del Archivo Histórico Nacional (S. XV-XIX)”, *Cuadernos de Historia Moderna* 32 (2007), particularmente nas pp. 140 s.

³¹ Vd. Nikolas Jaspert, “El perfil trascendental de los reyes aragoneses, siglos XIII al XV: santidad, franciscanismo y profecías”, in *La Corona de Aragón en el centro de su Historia (1208-1548): La monarquía aragonesa y los reinos de la Corona*, ed. José Ángel Sesma Muñoz, Colección Garba (Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2009), p. 195: “una devoción que convierte la Casa de Barcelona en principal promotor real del franciscanismo peninsular”. Cf. também a bibliografia indicada na nota 43 dessa página.

³² Sobre o conceito de *beata stirps*, vd. Karl Hauck, “Geblütsheiligkeit”, in *Liber Floridus. Mittellateinische Studien Paul Lehmann zum 65. Geburtstag ... gewidmet*, ed. B. Bischoff & S. Brechter (St. Ottilien, 1950); K. Bosl, “Il «santo nobile»”, in *Agiografia altomedioevale*, ed. Sofia Boesch-Gajano (Bologna: Società editrice il Mulino, 1976); André Vauchez, “*Beata stirps*: sainteté et lignage en Occident au XIIIe et XIVe siècles”, in *Famille et parenté dans l’Occident médiéval. Actes du Colloque de Paris (1974)* (Rome, 1977), pp. 397-406; Martin Heinzlmann, “Adelsheiliger”, in *Lexikon des Mittelalters* (München-Zürich: Artemis & Winkler, 1980); o capítulo intitulado “*Beata stirps*: la sainteté du lignage” (pp. 209-215) de André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen-Âge d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Roma, 1981); Michel Lauwers, “Sainteté royale et sainteté féminine dans l’Occident médiéval”, *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 83,1 (1988); Gábor Klaniczay, “Sainteté royale et sainteté dynastique au moyen âge. Traditions, métamorphoses et discontinuités”, *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques. Archives* 3 (1989).

³³ Vd. María del Carmen García Herrero, “Aragón y el monasterio de la Trinidad de Valencia: la renuncia a financiar el proyecto de la reina María”, in *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder: homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, ed. Beatriz Arizaga Bolumburu, et al. (Santander: Universidad de Cantabria, 2012), na p. 1367: “...el hecho de fundar era una obra meritoria de tal calibre que, con asiduidad, se utilizaba para redondear el mejor perfil de un personaje, y así los cronistas traían a la memoria la cantidad y calidad de las fundaciones de determinado rey o noble cuando ensalzaban su figura”.

requeriam força de vontade, persistência, empenho pessoal, devoção e meios económicos. O exemplo fundador e construtor deixado à posteridade pelos grandes exemplos femininos da família, como mães, tias e avós, era transmitido às das gerações mais novas; e a influência revelava-se mais forte e deixava vinco mais profundo na mente das jovens princesas e rainhas, se esses modelos inspiradores proviessem de familiares canonizados. Com a expansão das ordens mendicantes no séc. XIII, as soberanas aragonesas cedo revelaram não só uma genuína afeição e simpatia, mas também um forte vínculo e compromisso com as Clarissas³⁴.

Quanto ao território português, José Mattoso distingue as fundações masculinas das dos conventos de Clarissas, sublinhando precisamente que estas gozam da protecção especial da alta nobreza e da família régia³⁵.

Além de frequentarem as igrejas franciscanas para ouvir pregações arrebatadoras, também os membros das casas reais começaram a escolher os conventos franciscanos como local de sepultura, iniciando uma opção concorrencial com as ordens monásticas³⁶. Sabemos como os soberanos, na Idade Média, atribuíam extrema importância ao local de tumulação. Alguns optavam por um dos mosteiros que mandaram construir em vida. Outros ampliavam cenóbios já existentes com capelas funerárias, para si e, por vezes, também para os seus. A sepultura implicava também legados para os frades celebrarem missas pela salvação das almas dos fundadores e benfeitores. Além disso, a exemplo das suas soberanas, os leigos mais abastados começaram também a empenhar-se

³⁴ Na Península Ibérica, os reis, e algumas rainhas, mantiveram durante muito tempo a tradição da sepultura em ambiente monástico, sobretudo cisterciense, começando pelo próprio D. Dinis. Sobre a atividade fundacional, em geral, na Espanha, vd. María del Carmen García Herrero & Angela Muñoz Fernández, “Reginalidad y fundaciones monásticas en las Coronas de Castilla y de Aragón”, *Edad Media. Revista de Historia* 18 (2017). No caso de Portugal, vd. ainda María Filomena Andrade, “Fundadoras e patronas dos mosteiros mendicantes femininos em Portugal nos séculos XIII e XIV: práticas e modelos”, in *Redes femeninas: de promoción espiritual en los reinos peninsulares, s. XIII-XVI*, ed. Blanca Garí, Women’s Networks of Spiritual Promotion in the Peninsular Kingdoms (13th–16th Centuries) (Roma: Viella, 2013). Vd. também, no caso específico de Aragão, María del Carmen García Herrero, “El entorno femenino de los reyes de Aragón”, in *La Corona de Aragón en el centro de su Historia (1208-1458): La monarquía aragonesa y los reinos de la Corona*, ed. José Angel Sesma Muñoz, Colección Garba (Zaragoza Gobierno de Aragón, 2009).

³⁵ Mattoso, “O enquadramento social e económico das primeiras instituições franciscanas em Portugal”.

³⁶ Convém ter sempre presente a disputa entre os frades espirituais e os conventuais acerca da posse de bens, bem como os conflitos com o clero secular, uma vez que os mendicantes se estabeleciam sobretudo nas cidades e assumiam muitas das funções dos padres seculares. Vd. Moorman, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, os cap. 16 (pp. 177ss) e 17 (pp. 188ss).

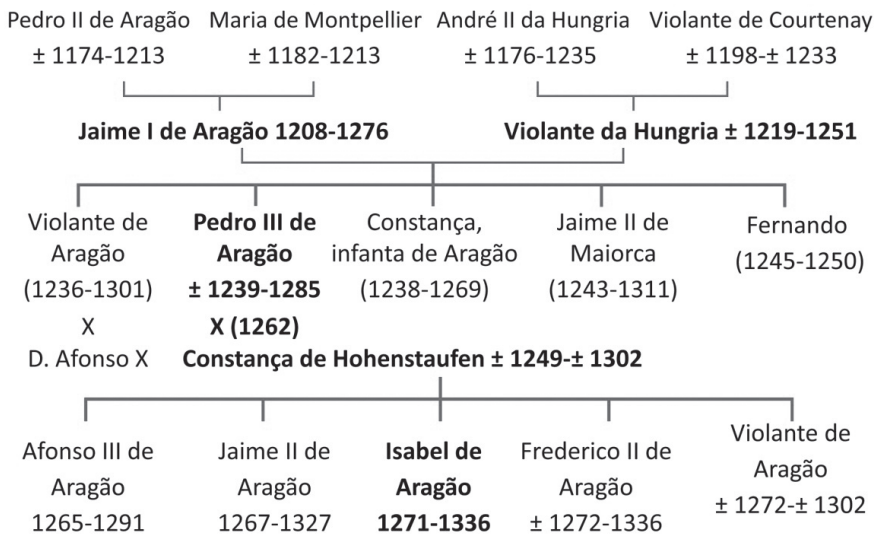
em donativos para a construção de conventos, de altares, para o provimento de alfaias litúrgicas, quando não assumiam mesmo por inteiro todas essas despesas. O reconhecimento do valor espiritual dos ideais propalados pelos Franciscanos pelas mais altas esferas da hierarquia da Igreja, seduziu também os seus príncipes na hora de escolherem o local de sepultura. O Papa Adriano V (morto em 1276) foi o primeiro pontífice a eleger uma igreja franciscana (a de Viterbo) para acolher os seus restos mortais³⁷.

Às Ordens Terceiras foram logo associados santos de grande prestígio europeu, que simpatizaram em vida com os minoritas e procuraram viver a espiritualidade emanada do Poverello. Falamos dos já mencionados S. Luís IX, Rei de França, e de Santa Isabel da Hungria, padroeiros da Ordem Franciscana Secular, dois santos que eram muito queridos à nossa Rainha Santa.

Santa Isabel da Hungria já era venerada em Aragão e em Castela, não só por interesses familiares ou dinásticos, i. e., por ser meia-irmã de D. Violante, esposa de D. Jaime I de Aragão, o Conquistador, mas igualmente por interesse dos Franciscanos. Em torno da jovem landgravina da Turíngia havia um conjunto de santas, veneradas na Europa, talvez mais em atenção aos laços familiares da linhagem húngara, pelo que é sem surpresa que constatamos culto em sua honra no mosteiro de Santa Clara de Coimbra ao longo dos séculos, como se pode comprovar pelas representações no cadeiral do Coro Alto, no Mosteiro de Santa Clara-a-Nova. Basta citar apenas os exemplos de Santa Salomeia (1211-1268) e de Santa Cunegunda. A primeira era filha do duque de Cracóvia e cunhada de Santa Isabel da Hungria, pelo casamento com seu irmão Colomano. Uma vez viúva, fundou um convento de Clarissas, tomou nele o véu e aí viveu até ao fim da vida, como religiosa da Segunda Ordem. Santa Cunegunda da Polónia (1224-1292) foi uma princesa húngara, sobrinha de Santa Isabel da Hungria, e tinha por irmãs Santa Margarida, a Beata Violante da Polónia e a Beata Constança da Hungria. Cunegunda dedicou muita atenção aos pobres e carenciados. Depois da morte do marido, juntou-se às Clarissas de um convento que ambos tinham fundado, decidindo não querer ter qualquer papel no governo do reino e desfazendo-se de todas as suas posses materiais. Passou o resto da sua vida em oração contemplativa, não deixando ninguém referir-se ao seu papel anterior como rainha da Polónia. Foi beatificada em 1690 pelo Papa Alexandre VIII e canonizada pelo papa João Paulo II, em 1999,

³⁷ Vd. Michael Robson, *The Franciscans in the Middle Ages* (Woodbridge: The Boydell Press, 2006), pp. 96 e 166ss.

e é a santa padroeira da Polónia e da Lituânia³⁸. É impressionante a similitude de opções de vida destas duas santas com as dos membros femininos da Casa Real de Aragão, em geral, e Santa Isabel, Rainha de Portugal, em particular. Poder-se-ia falar mesmo de uma rede influente de santidade dinástica da casa húngara de Arpades, à qual se junta, por afinidades diversas, a casa de França e particularmente a do Condado de Anjou e respetivos santos³⁹.



³⁸ Há quem fale mesmo de uma linhagem húngara de santidade que exerce forte influência sobre várias casas reais. A casa de Arpades foi a que mais santos e beatos forneceu à Igreja Católica (a sua dinastia era conhecida pela “Irmandade dos Santos Reis”), tendo dois desses santos arpadidas sido também canonizados pela Igreja Ortodoxa. É certo que os familiares e descendentes desses santos os invocam com assiduidade e os tomam por modelo. Vd. Gábor Klaniczay, *Holy rulers and blessed princesses: dynastic cults in medieval central Europe*, trans. E. Palmi (New York: Cambridge University Press, 2002).

³⁹ Já referimos o caso do rei S. Luís IX de França, primo direito do sogro da Rainha Santa. O sexto filho do rei Luís VIII e da rainha D. Branca de Castela, irmã de D. Urraca, mãe de D. Sancho II e de D. Afonso III, era irmão do ambicioso e belicoso Carlos I da Sicília e Nápoles, e Conde de Anjou, iniciador da casa de Anjou-Sicília e inimigo de D. Pedro III de Aragão, pai da nossa Rainha Santa. Já D. Isabel era casada com D. Dinis, quando Carlos I morre e lhe sucede o filho Carlos II, casado com D. Maria, filha de Estêvão V, rei da Hungria, e também ela sobrinha-neta de Santa Isabel da Hungria. Deste casamento nascerá o futuro S. Luís de Anjou, bispo de Tolosa, irmão de Roberto I de Anjou, o cunhado de Santa Isabel de Portugal. D. Isabel estava, pois, rodeada de famílias beligerantes, mas também de muitos modelos de santidade, no cruzamento intrincado de relações familiares bem complexas.

O exemplo mais direto recebeu-o Santa Isabel da própria mãe. D. Constança de Hohenstaufen é, como afirma Nikolas Jaspert “um exemplo importante – ainda que demasiado pouco conhecido – de filofranciscanismo real, já que parece ter desempenhado um papel relevantíssimo na união entre o franciscanismo radical e os Reis de Aragão”⁴⁰.

Logo no início do seu casamento fundou o convento de Santa Clara de Huesca. Sabemos também pelo seu testamento que ela própria desejou ser sepultada no convento franciscano de Barcelona, onde mandou construir uma capela⁴¹. É sabido ainda que foi sepultada com o hábito de clarissa. Depois dela, o referido convento franciscano acolheu inúmeras sepulturas régias, numa tradição que se perpetuou também além-fronteiras, como foi o caso de sua filha Isabel. Além de Santa Isabel de Portugal, três outros dos filhos de D. Constança também escolheram sepultura num convento franciscano.

Mas a ação de D. Constança não se ficou por aqui: fundou hospitais, que confiou aos cuidados dos Franciscanos e contemplou no seu testamento dez conventos de Clarissas⁴². A esposa de D. Dinis não esqueceria seguramente o exemplo materno. Aliás, na maneira de ser e no modo de agir da nossa Rainha Santa, vemos reflexos de exemplos familiares muito variados.

Jaspert chama ainda a atenção para o facto de o testamento de D. Constança contemplar ainda cinco mulheres semi-religiosas que teriam vivido juntamente com ela na corte (*sorores nobiscum comorantes*). Deixou-lhes a opção de entrarem em algum mosteiro da Ordem de Santa Clara para aí servirem a Deus e rogarem a Deus por alma de D. Constança ou de viverem em castidade e penitência tal como tinham vivido com ela até à sua morte.

Os filhos de D. Constança seguiram o modelo da mãe. O caso de Santa Isabel é bem conhecido e reconhecemos na vida da Rainha Santa práticas comuns na casa de Aragão e muito particularmente na sua família. D. Isabel e os seus irmãos foram criados neste ambiente de forte influência dos Frades

⁴⁰ Jaspert, “El perfil trascendental de los reyes aragoneses, siglos XIII al XV: santidad, franciscanismo y profecías”, p. 197 e referências bibliográficas na n. 48.

⁴¹ Esta decisão criou algumas fricções entre os frades menores e o clero secular. Berenguer de la Torre, arcebispo da Catedral de Barcelona, era uma das pessoas da maior confiança do Rei D. Pedro III, já desde os tempos em que ainda era apenas infante. Por ocasião da morte da Rainha D. Constança, bem protestou o cônego por uma sua paróquia ter tomado tal decisão, o que representava uma significativa perda económica para a paróquia, mas sem quaisquer consequências, como é óbvio.

⁴² Jaspert, “El perfil trascendental de los reyes aragoneses, siglos XIII al XV: santidad, franciscanismo y profecías”, onde Jaspert analisa o testamento: Barcelona, Huesca, Tarragona, Lleida, Tortosa, Calatayud, Saragoça, Valência, Castelló de Ampuries e Montblanc.

Menores, primeiro, enquanto viveu na esfera do avô, D. Jaime I, o Conquistador, em cuja corte registamos a presença de minoritas influentíssimos, como Fr. Jerónimo de Ascoli, que viria a ser sucessor de S. Boaventura e depois o primeiro Papa franciscano com o nome de Nicolau IV; mais tarde, depois da morte do avô, em 1276, os ideais franciscanos continuaram a ser-lhe propostos pelos pais, mais fiéis e arreigados à espiritualidade menorita do que o avô. E assim cresceu na fé, até ao enlace matrimonial com D. Dinis e partida para a sua nova pátria, que prontamente abraçou.

A forte influência da tradição familiar terá moldado para sempre o espírito e a religiosidade da Rainha de Portugal, com óbvios reflexos no seu labor fundacional, na prática tumular, nas atitudes e sinais que quis imprimir depois da morte do marido, dando continuidade a uma tradição bem evidente da genealogia familiar (particularmente feminina), integrando esses hábitos numa linha de ação iniciada pelas suas antepassadas.

Seu avô D. Jaime I ainda era de uma outra época, a da influência monástica. Foi coroado rei de Aragão com apenas 5 anos, em 1213. Nesse ano, começou a ser construído o primeiro convento franciscano em Aragão⁴³. Em 1226 escolheu sepultura junto do pai e da avó, mas corrigiu em 1232, destinando o seu corpo ao mosteiro cisterciense de Poblet, panteão régio onde repousava seu avô⁴⁴. Seria sua esposa, D. Violante da Hungria (meia-irmã de Santa Isabel da Hungria), a grande impulsionadora da expansão franciscana em Aragão e da sua influência junto da corte aragonesa⁴⁵. A predileção régia pela observância franciscana na corte de Aragão viria a consolidar-se com D. Constança, sua nora, como já dissemos. Aliás, Jaspert afirma mesmo que essa devoção confere a esta casa real o estatuto de principal promotor régio do Franciscanismo peninsular⁴⁶. D. Hermenesenda ou Ermisenda de las Cellas, senhora da alta nobreza e das relações do Rei D. Jaime I, tinha fundado o convento de Santa Catarina de Saragoça, por breve do Papa Gregório IX em

⁴³ Em Tarazona, concluído em 1214, seguindo-se o de Saragoça, em 1217. Cf. José Antonio de Hebrera y Esmir, *Crónica de la Provincia Franciscana de Aragón*, ed. Luis Falcón Aller & Antolín Abad García, 2 vols. (Editorial Cisneros, 1991), I, vol. 1, pp. 2ss.

⁴⁴ Antoni Udina i Abelló, *Els testaments dels comtes de Barcelona i dels reis de la Corona d'Aragó. De Guifré Borrell a Joan II* (Barcelona, 2001).

⁴⁵ Está sepultada em Lérida, no Real Mosteiro de Santa Maria de Vallbona, da Ordem de Cister, de que foi uma grande benfeitora.

⁴⁶ Jaspert, "El perfil trascendental de los reyes aragoneses, siglos XIII al XV: santidad, franciscanismo y profecías", p. 195 e n. 43.

1234. Foi um dos primeiros conventos de Clarissas na Península Ibérica, ainda antes de a Regra ter sido aprovada pelo Papa⁴⁷.

Também D. Violante de Aragão, filha de D. Violante da Hungria e de D. Jaime I (ou seja, tia de D. Isabel de Aragão), depois de casar com D. Afonso X, o Sábio (avô de D. Dinis), fundou conventos de Clarissas e impulsionou a criação de muitos mais em Castela⁴⁸. São várias as semelhanças que podemos identificar na atuação de D. Violante e de sua sobrinha D. Isabel, sinal de que a sobrinha seguia atentamente a atuação dos familiares.⁴⁹ Não deixa de ser interessante que, para fundar Santa Clara de Allariz a partir de uma comunidade de damianitas, situada originalmente fora dos muros da cidade, numa fase em que se pretendia que as comunidades franciscanas interviessem mais junto dos meios urbanos, ela tivesse recorrido ao mosteiro de Santa Clara de Zamora, um cenóbio com fama de santidade. Ora, foi também a este mosteiro que sua sobrinha Isabel foi buscar, poucos anos mais tarde, as clarissas para darem início à vida comunitária em Santa Clara de Coimbra.

Além de Santa Isabel, três dos seus irmãos tinham grande proximidade com a Ordem Seráfica. D. Afonso III, o Liberal ou o Franco, seu irmão mais velho, escolheu sepultura no convento franciscano de Barcelona, vestido de hábito franciscano⁵⁰. O convento desapareceu, pois foi demolido em 1835,

⁴⁷ Cf. Hebrera y Esmir, *Crónica de la Provincia Franciscana de Aragón*, I, vol. 1, p. 9. Sobre o convento, vd. O. F. M. Atanasio López, “Monasterio de santa Catalina, de Zaragoza”, *Archivo Iberoamericano* 2 (1914). No breve pontifício faz-se referência às “monjas de S. Damião”.

⁴⁸ Teria querido ser sepultada em Santa Clara de Allariz, onde empenhou vastos legados e dotações patrimoniais. María del Mar Graña Cid sublinha que ela não desejaria ser sepultada junto do marido, mas antes junto de sua mãe, o que não deixa de ser curioso, atendendo à situação idêntica de D. Isabel de Aragão, que altera o local de sepultura no último testamento, privilegiando o mosteiro menorita de sua fundação. Cf. María del Mar Graña Cid, “Reinas, infantas y damas de corte en el origen de las monjas mendicantes castellanas (c. 1222-1316). Matronazgo espiritual y movimiento religioso femenino”, in *Redes femeninas: de promoción espiritual en los reinos peninsulares, s. XIII-XVI*, ed. Blanca Garí (Roma: Viella, 2013), pp. 24s e bibliografia aí indicada.

⁴⁹ Veja-se como uma das deduções de María del Mar Graña Cid (*ibid.*, p. 36) se adequa plenamente a D. Isabel, Rainha de Portugal: “...la reina se sintió integrante de una genealogía de referentes y antecedentes consanguíneos femeninos que autorizaban sus decisiones, especialmente en su opción religiosa final tras enviudar, y que reforzaban su autonomía decisoria y sentido del yo, notoriamente marcados en toda su actuación”.

⁵⁰ Vd. Bernat Boades, *Libre dels Feyts Darnes de Catalunya*, ed. A cura d’Enric Bagué. Pròleg de Miquell Coll i Alentorn, vol. 60, “Els Nostres Clàssics”. Obres completes dels escriptors catalans medievals (Barcelona: Editorial Barcino, 1948), cap. 25, p. 140: “...el seu cors ab gran honor fo sabullit en lo monastir dels menorets de la mateixa ciutat de Barcelona, vestit ab l’abit d’aquella religió del benayunturat pare monsenyer sant Francesch, lo qual va edificar en Barcelona e en Gerona monastir del seu orde”. No segundo testamento especifica que a sua sepultura não seja de rei, mas de

depois de violadas as sepulturas. As ossadas dos soberanos aí sepultados foram recolhidas e trasladadas para a Catedral de Barcelona. Faleceu em 1291 e sucedeu-lhe seu irmão D. Jaime II.

O mais novo dos filhos de D. Constança, D. Pedro de Aragão, falecido em 1296, também quis ser amortalhado com o hábito franciscano e deu indicações para que, durante o cortejo fúnebre, o sarcófago fosse aberto para que todos vissem o hábito que levava⁵¹.

O terceiro varão de D. Constança e D. Pedro III, Frederico II, rei da Sicília, morreu um ano depois de Santa Isabel, ou seja em 1337. A ação familiar deste caracterizou-se por uma difusão dos ideais franciscanos junto do ramo siciliano da família, levando a que várias princesas sicilianas ingressassem no convento de Santa Clara de Messina, como aconteceu, por exemplo, com a filha D. Catarina, que veio a ser abadessa desse cenóbio. Também ele quis ser sepultado no convento franciscano de Barcelona, junto dos sepulcros de sua mãe e de seu irmão D. Afonso, embora a História não lhe tivesse feito a vontade. Sua esposa, D. Leonor de Anjou (também conhecida como D. Leonor de Nápoles ou da Sicília) retirou-se para o convento de Santa Clara de Messina depois de enviuar.

D. Jaime II mostrou maior inclinação para com os Frades Pregadores meramente por razões políticas, que não importa aqui desenvolver⁵², mas, ainda assim, não se esqueceu dos Frades Menores nos seus legados testamentários, dotando o convento de Barcelona, onde haviam sido sepultados os seus familiares, bem como o mosteiro de Santa Maria de Pedralbes, fundação de sua esposa D. Elisenda de Moncada, em atenção explícita à tradicional devoção dos seus antepassados para com a família franciscana. Da mesma forma, a Rainha Santa contemplou este mosteiro no seu primeiro testamento com um legado de 500 libras.

Já algumas das esposas de D. Jaime II, essas sim, escolheram sepultura em conventos franciscanos⁵³, designadamente Maria de Chipre e Elisenda de Moncada. A primeira morreu com o hábito franciscano e com ele foi sepultada

frade menor. Vd. ainda Jaspert, "El perfil trascendental de los reyes aragoneses, siglos XIII al XV: santidad, franciscanismo y profecias", p. 199 e n. 53.

⁵¹ Cf. transcrição desse passo em "El perfil trascendental de los reyes aragoneses, siglos XIII al XV: santidad, franciscanismo y profecias", n. 54.

⁵² Cf. *Ibid.* p. 201.

⁵³ D. Jaime foi casado com Isabel de Castela, Branca de Anjou, Maria de Chipre e Elisenda de Moncada, mas só teve descendência de D. Branca de Anjou.

no convento de S. Francisco de Barcelona. D. Elisenda, como dissemos, tinha já na sua própria família uma larga tradição de vidas consagradas, bem como de fundações de mosteiros. A exemplo das suas avós, também ela fundou o mosteiro de Pedralbes⁵⁴. Depois da morte do marido, alojou-se no mosteiro, juntamente com as suas servidoras e uma sobrinha. Aí residiu por 37 anos até à morte, gozando da protecção real dos monarcas (que não eram seus filhos naturais). O seu túmulo é duplo, pois constitui paredes-meias com a igreja e com a zona do claustro. Na parte da igreja, aparece representada como rainha, no lado da clausura, como clarissa. D. Pedro IV ponderou ainda estratégia idêntica para o novo desenho do túmulo de D. Jaime I, representado como rei num lado e como monge no outro.

Não deixa de ser curioso que a Rainha Santa Isabel reunisse no mesmo jacente os atributos reais, sinal do estado continuado de Rainha-mãe, detentora de plenos direitos, e o hábito franciscano, símbolo de humildade e viuvez.

Dos cinco filhos varões de D. Jaime II de Aragão e D. Branca de Anjou, três abraçaram a vida regular ou clerical.



⁵⁴ Vd. A. Castellano i Tresserra, “El projecte fundacional del monestir de Santa Maria de Pedralbes i el Palau de la Reina Elisenda de Montcada a través de dos inventaris del 1364”, *Anuario de Estudios Medievales* 44, no. 1 (2014) *apud* García Herrero & Muñoz Fernández, “Reginalidad y fundaciones monásticas en las Coronas de Castilla y de Aragón”, p. 29, n. 45. Entre os exemplos familiares que a terão inspirado na fundação do mosteiro de Pedralbes, contar-se-ão Santa Isabel da Hungria, D. Isabel, rainha de Portugal e sua cunhada, e D. Sancha, rainha de Maiorca.

O infante Jaime de Aragão e Anjou, primogénito e herdeiro da Coroa de Aragão, sobrinho da nossa Rainha Santa, abandonou a noiva, D. Leonor, no dia do próprio casamento – não chegando este a ser consumado – para ingressar na Ordem de S. João de Jerusalém e, mais tarde, num mosteiro. O infante sempre dissera a seu pai, D. Jaime II, que desejava seguir a vida monástica. Fugiu e abdicou de seus direitos à coroa de Aragão⁵⁵.

D. Pedro de Aragão e Anjou, conde de Ribagorza, e, repetimos, sobrinho da nossa Santa Isabel, é pouco conhecido entre nós, mas foi outro construtor da paz, com intervenções importantes no apaziguamento entre os reinos da Sicília e de Nápoles, e, mais tarde, na questão sucessória de Maiorca. Quando enviuvou pela segunda vez, tomou o hábito franciscano, ingressando como religioso no convento de São Francisco de Valência devido a uma revelação em que lhe apareceu S. Luís de Tolosa mostrando-lhe a longa cadeia de familiares que se tinham convertido em minoritas de S. Francisco e de Santa Clara. Polígrafo, autor de um espelho de príncipes, compôs 34 sermões, dos quais 3 dedicados a Santa Isabel da Hungria. Só as festas em honra de Santa Clara e de Santa Maria superam esse número⁵⁶. As suas características como diplomata levaram a Santa Sé a nomear Frei Pedro de Aragão núncio apostólico, com a especial incumbência de ultrapassar a questão do Cisma.

O infante D. João foi arcebispo de Toledo, de Tarragona, e Patriarca de Alexandria, mas abraçou, no hábito terciário, os ideais franciscanos de pobreza.

Teve ainda duas filhas religiosas. D. Branca foi priora no Mosteiro de Santa Maria de Sigena e viria a fazer-lhe companhia a irmã D. Maria de Aragão, depois de esta enviudar.

Outra das irmãs, D. Isabel de Aragão, casada com Frederico de Habsburgo, faleceu na Áustria, mas mandou fazer sepultura no convento menorita de Viena fundado por ela.

Também assim aconteceu com o irmão D. Afonso IV, cognominado o Benigno. Tanto ele como sua primeira esposa, D. Teresa d'Entença, que

⁵⁵ Ao desrespeitar os acordos pré-matrimoniais, criou um conflito entre a coroa de Castela e a de Aragão, pois a infanta D. Leonor era filha de D. Fernando IV de Leão e Castela e de D. Constança de Portugal, a neta de D. Dinis e de D. Isabel.

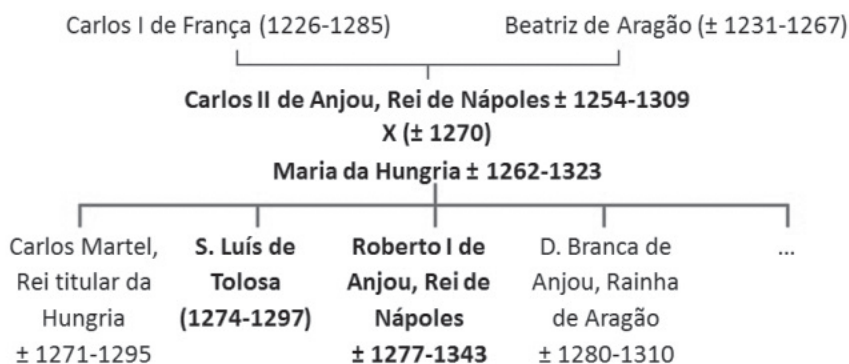
⁵⁶ Vd. O. M. Cap. Saldes, Ambrosio de, “La orden franciscana y la casa Real de Aragón”, *Revista de Estudios Franciscanos* 5 (1910).

morreu de parto, optaram por ser sepultados em conventos franciscanos, junto dos filhos que tinham morrido prematuramente: Isabel, Frederico, Sancho⁵⁷.

D. Afonso IV de Aragão desrespeitou a vontade do pai D. Jaime II, escolhendo sepultura não no mosteiro cisterciense de Santa Cruz (Santes Creus), mas no convento franciscano de Lérida, onde fundou uma capela dedicada a S. Luís de França e a seu tio S. Luís de Tolosa⁵⁸.

São muitos e complexos os exemplos desta predileção quase dinástica pelos franciscanos e seria fastidioso enumerá-los todos aqui, seguindo as casas de Barcelona, de Maiorca, da Sicília, de Nápoles ou de Áustria, a que estavam ligados, mas não resistimos a referir mais um caso, ainda que relacionado com Aragão apenas por afinidade, mas bem presente na devoção dos nossos reis.

Bem conhecido o episódio do Rei D. Dinis, devoto de S. Luís de Tolosa, que a ele recorreu quando foi atacado por um javali ou por um urso, consoante as versões. Salvou-se e pagou a promessa fundando o mosteiro cisterciense de Odívelas, onde desejou ser sepultado⁵⁹.



⁵⁷ A “Crónica de Pedro IV de Aragão, o Cerimonioso” (*Crònica de Pere el Cerimoniós*), escrita, em catalão, a mando do primogénito destes reis, explica como o infante Frederico foi sepultado em Barcelona e os outros em Saragoça. Cf. Antonio de Bofarull, ed. *Crònica del Rey de Aragon D. Pedro IV el Ceremonioso ó del Punyalet escrita en lemosin por el mismo monarca, traducida al castellano y anotada* (Barcelona Imprenta de Alberto Frexas, 1850), pp. 29ss.

⁵⁸ D. Afonso IV foi sepultado inicialmente no convento franciscano de Barcelona e só em 1369 foi trasladado para Lérida.

⁵⁹ O mosteiro era feminino e estava sujeito à visitação dos abades de Alcobaça.

Ora, S. Luís de Tolosa, filho de Carlos II de Anjou, era irmão de D. Branca de Anjou, princesa de Nápoles e Rainha consorte de Aragão, cunhada da Rainha Santa, pelo casamento com seu irmão D. Jaime II de Aragão. Assim como o cunhado, também S. Luís de Tolosa era sobrinho-bisneto de Santa Isabel da Hungria por via de sua mãe, Maria da Hungria. S. Luís era muito piedoso desde tenra idade; desprezava as honras do mundo e saía frequentemente para cuidar dos enfermos de Barcelona, lavando e tratando das chagas dos leprosos⁶⁰. Aproveitou o cativeiro para se cultivar junto de mestres minoritas. Certo dia, adoeceu de tal forma que julgava finir-se. Fez então votos de ingressar na Ordem de S. Francisco se recuperasse a saúde. E assim aconteceu como que por milagre. Quiseram que se casasse com D. Violante, mas ele recusou por desejar abraçar o sacerdócio. À morte de seu irmão Carlos Martel de Anjou-Sicília, em 1295, era ele o herdeiro do Reino de Nápoles e pretendente ao trono da Hungria, mas logo acorreu a Itália para renunciar aos seus direitos dinásticos em favor de seu irmão Roberto I de Anjou, o qual, pelo casamento com D. Violante, irmã da Rainha Santa, foi cunhado da Rainha de Portugal. Em 1296, fez os votos em Roma, recebeu as sagradas ordens em Nápoles e pensava retirar-se para um convento franciscano na Alemanha, mas o Papa nomeou-o logo Bispo de Toulouse, para seu grande desgosto, pois a humildade incompatibilizava-se com a dignidade do cargo em que tinha sido investido. Quando ia a Roma, para assistir à canonização de seu tio-avô S. Luís, Rei de França, ficou gravemente doente e morreu em 1297 com apenas 23 anos. A sua fama de santidade era tal que o Papa o canonizou poucos anos depois, em 1317.

Seu irmão, Roberto I, Rei de Nápoles, cognominado o Sábio, homem letrado, amante e patrono das letras, amigo pessoal de Petrarca e de Boccaccio, e, recordamos, sobrinho-neto de S. Luís de França e sobrinho-bisneto de Santa Isabel da Hungria, dois santos dinásticos do mais alto gabarito na Europa medieval e não só, foi um exemplo extraordinário de piedade real. Casou com D. Violante de Aragão e, depois da morte desta, desposou D. Sancha de Maiorca, também ela neta de D. Jaime I de Aragão, logo, prima de Santa

⁶⁰ Na sequência de guerras ente os seus familiares e a dos reis de Aragão, o pai de S. Luís ficou prisioneiro de D. Pedro III de Aragão e foi encarcerado em Barcelona. Já com D. Afonso III de Aragão, o pai de S. Luís foi libertado, na condição de os filhos (D. Luís, D. Roberto e D. Raimundo) ficarem em Barcelona como reféns. Foi nesses sete anos de cativeiro que S. Luís percorreu as ruas de Barcelona auxiliando os pobres e doentes.

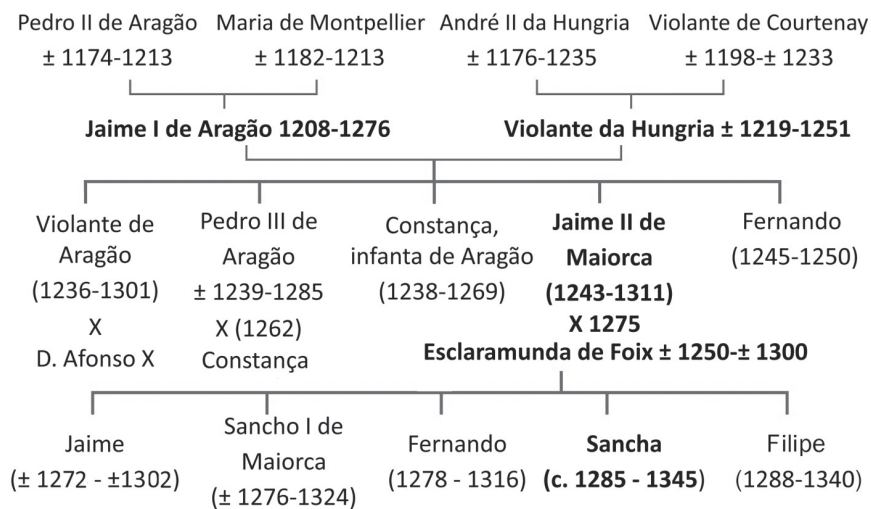
Isabel, Rainha de Portugal⁶¹. Ora, Roberto e Sancha acolheram, na sua corte de Nápoles, reformadores franciscanos, como os espirituais, os Fraticelli, intelectuais e dissidentes, como Raimundo Lulo e Arnaldo de Vilanova, e os propagadores de ideias e teorias inovadoras, como é o caso das doutrinas milenaristas de Joaquim de Flora⁶². Foram protetores incansáveis dos conventos franciscanos, e rodearam-se de conselheiros e confessores minoritas. D. Sancha levou uma vida piedosa de profunda devoção e religiosidade, chegando a pretender abandonar o marido para entrar no convento⁶³. Só não o fez porque o Papa João XXII lho proibiu, obrigando-a a cumprir o dever de Rainha junto do marido até à morte deste em 1343. Só então lhe foi permitido

⁶¹ Sobre esta Rainha, *vide* sobretudo Ronald G Musto, “Queen Sancia of Naples (1286-1345) and the Spiritual Franciscans”, in *Women of the Medieval World, Essays in Honor of John H. Mundy*, ed. Julius Kirschner & Suzanne F. Wemple (Oxford-New York, 1985), Ingrid Würth, “Altera Elisabeth: Königin Sancia von Neapel (1286-1345) und die Franziskaner”, in *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag*, ed. Enno Bünz, et al., Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen. Kleine Reihe (Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag, 2007) e Aislinn Loconte, “Constructing Female Sanctity in Late Medieval Naples: The Funerary Monument of Queen Sancia of Naples”, in *Representing Medieval Genders and Sexualities in Europe: Construction, Transformation and Subversion, 600–1530*, ed. Elizabeth l’Estrange & Alison More (Farnham: Ashgate, 2011).

⁶² Entretanto, começou também a fazer furor na Europa a doutrina profética das três idades, do calabrés Joaquim de Flora (ca. 1132 – 1202). Este abade cisterciense repartiu a História de acordo com a predominância de cada uma das pessoas da Santíssima Trindade. A terceira e última época da sua periodização da História seria protagonizada por uma nova ordem monástica. Tendo em conta o declínio do clero e a necessidade de renovação da Igreja, os Franciscanos corporizaram essa profecia de uma fraternidade autêntica e universal. Foi, pois, sobretudo entre os Frades Menores que a utopia da idade do Espírito Santo encontrou maior eco. Mediante cálculos relacionados com as gerações bíblicas, Joaquim de Flora previa que esta terceira idade começasse a configurar a humanidade a partir do ano de 1260. A rainha D. Isabel teria, pois nascido e vivido sob as primeiras influências da Idade do Espírito Santo. Esta corrente joaquimita encontrou eco na Corte de Aragão, que acolheu muitos dos seus adeptos e alguns dos seus principais mentores, como o médico e teólogo Arnaldo de Vilanova, que foi conselheiro régio. Assim também aconteceu em Nápoles: *vd.* Ronald G Musto, “Franciscan Joachimism at the Court of Naples, 1309-1345: A new appraisal”, *Archivum franciscanum historicum* 90, no. 3-4 (1997). Sobre a influência de Arnaldo de Villanova nas cortes de Aragão e de Nápoles, *vd.* R. Manselli, “La religiosità di Arnaldo di Villanova”, *Bollettino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 63 (1951) e André Vauchez, *Les laïcs au Moyen-Âge. Pratiques et expériences religieuses* (Paris, 1987), p. 219. Quanto à influência de Arnaldo de Vilanova sobre a futura rainha de Portugal, *cf.* Sebastião Antunes Rodrigues, *Rainha Santa: cartas inéditas e outros documentos* (Coimbra: Coimbra Editora, 1958). Sobre as ideias joaquimitas, *vd.* Morton W. Bloomfield, “Joachim of Flora: a critical survey of his canon, teachings, sources, biography and influence”, *Traditio* 13 (1957).

⁶³ Atitude que não é inédita, se considerarmos que o infante Jaime de Aragão e Anjou, herdeiro da Coroa de Aragão, agiu do mesmo modo.

esse desejo, renunciando ao mundo e ingressando no convento de Santa Clara, em Nápoles⁶⁴. Aí faleceu com fama de santidade.



Os pais de D. Sancha, D. Jaime II de Maiorca e a rainha D. Esclaramunda, foram, também eles, protetores e benfeitores dos Franciscanos⁶⁵. Do mesmo modo alguns irmãos da prima de Santa Isabel renunciaram ao trono e deixaram o mundo para se juntarem aos Franciscanos como frades (D. Jaime de Maiorca) ou como terciários (D. Filipe de Maiorca), ainda que o radicalismo observante deste último, relativamente aos ideais de pobreza, tenha criado conflitos sérios com o Papa João XXII.

Portanto, Aragão, Nápoles e Sicília foram núcleos importantes da espiritualidade franciscana impulsionada pelas casas reais e respetivos familiares⁶⁶.

⁶⁴ Sobre o patrocínio de D. Sancha ao convento de Nápoles, vd. Caroline Bruzelius, “Queen Sancia of Mallorca and the convent church of Sta. Chiara in Naples”, *Memoirs of the American Academy in Rome* 40 (1995) e sobretudo o n. 1 na p. 72, acerca do propósito de se retirar para o convento com o marido em vida.

⁶⁵ Vd. Jean-Marie Vidal, *Esclaramonde de Foix dans l’histoire et le roman* (Paris C. Lacour, 1911).

⁶⁶ Também A. Gemelli, na sua obra de referência sobre o franciscanismo, sublinha esta evidência histórica: “Terciarias o clarisas fueron las mejores princesas aragonesas de Sicilia, que llevaron en el trono el cordón franciscano, o dejaron el trono por el convento. La Tercera Orden se extendía de los palacios reales a las casitas de los tejedores, tomando formas de vida religiosa muy diversas: prueba de la magnífica flexibilidad de la Regla, apta para santificar todos los estados y todas

Nikolas Jaspert afirma que, entre confessores, capelães, pregadores e conselheiros, os trabalhos recentes identificaram 118 franciscanos nas cortes reais aragonesas e sicilianas desde o final do séc. XIII até meados do séc. XV⁶⁷.

Em Portugal, há também casos de uso do hábito franciscano, seja como meio de cura, seja como mortalha. Fr. António Brandão preconiza que D. Sancho II foi cognominado de “O Capelo” por, em criança, ter usado o hábito de frade franciscano, como pagamento de promessa por causa de enfermidades que teria tido, enquanto criança. J. Mattoso, na esteira de Alexandre Herculano, considera que o cognome de D. Sancho II “aludia provavelmente à sua devoção ao hábito de terceiro franciscano ou de alguma confraria de leigos”⁶⁸.

O caso exemplar da Rainha Santa Isabel, do uso do hábito como mortalha, virá a ser imitado por sua nora, a Rainha D. Beatriz, e pelos mesmos motivos que Santa Isabel o faz. Havia uma relação muito estreita entre as duas, pois Santa Isabel assumiu a educação da nora desde quando a recebeu em sua casa com muito tenra idade. É que o acordo matrimonial entre D. Beatriz e o infante D. Afonso foi negociado aquando da celebração do tratado de Alcañices, em 1297, e D. Beatriz não teria mais do que três ou quatro anos de idade e o infante cerca de seis. A *Crónica de 1419* e a *Crónica de D. Dinis* de Rui de Pina referem justamente como D. Dinis trouxe consigo para Portugal, por esposa do infante D. Afonso, seu filho, D. Beatriz, irmã do Rei D. Fernando de Castela, quando este desposou a infanta portuguesa D. Constança.

las almas.” Cf. o cap. II de Agostino Gemelli, O.F.M., *El Franciscanismo*, (Barcelona, 1940), <<http://www.franciscanos.org/historia/Gemelli-ElFranciscanismo-00.htm>>. [consultado em 10-11-2017].

⁶⁷ Jaspert, “El perfil trascendental de los reyes aragoneses, siglos XIII al XV: santidad, franciscanismo y profecías”, p. 218.

⁶⁸ *História de Portugal*, 2º vol., *A monarquia feudal (1096-1480)*. Coord. de José Mattoso. Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, p. 127. Herculano insiste na atração de D. Sancho pelas ordens mendicantes e não numa mera alcunha dada por historiadores ou pela tradição ao rei.

<p><i>Crónica de Portugal de 1419</i>, cap. 13</p> <p>Partiose dahy elRey D. Fernando, e leuou comsygo a Rainha D^a Constança. E ElRey D. Denjs trouxe a Jffante D^a Brjatiz, jrmam delRey D. Fernando, filha delRey D. Sancho e D^a Rainha D. Marja, por esposa do Jffante D. Afonso, seu filho. Trouea sempre comsyguo, ate que depojs casou.</p> <p>(...)</p> <p>Bem ouujstes, como disemos, que elRey D. Denjs trouxera por esposa do Jffamte D. Afonso seu filho, D^a Byatriz, Jffamte, jrmã delRey D. Fernando de Castela, quando casou com ele sua filha D^a Constança. E trazendoa elRey em sua casa, e pera os casar vyo tempo, fez lhe suas vodas, e deulhe grandes riquezas, e a sua molher boas vilas, dos mjlhores lugares de Portugal.</p>	<p>Rui de Pina, <i>Crónica de D. Dinis</i>, Cap. 11</p> <p>E elRey dom denis trouxe logo cõsygo para Portugal por esposa do Jffante dom a^o seu f^o a Jffante domna briatiz Jrmaã delRey dom fernãdo filha delRey dom sancho e da Raynha doña m^a. A qual sendo ajnda muy moça andou muy homrradamente em casa do dito Rey dom denis em quãto ambos erã somente casados por palauras de futuro.</p>
--	---

A Rainha D. Beatriz veio assim ainda muito criança para Portugal e sua sogra acolheu-a e educou-a desde esse momento. Justifica-se, assim, a forte presença das devoções e exemplo da Rainha Santa Isabel no espírito da esposa de D. Afonso IV, bem como a influência do convívio com as Clarissas de Santa Clara de Coimbra. Nessa tradição familiar, também D. Beatriz pediu para ser sepultada com o hábito franciscano, quando morreu em 1359.

O modo de ser de Santa Isabel e a profunda interiorização dos ideais evangélicos recuperados pelos Franciscanos, foram moldados na corte de Aragão, pela educação e exemplo que recebeu da família, e tiveram forte reflexo em tantas obras de piedade, no despojamento e pobreza voluntária, no patrocínio e fundação de hospitais, igrejas, conventos e mosteiros, na humilhação e plena entrega aos mais pobres, aos doentes, nas devoções e inspirações joaquimitas, na arte tumular, na humilhação final e recolhimento

salvífico junto das comunidades que fundaram ou patrocinaram. Em tudo isto atestamos uma matriz formativa e educativa de gerações e linhagens sagradas de santos, que se deixaram inspirar pelo franciscanismo, famílias régias muito diversas e de uma abrangência geográfica muito ampla, do eixo do Mediterrâneo aos Habsburgos e à Hungria. São valores e ideais que, por contingências dinásticas, confluíram em Aragão e foram assimilados, interiorizados pela jovem infanta que, uma vez rainha, viria, por seu turno, a tornar-se para sempre um modelo de virtudes cristãs, de atitudes, de modos de vida e de comportamentos régios, paradigma inspirador de infantas e Rainhas, em Portugal e não só.

Bibliografia

- ANDRADE, Maria Filomena. “Fundadoras e patronas dos mosteiros mendicantes femininos em Portugal nos séculos XIII e XIV: práticas e modelos.” In *Redes femeninas: de promoción espiritual en los reinos peninsulares, s. XIII-XVI*, edited by Blanca Garí. Women’s Networks of Spiritual Promotion in the Peninsular Kingdoms (13th–16th Centuries), 79-90. Roma: Viella, 2013.
- BENSON, Robert Louis, Giles Constable, Carol Dana Lanham, & Charles Homer Haskins. *Renaissance and renewal in the twelfth century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- BERNARDS, Matthäus. “Nudus nudum Christum sequi.” *Wissenschaft und Weisheit* 14 (1951): 148-151.
- . *Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*. Forschungen zur Volkskunde, 36/38. Köln-Graz: Böhlau, 1955.
- . *Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*. Archiv für Kulturgeschichte. Beihefte. Vol. 16, Köln-Wien: Böhlau, 1982.
- BLOOMFIELD, Morton W. “Joachim of Flora: a critical survey of his canon, teachings, sources, biography and influence.” *Traditio* 13 (1957): 249-311.
- BOADES, Bernat. *Libre dels Feyts Darmes de Catalunya*. “Els Nostres Clàssics”. Obres completes dels escriptors catalans medievals. Edited by A cura d’Enric Bagué. Pròleg de Miquell Coll i Alentorn. Vol. 60, Barcelona: Editorial Barcino, 1948.
- BOSL, K. “Il «santo nobile».” In *Agiografia altomedioevale*, edited by Sofia Boesch-Gajano, 161-190. Bologna: Società editrice il Mulino, 1976.

- BRUZELIUS, Caroline. "Queen Sancia of Mallorca and the convent church of Sta. Chiara in Naples." *Memoirs of the American Academy in Rome* 40 (1995): 69-100.
- CAIN, Andrew. "Three Further Echoes of Lactantius in Jerome." *Philologus* 154, no. 1 (2010): 88-96.
- CASTELLANO I TRESSERRA, A. "El projecte fundacional del monestir de Santa Maria de Pedralbes i el Palau de la Reina Elisenda de Montcada a través de dos inventaris del 1364." *Anuario de Estudios Medievales* 44, no. 1 (2014): 103-139.
- CHÂTILLON, Jean. "'Nudum Christum nudus sequere'. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits spirituels de Saint Bonaventure." In *S. Bonaventura 1274-1974*, 719-772. Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1974.
- CHENU, Marie-Dominique. *La théologie au douzième siècle*. Études de philosophie médiévale, XLV. Paris: J. Vrin, 1957.
- . "Moines, Clercs, Laïcs. Au carrefour de la vie évangélique (xiie s.)." *Revue d'histoire ecclésiastique* 49 (1954): 59-89.
- CONSTABLE, Giles. "Nudus nudum Christum sequi and parallel formulas in the twelfth century. A supplementary dossier." In *Continuity and Discontinuity in Church History. Essays Presented to George Huntston Williams*, edited by F. Forrester Church and T. George, 83-91. Leiden: Brill, 1979.
- DE BOFARULL, Antonio, ed. *Crónica del Rey de Aragon D. Pedro IV el Ceremonioso ó del Punyalet escrita en lemosin por el mismo monarca, traducida al castellano y anotada*. Barcelona Imprenta de Alberto Frexas, 1850.
- DE MIRAMON, Charles. *Les "donnés" au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque (v. 1180-v. 1500)*. Vol. 1500, Paris: Cerf, 1999.
- DE MOOR, Tine. "Single, safe, and sorry? Explaining the early modern beguine movement in the Low Countries." *Journal of Family History* 39, no. 1 (2014): 3-21.
- DEREINE S.J., Charles. "Chanoines." In *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastique*, 353-405.
- FIGANIÈRE, Frederico Francisco de La. *Memorias das Rainhas de Portugal (D. Theresa, Santa Isabel)*. Lisboa, 1859.
- GALLOWAY, Penelope. "'Discreet and Devout Maidens': Women's Involvement in Beguine Communities in Northern France, 1200-1500." In

- Medieval Women in Their Communities*, edited by Diane Watt, 92-115. Cardiff: University of Wales Press, 1997.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen. "Aragón y el monasterio de la Trinidad de Valencia: la renuncia a financiar el proyecto de la reina María." In *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder: homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, edited by Beatriz Arizaga Bolumburu, Dolores Mariño Veiras, Carmen Díez Herrera, Esther Peña Bocos, Jesús Ángel Solórzano Telechea, Susana Guijarro González & Javier Añibarro Rodríguez, 1365-1378. Santander: Universidad de Cantabria, 2012.
- . "El entorno femenino de los reyes de Aragón." In *La Corona de Aragón en el centro de su Historia (1208-1458): La monarquía aragonesa y los reinos de la Corona*, edited by José Angel Sesma Muñoz. Colección Garba, 327-350. Zaragoza Gobierno de Aragón, 2009.
- . "Mulieres religiosas, predicación femenina y expectativas y actuaciones de doña María de Castilla, Reina de Aragón." In *Las mujeres en la Edad Media*, edited by María Isabel & Jiménez Alcázar Del Val Valdivieso, Juan Francisco, 299-328. Murcia: Sociedad Española de Estudios Medievales y Editum, 2013.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen, & Ana del Campo Gutiérrez. "Indicios y certezas: "Mulieres religiosas" en Zaragoza (siglos XIII-XVI)." *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, no. 26 (2005): 345-362.
- . María del Carmen, & Angela Muñoz Fernández. "Reginalidad y fundaciones monásticas en las Coronas de Castilla y de Aragón." *Edad Media. Revista de Historia* 18 (2017): 16-48.
- GEMELLI, O.F.M., Agostino. *El Franciscanismo*. Barcelona, 1940. <http://www.franciscanos.org/historia/Gemelli-ElFranciscanismo-00.htm>
- GEYBELS, Hans. *Vulgariter beghinae. Eight Centuries of Beguine History in the Low Countries*. Turnhout: Brepols, 2004.
- GOMES, Saul António. "As ordens mendicantes na Coimbra medieval: notas e documentos." *Lusitania Sacra* 2ª série 10 (1998): 149-215.
- GRAÑA CID, María del Mar. "Reinas, infantas y damas de corte en el origen de las monjas mendicantes castellanas (c. 1222-1316). Matronazgo espiritual y movimiento religioso femenino." In *Redes femeninas: de promoción espiritual en los reinos peninsulares, s. XIII-XVI*, edited by Blanca Garí. Roma: Viella, 2013.

- GRÉGOIRE, Réginald. "L'adage ascétique Nudus nudum Christum sequi." In *Studi Storici in onore di O. Bertolini*, 395-409. Pisa: Pacini, 1972.
- GREVEN, Joseph. "Der Ursprung des Beginenwesens." *Historisches Jahrbuch* 35 (1914): 26-58, 291-318.
- . *Die Anfänge der Beginen ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter*. Vorreformationsgeschichtliche Forschungen; 8. Münster in Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1912.
- GRUNDMANN, Herbert. *Religious movements in the Middle Ages*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1995.
- HAUCK, Karl. "Geblütsheiligkeit." In *Liber Floridus. Mittellateinische Studien Paul Lehmann zum 65. Geburtstag ... gewidmet*, edited by B. Bischoff & S. Brechter, 187-240. St. Ottilien, 1950.
- HEBRERA Y ESMIR, José Antonio de. *Crónica de la Provincia Franciscana de Aragón*. Edited by Luis Falcón Aller & Antolín Abad García. 2 vols.: Editorial Cisneros, 1991.
- HEINZELMANN, Martin. "Adelsheiliger." In *Lexikon des Mittelalters*, col. 148. München-Zürich: Artemis & Winkler, 1980.
- JASPERT, Nikolas. "El perfil trascendental de los reyes aragoneses, siglos XIII al XV: santidad, franciscanismo y profecías." In *La Corona de Aragón en el centro de su Historia (1208-1458): La monarquía aragonesa y los reinos de la Corona*, edited by José Ángel Sesma Muñoz. Colección Garba, 183-218. Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2009.
- KLANICZAY, Gábor. *Holy rulers and blessed princesses: dynastic cults in medieval central Europe*. Translated by E. Palmai. New York: Cambridge University Press, 2002.
- . "Sainteté royale et sainteté dynastique au moyen âge. Traditions, métamorphoses et discontinuités." *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques. Archives* 3 (1989): 69-80.
- LAUWERS, Michel. "Sainteté royale et sainteté féminine dans l'Occident médiéval." *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 83,1 (1988): 58-69.
- LOCONTE, Aislinn. "Constructing Female Sanctity in Late Medieval Naples: The Funerary Monument of Queen Sancia of Naples." In *Representing Medieval Genders and Sexualities in Europe: Construction, Transformation and Subversion, 600-1530*, edited by Elizabeth l'Estrange & Alison More, 107-126. Farnham: Ashgate, 2011.

- LOPES, OFM, Fernando Félix. *Colectânea de Estudos de História e Literatura: Sobre a Vida de Santa Isabel de Portugal*. Edited by F. F. Lopes, F. da Gama Caeiro & H. P. Rema. Vol. 3, Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1997.
- . “Fundação do Mosteiro de Santa Clara de Coimbra. Problema de direito medieval.” *Colectânea de Estudos (Suplemento do Boletim Mensal das Missões Franciscanas e Ordem Terceira)* ano IV (2ª série), no. 2 (Maio 1953): 166-192.
- LÓPEZ, Atanasio. “Confesores de la familia real de Aragón.” *Archivo Ibero-Americano* 16 (1929): 145-240.
- . “Monasterio de santa Catalina, de Zaragoza.” *Archivo Ibero-Americano* 2 (1914): 353-386.
- MANSELLI, R. “La religiosità di Arnaldo di Villanova.” *Bollettino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 63 (1951): 1-100.
- MANTEUFFEL, Tadeusz, & Anna Posner. *Naissance d’une hérésie: les adeptes de la pauvreté volontaire au moyen âge*. Civilisations et sociétés. Paris; La Haye: Mouton, 1970.
- MATTOSO, José. “O enquadramento social e económico das primeiras instituições franciscanas em Portugal.” In *Portugal medieval: novas interpretações*, 329-45. Lisboa: Impr. Nacional-Casa da Moeda, 1992.
- MAYÁNS, Ana Sanz de Bremond. “Aproximación al estudio del franciscanismo en la Corona de Aragón. Los documentos del Archivo Histórico Nacional (S. XV-XIX).” *Cuadernos de Historia Moderna* 32 (2007): 137-158.
- MCDONNELL, Ernest W. *The Beguines and Beghards in Medieval Culture: With special emphasis on the Belgian scene*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1954.
- . “The vita apostolica: diversity or dissent.” *Church History* 24, no. 1 (1955): 15-31.
- MENS, OFM Cap, Alcantara. *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse begijnenen begardenbeweging: Vergelijkende studie: XIIde-XIIIde eeuw*. Antwerpen: Standaard-Boekhandel, 1947.
- MÉRIL-BELLINI DELLE STELLE, Anne-Laure. “Caritas et familiaritas à l’ombre du Seigneur: les relations des mulieres religiosae des Pays-Bas méridionaux du 13ème siècle avec leur entourage.” Thèse de doctorat en histoire, Université de Toulouse 2, 2012.

- MICCOLI, Giovanni. *Chiesa gregoriana: ricerche sulla riforma del secolo XI*. Vol. 60: Herder & Herder, 1999.
- . “Ecclesiae primitivae forma.” *Studi medievali* s. 3, 1 (1960): 470-498.
- . *Per la storia della pataria milanese*. Tipografia del Senato, 1958.
- . “Pier Damiani e la vita comune del clero.” In *La Vita comune del clero nei secoli XI e XII. Atti della Settimana di studio: Mendola, settembre 1959*, edited by Centro di studi medioevali. Pubblicazioni dell’ Università cattolica del Sacro Cuore; Serie terza; Scienze storiche, 2-3. Miscellanea del centro di studi medioevali, no. 3, 186-211. Milano: Soc. Ed. Vita e Pensiero, 1962.
- MOLLAT, Michel. “La notion de pauvreté au Moyen Age: position de problèmes.” *Revue d’histoire de l’Église de France* 52, no. 149 (1966): 5-23
- MOORMAN, John Richard Humpidge. *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- MUSTO, Ronald G. “Franciscan Joachimism at the Court of Naples, 1309-1345: A new appraisal.” *Archivum franciscanum historicum* 90, no. 3-4 (1997): 419.
- . “Queen Sancia of Naples (1286-1345) and the Spiritual Franciscans.” In *Women of the Medieval World, Essays in Honor of John H. Mundy*, edited by Julius Kirschner & Suzanne F. Wemple, 179-214. Oxford-New York, 1985.
- NUNES, José Joaquim. *Vida e milagres de Dona Isabel Rainha de Portugal: texto do século XIV, restituído á sua presumível forma primitiva e acompanhado de notas explicativas*. Boletim da Classe de Letras da Academia das Ciências de Lisboa. Vol. 13, 1921.
- OLSEN, Glenn. “The Idea of the Ecclesia primitiva in the Writings of the Twelfth-Century Canonists.” *Traditio* 25 (1969): 61-86.
- PÁSZTOR, Edith. *Donne e sante: studi sulla religiosità femminile nel Medio Evo*. Vol. 37, Roma: Studium, 2000.
- PHILIPPEN, L. J. M. *De Begijnhoven. Oorsprong, Geschiedenis, Inrichting*. Antwerpen: Veritas, 1918.
- ROBSON, Michael. *The Franciscans in the Middle Ages*. Woodbridge: The Boydell Press, 2006.
- RODRIGUES, Sebastião Antunes. *Rainha Santa: cartas inéditas e outros documentos*. Coimbra: Coimbra Editora, 1958.

- ROSA, Maria de Lurdes. “A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida.” *Lusitania Sacra* (2002): 369-450.
- RUSSELL, Jeffrey Burton. *Dissent and reform in the early middle ages*. Wipf and Stock Publishers, 2005.
- SALDES, O. M. Cap., Ambrosio de. “La orden franciscana y la casa Real de Aragón.” *Revista de Estudios Franciscanos* 5 (1910): 157-173.
- SANTOS, Ana Paula Pratas Figueira. *A fundação do Mosteiro de Santa Clara de Coimbra: da instituição por D. Mor Dias à intervenção da Rainha Santa Isabel*. 2 vols. Coimbra, 2000. Dissertação de mestrado em História da Idade Média, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- SIMONS, Walter. *Cities of ladies: Beguine communities in the medieval low countries, 1200-1565*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- SOLEDADE, Fernando da. *Histórica Seráfica Cronológica da Ordem de S. Francisco na Provincia de Portugal*. 5 vols. Vol. 3, Lisboa: Oficina de Manoel e Joseph Lopes Ferreyra, 1705.
- UDINA I ABELLÓ, Antoni. *Els testaments dels comtes de Barcelona i dels reis de la Corona d’Aragó. De Guifré Borrell a Joan II*. Barcelona, 2001.
- VAIRO, Giulia Rossi. “O túmulo de Isabel de Aragão, rainha de Portugal: propostas para uma cronologia antecipada.” In *O Fascínio do Gótico. Um tributo a José Custódio Vieira da Silva*, edited by Joana R. Melo & Luís U. Afonso, 17-32. Lisboa, 2016.
- VAN ENGEN, John. *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*. The Middle Ages Series. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- VAN MIERLO, S.J., Jozef. “Het begardisme: Een synthetische studie.” *Verslagen en Mededeelingen van de Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal- en Letterkunde* (1930): 277-305.
- VASCONCELOS, António de. *D. Isabel de Aragão, Rainha de Portugal* [Porto]: [Impr. nas Of. de Fotogravura de Marques Abreu], 1930.
- VASCONCELOS, António Garcia Ribeiro de. *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão, esposa do rei lavrador, Dom Dinis de Portugal, a Rainha Santa: estudo de investigação histórica*. 2 vols. Coimbra, 1894.
- VAUCHEZ, André. “Beata stirps: sainteté et lignage en Occident au XIIIe et XIVe siècles.” In *Famille et parenté dans l’Occident médiéval. Actes du Colloque de Paris* (1974), 397-406. Rome, 1977.

- . *A Espiritualidade da Idade Média ocidental (Séc. VII-XIII)*. Lisboa: Estampa, 1995.
- . “La pauvreté volontaire au Moyen Age.” *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 25, no. 6 (1970): 156-173.
- . *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen-Âge d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma, 1981.
- . *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen age : d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Bibliothèque des Écoles françaises d’Athènes et de Rome ; 241. Roma-Paris-Torino: École française de Rome, 1981.
- . “Lay People’s Sanctity in Western Europe: Evolution of a Pattern (Twelfth and Thirteenth Centuries).” In *Images of Sainthood in Medieval Europe*, edited by Renate Blumenfeld-Kosinski & Timea Szell, 21-32. Ithaca-New York-London, 1991.
- . *Les laïcs au Moyen-Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Paris, 1987.
- VIDAL, Jean-Marie. *Esclarmonde de Foix dans l’histoire et le roman*. Paris C. Lacour, 1911.
- VIOLANTE, Cinzio. *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*. Vol. 11: Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1955.
- WÜRTH, Ingrid. “Altera Elisabeth: Königin Sancia von Neapel (1286-1345) und die Franziskaner.” In *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag*, edited by Enno Bünz, Stefan Tebruck, Matthias Werner & Helmut G Walther. Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen. Kleine Reihe, 517-42. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag, 2007.