

**Isabel Rosa Dias**

***CULTO E MEMÓRIA TEXTUAL DE S. VICENTE***

***EM PORTUGAL***

***(da Idade Média ao século XVI)***

**Lisboa – 2011 (revisão)**

**(Faro, 2003, Universidade do Algarve)**

*À Maria Emília e ao António*

## ÍNDICE

<b>INTRODUÇÃO</b>	5
<b>ABREVIATURAS</b>	10
<b>PRIMEIRA PARTE – O CULTO DE S. VICENTE NO SUDOESTE ALGARVIO</b>	11
Capítulo I. Do <i>Promontorium Sacrum</i> ao Cabo de S. Vicente	
1. religiosidade pré-vicentina	12
2. cristianização do Algarve; notícias árabes e moçárabes sobre “a igreja dos corvos de S. Vicente”	18
3. um testemunho cristão sobre o culto de S. Vicente no Algarve do séc. XII	31
4. culto no Cabo de S. Vicente, depois da conquista do Algarve	36
Capítulo II. A trasladação de S. Vicente para o Algarve, segundo a <i>Crónica do Mouro Rasis</i>	
1. testemunhos medievais; história e lenda	51
2. transcrições de Resende	67
<b>SEGUNDA PARTE – O CULTO DE S. VICENTE EM LISBOA</b>	74
Capítulo III. Sobre a escolha do diácono de Saragoça para patrono de Lisboa	
1. culto no espaço português	75
2. influência de além-Pirinéus	82
3. culto no Algarve	85
Capítulo IV. A trasladação de S. Vicente para Lisboa, registada nos <i>Miracula S. Vincentii</i>	
1. o autor, Mestre Estêvão	93
2. testemunhos dos <i>Miracula</i>	94
2.1 em latim	
2.2 traduções	99
3. texto: verdade histórica e modelo hagiográfico	103
Capítulo V. A trasladação de S. Vicente nos anais e crónicas cristãos	
1. primeiras notícias sobre a trasladação de S. Vicente: a <i>Crónica</i> de Robert de Monte, os <i>Annals</i> de Roger de Hoveden e os <i>Anais Portugueses</i> utilizados pela <i>Crónica de Vinte Reis</i> e pelas <i>4ª e 1ª Crónicas Breves de Santa Cruz</i>	125

2.	<i>Crónica Geral de Espanha de 1344 e Livro de Linhagens</i> de D. Pedro, conde de Barcelos	134
3.	epitáfio do túmulo de D. Afonso Henriques e <i>2ª Crónica Breve de Santa Cruz</i>	136
4.	<i>Crónica de Portugal de 1419</i>	141
4.1	a <i>passio</i> e as translationes de S. Vicente na estrutura da obra: os textos e as suas fontes	142
Capítulo VI. Realeza e culto (de Afonso Henriques à dinastia de Avis)		
1.	algumas notícias	163
Capítulo VII. Textos derivados da tradição medieval sobre a trasladação de S. Vicente para Lisboa		
1.	textos portugueses	169
2.	uma narrativa do mosteiro de Saint-Ghislain (Condado do Hainaut)	177
<b>CONCLUSÃO</b>		190
<b>APÊNDICES</b>		196
<b>BIBLIOGRAFIA</b>		227
<b>ÍNDICE REMISSIVO</b>		242

*Príncipe [de  
Normandia]*

...  
*Y véngoos a suplicar  
Ciudad poderosa y narcisa  
que vos me queráis prestar  
la nao de vuesa divisa  
en que la vaya a buscar.*

*Que es nao bienaventurada,  
siempre leal tan segura  
que si me la dais prestada  
yo cobraré la ventura  
y mi Fama deseada.  
Porque nao que descubrió  
tantas ínsulas inotas  
cuantos reinos Dios creó  
y desbarató mil flotas  
ésta es la que busco yo.*

*Lixboa*

...  
*Pera o que mereceis  
senhor pouco me pedis  
inda que a nau que quereis  
val mais que todo Paris  
como vós sei que sabeis.  
Porém eu fora contente  
mas essa nau nam é minha  
porque foi de sam Vicente  
e é del rei e da rainha  
cuja eu sam inteiramente.*

Gil Vicente, *Nau d'Amores*, in *As Obras de Gil Vicente*,  
I, pp. 620-621.

## INTRODUÇÃO

O culto, os textos e a iconografia relativos a S. Vicente têm dado origem a inúmeros trabalhos de investigação. Uns incidem sobre questões específicas da memória cultural; outros, de carácter mais geral, apresentam uma panorâmica sobre a divulgação dessa memória na bacia mediterrânica. Entre os primeiros, destacam-se, por exemplo, os contributos de Victor Saxer sobre a *passio*, e, entre os segundos, os de Louis de Lacger e Carmen García Rodríguez (com actualizações de Saxer) sobre a difusão do fenómeno cultural vicentino na Europa do sul e norte de África, ao longo do período romano, tardo-romano e medieval.

Em Portugal, a bibliografia sobre o mártir é vasta, referindo-se principalmente ao culto local e às narrativas de origem medieval a ele ligadas. Sem esquecer a importância de alguns resultados por ela apresentados, foi, no entanto, com base na convicção de que é possível acrescentar-lhe novos dados, bem como alargar e aprofundar criticamente o espectro das reflexões que ela reúne, que nasceu a ideia do estudo que se segue. Este visa, com efeito, alcançar uma compreensão mais global e integradora da funcionalidade cultural do culto em Portugal, numa faixa temporal que abrange o período medieval e o séc. XVI, altura em que se verificou uma tentativa de renovação e renimação cultural.

Através da análise de textos que têm permanecido longe do olhar dos investigadores e do reexame crítico de textos conhecidos, será feita uma leitura da especificidade genológica das duas principais tradições textuais portuguesas sobre S. Vicente, na sua relação com a época histórica em que surgiram. Tais tradições constituem os principais pontos de referência para o estudo das origens e promoção do culto de S. Vicente, nos lugares do actual território português onde ele assumiu maior expressão, ou seja, o sudoeste do Algarve e Lisboa. Trata-se, por um lado, da tradição sobre a trasladação das relíquias de S. Vicente de Valência para o sudoeste do Algarve, na sequência da invasão muçulmana daquela cidade (Primeira Parte) e, por outro, da tradição relativa à trasladação das mesmas relíquias para Lisboa, no reinado de D. Afonso Henriques (Segunda Parte). A história da primeira trasladação foi transmitida

por uma fonte moçárabe, aproveitada pelo historiador hispano-árabe al-Rāzī (séc. X); a história da segunda foi inicialmente registada pelo chantre ulissiponense Estêvão, nos *Miracula S. Vincentii* (séc. XII). Importará analisar estes dois textos matriciais na sua especificidade e intencionalidade literárias, no fundamento histórico da matéria narrada, e enquadrá-los no respectivo contexto de produção. Serão ainda examinados no movimento e significado da sua retransmissão textual até ao séc. XVI (sem dispensar algumas incursões em épocas posteriores), época em que o culto terá começado a perder vitalidade e os textos vicentinos sofreram intervenções de cunho erudito. O conteúdo das narrativas transmitidas por al-Rāzī e por Mestre Estêvão será cruzado com o de outras fontes da história sociopolítica e cultural, relevantes não só pelo seu valor testemunhal, mas igualmente por serem instrumentos essenciais da crítica hagiográfica, através dos quais se averigua a intersecção de traços da factualidade histórica na estrutura mais ou menos estereotipada dos textos hagiográficos. A combinação de notícias variadas relativas ao culto de S. Vicente com os sucessivos reaproveitamentos das narrativas referidas contribuirá para alargar a fugidia percepção da evolução do culto do mártir ao longo de diferentes épocas.

Assente nas linhas orientadoras acabo de enunciar, este estudo apresenta concretamente a seguinte forma. A primeira parte, dedicada ao culto de S. Vicente no sudoeste algarvio, enquadra o fenómeno do culto vicentino na história da espiritualidade do *promontorium sacrum*, recorrendo para isso, quer às notícias deixadas pelas fontes greco-latinas, quer aos dados disponibilizados pela arqueologia moderna e contemporânea. São de seguida inventariadas e analisadas as memórias textuais de origem moçárabe, árabe e cristã que falam da existência de uma igreja dedicada a S. Vicente no promontório algarvio e do culto que ali se prestava ao mártir. Percorrem-se ainda as fontes literárias e documentais que comprovam a persistência de tal culto no sudoeste do Algarve, desde a conquista desta região aos mouros até pelo menos ao séc. XVII. Os elementos reunidos, embora dispersos e fragmentários, permitem atestar a importância que tal culto alcançou como elemento agregador e dinamizador da herança cristã em espaço regido, primeiro pela lei muçulmana, e depois pela cristã. Entre esses elementos, destaca-se a lenda hagiográfica da primeira transladação do mártir (de Valência para o Algarve), transmitida pelo historiador al-Rāzī, a qual se terá desenvolvido entre os cristãos moçárabes que veneravam S. Vicente no cabo algarvio. O

texto de al-Rāzī (hoje conhecido através da sua tradução portuguesa, a *Crónica do Mouro Rasis*, incorporada na *Crónica Geral de Espanha de 1344*) é o mais antigo de que há notícia sobre as origens do culto no Algarve, constituindo o objecto de estudo do segundo capítulo (da primeira parte). Aqui confrontam-se os testemunhos que o retransmitiram e avalia-se o significado das variantes que derivaram deste processo. Pelo seu indiscutível valor testemunhal e interesse histórico-cultural, são também examinadas as traduções latinas que André de Resende fez da história narrada por al-Rāzī, a partir da *Crónica do Mouro Rasis*, que o humanista ainda pôde consultar. Nas linhas e entrelinhas da *translatio* do mártir procuram-se os sinais da factualidade histórica para que ela remete, de modo a entrever o contexto histórico-geográfico em que o culto vicentino terá surgido. Discute-se igualmente através de argumentos intra e extra-textuais a tese que atribui o texto da referida *translatio* não a al-Rāzī, mas a Gil Peres (o co-tradutor português da crónica do historiador hispano-árabe).

A Segunda Parte, inteiramente dedicada ao culto de S. Vicente em Lisboa, começa (no terceiro capítulo) por abordar uma questão preliminar: a eventual razão por que a elite política e religiosa do Portugal do séc. XII escolheu o mártir Vicente, e não outro santo, para patrono da cidade que viria um dia a transformar-se na capital do reino. A influência de além-Pirinéus tem sido vista como a principal possibilidade justificativa. Creio, no entanto, que outras devem ser consideradas, como sejam a antiguidade do culto no espaço português e particularmente a influência do culto moçárabe no Algarve, aspecto que será destacado, a partir da leitura dos *Miracula* de Mestre Estêvão. Sendo este o único relato português conhecido sobre a trasladação das relíquias de S. Vicente para Lisboa (praticamente dela contemporâneo), ele ocupa um lugar central na investigação da memória daquele acontecimento. Será, por isso, examinado (no quarto capítulo) em profundidade, quer na sua relação com a factualidade histórica, quer com o modelo hagiográfico tradicional de que é uma reinterpretação, o modelo das *translationes* de *furta sacra*. A análise compreende igualmente uma reflexão sobre o aproveitamento das fontes usadas por Mestre Estêvão e sobre o contexto e objectivos da narrativa. Sublinha-se a função espiritual e sociopolítica do *patronus* S. Vicente, cuja *auctoritas* e *potestas* contribuíram para a reorganização interna da cidade de Lisboa, após ser conquistada por D. Afonso Henriques, e destaca-se a forma como a sé catedral chamou a si a gestão de tal

patrocínio. O estudo da narrativa de Mestre Estêvão será enquadrado por um esboço da biografia deste autor, e pela apresentação dos testemunhos sobreviventes dos *Miracula*.

O género historiográfico foi um dos principais veículos de transmissão das memórias textuais vicentinas, como se verá já no quinto capítulo. Até ao séc. XIV tais memórias reduziram-se na grande parte dos casos a apontamentos analíticos sobre a trasladação de S. Vicente para Lisboa, como mostram não só os anais e as crónicas portuguesas, mas também as crónicas castelhanas e as inglesas. É já nos inícios do séc. XV que pela primeira vez se encontra numa crónica régia portuguesa, a *Crónica de Portugal de 1419*, um aproveitamento das narrativas das trasladações de S. Vicente. A razão por que foram inseridas no corpo da narração dedicada ao reinado de Afonso Henriques, a partir de que fontes, em que contexto estrutural, e sob que forma literária são as questões para as quais se tentará encontrar resposta. Incidindo sobre a mesma faixa cronológica, os sécs. XII a XV, o capítulo seguinte reúne notícias respeitantes ao culto régio e também popular de S. Vicente, transmitidas por obras e documentação diversas, as quais servem de enquadramento histórico-social aos registos analisados no capítulo anterior. Creio que tais notícias, sobretudo quando comparadas com as do séc. XVI e seguinte, permitem desfazer a ideia comumente aceite de que o culto de S. Vicente foi sempre um culto aristocrático. Durante a Idade Média ele terá sido praticado por todos os grupos da sociedade portuguesa. Finalmente (no sétimo capítulo), mostra-se como a *Crónica do Reinado de D. Afonso Henriques*, escrita em 1419, e conhecida a partir do séc. XVI através da cópia de Duarte Galvão, ocupou neste século um lugar central enquanto fonte de retransmissão das matérias vicentinas. A ligação destas, por encadeamento narrativo, a importantes acontecimentos do reinado do primeiro monarca (como, por exemplo, a batalha de Ourique) reforçou o interesse histórico e a dimensão fundacional de tais matérias. Foi este capital de sentido acumulado pela reescrita historiográfica que os autores quinhentistas, interessados na recuperação das antiguidades históricas de Portugal e no aprofundamento das suas implicações ideológicas, aproveitaram.

Uma vez que a história inscreveu muitos silêncios na memória do culto vicentino em Portugal, o desenvolvimento dos assuntos aqui sumariados incidirá frequentemente sobre pequenas lembranças dispersas, cujo sentido e contexto de funcionamento se procura reconstituir. Entre as fontes utilizadas contam-se aquelas que

os filólogos e os historiadores têm vindo a tornar acessíveis, bem como algumas memórias narrativas que permanecem inéditas ou nunca foram editadas entre nós. Estas últimas serão transcritas e reunidas em apêndice.

Este estudo tem por base a minha tese de doutoramento, apresentada à Universidade do Algarve, em 2003. Impõe-se, por isso, aqui uma especial palavra de agradecimento à Professora Teresa Amado, que orientou a investigação nele desenvolvida. As suas múltiplas reflexões e sugestões contribuíram para resolver variados problemas, esclarecer dúvidas e contornar hesitações. O seu incentivo e a sua amizade não foram menos essenciais. Relembro também as valiosas sugestões de revisão da Cristina Sobral, que permitiram reorientar algumas linhas de análise, e o benefício que colhi dos generosos conselhos do colega e amigo Dias Marques. À Fundação Calouste Gulbenkian devo o apoio para a consulta de fundos bibliográficos em bibliotecas do exterior e à Universidade do Algarve e colegas de Departamento a criação das condições gerais necessárias à prossecução da investigação.

## ABREVIATURAS

<i>AB</i>	<i>Analecta Bollandiana</i>
<i>AN/TT</i>	Arquivo Nacional da Torre do Tombo
<i>BN Lisboa</i>	Biblioteca Nacional de Lisboa
<i>C5R</i>	<i>Crónica de Cinco Reis de Portugal</i>
<i>C7R</i>	<i>Crónicas dos Sete Primeiros Reis de Portugal</i>
<i>C1419</i>	<i>Crónica de Portugal de 1419</i>
<i>CGE1344</i> ( <i>1CGE1344, 2CGE1344</i> )	<i>Crónica Geral de Espanha de 1344</i> (primeira/segunda redacção da Crónica)
<i>CBQuevedo</i> <i>AdKebedium</i>	<i>Carta a Bartolomeu de Quevedo (=Pro sanctis Christi martyribus Vincentio Olisiponensi patrono, Vincentio, Sabina et Christhetide Eborensibus ciuibus, et ad quaedam alia responsio. Ad Bartholomaeum Kebedium, sanctae Toletanae ecclesiae sacerdotem, uirum doctissimum)</i>
<i>CMRasis</i>	<i>Crónica do Mouro Rasis</i>
<i>CPPiedade</i>	<i>Crónica da Província da Piedade</i>
<i>Doc. Rég.</i> <i>Doc. Part.</i>	<i>Documentos Medievais Portugueses, Documentos Régios e Documentos Particulares</i>
<i>FS</i>	<i>Ho Flos sanctō[r]um em lingoaje[m] p[or]tugue[s]</i>
<i>Man.</i>	Miracula de autor anónimo (ms. da BN Lisboa, do séc. XIV)
<i>MGH, SSmr</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum</i>
<i>MGH, AA</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi</i>
<i>MSVincentii</i>	<i>Miracula S. Vincentii</i>
<i>PMH, Script.</i> <i>Diplom. et Chart.</i>	<i>Portugaliae Monumenta Historica, Scriptores e Diplomata et Chartae</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologiae cursus completus. Series latina</i>
<i>1ª CB, 2ª CB, 4ª CB</i>	<i>Primeira, Segunda e Quarta Crónica Breve de Santa Cruz</i>

**PRIMEIRA PARTE**

**O CULTO DE S. VICENTE NO SUDOESTE ALGARVIO**

## Capítulo I. Do *promontorium sacrum* ao Cabo de S. Vicente

### 1. religiosidade pré-vicentina

É na *Geografia* de Estrabão (c. 58 a. C. – 21/25 d. C.) que se encontra a descrição mais antiga do promontório ibérico designado *sacrum*. O autor grego situa-o no extremo sudoeste da Península Ibérica, na região que hoje abrange os cabos de S. Vicente e de Sagres, e recorda a polémica em torno do antigo culto de Hércules ali praticado, a partir do relato testemunhal de Artemidoro (séc. I a. C.):

Passant maintenant à la description détaillée [de l'Ibérie], nous allons commencer par le Promontoire Sacré. Ce promontoire est le point le plus occidental non seulement de l'Europe, mais encore de toute la terre habitée. En effet, si la limite de cette dernière est marquée au couchant par deux continents, l'extrémité de l'Europe, occupée par les Ibères, et les premières terres de la Libye, occupée par les Maurusiens, l'Ibérie fait une saillie supplémentaire d'environ 1.500 stades à l'endroit du Promontoire Sacré. Aussi donne-t-on en latin à la contrée attenante le nom de *Cuneus*, qui veut dire *coin*, tandis que le cap proprement dit et la saillie du territoire sur la mer sont comparés à un bateau par Artémidore, qui dit avoir été sur les lieux [...]. Il ne serait pas vrai selon lui qu'on y montre un sanctuaire d'Héraclès - assertion mensongère d'Éphore - ou un autel, ni le sanctuaire ou l'autel d'aucun autre dieu.<sup>1</sup>

Na verdade, nem no tempo de Artemidoro, nem nos tempos que se lhe seguiram, até aos dias de hoje, foram encontrados vestígios arqueológicos de tal construção. Ainda que relevante, tal circunstância não será contudo razão suficiente para se eliminar definitivamente a hipótese de alguma vez ter existido um templo no cabo algarvio. Leite de Vasconcelos recordou com razão que a distância temporal que separa Éforo (séc. IV a. C.) de Artemidoro é suficientemente grande para justificar a diferença dos respectivos testemunhos. A possibilidade de realmente ter existido o templo de que Éforo falava levou o etnólogo português a colocar a hipótese da sua ligação ao conjunto dos santuários fenícios dedicados ao culto de Melqart, assimilado pelos gregos ao deus Hércules. Tais santuários encontravam-se espalhados pelas várias colónias que aquele antigo povo do Mediterrâneo oriental foi estabelecendo na costa norte-africanae no sul

---

<sup>1</sup> STRABON, *Géographie*, II, Liv. III, 1, 4, ed. e trad. de LASSERRE, p. 24.

da Península Ibérica (Andaluzia)<sup>2</sup>. Também alguns arqueólogos contemporâneos admitem que em tempos remotos o promontório pudesse ter sido consagrado a uma divindade semita (a Melqart, o Hércules tírio). Embora no actual território português não haja provas efectivas da instalação dos fenícios, tem-se reconhecido a sua influência no modo de vida dos aglomerados indígenas, sobretudo em consequência do comércio de produtos orientais e do contacto com tecnologias de igual origem<sup>3</sup>. Talvez os reflexos dessa influência se tenham estendido à vivência religiosa das comunidades que habitavam junto ao promontório do sudoeste algarvio, formação geográfica cujas especiais características lhe conferiam à partida uma vocação religiosa<sup>4</sup>. Com efeito, na Antiguidade muitos outros promontórios, por serem lugares limite e perigosos para a navegação, foram consagrados a divindades.

Artemidoro, que passou pelo local, terá observado uma forma muito peculiar de culto, como reporta Estrabão:

Il s'y trouvait, en revanche, en plusieurs endroits, des groupes de trois ou quatre pierres qu'on retourne en arrivant, en vertu d'une coutume locale, puis qu'on déplace, après avoir procédé à une libation. L'usage ne permet pas de sacrifier dans ce lieu, ni non plus de s'y rendre de nuit, les dieux étant alors censés l'occuper. (ed.. cit., p. 24)

Estas pedras têm sido alvo de múltiplas conjecturas. Foram consideradas *antas* ou *dolmens*, que poderão ter servido de altar dedicado ao culto de Hércules; foram

<sup>2</sup> VASCONCELLOS, *Religiões da Lusitânia*, II, pp. 200-201.

<sup>3</sup> Cf. *História de Portugal*, I, dir. MATTOSO, pp. 124-165; SALINAS DE FRIAS, “El «Hieron Akroterion» y la geografía religiosa del extremo occidente segun Estrabon”.

<sup>4</sup> A possibilidade de ter existido um templo dedicado a Hércules no cabo algarvio tem dado lugar a numerosas especulações. Entre nós, estas reacenderam-se no séc. XVIII com o testemunho do médico de Lagos, Almeida Ramos, sobre os vestígios arqueológicos romanos postos a descoberto na foz da Ribeira de Almádena, primeiro pela erupção marítima de 1715, e depois pelo terramoto de 1755. Ao descrever estas ruínas, o médico referiu-se ao que lhe parecia serem os restos de um templo. Disso deu conta numa memória descritiva, conhecida pela cópia que dela fez o autor oitocentista Silva LOPES na *Corografia ou Memória Económica, Estatística, e Topográfica do Reino do Algarve*, 1, pp. 222-224. Estácio da VEIGA reproduziu o teor daquela mesma memória numa *Nota* a um conjunto de versos da tradução portuguesa dos *Fastos* de Ovídio, feita por Feliciano Castilho (“Nota Vigessima Quinta. Hércules e os seus templos”, *Os Fastos de Publio Ovidio Nasão*, I, trad. de CASTILHO, com notas de vários autores, pp. 476-477). Pinho LEAL também aproveitou as informações da referida memória divulgada por Silva Lopes, citando-as no *Portugal Antigo e Moderno*, I, p. 502. Nos nossos dias, FARRAIA e FARRAIA, numa monografia dedicada à localidade de Budens, situada no concelho de Vila do Bispo, e, portanto, nas proximidades das referidas ruínas, retransmitiram o testemunho de Almeida Ramos, através do texto de P. Leal. Aqueles autores deram igualmente conta do que as escavações arqueológicas mais recentes encontraram no local da estação posta a descoberto pelo terramoto do século XVIII, identificando as construções descobertas, sem contudo se referirem a qualquer edifício religioso (*Budens. Concelho de Vila do Bispo. Subsídios para a sua História*, pp. 27-31).

identificadas com pedras balouçantes; e, devido ao seu carácter móvel, foram ainda relacionadas com o culto dos bétilos, documentado na religiosidade fenícia<sup>5</sup>. Foram também associadas aos pequenos conjuntos de menires descobertos na área geográfica do Cabo de S. Vicente<sup>6</sup>. Em 1894, numa viagem àquele lugar, Leite de Vasconcelos (apologista da tese dos bétilos) encontrou vários montículos de pedras, localizados perto do farol e das ruínas do convento de S. Vicente. O povo designava-os *moledros* e contava a propósito deles histórias de carácter mágico, as quais, aliás, ainda hoje persistem na memória dos habitantes mais idosos da zona, como recentemente pude constatar. Aquele autor não pôde naturalmente evitar a associação entre esta “superstição popular” e o culto antigo das pedras, observado por Artemidoro. Assim como também não pôde deixar de estabelecer uma relação entre as tradições orais ouvidas no mesmo local sobre o aparecimento de medos e de fantasmas durante a noite, forças sobrenaturais que amedrontavam e expulsavam os humanos, e o que Artemidoro dissera acerca da ocupação nocturna do *promontorium sacrum* pelos deuses<sup>7</sup>.

Se o testemunho legado por Estrabão tem suscitado a discussão e a investigação sobre a sua historicidade, importará, contudo, não esquecer que o geógrafo grego foi afinal o primeiro a olhar criticamente o conteúdo da tradição geográfica grega sobre o promontório algarvio. Como vimos, cita as fontes da informação que transmite, apontando as divergências entre elas. Mostra igualmente total distância em relação à sua fonte (Artemidoro), quer fazendo comentários que denotam alguma reserva (como mostra a primeira frase da citação que se segue), quer criticando abertamente afirmações que considera destituídas de sentido de verdade (restante texto da mesma citação):

Il se peut effectivement qu’il en soit ainsi, et nous devons en croire Artémidore. Par contre, il n’y a absolument rien de vrai dans d’autres parties de sa description où il suit la majorité des auteurs et l’opinion courante. La plupart des auteurs, rapporte en effet Posidonius, disent que, dans les régions qui bordent l’Océan, on voit le soleil plus grand au moment où il se couche et qu’il plonge avec un sifflement tout pareil à celui

---

<sup>5</sup> Cf. VASCONCELLOS, *op. cit.*, II, pp. 202-203. Devido ao seu tradicional uso funerário, tais monumentos de pedra terão estado na base da construção das lendas sobre o enterro do herói-povoador da Península, Tubal. O cisterciense Frei Bernardo de Brito foi certamente um dos espíritos mais inventivos no desenvolvimento deste tema. (Cf. VEIGA, *Antiguidades Monumentais do Algarve. Tempos Pré-Históricas*, 1, pp. 96-99). Acerca do culto das pedras na religiosidade fenício-púnica, veja-se o artigo atrás citado de SALINAS DE FRIAS.

<sup>6</sup> Cf. GOMES e SILVA, *Levantamento Arqueológico do Algarve. Concelho de Vila do Bispo*, p. 23.

<sup>7</sup> VASCONCELLOS, *op. cit.*, II, pp. 205-208.

que ferait la mer en l'éteignant, par le fait qu'il s'enfonce dans ses eaux. (ed. cit., p. 25)

Não teremos naturalmente dificuldade em concordar com as palavras do geógrafo sobre os relatos de Possidónio. Quanto a Artemidoro, a relativa confiança que Estabão depositou no seu testemunho parece manter-se hoje, apesar das divergências interpretativas. Porém, nem sempre os geógrafos gregos falaram tão longamente como Estrabão o fez das características do promontório algarvio. Por exemplo, Ptolomeu (séc. II d. C.) nomeou-o apenas, na *Geografia*. No capítulo que dedicou à distribuição geográfica dos Turdetanos, lê-se que este povo habitava “Balsa. Ossonoba. Promontorio Sacro. Foz do rio Calipo (Callipo). Salacia. Cetobriga (Caetobrix)”<sup>8</sup>. E no capítulo sobre os lugares habitados pelos lusitanos, volta a ler-se que os “turditanos ocupam os logares em redor do promontorio sacro” (p. 25).

Também os latinos, herdeiros da tradição geográfica grega, designaram o extremo sudoeste da Península Ibérica como *promontorium sacrum*. É o caso do geógrafo hispano-romano Pompónio Mela (séc. I d. C.), que, no entanto, atribuiu a esta designação toponímica um significado geográfico ligeiramente diferente do que lhe foi dado, por exemplo, por Estrabão. Na obra intitulada *Corografia*, o autor latino fala do território (*ager*) que se chamava *sacrum*, querendo com este adjectivo identificar uma vasta região que incluía, já não apenas os cabos de S. Vicente e de Sagres, mas também as cidades de Lagos e Porto Aníbal<sup>9</sup>. Localizava-se essa região entre o promontório *Cuneus* (região que abrangia o Cabo de S. Maria, entre outros lugares) e o *Magnum* (região do Cabo da Roca):

La Lusitanie, quant à elle, au-delà de l'Anas, là où elle est tournée vers la mer Atlantique, s'avance d'abord dans un grand élan vers la haute mer; puis elle s'arrête et fait un retrait en se creusant plus encore que la Bétique. Cette avancée, avec deux

<sup>8</sup> *Fragmentos relativos á Historia e Geographia da Peninsula Iberica*, ed. de PEREIRA, p. 25.

<sup>9</sup> O carácter evocativo deste último topónimo, *Portus Hannibalis*, referido por Mela, não passou despercebido a André de Resende, que viu nele a prova de que o chefe militar cartaginês passara pelo *promontorium sacrum*, atraído pela fama da sua atmosfera religiosa. O humanista, sempre desejoso de enaltecer o passado histórico português, procurou apoio para a sua discutível convicção na obra de Tito Lívio, *Ab urbe condita*, que, entre muitos outros assuntos relativos à história de Roma, fala das expedições cartaginesas na Península e de uma ida de Aníbal a Gades (Cádiz) para aí prestar culto a Hércules. Porém, até hoje, nada comprova que aquele chefe militar tivesse vindo até ao extremo sudoeste atlântico para visitar um hipotético templo dedicado àquele deus. Cf. RESENDE, *As Antiguidades da Lusitânia*, ed. de R. FERNANDES, p. 139 e pp. 188-189.

échancrures où pénètre la mer, se partage en trois promontoires: le plus proche de l'Anas est appelé l'"ager Cuneus" parce qu'il avance, à partir d'une large base, en formant peu à peu une pointe avec ses côtes; le suivant se nomme Sacrum et Magnum celui qui est au-delà. Sur le Cuneus il y a Myrtili, Balsa, Ossonoba; sur le Sacrum Laccobriga et Portus-Hannibalis; sur le Magnum Ébora.<sup>10</sup>

Infelizmente o autor nascido na Bética não nos deixou qualquer testemunho sobre eventuais cultos praticados na ponta sudoeste da Península. Ao referir-se a esta região, também Plínio, o velho (23 d. C. - 79), usou o topónimo tradicional (citado através de Varrão). Voltamos, porém, neste caso a encontrar uma restrição da sua amplitude geográfica aos cabos de S. Vicente e Sagres. À semelhança de Pompónio Mela, Plínio nada escreveu sobre as possíveis marcas de religiosidade do lugar chamado *sacrum*. Vejam-se as suas palavras retiradas da *Naturalis Historia*:

The Tagus is famous for its auriferous sands. At a distance of nearly 160 miles from the Tagus is Cape St. Vincent [promunturium Sacrum], projecting from nearly the middle of the Spain. The distance from Cape St. Vincent to the middle of the Pyrenees is stated by Varro to amount to 1400 miles; from St. Vincent to the Guadiana, which we indicated as the boundary between Lusitania and Baetica, he puts at 126 miles, the distance from the Guadiana to Cadiz adding another 102 miles.

The peoples are the Celtici, the Turduli, and on the Tagus the Vettones; and between the Guadiana and the Cape St. Vincent [Sacrum] the Lusitanians. The notable towns on the coast, beginning at the Tagus are: Lisbon, famous for its mares which conceive from the west wind; Alcazar do Sal, called The Imperial City; Santiago do Cacem, Cape St. Vincent [promunturium Sacrum], and the other promontory called the Wedge; and the towns of Estombar, Tavira and Mertola.<sup>11</sup>

Três séculos mais tarde, o autor latino Rúfio Festo Avieno (séc. IV d. C.) abordou o tema da religiosidade pagã do promontório, no poema intitulado *Ora Maritima*:

<sup>10</sup> Pomponius MELA, *Chorographie*, Liv. III, 6-7, ed. e trad. de SILBERMAN, pp. 69-70. No que particularmente diz respeito ao adjectivo *cuneus*, L. de Vasconcelos entendeu que a sua aplicação à região do Cabo de Santa Maria resultava de uma confusão de nomes. Explicava o autor que a região com forma de cunha é aquela em que se situa o *promontorium sacrum* e que confusamente esta designação teria servido para identificar um cabo para o qual não se conhecia designação, o de Santa Maria (*Religiões da Lusitânia*, II, pp. 12-13). Estrabão deu certamente fundamento às afirmações do etnólogo, ao testemunhar, a partir da tradição geográfica latina, que o nome *cuneus* era dado à região adjacente ao *promontorium sacrum* (*op. cit.*, p. 24). Por seu lado, David LOPES, contrariando explicitamente a opinião de Vasconcelos e a do geógrafo grego, defendeu a versão de Pompónio Mela, vendo no território constituído pelas cidades *Myrtili*, *Balsa* e *Ossonoba* a forma de uma “cunha”, “com a base no mar e a extremidade para dentro das terras” (cf. “Os árabes nas obras de Alexandre Herculano”, p. 53). No mesmo sentido parece ir também, por exemplo, a opinião do arqueólogo SALINAS DE FRIAS. Cf. o artigo antes citado, p. 141.

<sup>11</sup> PLÍNIO, *Naturalis Historia*, II, Liv. IV, ed. e trad. de RACKHAM, p. 209.

Segue-se um promontório que assusta pelos seus rochedos, também ele consagrado a Saturno. Ferve o mar encrespado e, rochoso, o litoral estende-se ao largo.<sup>12</sup>

No entanto, como tudo leva a crer, a obra deste autor latino é resultado do aproveitamento de textos de autores gregos antigos, nomeadamente de um périplo massaliota do último quartel do séc. VI a. C.<sup>13</sup>, pelo que a referência a Saturno deverá provir de alguma das diferentes fontes usadas. Nesta medida, as palavras do autor latino nada revelam da realidade religiosa vivida no promontório algarvio, no séc. IV d. C.

De facto, depois de Estrabão parece ter-se esvanecido o interesse pela evocação dos mistérios do *promontorium sacrum*, e parece também terem faltado relatos testemunhais sobre esta região tão longínqua que actualizassem as antigas (credíveis ou não) notícias geográficas dos gregos. Resta assim constatar, em face dos testemunhos sobreviventes, que se sabe de facto pouco acerca dos rituais sagrados deste promontório que a Antiguidade sempre designou *sacrum*. Se alguma religião ali foi praticada, ela deverá com certeza ter respondido à necessidade de esconjurar o medo provocado por tão grandioso e perigoso acidente geográfico. E se alguma continuidade houve nessa prática, a sua forma terá variado de acordo com as épocas históricas. O que se constata é que a sacralidade do promontório sobreviveu ao desaparecimento do paganismo, transformando-se e perpetuando-se com a cristianização dos territórios do ocidente. Sabemos que em muitos promontórios os templos pagãos foram substituídos por santuários e ermidas cristãs, que, no novo enquadramento religioso, continuaram a cumprir a função protectora e esconjuradora dos templos antigos. O promontório algarvio poderá ser um exemplo deste tipo de transformação. O incontornavelmente duvidoso culto pagão a Hércules, de que falava Éforo, e que remontaria aos tempos da influência fenícia sobre os povos do Mediterrâneo, ou qualquer outro culto pré-cristão, terá evoluído ao longo do tempo para formas que acabaram um dia por ceder o seu espaço à veneração do corpo do mártir cristão Vicente.

---

<sup>12</sup> AVIENO, *Orla Marítima*, ed. e trad. de FERREIRA, vv. 215-217, p. 23.

<sup>13</sup> Cf. “Introdução” de FERREIRA ao poema de Avieno, pp. 10-12.

## 2. cristianização do Algarve; notícias árabes e moçárabes sobre a “igreja dos corvos de S. Vicente”

A combinação de alguns dados hoje conhecidos acerca do enraizamento do cristianismo na Península Ibérica, nomeadamente no sul da Lusitânia, serve de base à montagem de um cenário aproximativo do que possa ter sido a cristianização da área geográfica do *promontorium sacrum*.

As histórias eclesiásticas, que seriam potenciais fontes de informação sobre esta matéria, pelo facto de frequentemente se construírem a partir de memórias tradicionais, de natureza lendária, retiradas quer da liturgia quer da hagiografia, acabam por ter um interesse histórico limitado. Entre essas memórias conta-se, por exemplo, a viagem evangelizadora que o apóstolo S. Paulo terá efectuado à Península, de acordo com a intenção expressa na *Epístola aos Romanos* (15, 24-28). Embora alguns eclesiásticos dos primeiros tempos do cristianismo tenham feito afirmações ou alusões tendentes a sustentar tal possibilidade, a verdade é que não há qualquer evidência credível de que a referida viagem tenha chegado a acontecer<sup>14</sup>. Também encaixa no domínio da invenção lendária a história dos varões apostólicos, que conta como os apóstolos ordenaram em Roma um conjunto de bispos e os enviaram para a Hispânia com missão evangelizadora. Trata-se de uma criação tardia, provavelmente da hagiografia moçárabe<sup>15</sup>. São igualmente lendários os apostolados de S. Tiago e de S. Manços na Hispânia, bem como os primórdios do episcopado de Braga ligados à figura de S. Pedro de Rates<sup>16</sup>.

Os relatos tradicionais que veicularam a ideia de que o cristianismo peninsular remonta a tempos muito antigos englobam também as notícias de martírios de cristãos causados pelas perseguições dos imperadores romanos dos primeiros séculos da nossa era. Os autores eclesiásticos hispânicos, e nomeadamente os

<sup>14</sup> Cf. OLIVEIRA, *Lenda e História. Estudos Hagiográficos*, pp. 80-83, e ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, I, p. 11.

<sup>15</sup> Cf. OLIVEIRA, *op. cit.*, pp. 83-87.

<sup>16</sup> Cf. *id.*, *ibid.*, pp. 88-110; ALMEIDA, *op. cit.*, I, p. 12. Fruto da imaginação lendária são também outras histórias sobre a ligação do território hispânico ao cristianismo primitivo, que procuram construir a memória de uma fidelidade antiga do referido território aos valores da religião cristã. Cf. CUNHA, *Historia Ecclesiastica da Igreja de Lisboa*, I, pp. 18-19<sup>v</sup> (onde o autor setecentista fala de “tradições & conjeturas verisimeis”).

portugueses, procuraram vincular os primórdios das suas Igrejas aos mártires das primeiras perseguições, registando histórias confessadamente duvidosas (mas nem por isso menos pedagogicamente úteis), que colocavam a longínqua Península entre as regiões que mais rapidamente haviam aderido ao cristianismo<sup>17</sup>. Alguns dos mártires hispânicos mais famosos sucumbiram no decurso das últimas perseguições, desencadeadas pelos éditos promulgados entre os anos 303 e 304 pelo imperador Diocleciano, com vista à irradicação dos cristãos<sup>18</sup>. É o exemplo do diácono Vicente, de Saragoça, martirizado na cidade de Valência, e de Eulália, em Mérida.

Apesar da escassez das fontes documentais e dos dados de natureza arqueológica, há, no entanto, algumas informações que permitem formar a ideia de que a Igreja se foi implantando desde cedo por toda a Península. É comum citarem-se as palavras de Santo Ireneu, bispo de Leão, que nos finais do séc. II combatia os hereges lembrando o testemunho das igrejas da “Ibéria”, assim como as palavras de Tertuliano, que no início do século seguinte afirmava que a religião cristã tinha alcançado “Hispaniarum omnes termini”. Costuma também evocar-se, entre outros, o facto de, em 250, os bispos Basíldes, de Leão e Astorga, e Marcial, de Mérida, terem sido obrigados a abandonar as suas cátedras episcopais por terem renegado a fé cristã, em consequência da perseguição de Décio<sup>19</sup>. Sabemos que a cristianização da Hispânia terá começado primeiro nas províncias romanas do sul e depois terá evoluído para norte, num movimento que acompanhou o avanço da romanização<sup>20</sup>. Na verdade, a província

---

<sup>17</sup> Entre os mais antigos e lendários mártires celebrados pela tradição nacional contam-se os primeiros arcebispos de Braga (Cf. CUNHA, *História Eclesiástica dos Arcebispos de Braga*, I, pp. 92-107), Gens, Anastácio e Plácido, nascidos em Lisboa (Cf. *id.*, *História Eclesiástica da Igreja de Lisboa*, I, pp. 27<sup>v</sup>-32), e muitos outros nomes de cristãos mortos em nome da fé, nos séculos II e III (Cf. *id.*, *História Eclesiástica dos Arcebispos de Braga*, pp. 147-165).

<sup>18</sup> Em Lisboa terão sido martirizados os irmãos Veríssimo, Máxima e Júlia (Cf. CUNHA, *Historia Eclesiástica da Igreja de Lisboa*, I, pp. 38-41<sup>v</sup>) e, em Évora, Vicente e suas irmãs Sabina e Cristeta, entre outros (Cf. RESENDE, *História da Antiguidade da Cidade de Évora*, caps. IX e XI, ed. de 1553). Sabe-se que os santos de Lisboa são lendários e que os restantes também apenas representarão o desejo de preencher com testemunhos de heroicidade as tão obscuras origens do cristianismo português. Sobre a natureza lendária dos mártires de Lisboa, veja-se OLIVEIRA, *op. cit.*, pp. 149-165.

<sup>19</sup> Sobre os mais antigos testemunhos do cristianismo peninsular, veja-se ALMEIDA, *op.cit.*, I, pp. 11-16; JORGE, “O sincretismo religioso hispânico e a penetração do Cristianismo”; “Do combate contra o paganismo ao controlo das «superstições»”, in *História Religiosa de Portugal*, 1, dir. de AZEVEDO, pp. 13-24.

<sup>20</sup> Sobre os avanços da romanização no território português, veja-se, por exemplo, MANTAS, “As fundações coloniais no território português nos finais da República e inícios do Império”; ARRUDA e GONÇALVES, “Sobre a romanização do Algarve”.

mais rápida e intensamente romanizada, a Bética, é a que se mostra mais rica em inscrições monumentais cristãs (dos sécs. IV-VII)<sup>21</sup>. É igualmente aquela em que foi encontrado o maior número de sarcófagos cristãos anteriores a 340<sup>22</sup>. No que particularmente diz respeito à Lusitânia, de que faziam parte as cidades de Mérida, Lisboa e Évora, trata-se sem dúvida de uma das províncias que apresentam mais antigas memórias do cristianismo. Há elementos que mostram que desde cedo ali existiram estruturas eclesiásticas: por exemplo, Mérida, já tinha bispo no ano 250; e por volta de 300-304 esta diocese, assim como a de Évora e a de Ossónoba, enviaram prelados ao primeiro concílio peninsular realizado em Elvira, actual Granada<sup>23</sup>. Dos séculos seguintes (IV-VIII) chegaram-nos algumas inscrições que testemunham a vivência cristã das comunidades lusitanas da época visigótica<sup>24</sup>. Muito provavelmente, sem interrupção, estas terão continuado a praticar as formas de culto cristão herdadas do período romano<sup>25</sup>. Não será, portanto, difícil de conceber que a nova religião tenha chegado relativamente cedo às diversas regiões do sul da Lusitânia hispano-romana (mais tarde designada Algarve), tendo-se desenvolvido preferencialmente nas cidades. Nos campos o culto dos ídolos deverá ter persistido por muito tempo. Admite-se, contudo, que com o decorrer do tempo os cultos e crenças sobreviventes nos pequenos povoados mais distantes das cidades se tenham folclorizado ou mascarado sob novas formas, face à imposição e prestígio crescente da religião oficial<sup>26</sup>. Assim poderá ter acontecido nas regiões mais remotas do sudoeste hispânico.

---

<sup>21</sup> Cf. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, p. 36.

<sup>22</sup> É esta a conclusão a que chegaram SOTOMAYOR Y MURO *et alii* no estudo intitulado “La Iglesia en la España romana y visigoda (s. I-VIII)”, 1979, citado por MATTOSO, in *História de Portugal*, I, dir. de MATTOSO, p. 286.

<sup>23</sup> Cf. ALMEIDA, *op. cit.*, I, pp. 12-15.

<sup>24</sup> Cf. VIVES, *op. cit.*, pp. 15-36; OLIVEIRA, *Epigrafia Cristã em Portugal*.

<sup>25</sup> Cf. OLIVEIRA, *As Paróquias Rurais Portuguesas. Sua Origem e Formação*, pp. 51-52.

<sup>26</sup> DÍAZ Y DÍAZ fala deste fenómeno a propósito dos comportamentos idolátricos denunciados por Martinho de Braga no sermão *De correctione rusticorum*. O filólogo espanhol presume que as práticas supersticiosas inventariadas por Martinho, bispo de Dume, seriam já no séc. VI manifestações populares, folclóricas, de antigas tradições, que durante muito tempo conviveram com a fé cristã, não concorrendo com o sentido mais profundo desta religião. Cf. “Introduccion general” a San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, pp. 48-49.

Mas falar da difusão do cristianismo especificamente na região do Algarve afigura-se tarefa muito complicada. Entre os poucos vestígios encontrados pela arqueologia paleocristã para os séculos mais recuados contam-se algumas inscrições cristãs, provavelmente anteriores ao ano 450 (duas encontradas em Castro Marim e uma em Faro)<sup>27</sup> e as ruínas do baptistério da estação arqueológica do Milreu (a cerca de 10 km de Faro), datadas dos sécs. IV -V<sup>28</sup>. Quanto aos autores que se aventuraram a investigar as antiguidades cristãs algarvias, nomeadamente a história eclesiástica dos seus bispados, não raro se queixaram da falta de elementos para prosseguirem a sua tarefa, acrescentando que nem sempre puderam distinguir os factos históricos da tradição lendária. Acabaram por misturar uns e outros, atribuindo-lhes semelhante valor de historicidade. Merecem, no entanto, especial referência dois nomes, por nos terem deixado o que (apesar das limitações metodológicas) de mais completo se pode ler sobre o assunto: Frei Vicente Salgado, autor das *Memórias Eclesiásticas do Reino do Algarve*, publicadas em 1786 (primeiro volume de um projecto de dois, não concluído), e João Baptista da Silva Lopes, que aproveitou e refundiu os apontamentos destinados ao segundo volume da obra de Salgado, no trabalho intitulado *Memórias para a História Eclesiástica do Bispado do Algarve*, impressas em 1848. A leitura destas obras mostra, com efeito, que as origens cristãs do Algarve estão mergulhadas num mar de lendas, que têm como protagonistas S. Hesichio, discípulo de S. Tiago, e primeiro evangelizador do Algarve, e S. Manços, bispo de Évora. Silva Lopes, embora consciente das dúvidas que tais tradições levantavam, reconheceu-lhes validade histórica. Condescendeu em sacrificar as suas desconfianças no altar do “grande pezo” da tradição, por, em seu entender, esta construir quadros de verosimilhança capazes de suscitar os efeitos que a verdade produz<sup>29</sup>. Foi, pois, com os elementos da tradição, de que pontualmente se distanciou, mas em que depositou fé, que o autor foi preenchendo as primeiras páginas da história eclesiástica da região em que nasceu.

O que parece não oferecer dúvidas históricas é que a primeira sede eclesiástica do Algarve se localizou na cidade de Ossónoba. Esta diocese teve bispos

---

<sup>27</sup> Veja-se o estudo de OLIVEIRA já citado, *Epigrafia Cristã em Portugal*.

<sup>28</sup> Cf. HAUSCHILD, “O edificio de culto do complexo de ruínas romanas perto de Estói, na província da Lusitânia”.

<sup>29</sup> LOPES, *Memórias ...*, p. 44.

desde os finais do séc. III (o bispo Vicente começou a governar cerca de 290) até finais do séc. IV (Itácio iniciou a sua governação alguns anos antes de 379)<sup>30</sup>. Desta época até finais do séc. VI não temos informações acerca do bispado algarvio, o que poderá estar relacionado com as invasões germânicas da Península, a partir de 411, e com a consequente perseguição dos cristãos. Voltamos a ter notícias de um bispo ossonobense em 589 (Pedro participa no concílio toledano desta data). Até finais do séc. VII outros prelados passaram pelo bispado de Ossónoba, mas a partir daquela época deixamos de novo de ter notícias desta diocese, facto a que a invasão muçulmana de 711 não terá sido alheia. Agrípio é o último prelado conhecido, tendo-se feito representar pelo seu vigário Daniel no décimo quinto concílio de Toledo, realizado em 688<sup>31</sup>. As provas documentais atestam, pois, a existência de uma estrutura eclesiástica sediada em Ossónoba, cidade romana que a arqueologia contemporânea localizou, resolvendo uma longa discussão em torno do assunto. Sabe-se, desde os anos trinta do século passado, que a *civitas ossonobensis* se situava no lugar da actual cidade de Faro, e que a respectiva catedral estaria provavelmente no lugar onde hoje se ergue a sé medieval (zona antiga)<sup>32</sup>. É presumível que, graças à tradicional tolerância religiosa dos muçulmanos, o culto cristão tenha ali sido continuamente praticado pelas comunidades moçárabes. A devoção a Santa Maria provocou aliás uma mudança toponímica, acabando a cidade por adoptar o nome da santa cristã. No séc. XII, as palavras do geógrafo árabe al-Idrīsī (1100-1165) acusavam esta realidade:

Cette dernière ville [Santa-Maria d'Algarve] est bâtie sur les bords de l'Océan, et ses murs sont baignés par le flot de la marée montante. Elle est de grandeur médiocre et très jolie; il y a une mosquée cathédrale, une mosquée paroissiale et une chapelle; il y aborde et il en part des navires. Le pays produit beaucoup de figues et de raisins.<sup>33</sup>

Na primeira metade do séc. XIII, um outro geógrafo árabe, Yākūt, voltava a falar das evidências de culto cristão na pequena cidade algarvia, conhecida pelo topónimo que revelava a sua devoção mariana:

---

<sup>30</sup> Cf. ALMEIDA, *op. cit.*, I, p. 67.

<sup>31</sup> *Id.*, *ibid.*

<sup>32</sup> Sobre esta antiga cidade do Algarve, vejam-se por exemplo os estudos de VIANA, “Ossónoba, o problema da sua localização” e “Restos de Ossónoba, no largo da Sé, em Faro”.

<sup>33</sup> EDRISI, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, trad. de DOZY e DE GOEJE, p. 217.

Santa Maria é uma cidade antiga; nella existe uma igreja da qual disse Ahmede, filho de Omar Alodrí, que era um soberbo edificio; as suas magnificas e alvas columnas não têm rival em nenhuma outra parte, quer pelo seu extraordinario comprimento, quer pela largura; e um homem não é capaz de abraçar a uma d'ellas.<sup>34</sup>

Embora não se saiba exactamente a que época se reportam estas duas descrições da cidade de Santa Maria (também designada por outras fontes Santa Maria de Faro e Santa Maria de Ossónoba), é muito provável que se refiram a uma realidade temporalmente próxima. Delas se deduz que a comunidade moçárabe de Santa Maria, para além de exprimir livremente a sua devoção, alcançara um estatuto de significativa importância social. A grandeza da sua igreja, capaz de impressionar o olhar de qualquer visitante muçulmano, reflectia certamente poder económico e respeitabilidade social. Testemunho igualmente expressivo acerca da prática do culto cristão naquela cidade algarvia dominada por muçulmanos é o que nos deixou Afonso X, o Sábio, numa cantiga de Santa Maria. Aí se conta como no tempo de Muḥammad b. Maḥfūz, último governador mouro do ocidente algarvio, os muçulmanos da cidade de Santa Maria de Faro deitaram ao mar uma imagem da virgem Maria, que estava colocada na muralha do castelo. Foram por isso castigados pela santa com a falta de peixe no mar. Só a reposição da imagem no lugar de onde havia sido retirada trouxe de novo o pescado às redes (“Des i tan muito pescado ouveron des enton y,/ que nunca tant’ y ouveran, per com’ a mouros oy/dizer e aos crischãos que o contaron a mi;/ poren loemos a Virgen en que tanto de ben jaz./ Pesar á Santa Maria de quen por desonrra faz...”)<sup>35</sup>. Segundo o arabista português Garcia Domingues, a cantiga de Afonso X parece transportar para o séc. XIII a memória de um tempo mais recuado, em que Faro albergou uma influente comunidade moçárabe e permitiu a exibição dos respectivos símbolos cristãos, talvez o período em que os Banu Beckre, ajudados pelos moçárabes, se tornaram governadores de Ossónoba (séc. IX); o mesmo período em que possivelmente a cidade passou a adoptar o nome de Santa Maria<sup>36</sup>.

Também numa passagem dos *Annals* do cronista Roger de Hoveden (†1201) se encontra uma versão da lenda afonsina alusiva à cidade de Faro. O autor inglês, ao

<sup>34</sup> D. LOPES, “Toponymia arabe en Portugal”, p. 43.

<sup>35</sup> AFONSO X, o Sábio, *Cantigas de Santa Maria*, ed. de METTMANN, I, pp. 593-594.

<sup>36</sup> DOMINGUES, “Ossónoba na época árabe”, pp. 211-213. Veja-se também FERREIRO ALEMPARTE, “La ciudad mozárabe de Santa Maria de Faro y el milagro de la cantiga CLXXXIII en fuentes anteriores al Rey Sabio”.

falar dos lugares por onde passou a expedição de cruzados europeus que esteve implicada na conquista de Silves, em 1189, fez o seguinte excurso:

After this, they passed the port of Silva, which at that time was the most remote city of the Christians in those parts of Spain. They next passed a city of the pagans, which is called Santa Maria de Hayrun; and it is worthy of remark why this city is called Santa Maria de Hayrun. Hayrun is the name of the place in which the city was founded, while the Christians who built it gave it the other name, and, in memory of Mary, the blessed Mother of God, they placed a stone image of her on the walls. After this when the pagans prevailed over the Christians, they gained possession of this place, and, on finding the image standing upon the walls, they cut off its head, feet, and arms, in contempt of the faith of Christ and of Saint Mary, and threw it at a distance into the sea. On this being done, the sea and land became unproductive, and famine prevailed in that land to such a degree, that nearly every thing, men and animals, died of hunger: upon which, all the elders of the people, and the youths, from the highest to the lowest, weeping day and night, and doing penance in sackcloth and ashes, recalled to mind the image whose head, hands, and feet they had cut off, and said: "We have sinned, we have acted unrighteously, we have done iniquitously, inasmuch as we have cut off that head, and those hands and feet. For what evil had they done? Let us, therefore, seek them, and let us put them in their places, that thus, at least, God may turn away His wrath from us, and from this city". Thus saying, they threw their nets into the sea, where they had thrown the head, and hands, and feet of the image, and, drawing them upon land in their nets, they placed the head on the neck, the hands on the arms, and the legs on the thighs, and soldered them with gold and silver of the finest and purest quality; after which, they placed the image in an honored locality, and it is held in great veneration even to the present day. Immediately upon this, the famine ceased, and the earth yielded her increase.<sup>37</sup>

A cidade de Santa Maria de Faro deverá, pois, ter sido uma das mais importantes do Algarve islâmico, reflexo da sua antiga condição de sede diocesana durante o período hispano-romano. Mas vários outros lugares daquela região, apesar de islamizados, terão mantido as velhas práticas do culto cristão. É provavelmente o caso de Cacela, em cujos arredores, num sítio chamado Fonte Salgada, foi encontrada uma inscrição em que se perpetuava a memória do bispo Julião (de Ossónoba?), falecido em 991<sup>38</sup>. Será igualmente o caso de Lagos, cuja igreja foi doada em Março de 1190, por D. Nicolau, primeiro bispo de Silves, após a reconquista desta cidade, em 1189, ao mosteiro de S. Vicente de Lisboa<sup>39</sup>. Seguramente que entre os lugares que perpetuavam a religião cristã se contava também aquele que desde épocas recuadas se impusera de forma

<sup>37</sup> *The Annals of Roger de Hoveden*, ed. de RILEY, II, pp. 150-151.

<sup>38</sup> Cf. A. DIAS, "Sobre o epitáfio de Juliano, Bispo (Cacela, 987 d. C)" e REAL, "Lápide funerária do Bispo Julião". (Este autor corrige a datação de DIAS para 991 d. C.).

<sup>39</sup> Cf. LOPES, *Memórias...*, p. 136.

particular ao olhar dos viajantes, o *promontório sacro*. Aqui as relíquias do diácono Vicente, martirizado em Valência no início do séc. IV, eram veneradas desde meados do séc. VIII (como se contava localmente) por uma comunidade de moçárabes, atraindo grande número de peregrinos. É deste distante lugar de devoção cristã que passarei a falar de seguida.

As primeiras notícias sobre o culto cristão no promontório foram transmitidas por autores hispano-árabes, moçárabes e árabes, que o identificaram com a veneração das relíquias de S. Vicente. De entre esses autores, o que nos fez chegar o testemunho mais antigo foi o historiador cordovês Aḥmad ben Muḥammad ben Mūsā al-Rāzī (885-955). Ao afirmá-lo, parto do princípio de que a história relativa aos cristãos do cabo algarvio, que se encontra na tradução portuguesa da obra deste autor sobre a Espanha, conhecida como *CMRasis*, é fruto do aproveitamento da tradição historiográfica ou da tradição oral do seu tempo e não de uma interpolação portuguesa tardia, como alguns estudiosos defenderam. Procurarei explicitar este ponto de vista no capítulo seguinte deste trabalho. Por agora, limito-me a recordar o conteúdo da narrativa transmitida por al-Rāzī. Assim, na parte da crónica árabe dedicada ao reinado de ‘Abd al-Raḥmān I, encontra-se um resumo sobre a acção bélica deste príncipe omíada em territórios do sul peninsular, detendo-se a narração na investida militar contra Valência e nas consequências daí resultantes. O narrador conta que, após a invasão da cidade, um grupo de cristãos pôs-se em fuga com o corpo do mártir Vicente, encontrando sepultura para ele no litoral algarvio (“ad oram maris in Algarbio”)<sup>40</sup>. Ora, uma vez que a invasão de Valência ocorreu na segunda metade do séc. VIII, conclui-se que, segundo o texto de al-Rāzī (que provavelmente reproduz memórias literárias anteriores), o culto de S. Vicente no antigo *promontorium sacrum*, e também a alteração toponímica que este viria a sofrer, remontam aos primeiros tempos da ocupação árabe da Península. Mas al-Rāzī relatou ainda que em determinada circunstância um cavaleiro natural da cidade norte africana de Fez passou pelo Cabo

---

<sup>40</sup> *Crónica del Moro Rasis*, ed. de CATALÁN y ANDRÉS, p. 283. (Das três transcrições de André de Resende comparativamente utilizadas pelos editores para a reconstituição da narrativa sobre o emirato de ‘Abd al-Raḥmān I, cito a partir da segunda: a que se encontra integrada numa carta que o humanista português endereçou a Bartolomeu de Quevedo). O compilador da *CGE1344*, que utilizou a tradução portuguesa da crónica do historiador hispano-árabe, feita no séc. XIV, usou uma perífrase de sentido equivalente: “em cabo da serra que vem per sobre o Algarve e entra em aquelle mar de Lixboa”. Ed. de CINTRA, II, p. 368.

com o objectivo de ir caçar. Segundo o próprio testemunhou, encontrou naquele lugar alguns cristãos que veneravam S. Vicente. Matou esses homens, não violando, porém, a sepultura do mártir:

Et dixit Allibohaces eques ille bonus Faecensis, se quum die quadam cum suo comitatu venationis causa venisset ad oram maris in Algarbio, in fine montis qui mare illud ingreditur, inuenisse ibi corpus illius hominis, cū iis qui cum illo fugerant à Valentia, qui ibi domūculas fecerant, in quibus habitabant. Et homines quidem obcidisse, pueros autē duxisse captiuos, corpus vero hominis illius ibi reliquisset. (ed. cit., p. 283)

E Aliboaces, o bravo cavaleiro de Fez, contou que certo dia, com o objectivo de caçar, se encaminhara com a sua comitiva para as bandas do mar no Algarve, mais exactamente na extremidade do monte que avança pelo dito mar adentro, e que lá encontrara o corpo do tal homem mais os que com ele tinham fugido de Valência, que aí tinham construído umas casitas onde viviam. Disse ainda que tinha matado os homens, claro, mas que levava prisioneiras as crianças; quanto ao corpo do tal homem, deixara-o lá.<sup>41</sup>

De acordo com este testemunho citado por al-Rāzī, os valencianos chegados ao cabo algarvio com o corpo do mártir construíram habitações nas quais habitavam. Porém, sobre o lugar onde foram depositadas as relíquias trazidas de Valência não é fornecida qualquer informação. Talvez uma das casas construídas lhes tivesse servido de abrigo, ou talvez tivessem sido colocadas nalguma edificação pré-existente com função religiosa. Um passo da *Geografia* de al-Idrīsī, que adiante analisarei, deixa em aberto a possibilidade de um templo antigo, datado da época visigótica, ter de facto existido na região em causa. Mesmo não havendo qualquer prova da historicidade da história transmitida por al-Rāzī, pelo menos no séc. X o culto de S. Vicente seria já uma realidade entre os cristãos do cabo mais ocidental do Algarve, pois circulava uma história que lhe relatava as origens. Para trás ficavam os tempos da reconversão religiosa do *promontorium sacrum*, definitivamente inscrito no mapa do culto cristão, e os das mais antigas comunidades cristianizadas do local.

Outro historiador hispano-árabe, que também viveu no séc. X, Ibn al-Kūṭīyya (†977), deixou um apontamento na *Historia de la conquista de España* que também confirma a existência de comunidades no promontório. Assim, ao referir-se a alguns casos de revolta ocorridos no período final da governação do emir Muḥammad I (852-886), o autor evocou a sublevação protagonizada pelo “mestizo o renegado Abderramen, hijo de Meruán, apellidado el Gallego”. Abenmeruán, desafiando a

<sup>41</sup> *Carta a Bartolomeu de Quevedo*, ed. de V. PEREIRA, p. 83.

autoridade do emir de Córdoba, terá espalhado a destruição em várias zonas do sul da Península, tendo mesmo chegado ao seu extremo sudoeste:

el nombre de Abenmeruán se hizo tan famoso que vino a ser jefe de los renegados en el Occidente y se le adhirió el Xorombequí. Después que el ejército del soberano de Córdoba volvió de esta expedición, hizo Abenmeruán una correría con un grande ejército; llega a la provincia de Sevilla, internándose en las comarcas de su distrito, y depreda el castillo de Taliata, llevándose consigo la guarnición: sin perder momento se pone en marcha y atraviesa la región de Niebla; pronto después entra en Oxonoba y se enseñoa de un monte (¿de su jurisdicción?) llamado Monte Sacro y de toda la cordillera del Algarbe, devastándola.<sup>42</sup>

Estas palavras mostram que no séc. X perdurava entre os muçulmanos o topónimo transmitido pelos geógrafos antigos para identificar a ponta sudoeste da Península Ibérica, embora, como vimos antes, por essa altura o culto a S. Vicente devesse ser já uma realidade no quotidiano dos cristãos residentes no local, potencialmente motivadora de alterações toponímicas. A projecção que o culto veio a alcançar terá consolidado tais alterações, levando os geógrafos árabes a reverem a tradicional toponímia do promontório. É, de resto, o resultado desta mudança que registou uma crónica moçárabe, a chamada *Historia Pseudo-Isidoriana*, síntese da história de Espanha desde o dilúvio até à invasão árabe. Atribuída a um autor moçárabe do séc. XI, que terá vivido em Toledo, esta compilação histórica fala de uma igreja cristã construída no Cabo, mencionando o nome por que era conhecida:

barbari congregati Yspaniam ingressi sunt et habitaverunt iusta Gallitiam, et in Gallitia usque ad mare oceanum et iusta Cartaginem, a Cartagine usque ad ecclesiam corvorum sancti Vincentii<sup>43</sup>

os bárbaros, reunidos, entraram e penetraram até à Galiza, e na Galiza até ao mar oceano e até Cartago, e de Cartago até à igreja dos corvos de S. Vicente

Se, na sequência da hipótese avançada (ainda que não defendida) por Sánchez Albornoz, e apoiada por Lindley Cintra, admitirmos que esta crónica teve como fonte provável uma compilação moçárabe, de que al-Rāzī se terá igualmente servido<sup>44</sup>, então pode encarar-se a possibilidade de a designação da igreja (e ao mesmo

<sup>42</sup> *Historia de la conquista de España de Abenlcoñía el Cordobés*, trad. de RIBERA, pp. 74-75.

<sup>43</sup> *Historia Pseudo-Isidoriana*, ed. MOMMSEN, p. 382.

<sup>44</sup> Cf. CINTRA, *op. cit.*, I, p. CCCXXXIX.

tempo do cabo algarvio) remontar ao séc. X, e de ter sido utilizada sobretudo entre cristãos, pois, como vimos, neste mesmo século Ibn al- Kūṭīyya ainda chamava àquela região *Monte Sacro*. A designação “igreja dos corvos de S. Vicente” evocava e comemorava as origens do culto de S. Vicente no Cabo (divulgadas através da história da trasladação para o Algarve), bem como o passado hagiográfico do mártir.

Em face deste conjunto significativo de elementos histórico-literários, parece-me, com efeito, sustentável afirmar-se que o culto de S. Vicente no Algarve remonta, pelo menos, ao séc. X. Talvez também já circulasse por esta época, entre os moçárabes que veneravam o mártir e procuravam nele protecção para um quotidiano sujeito às leis muçulmanas, a história tradicional que justificava a prática do culto naquela região, e que contribuiu para lhe reforçar a visibilidade. A sua divulgação deverá ter concorrido para o aumento do prestígio e da riqueza da “igreja dos corvos de S. Vicente”, local que se transformaria num importante santuário de peregrinações.

No *Kitāb Rudjār (O Livro de Rogério*, datado de 1154, e conhecido no ocidente por *Geografia*), o geógrafo árabe al-Idrīsī fala da antiguidade do culto cristão (ainda que não propriamente do de S. Vicente) no promontório algarvio, remetendo-o para tempos que recuam muito para lá das deduções cronológicas que os textos até aqui referidos permitem fazer. São muito poucas, mas elucidativas, as palavras que permitem dar esse salto para o passado: “Cette église [l’égglise du Corbeau] n’a point éprouvé de changements depuis l’époque de la domination chrétienne”<sup>45</sup>. A expressão “época do domínio cristão”, ou seja, dos *romies*<sup>46</sup>, como se lê no texto árabe, deverá reportar-se ao final do período visigótico, ou eventualmente aos primeiros tempos da ocupação muçulmana. Sabe-se que estes não terão alterado de imediato as estruturas sociais, políticas e religiosas pré-existentes, que muito provavelmente nalguns lugares mais isolados perpetuariam ainda velhos cultos hispano-romanos, pouco atingidos pela difusa influência visigótica. Sob o domínio muçulmano, essas formas culturais ter-se-ão mantido vivas, como duradoura herança religiosa do passado. Se as palavras de al-Idrīsī (ou da sua fonte) reflectissem, de facto, a verdade histórica (o que não é possível confirmar), então teríamos nelas um testemunho da continuidade do culto cristão no sudoeste algarvio desde o tempo da Espanha pré-islâmica. O que o geógrafo não diz é

---

<sup>45</sup> EDRISI, *op. cit.*, p. 218.

<sup>46</sup> Trata-se da arabização da palavra latina *romanos*, que viria a ganhar o sentido geral de cristãos.

quando e como esse culto passou a ter como dedicação específica o mártir hispânico Vicente. Mas a isolada referência do autor à existência de uma igreja anterior ao domínio muçulmano poderia levar a admitir a possibilidade de o culto a S. Vicente ser anterior ao séc. X, baliza temporal para que apontam os testemunhos de que falei anteriormente, e para que de resto remete a história da transladação das relíquias do mártir, contada por al-Rāzī. Decorreria daquela hipótese uma outra: a de a história sobre o culto no Algarve, que integrou o *corpus* das narrativas hagiográficas moçárabes, ter sido posta em circulação também mais cedo do que antes supus (séc. X). No entanto, reafirmo que estas hipóteses não passam de meras conjecturas, feitas a partir de um trecho demasiado breve e pouco explícito.

Pelo contrário, al-Idrīsī deixou-nos uma clara descrição da igreja cristã dedicada ao mártir de Saragoça e esclarecedoras informações acerca do culto ali praticado. É provável que o geógrafo se tenha servido do testemunho de um viajante-informante que tenha passado pelo *Cabo do al-gharb*, onde fez observações muito precisas. Não se sabe, no entanto, em que tempo isso aconteceu. Terá sido no séc. XI? Ainda antes? Ou em época mais próxima de al-Idrīsī, isto é, na primeira metade do XII? Sabe-se que a obra do geógrafo árabe é uma compilação de materiais que o conde Roger de Hauteville, rei da Sicília, foi reunindo ao longo de largos anos. É o próprio al-Idrīsī que o diz no prefácio do livro que o conde normando o encarregou de organizar: “Il [Roger] s’occupa de ce travail pendant plus de quinze ans, sans relâche, sans cesser d’examiner par lui-même toutes les questions géographiques, d’en chercher la solution et de vérifier l’exactitude des faits, afin d’obtenir complètement les connaissances qu’il désirait”<sup>47</sup>. É, pois, de crer que as informações que al-Idrīsī utilizou sobre a “igreja do corvo” já estivessem na posse de Rogério II há alguns anos e que proviessem de uma fonte do séc. XI, transmitindo o testemunho de alguém que tivesse estado na zona antes das devastações provocadas pelas invasões berberes de que fala uma fonte cristã portuguesa do séc. XII. Tratava-se seguramente de uma igreja com boa implantação local, sobre cujo telhado era habitual verem-se corvos pousados. A sua reputação atraía proventos e peregrinos (desde a “época do domínio cristão”? Ou, como é mais provável, desde época mais recente, isto é, dos sécs. X/XI em diante?). Nela prestavam

---

<sup>47</sup> DOZY e DE GOEJE, “Introduction”, in *Description de l’Afrique et de l’Espagne*, p. II.

serviço vários religiosos, que estavam de há muito obrigados a servir uma refeição hospitaleira:

elle possède des terres, les âmes pieuses ayant la coutume de lui en donner, et des présents apportés par les chrétiens qui s’y rendent en pèlerinage. Elle est située sur un promontoire qui s’avance dans la mer. Sur le faite de l’édifice sont dix corbeaux [...] il est impossible de passer par là sans prendre part au grand repas que donne l’église ; c’est une obligation immuable, un usage dont on ne se départ jamais, et auquel on se conforme d’autant plus exactement qu’il est ancien, transmis d’âge en âge et consacré par une longue pratique. L’église est desservie par des prêtres et des religieux. Elle possède de grands trésors et des revenus fort considérables, qui proviennent pour la plupart de terres qui lui ont été léguées dans différentes parties de l’Algarve (ed. cit., pp. 218-219)

Al-Idrīsī não explicita a quem esta “adiafa”, em uso há muito tempo, era servida. Mas há um autor árabe quatrocentista que, citando a obra de Abū Ḥāmid, o andaluz (1080-1169/70), fornece interessantes pormenores acerca desta prática. Trata-se do cosmógrafo Ibn al-Wardī (†1457). No livro intitulado *Pérola das Maravilhas* lê-se, com efeito, o seguinte: “La gente de esta iglesia está obligada á servir la adiafa á los musulmanes que visitan la mezquita”<sup>48</sup>. A “adiafa” servida pelos religiosos cristãos aos peregrinos muçulmanos que acorriam à referida mesquita correspondia certamente ao tributo que os primeiros deviam ao governante muçulmano como garantia de protecção.

Além da explicação sobre o sentido da “adiafa”, Ibn al-Wardī também nos fez chegar uma elucidativa descrição da “igreja do corvo” e do seu enquadramento no promontório. Desconhece-se se ela remete para a realidade contemporânea da fonte usada (Abū Ḥāmid) ou para um tempo anterior; parece, no entanto, aproximar-se do testemunho de al-Idrīsī, uma vez que também transmite a imagem de uma igreja florescente, bem enraizada na sociedade e cultura locais. Ibn al-Wardī começa por reproduzir a informação referente à situação geográfica da igreja e à sua forma, acrescentando, de seguida, um apontamento descritivo que nos permite ter uma visão abrangente da realidade cultural do promontório:

en esta península hay un monte sobre la ribera del Mar Negro, y sobre él una excavación abierta á pico en la roca del monte, donde se asienta un gran edificio en forma de cúpula, sobre el cual se ve un cuervo revoloteando y sin irse de allí jamás. Enfrente de la cúpula hay una mezquita que visitan los musulmanes, asegurándose que la oración hecha allí es mejor oída (p. 814)

<sup>48</sup> IBN AL-WARDĪ, *Perla de las Maravillas*, in SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, p. 814.

A localização próxima dos dois templos (à semelhança do que se passava, por exemplo, em Santa Maria de Faro, como descreveu al-Idrīsī) é sinal da tolerante convivência das comunidades cristã e muçulmana, ainda que à primeira fosse regularmente lembrada a sua situação de submissão, pela obrigatoriedade de servir a “adiafa” ao visitante muçulmano. Como vimos atrás, al-Idrīsī não se refere à existência de uma mesquita no promontório, enfatizando antes a grandeza patrimonial e cultural da igreja de S. Vicente. Revela dessa forma a grande importância que esta alcançara entre os cristãos de várias regiões do Algarve e a admiração e curiosidade que suscitava nos viajantes que passavam pelo local.

### **3. um testemunho cristão sobre o culto de S. Vicente no Algarve do século XII**

No que diz respeito aos testemunhos portugueses sobre o culto de S. Vicente no promontório algarvio, o mais antigo que se conhece encontra-se nos *MSVincentii*, relato do último quartel do séc. XII sobre a transladação das relíquias deste mártir, do Algarve para Lisboa. O seu autor, Mestre Estêvão, chantre da sé de Lisboa, fala de dois religiosos moçárabes, que, antes de terem sido presos por Afonso Henriques numa batalha com mouros e de terem passado a residir em Lisboa (provavelmente já depois da conquista desta cidade), tinham vivido no promontório algarvio. Deduz-se que isso tenha acontecido durante a primeira metade do séc. XII, num período em que as invasões berberes ainda não tinham trazido a ruína e o abandono ao promontório, descritos no relato medieval.

eodem tempore rex prefatus quam plurimos christianos, qui muhsaraues quasi misti arabes nuncupantur, ab infidelium seruitute terre restituit christiane. Inter quos duo fratres uiri religiosi etatis proepecte habitus monachilis, qui in loco prefato et seruitio beatissimi martiris suas etates concorditer egerant, aduecti sunt.<sup>49</sup>

nessa ocasião tal rei resgatou da servidão dos infieis para terra cristã grande número de cristãos a quem se dá o nome de moçárabes, ou seja, misturados com os árabes. Entre eles, vieram dois irmãos, homens de religião, de idade proepecta e hábito monástico, os quais haviam passado em comum os anos da sua vida ao serviço do mártir santíssimo. (p. 101)

<sup>49</sup> ESTÊVÃO, *MSVincentii*, ed. de NASCIMENTO e GOMES, p. 98. Todas as citações deste relato (texto latino e tradução) serão feitas a partir desta edição.

Uma fonte contemporânea dos *Miracula*, a *Vita Theotonii*, escrita por um discípulo do biografado (o primeiro prior do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra), também fala de um aprisionamento de moçárabes do sul, ocorrido pela mesma altura<sup>50</sup>, havendo, portanto, fortes probabilidades de ambas as narrativas se referirem ao mesmo episódio histórico. Se assim fosse, ficaríamos mais perto da confirmação de que nas primeiras décadas do séc. XII a “igreja dos corvos de S. Vicente” continuava a ser um lugar de culto, que talvez ainda reflectisse a imagem que dela deixou al-Idrīsī. Mas esta situação poderá ter-se modificado antes do último quartel daquele século. De certo passo do relato do chantre ulissiponense retira-se a ideia de que à data da trasladação das relíquias do mártir para Lisboa, ou seja, em 1173, já nada restava da igreja do promontório. A expedição enviada a este local para recolher o corpo do santo só a muito custo cumpriu os seus objectivos:

Vbi uigiliis et orationibus insistentes circa loca presignata terram aperiunt corpusque preoptatum post multum laborem per diuinam reuelationem inueniunt (p. 100)

Entregam-se a vigílias de oração, desbravam a terra em torno dos locais previamente assinalados e, depois de muito trabalho, por revelação divina, encontram o corpo tão procurado. (p. 101)

Pode admitir-se que na segunda metade do séc. XII, devido às invasões almóadas, a igreja tivesse sido alvo de destruição, motivo pelo qual os homens enviados por Afonso Henriques ao Algarve tiveram tanta dificuldade em encontrar o que procuravam. Mas, por outro lado, para o narrador Estêvão seria mais desejável contar a história de uma trasladação de relíquias abandonadas em lugar inóspito que assim saíssem dignificadas pela persistência da busca que a elas conduzira, do que relatar as circunstâncias em que as relíquias houvessem sido retiradas do local onde ainda eram veneradas por cristãos. Neste último caso, seria difícil iludir a suspeita de roubo, mesmo com argumentos de piedade. Sem descartar, pois, a possibilidade de o texto de Estêvão reflectir (mais do que se possa pensar e certamente comprovar) aspectos da realidade factual, o que se afigura desde logo evidente é que o objectivo principal do chantre foi construir uma memória hagiográfica que homenageasse o mártir Vicente e a sua vontade de interferir no devir histórico; tarefa literária para que a história (verdadeira ou com a aparência de o ser) foi convocada como instrumento de referência, subsidiário.

<sup>50</sup> *Vita Theotonii*, ed. de NASCIMENTO, p. 176 (trad. p.177).

O que não parece oferecer dúvida é que Mestre Estêvão conhecia a história registada por al-Rāzī relativa à antiguidade do culto de S. Vicente no Algarve, assim como conhecia também as duas maneiras, a cristã e a árabe, por que no seu tempo era designado o cabo do sudoeste algarvio:

Verum quoniam sub rege Ruderico fere per totam Hispaniam sarracenis irruentibus christianitas interiret, quidam uiri religiosi tuciora loca querentes in loco remotissimo uersus occidente, qui latine dicitur ad capud sancti Vincentii de coruo, arabice uero elkenicietal corabh, id est, ecclesia corui, prefati martiris ossa sacratissima condiderunt cellulasque quantas ille locus angustus et mare porrectus excipere posset extruxerunt. (p. 98)

Todavia, uma vez que no reinado de Rodrigo, com a invasão dos sarracenos, o cristianismo quase desapareceu por toda a Hispânia, alguns homens de religião procuraram lugares com alguma segurança num sítio muito afastado para ocidente designado em latim por Cabo de S. Vicente do Corvo e em árabe por elkenicietal corabh, ou seja, igreja do corvo, e aí depositaram os ossos sacratíssimos desse mártir, ao mesmo tempo que levantavam algumas construções, tantas quantas a estreiteza desse lugar projectado sobre o mar podia consentir. (p. 99)

A designação cristã “Cabo de S. Vicente do Corvo” recupera de forma aproximada a fórmula utilizada pelo autor moçárabe da *Historia Pseudo-Isidoriana* (“igreja dos corvos de S. Vicente”), o que quer dizer que entre os cristãos moçárabes se tradicionalizara uma expressão toponímica que ligava o nome do mártir ao da ave que a tradição hagiográfica tornara seu atributo principal. A forma precisa como o Cabo é identificado (“em latim por Cabo de S. Vicente do Corvo e em árabe por elkenicietal corabh, ou seja, igreja do corvo”) pressupõe a consulta de fontes bem informadas. É muito provável que o autor tenha tido contacto com os moçárabes do sudoeste algarvio, trazidos para o território cristão por Afonso Henriques. Aqueles, melhor do que ninguém, conheceriam o lugar em que como religiosos haviam venerado o mártir, bem como a forma de o nomear, quer em português, quer em árabe, língua com que conviviam quotidianamente. Deverá, pois, ter sido entre a comunidade moçárabe, antiga guardiã das relíquias do mártir, que nasceu a designação “Cabo de S. Vicente do Corvo”, que conheceu variantes como a registada na crónica moçárabe do séc. XI (“igreja dos corvos de S. Vicente”). Não restarão, portanto, dúvidas de que o promontório algarvio foi identificado pelo nome do mártir hispânico, não apenas a partir de meados do séc. XII, quando Afonso Henriques o mandou trasladar para Lisboa, como afirmaram Dozy e De Goeje, seguindo a opinião do historiador

setecentista espanhol Enrique Flórez<sup>51</sup>, mas muito antes dessa época. Como as palavras de Mestre Estêvão acima citadas mostram, a par da designação moçárabe do cabo algarvio existia a designação árabe, “igreja do corvo”, que também identificava o lugar. Sendo esta bem conhecida dos moçárabes anteriormente referidos, tudo leva a crer que tenham sido estes os seus principais divulgadores entre os cristãos da reconquista, até porque a transcrição fonética que o chancre lisbonense faz do topónimo árabe, a acreditarmos que reproduz fielmente o que ouviu, denuncia um informante-falante cuja língua de origem não seria essa, ainda que provavelmente bastante familiarizado com ela. De facto, o artigo *el* que encontramos no início da transcrição (“elkenicietal corabh”) está impropriamente colocado. Um falante nativo de árabe diria “kanisat alghurab”<sup>52</sup>. Esta expressão toponímica, simplificada em relação à cristã, que lhe acrescentava o nome do santo, parece ter sido corrente entre os muçulmanos, como o testemunham várias fontes árabes.

No que diz ainda respeito ao topónimo moçárabe, a expressão “do Corvo” (“Cabo de S. Vicente do Corvo”) implicaria em primeiro lugar uma leitura hagiográfica. Tratava-se do designativo tradicional de S. Vicente, uma extensão metonímica deste nome, difundida a partir da *passio* do mártir, onde se contava como este, depois de morto pelo governador romano Daciano, foi lançado às feras e protegido por um corvo vigilante, que não mais o abandonou. A memória do protagonismo desta ave na história do martírio deveria ser bem conhecida dos habitantes do promontório algarvio, como faz supor al-Idrīsī quando diz que os religiosos da igreja de S. Vicente contavam “coisas maravilhosas” a propósito dos corvos que sobre ela pousavam; “coisas” que eram encaradas pelos muçulmanos como fantasias merecedoras de pouco crédito: “mais on douterait de la véracité de celui qui voudrait les répéter” (ed. cit., p. 218). No entanto, a expressão “do Corvo”, no referido topónimo, não podia também

---

<sup>51</sup> DOZY e DE GOEJE, “Introduction”, *op. cit.*, nota 2, p. 218: “Le cap dont il s’agit ne porte le nom de saint Vincent que depuis le milieu du 12<sup>e</sup> siècle, lorsqu’Alphonse I<sup>er</sup>, roi du Portugal, fit transporter le corps de ce saint à Lisbonne; auparavant il s’appelait Promontorio del Algarbe”. Os autores remetem depois para a *España Sagrada* de Flórez. Aqui pode ler-se o seguinte: “Demás de esto mandó el Rey, que el Promontorio del Algarbe, donde havia estado el cuerpo del invencible Martyr, se llamasse de *San Vicente*, como hasta hoy le llamamos” (VIII, p. 189). Trata-se, na verdade, de uma interpretação livre de um trecho dos *MSVincentii*. Este texto não fala do rebaptismo régio do cabo, nem sequer o sugere; não o poderia de resto fazer, uma vez que o seu autor sabia que tal topónimo existia desde tempos anteriores ao reinado de D. Afonso Henriques.

<sup>52</sup> Agradeço ao colega Mostafa Zekri este esclarecimento linguístico.

deixar de relacionar-se com o facto de aquela ave ser frequentemente avistada sobre a igreja, como apontavam as fontes árabes. Esse facto ambiental parece assim ter-se combinado com o tópico hagiográfico, dando origem a um topónimo que resume essa coincidência. Al-Idrīsī registou a seguinte observação sobre os corvos: “Sur le faite de l’édifice sont dix corbeaux; jamais personne ne les a vus manquer, jamais personne n’a pu constater leur absence” (p. 218). E o já citado Abū Ḥāmid, falando de um corvo apenas (cf. p. 30), sugeriu uma relação de causalidade entre esta ave e o nome da igreja cristã: “Refieren asimismo los sacerdotes que ellos no dejan de ver á este cuervo y que no saben dónde come ni dónde bebe. Y es conocida esta iglesia por la Iglesia del Cuervo (Canisat-algorab)”<sup>53</sup>. A locução adjectiva “do corvo” teria pois também um significado literal, ambiental. A forma como, não só Ibn al-Wardī, mas também al-Idrīsī, se referem aos corvos da igreja do promontório mostra que o significado maravilhoso que lhes fora atribuído pela tradição cristã foi conhecido pelos muçulmanos que frequentavam o local. Tal facto terá afectado o sentido do topónimo que usavam para identificar o lugar de culto dos cristãos, a “igreja do corvo”. Esta forma abreviada guardaria, com efeito, pelo menos para alguns muçulmanos, a mesma duplicidade de sentido que os cristãos lhe reconheceriam.

Outros autores árabes que viveram depois do séc. XII, como por exemplo Abu’l-Fidā (1273-1331) e al-Ḥimyarī (†1494), também identificaram o limite ocidental do al-Andalus com a “igreja do corvo”, reproduzindo assim a designação toponímica encontrada nas fontes mais antigas<sup>54</sup>. No entanto, nenhum deles se referiu às características culturais do lugar. Os testemunhos cristãos posteriores à reconquista do Algarve são a este propósito mais esclarecedores. Entre eles, os documentos da chancelaria real e os apontamentos dispersos na prosa de diferentes géneros fornecem algumas informações sobre a evolução e transformação do culto de S. Vicente no cabo algarvio (lugar que esteve dependente da jurisdição diocesana de Silves). São estas fontes cristãs que passo agora a analisar.

---

<sup>53</sup> IBN AL-WARDĪ, *op. cit.*, p. 815.

<sup>54</sup> *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d’après le Kitāb al-Rawḍ al-mi ‘īār fī habar al-aḳṭār d’ Ibn ‘Abd Al-Mun‘im AL-HIMYARĪ*, éd. de LÉVI-PROVENÇAL, p. 4.

#### 4. o culto no Cabo de S. Vicente, depois da conquista do Algarve

Depois do relato de Mestre Estêvão acerca do que seria o aspecto do Cabo em 1173, deixamos de ter qualquer notícia sobre aquele lugar por um período de mais de meio século. Porque a igreja viu reduzida a sua influência religiosa depois da transladação das relíquias de S. Vicente e da divulgação da respectiva história? Porque não mereceu dos autores cristãos da reconquista o olhar atento que os autores árabes lhe dedicaram? Ou porque a sua vida religiosa esteve temporariamente interrompida, como Mestre Estêvão sugere, o que tornaria históricas afirmações suas que parecem ser intencionalmente hagiográficas?

As memórias sobre o Cabo reaparecem num testemunho do séc. XIV, que remete para circunstâncias da segunda metade do séc. XIII. Trata-se de um documento da chancelaria de D. Dinis, mais especificamente de uma carta com data de 24 de Setembro de 1316, enviada ao bispo de Silves, D. Afonso Anes, na qual o rei pedia a este prelado que desse cumprimento às disposições do seu falecido pai, D. Afonso III, relativas à criação de condições para acolhimento dos peregrinos que se deslocavam à “ermida de S. Vicente do cabo”. D. Dinis pedia também ao bispo que zelasse pelo culto ali praticado:

Como elRey Don Affonso meu padre a que deos perdõe desse hũu herdãmẽto no cabo de ssã uicente da hermidã de san uiçente do cabo pera espitalidade pera Aqueles que hy fossẽ en Romaria que achassẽ como fossẽ albergados [...] e nũca hy nẽhũu bispo uisitou nẽ ouue dadubar pero tenho eu por bẽ por sse fazer melhor e mays cõdizer que o bispo de Silue aia de uisitar a hermidã tanssõlamẽte e o Capelã que hy esteuer e que mande correger aquelas cousas que uir que son mester.<sup>55</sup>

E o rei mostrava empenho em ver cumpridas estas determinações:

E que quãdo hy ouuer Algũas cousas de correger ou que o capelã nõ seia bõo que o façã saber a m̃j pera mãdar ou correger essas cousas e pera mãdar pera hi tall capelã que seia bõo e que faça põer en Recado as cousas que perteeçõ aa hermidã. (fól. 105<sup>v</sup>)

Relendo as palavras do monarca, podem destacar-se alguns pontos relevantes:

a) apesar das deficientes condições de alojamento oferecidas aos romeiros, a capela do Cabo de S. Vicente continuava, na segunda metade do séc. XIII e na

<sup>55</sup> *Chancelaria de D. Dinis*, Livro III, fól. 105<sup>v</sup> (AN/TT).

primeira do séc. XIV, a ser um lugar de peregrinação, conservando hábitos culturais que vinham do tempo da ocupação muçulmana. Os cristãos do local insistiam em perpetuá-los, mesmo depois de o objecto principal da sua devoção – as relíquias do mártir Vicente – ter sido deslocado para Lisboa, como os *MSVincentii* diziam ter acontecido. O facto de no reinado de D. Afonso III a capela não apresentar as condições de hospitalidade que tivera noutras épocas mostra que atravessava uma fase de relativo declínio económico, que provavelmente já se arrastaria de há largo tempo. Quer a instabilidade político-social provocada pelas invasões dos almorávidas e dos almóadas, quer as perturbações e as mudanças trazidas pela reconquista cristã terão afectado negativamente o ambiente de prosperidade que a igreja de S. Vicente vivera em tempos, e de que al-Idrīsī deixou tão impressionante testemunho. É bastante provável que nalgum ou nalguns momentos da longa história desta igreja também as suas estruturas físicas tenham sido alvo de destruição. Mestre Estêvão, como vimos, coloca-nos perante esse cenário (ainda que por coincidência muito conveniente às intenções e moldes hagiográficos da sua escrita). Contudo, as comunidades cristãs residentes na área do promontório algarvio nunca desistiram definitivamente de reabilitar o templo e, consequentemente, o culto do mártir nele venerado desde tempos antigos.

b) a capela, situada numa zona periférica e isolada, nunca recebera a visita de qualquer bispo da diocese de Silves, o que de alguma forma contribuiu para que a resolução das suas necessidades tivesse sido sucessivamente adiada. Recorde-se que o primeiro bispo daquela diocese foi D. Nicolau, cruzado flamengo que tinha integrado o contingente de cruzados vindos do norte da Europa e ajudado D. Sancho I a conquistar a cidade, em 1189; conquista temporária, porque em 1191 Silves voltou novamente a cair em poder dos muçulmanos. Sendo possível que, ao afirmar que a “hermida” nunca recebera a visita do mais importante eclesiástico de Silves, D. Dinis não tivesse em mente uma fronteira temporal tão distante como os finais do séc. XII, de qualquer modo já mais de cinquenta anos haviam passado desde o ressurgimento definitivo do episcopado naquela cidade (em 1253, com D. Roberto) e nenhuma atitude tinha sido tomada por qualquer um dos seus bispos em relação ao pequeno santuário do promontório, o que demonstra bem que para as elites eclesiásticas da monarquia portuguesa a capela já não tinha a importância que os cristãos do passado lhe haviam atribuído; o seu impacto sócio-religioso atenuara-se.

c) tanto o monarca que concluiu a reconquista do Algarve, D. Afonso III, como o seu filho, D. Dinis, ao procurarem melhorar as condições de culto na capela do Cabo, pertencente ao padroado real, reafirmaram o interesse da realeza pelo culto de S. Vicente. A devoção dos monarcas portugueses ao mártir remontava, aliás, como se lê nos *Miracula* de Mestre Estêvão, ao primeiro rei, D. Afonso Henriques, que se empenhara activamente em resgatá-lo da terra de infiéis, envolvendo-se pessoalmente na trasladação das respectivas relíquias para Lisboa. Bem mais tarde, também a casa de Avis exprimiria uma particular devoção por S. Vicente, o qual no final do séc. XIV e início do séc. XV continuava a ser venerado na capela do cabo algarvio. Em carta datada de 1387, D. João I concedia a Martinho Gonçalves, seu capelão-mor,

todalas rendas e direitos e ofertas da sua capella e hermyda de sam vicente do cabo pella graça e cõdiçam que os ouuera Vasco Lourenço capellam moor que foe delrey dom fernando<sup>56</sup>

Tal significa que a capela ainda fazia parte do padroado real, possuindo variados bens e rendimentos, com os quais D. João I, à semelhança do que fizera o seu antecessor, agraciava o seu capelão-mor. Contudo, no tempo do monarca de Avis o valor de tais riquezas não deveria ser comparável com o que no passado fizera a grandeza da capela, chamando a atenção dos viajantes que por lá passaram.

Na *Crónica de D. Duarte*, Rui de Pina deixou um relato expressivo sobre a devoção de D. João I por S. Vicente e sobre o empenho que o monarca pusera na reconstrução da capela do mártir na sé de Lisboa. E já antes, Gomes Eanes de Zurara, num passo da *Cronica da Tomada de Ceuta*, descrevera a reverência com que a armada do monarca, a caminho de Ceuta, no Verão de 1415, tinha dobrado o promontório algarvio. As palavras do cronista mostram que subsistia a crença de que no local se mantinham algumas relíquias:

Assy correram todos aquelles nauios sua uiagem, de guisa que ao sabado sobre a tarde começaram de dobrar o cabo de sam Vicemte. e por rrazom de çertas rrelliquias que alli jaziam, mesuraram todas suas uellas em dobramdo o cabo por sinall de reueremça. e aquella noute foi a frota toda juntamente amcorar na bahia de Laguos.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> *Chancelaria de D. João I*, Livro I, fól. 179<sup>v</sup> (AN/TT).

<sup>57</sup> ZURARA, *Crónica da Tomada de Ceuta*, ed. de E. PEREIRA, p. 156.

Outros elementos da casa de Avis procuraram igualmente preservar este local de culto, como mostram algumas notícias históricas. D. Duarte, no âmbito das medidas que tomou para promover a assistência hospitalar, em Outubro de 1434, pediu ao papa Eugénio IV permissão para fundar e dotar, no ermitério de S. Vicente, uma casa de frades menores, com hospital. Esta casa destinava-se a receber os frades que aí rezariam missas e outros ofícios, bem como a acolher os pobres e pessoas necessitadas, a quem os religiosos prestariam assistência. O rei pedia ainda que estes fossem autorizados a administrar os sacramentos e os sacramentais, a realizar enterros, a ouvir em confissão, a absolver os pecados e a aplicar penitências:

Quia locus de Cabo, Siluensis diocesis [...] a locis inhabitatis distat ac plures per partes huiusmodi transitum facientes, propter rerum necessitatem, periculo subici possunt, dictus rex desuper providere cupiens, in heremitorio Sancti Vincencij dicti loci, quendam domum ordinis fratrum minorum cum hospitali, pro confluentibus ad eandem domum personis recipiendis ac colligendis, fundare necnon sufficientibus pro aliquibus eiusdem ordinis fratribus missas inibi et alia diuina officia celebraturis necnon pauperes et miserabiles aliasque personas collecturis et recepturis ac eis humanitatis et caritatis opera impensuris bonis et redditibus dotare feruencius corde gerit.

Supplicat eidem sanctitati quatinus eciam tam piis et bonis operibus cooperantes, sibi dotandi et fundandi domum cum campana, campanili necnon hospitali huiusmodi licenciam concedere quodque ipsius domus fratres pro tempore existentes degentibus in ea ac dicto hospitali pauperibus et personis Eucaristie et alia sacramenta ecclesiastica ac sacramentalia ministrare necnon decedencium inibi corpora ecclesiastice sepulture tradere ac ipsorum degencium confessiones audire ipsosque a suis peccatis etc. absoluere [...] <sup>58</sup>

Porque o lugar do Cabo, na diocese de Silves [...], fica distante dos lugares habitados, e os que se movimentam por diversos caminhos, andando a pedir esmola, podem assim estar sujeitos ao perigo, aquele rei, desejando tomar providências para, no ermitério de S. Vicente do dito lugar, fundar uma casa da ordem dos frades menores, com hospital, em benefício dos que acorrem à mesma casa e das pessoas que aí devem ser recebidas e acolhidas, com bastante também para benefício de alguns frades desta ordem que aí hão-de celebrar missas e outros ofícios divinos, e que hão-de acolher e receber os pobres e os miseráveis e outras pessoas e hão-de também dedicar-se a obras de humanidade e caridade, age o rei, com vivo empenho, de modo a dotá-la de bons rendimentos.

Suplica ao mesmo papa, na medida em que também cooperam em tão piedosas e tão boas obras, que se lhes conceda licença de dotar e fundar uma casa com sino, campanário e ainda com seu hospital, e que os frades da mesma casa que ao tempo aí vivam administrem aos que vivem nela e no dito hospital, aos pobres e às pessoas o sacramento da Eucaristia e outros sacramentos da Igreja e os sacramentais e também dêem naquele lugar sepultura eclesiástica aos corpos dos mortos e ouçam as confissões dos moribundos e absolvam pelos seus pecados [...]

D. Duarte não foi o primeiro monarca a procurar solucionar as necessidades de acolhimento de peregrinos e forasteiros no Cabo de S. Vicente. Como se viu atrás, D. Afonso III e D. Dinis já tinham solicitado ao bispo de Silves a intervenção naquela

<sup>58</sup> Documento editado em *Monumenta Henricina*, V (1434-1436), pp. 97-98.

área. E é possível que outros monarcas também o tenham feito, ainda que disso não tenham chegado notícias. Contudo, deverá ter sido sob o impulso do referido rei que o projecto de construção de uma estrutura que albergasse tanto os religiosos como os que passavam pelo Cabo entrou em vias de concretização. Esta possibilidade é confirmada pelas notícias posteriores sobre o local, nomeadamente por duas cartas de doação, assinadas por D. Fernando Coutinho, bispo de Silves (de 1501 a 1538). Nestas fala-se da construção de novos edifícios, afastados do “moesteiro”, que, portanto, já existia, desde época anterior, embora a literatura eclesiástica e a corográfica atribuam ao referido bispo a responsabilidade pela construção daquele estabelecimento. Gomes Eanes de Zurara, numa passagem da *Crónica de Guiné*, revela que a casa de frades franciscanos, fundada e dotada de rendimentos por D. Duarte, fora de facto erguida antes de 1440. Neste ano um dos mouros aprisionados pelo escudeiro Lançarote no Cabo Branco foi oferecido à igreja do Cabo de S. Vicente, onde veio a tornar-se frade da Ordem de S. Francisco:

e no outro dia muito cedo [o infante D. Henrique] mandou Lançarote, aos mestres das caravelas, que os tirassem fora e que os levassem áquele campo onde fizessem suas repartições, segundo antes dissera; pero primeiramente que se em aquilo outra cousa fizesse, levaram em oferta o melhor daqueles Mouros á igreja daquele lugar, e outro pequeno, que depois foi frade de S. Francisco, enviaram a S. Vicente do Cabo, onde sempre viveu como catolico Cristão, sem havendo conhecimento nem sentimento doutra lei senão daquela santa e verdadeira em que todolos Cristãos esperamos nossa salvação.<sup>59</sup>

Segundo D. Fernando Coutinho, o infante D. Pedro (irmão do rei D. Duarte) também terá estado implicado na reabilitação da capela do Cabo. Na carta de doação desta capela aos religiosos da custódia de Santa Maria da Piedade, datada de 1520, o bispo de Silves afirmava que o infante “a dicta ygreja mandou fazer e dotou a hordem de sam framcisco”<sup>60</sup>. Porém, nenhuma outra documentação sobrevivente permite confirmar este facto e relacioná-lo com semelhante determinação saída da chancelaria de D. Duarte. É ainda ao infante D. Pedro que Frei Manuel de Monforte viria a atribuir a hipotética responsabilidade pela presença de uma relíquia de S. Vicente na referida igreja:

Quando entrárão nossos Frades [franciscanos ligados à Custódia da Província da Piedade] no Convento de S. Vicente, achárão ahi huma reliquia do Santo, que parece

<sup>59</sup> ZURARA, *Crónica de Guiné*, ed. de BRAGANÇA, p. 120.

<sup>60</sup> *Leitura Nova, Livro VII de Odiana*, fól. 106<sup>v</sup> (AN/TT).

ser hum osso de huma das mãos: estava mettida em huma pequena redoma de crystal, atè que D. João de Mello Bispo do Algarve, que depois veio por Arcebispo de Evora, lhe mandou fazer huma Custodia de prata, em que está agora de presente guardada no Sacrario.

Não sabemos como, nem donde esta reliquia veio a esta Casa; seria trazida tal vez por ordem do Infante D. Pedro, quando fundou a Igreja, ou do Bispo D. Fernando Coutinho, quando o Convento.<sup>61</sup>

Da segunda metade do séc. XV data um outro testemunho sobre a capela dedicada ao mártir. Trata-se do parágrafo 43 dos estatutos do cabido e regulamento disciplinar da igreja de Silves, cuja redacção se atribui a D. João de Melo, eleito bispo desta diocese em 1467<sup>62</sup>. Esse texto diz o seguinte:

Item statuimus quod ecclesia S. Vincentis do Cabo semper fuit deputata fabricae ipsius Ecclesiae, et omnes ejus redditus ipsi fabricae applicentur; et ipse qui fabricam rexit cum consensu Capituli ipsam Ecclesiam, seu oratorium committat persona idonea. Cultus divinus ibi non negligatur, et ipsi fabricae consulatur.<sup>63</sup>

Da mesma forma estabelecemos que a igreja de S. Vicente do Cabo sempre pertenceu à fábrica da Igreja (de Silves), e que todos os seus rendimentos sejam aplicados naquela mesma fábrica. E aquele que administrar a fábrica da dita Igreja, com o consenso do Capítulo, confie aquela capela a pessoa idónea. Que o culto divino não seja aí negligenciado e que fique ao cuidado da própria fábrica.

Verifica-se, pois, que nesta fase as rendas da igreja de S. Vicente eram administradas pela sé de Silves, estando a respectiva fábrica incumbida de zelar pelo culto do santo. Este facto poderá estar relacionado com a dificuldade que a partir da reconquista deve ter existido de garantir boas condições de prática religiosa na capela do Cabo. É provável que aqueles que dos sécs. XIII a XV tinham pessoalmente usufruído dos seus bens por favor régio, devido à distância geográfica a que se encontravam, nem sempre tenham atendido da melhor maneira às necessidades do pequeno templo. Ainda do séc. XV provêm os dois testemunhos portugueses mais antigos sobre a história tradicional dos dois corvos que permanentemente habitavam o Cabo de S. Vicente. O primeiro encontra-se no *Livro de Arautos (De Ministerio Armorum)*, escrito no ano de 1416, na secção dedicada à descrição do reino do Algarve:

<sup>61</sup> MONFORTE, *Chronica da Provincia da Piedade*, II, 1696, p. 195.

<sup>62</sup> Cf. ALMEIDA, *op. cit.*, II, pp. 518-519.

<sup>63</sup> LOPES, *Memórias...*, p. 567.

Este reino entra muito pelo mar para sul e tem dois cabos muito extensos, um dos quais tem o nome de Cabo de S. Vicente, porque aí foi encontrado milagrosamente só, por dois corvos, numa embarcação, o corpo de S. Vicente. Destes corvos, ainda nesse lugar se encontra memória nos seus descendentes, pois que desde essa altura sempre aí houve e há dois corvos que, quando algum peregrino vem àquele santuário, vão ao seu encontro, e seguem à sua frente até lhe mostrar a igreja onde o corpo do santo esteve sepultado.<sup>64</sup>

As primeiras linhas deste texto transmitem uma narrativa bastante singular sobre o achamento das relíquias do mártir (divergente da que foi conservada pela literatura de tema vicentino). Já as restantes linhas fazem eco de uma tradição muito divulgada, presumivelmente de origem moçárabe, que explorou o tema do comportamento extraordinário dos corvos perante os peregrinos que visitavam a sepultura de S. Vicente. Frei Manuel de Monforte registou uma variante dela na *Crónica da Província da Piedade*:

E ho que mais he, que indo os Religiosos hum dia na semana dahi [do convento do Cabo de S. Vicente] duas leguas pedir esmola, muitos me affirmarão, os hião buscar os corvos ao meio do caminho, esperando lhes trouxessem alguma cousa, que depois de recebida, como em agradecimento, os acompanhavão atè o Convento, voando de sorte pelo caminho, que chegavão todos ao mesmo tempo. (p. 192)

Além-fronteiras, um monge francês do séc. XII, Herman de Laon, que visitara a Hispânia em busca das histórias dos seus mártires, contava numa carta endereçada ao abade do seu mosteiro ter ouvido dizer aos monges da “igreja de S. Vicente do Corvo”, situada nos arredores de Valência, que os peregrinos apenas ali conseguiam chegar com a ajuda de dois corvos:

Et cur, inquam, vocatur S. Vincentii de Corvo? – Quia, inquiunt, ibi sunt duo corvi quorum ductu deducuntur peregrini supervenientes ad Sanctum Vincentium: quia sine ductu eorum nullus illuc potest pervenire.<sup>65</sup>

“E porque – perguntei – é chamada S. Vicente do Corvo?”. “Porque – responderam – aí estão dois corvos por cuja orientação são conduzidos os peregrinos que chegam até S. Vicente; porque sem a sua ajuda ninguém ali pode chegar”.

Parece, com efeito, que a tradição dos corvos como guias de peregrinos esteve presente em diferentes locais do culto vicentino na Espanha moçárabe.

<sup>64</sup> *Livro de Arautos*, ed. e trad. de NASCIMENTO, pp. 258 e 260.

<sup>65</sup> *Epistola Hermanni Abbatis S. Martini Tornacensis. De corpore S. Vincentii diaconi Valentiae quiescente et de coenobio ejusdem nomine ibidem consecrato*, ed. de DE SMEDT, VAN HOFF e DE BACKER, p. 245.

Despertou também a atenção dos autores muçulmanos, que a recontaram, a seu modo, como revelam as palavras de Abū Ḥāmid, o andaluz, citadas por Ibn al-Wardī:

La gente de esta iglesia [del Cabo de S. Vicente] está obligada á servir la adiafa á los musulmanes que visitan la mezquita; y luego que llega á ésta un romero, introduce el cuervo su cabeza en el interior de la iglesia, y da tantos gritos quanto es el número de los peregrinos musulmanes: si es uno, uno; si dos, dos, y si son diez, diez, sin equivocarse jamás; con lo que al punto baja la gente de la iglesia al encuentro de ellos con la adiafa según su número, sin llevarles de más ni de menos.<sup>66</sup>

Por seu lado, Mestre Estêvão não ignorou este elemento tradicional, que transportou para um outro cenário, a sé de Lisboa; contudo, não o desenvolveu suficientemente:

Sed et de duobus coruis qui iam a multis uisi sunt sepius alacri uolatu sub arcus et testudinem anterioris ecclesie peruenisse (p. 114)

Acrescente-se também que existem dois corvos que muitos viram frequentes vezes chegar em voo chilreante por sob os arcos e a abóbada da parte interior da igreja. (p. 115)

Mesmo que desde os finais do séc. XII se tenha começado a falar da presença dos dois corvos na sé (porque as relíquias de S. Vicente tinham sido para aqui trasladadas), a associação de carácter maravilhoso entre a igreja do Cabo e as duas aves persistiu na tradição vicentina do Algarve. D. Duarte registou dessa memória tradicional um interessante testemunho; o segundo dos dois mais antigos conhecidos, transmitidos por autores portugueses (recordo que o primeiro se encontra no atrás referido *Livro de Arautos*). Num trecho do *Leal Conselheiro*, compilado entre 1437-38, o monarca confessava-se espantado com o facto de invariavelmente dois corvos permanecerem no Cabo. Esse fenómeno estranho só poderia ser entendido como uma evocação da miraculosa protecção feita por tais aves ao corpo torturado e insepulto do mártir Vicente:

Eu vy hũu [milagre] muyto claro em os corvos do Cabo de sam Vycente, dos quaaes afyrmam os que moram naquella comarca, homeens de muy antiiga ydade a que o preguntey, que nunca vyrom em elles mudança, por que som dous, e nunca mais nem menos. Veensse aos homeens receber o pam que lhe lançom, e aguardam tam sseguro e de preto como se fossem aves manssas. Esto natureza nom consente que tanto podessem vyver, por que na leenda do dicto sancto fez meençom que dous corvos guardarom o sseu corpo das outras aves e câaes quando no campo foy lançado, e agora veer aquelles que nunca som mais nem menos, como dicto he, sem adocerem nem fazerem mudança em sua manssydõe, parece cousa muyto maravylhosa.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> IBN AL-WARDĪ, in *op. cit.*, Apêndice VII, pp. 814-815.

<sup>67</sup> D. DUARTE, *Leal Conselheiro*, ed. de PIEL, pp. 143-144.

O tempo perpetuou, com variantes explicativas, esta memória da regular presença dos dois corvos, como mostra uma passagem da *História do Reino do Algarve* (1607) de Henrique Fernandes Sarrão:

Neste cabo andam dous corvos junto do mosteiro, que procedem daqueles, que no barco vieram com o santo: os quais criaram três ou cinco filhos, e depois de feita neles a necessária criação, voam com eles, e desaparecem três ou quatro dias, e lá os deixam. Tornam os velhos corvos, a que os frades e romeiros dão de comer. E, se os filhos tornam, os picam tanto, que os fazem ausentar daquele lugar. Quando morre um vai buscar outro dos que criaram para terem sempre em dous viva a memória da antiga companhia.<sup>68</sup>

Nem algumas circunstâncias históricas adversas terão sido capazes de alterar a tradicional relação entre as duas aves e S. Vicente. Frei Manuel de Monforte anotou que, por ocasião de um ataque do corsário Francis Drake, os frades do mosteiro de S. Vicente se refugiaram em Lagos com “a reliquia do Santo Martyr”. No trajecto até esta vila terão sido acompanhados pelos dois corvos do Cabo. E durante os dezoito anos que os frades permaneceram em Lagos com a relíquia também lá ficaram as aves,

atè que restituindo-a ao Sagrado Promontorio, quando o forão segunda vez habitar, voltárão tambem os corvos: e nunca mais atè o presente desamparárão aquelle sitio. (Livro II, pp. 201-202)

Mas voltemos ainda à figura de D. Fernando Coutinho, bispo de Silves, uma vez que as mais importantes informações acerca das características e funcionamento do mosteiro do Cabo, a que vinha atrás aludindo, antes deste excuro sobre as memórias tradicionais relativas ao corvo, se encontram ligadas a iniciativas por ele tomadas. Assim, em 1514, o rei D. Manuel, a pedido do provincial da Ordem de S. Jerónimo, bem como do prior e dos frades do “moesteiro de sam vicente do cabo”, confirmou uma doação de várias “heranças”, feita a este mosteiro pelo referido bispo. Mas os frades daquela Ordem, a quem tais rendimentos foram concedidos, não permaneceram durante muito tempo no lugar, o que levou o bispo a entregá-lo ao provincial e religiosos da custódia de Santa Maria da Piedade. Em 1516, já os frades capuchos ocupavam o mosteiro, segundo se lê na *CPPiedade* (Livro II, p. 195). Em 1520, D. Manuel confirmava nova doação do “moesteiro de Sam vicente do cabo com

---

<sup>68</sup> *História do Reino do Algarve*, ed. de GUERREIRO e MAGALHÃES, in *Duas Descrições do Algarve do Século XVI*, p. 149.

todo seu circuito ate açerca”, pelo mesmo bispo, à custódia. De facto, D. Fernando Coutinho vendo que “a casa de S. Vicente” era sucessivamente votada ao abandono –

hos Jeronimos [...] por duas vezes nolla alargaram. e se foram voluntariossamente. e aimda com liçemça de seu mayor sem nosso prazer e comtra nossa vontade e assi ho confirmamos em nossa conciemçia ser verdade. dando tempo ahos religiosos que hi eram que cuidassem e vissem bem ho que faziam e contudo se quiseram hir e a leixarom sobre eu ter gastado em ella huu comto e meo de dinheiro <sup>69</sup>

– decidiu entregá-la aos frades capuchos, com a recomendação de que o serviço de Deus fosse convenientemente assegurado,

por quanto nos amtre hos outros religiosos escolhemos estes pera nossa consolaçam e remedio das conçiencias e almas de nossos freguesses. e pera que tenham padres expeciaes a que bem e verdadeiramente se confessem e apurem suas almas e comfessem seus peccados (fól. 106<sup>v</sup>)

E insistia em que as suas determinações fossem escrupulosamente cumpridas para que se prevenisse a repetição de desmandos pouco conformes à actividade eclesial, como os que anteriormente tinham sido observados nalguns lugares da sua diocese:

se em alguñ tempo esta custodia se vier a perder ou auer nella taes mudamças que as cassas [S. Vicente e outras três casas doadas à Custódia] nam possam ser habitadas pellos sobredictos religiosos desta custodia nam mude pera ellas religiosos de outras njhuuas hordoes nem pera yssso aja rremedio e recurssso do sancto padre por que nam he nossa vomtade meter em nosso bispado religiosos que com a ygreja amdem em descordia e seiam esquezidos de sua proueza (fól. 106<sup>v</sup>)

Tratou também o bispo de Silves de libertar a capela de S. Vicente da obrigação de entregar os seus rendimentos à sé, pois não via nisso qualquer fundamento, dando a esta Igreja “huu foro por via de escambo de seteçemtos rreis em faram”. Através da mesma cópia da carta de D. Fernando Coutinho, fica-se ainda a saber que este mandou construir perto do convento de S. Vicente umas casas e um farol, “pera saluaçam e guia daquelles que o dicto cabo de sam vicente vem teer”, pedindo que o sacristão do mosteiro o alumeasse todas as noites. Além destas iniciativas, mandou fazer uma tapada, que, como informa Silva Lopes, “abrangia [...] a lingua de terra, em cuja ponta está o convento, começando com huma grande parede ao pé da fortaleza de Belixe, e vai acabar na Costa N. em hum sitio chamado a Armação

<sup>69</sup> *Leitura Nova, Livro VII de Odiana*, fól. 106 (AN/TT).

Nova<sup>70</sup>. Neste lugar D. Manuel terá podido desfrutar dos prazeres da caça, quando em viagem ao Algarve se deslocou ao Cabo de S. Vicente: “Na ocasião em que elRei D. Manoel passando ao Algarve esteve no Cabo de S. Vicente, lhe fez o Bispo serviço desta tapada; e o Monarcha em retribuição lhe fez mercê da Igreja e lugar de Santa Maria do Cabo, que havia sido dos Templarios, a qual então mudára de nome tomando o de Aldêa do Bispo” (pp. 301-302).

Não há dúvida de que a intervenção de D. Fernando Coutinho foi decisiva para a manutenção e reforço do culto vicentino no Algarve. A sua devoção pessoal ao mártir terá também em muito contribuído para isso. A propósito desta ligação espiritual de D. Fernando ao Cabo de S. Vicente, recorda Silva Lopes (a partir da *CPPiedade*, cf. Livro II, p. 194) que o bispo “morava a maior parte do anno” numas casas que tinha mandado construir perto da ermida<sup>71</sup>. No que diz respeito à fisionomia da referida ermida, a que o tempo terá sucessivamente acrescentado novos pormenores decorativos, é a Frei Manuel de Monforte que devemos a descrição mais completa conhecida. A construção, que o autor qualificou de “muito lustrosa”, erguia-se sobre a sepultura evocativa de S. Vicente, como se lê na *CPPiedade*:

as paredes ficarão cubertas de curiosos azulejos, e o tecto de madeira, com tanta variedade pintado, que causava alegre vista a quem entrava nella. Ficava a porta principal da Hermida para a parte do mar, fazendo rosto ao meio dia, e entrando por ella à mão esquerda, debaixo de hum arco de boa fabrica, mettido na parede, e fechado com grades, a sepultura do insigne Martyr. (p. 194)

Contudo, os frades viriam, no futuro, a passar por inúmeras dificuldades. Frei Manuel de Monforte fala de sucessivos ataques ao convento, desde o ano de 1520 até ao final do século XVI. Entre eles destaca o dos “Herejes Lutheranos”,

os quaes com intento de profanarem as cousas Divinas, derão sobre o Convento de repente; mas não tanto, que os Religiosos não tivessem tempo de commungar o Santissimo Sacramento, e porem em salvo a Custodia com a reliquia do Santo, com a qual se recolhêrão todos, e fizerão fortes em a pequena torre de farol, onde escaparão da furia dos inimigos, que contentes de saquearem a Sacristia, e levarem della os vasos, e ornamentos sagrados, e alguma mais pobreza, que achárão pela Casa, pondo primeiro fogo aos retabulos da Igreja, e destruindo outras muitas cousas, se tornárão. (Livro II, pp. 196-197)

---

<sup>70</sup> LOPES, *Memórias* ..., p. 301.

<sup>71</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 295.

Pode situar-se este assalto em data posterior a 1545, porque foi o bispo D. João de Melo e Castro, eleito para a sé de Silves neste ano, que mandou fazer a referida Custodia, “de prata”, para nela colocar “hum reliquia do Santo”, que parecia ser “hum osso de huma das mãos”; relíquia que estivera “mettida em huma pequena redoma de crystal”, desde época anterior à chegada dos frades capuchos ao convento de S. Vicente, em 1516 (*CPPiedade*, Livro II, p. 195). Este objecto de culto, acerca do qual temos poucas notícias, foi referenciado no *Inventário que dá o Reverendo Padre Frei Jozé de Lisboa Guardião do Convento de São Vicente do Cabo, dos bens pertencentes ao dito Convento, existentes em poder do mesmo Frei Jozé de Lisboa*, documento elaborado à data da extinção das ordens religiosas, em 1834. Entre os inúmeros objectos aí listados figura “Huma Reliquia como sendo de Sam Vicente”. Logo a seguir acrescenta-se o seu valor monetário, “quatro mil reis”<sup>72</sup>.

Mas voltemos à história dos infortúnios por que o convento de S. Vicente passou no séc. XVI. Com efeito, verifica-se que aquela isolada construção continuou a ser alvo de ataques e de destruição, apesar das medidas tomadas por D. João III para resolver o problema da segurança dos frades:

mandou logo ElRei D. João III que então reinava em Portugal, fazer naquelle lugar outra torre muito mais aventajada na altura que aquella, e mais forte, para resguardo do Convento, e dos Religiosos. Mandou tambem atravessar hum muro, que toma de mar a mar, em a estreita passagem, que está da terra para aquella ponta: com o qual bastão poucos para se poderem com facilidade defender de muitos inimigos<sup>73</sup>

Já depois de construído este muro, alguns turcos desembarcaram no Cabo e disfarçados tentaram atacar os frades, pelo que o referido rei foi obrigado a enviar para o local “hum Capitão com alguns Soldados, e tiros de artilharia” (*CPPiedade*, pp. 197-198). D. Sebastião, por seu lado, ampliou as casas que D. Fernando Coutinho mandara construir junto ao mosteiro, as quais

ennobreceo com hum soberbo eirado, e famoso miradouro, onde hia estar algumas vezes, affeiçoado ao lugar, e sitio: alli conversava com tanta familiaridade, e benevolencia com os Religiosos, como se fora hum delles.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Direcção de Finanças do Distrito de Faro 319, fól. 2 (Arquivo Distrital de Faro).

<sup>73</sup> MONFORTE, *CPPiedade*, Livro II, p. 197.

<sup>74</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 200.

Além de Frei Manuel de Monforte, também o cronista João Cascão deixou memória do interesse daquele jovem monarca pelo mártir Vicente e pelo promontório onde era venerado. Na *Relação da jornada de el-Rei D. Sebastião quando partiu da Cidade de Évora* (1573), respeitante ao do dia 21 de Janeiro, ficou anotado:

partiu às 9 horas para o Cabo de S. Vicente, que são cinco léguas de jornada. Numa aldeia que chamam a Raposeira duas léguas antes de chegar ao Cabo, deixou o duque de Aveiro e outros muitos fidalgos, por não haver no cabo de S. Vicente mais gasalhado que o Mosteiro [...] El-Rei só desceu na igreja de S. Vicente; os frades receberam-no com Cruz levantada. Esteve às vésperas, a que também estiveram muitas mulheres de que estava a igreja cheia que, por ser véspera do mártir S. Vicente, vieram em romaria de todas essas aldeias e de Lagos. Acabadas as vésperas viu El-Rei o Mosteiro e a fortaleza, que disparou toda a artilharia, e viu o Cabo a que os antigos chamaram Sacro Promontório.<sup>75</sup>

No dia 22 de Janeiro D. Sebastião permaneceu no local até à hora do almoço. Assistiu à missa comemorativa do aniversário do mártir e viu “o que do outro dia lhe ficou por ver”.

Apesar de protegido por uma fortaleza e pelas defesas nela instaladas, o mosteiro do Cabo continuou a ser alvo de agressões, sobressaindo entre elas, pela enorme devastação que provocou, o incêndio lançado pelo corsário inglês Francis Drake, em 1587. Destruído o mosteiro e os edifícios adjacentes, os frades viram-se forçados a abandonar o desprotegido Cabo de S. Vicente, como de resto outras vezes acontecera na longa história religiosa do local. Em 1590, Filipe II de Espanha mandou reedificar o convento e procurou reinstalar nele os frades. Mas durante dezoito anos o lugar permaneceria abandonado, até que, como explica Frei Manuel de Monforte,

se determinou que tornassem [os frades] para S. Vicente. Poz-se este Decreto em execução no anno de 1606. reedificando o Convento ElRei Filippe: e com tanta perfeição, que ficou muito mais aventajado do que estava dantes. (p. 201)

A descrição do novo edifício, que revela a fisionomia do antigo, vem logo de seguida:

Nesta reedificação alguma cousa se variou a disposição do Convento, porque a porta da Igreja, que antes ficava para a parte do mar, fazendo rostro ao meio dia, ficou depois para a parte da terra; e a sepultura do glorioso Martyr das grades para dentro, à mão direita dos que entrão na Igreja, mettida na parede do Altar collateral, que para

---

<sup>75</sup> *Relação ...*, ed. de SERRÃO, pp. 268-269.

aquella parte fica. Tem por diante humas grades de pao bem fabricadas, que D. Fernando de Menezes, Alcaide Mór, e Commendador de Castello-branco indo alli por sua devoção, mandou pôr no anno de 1626. (p. 201)

O soberano mandou igualmente reforçar a protecção exterior do edifício:

Renovou tambem o sobredito Rei as Casas Reaes, (hoje aposento dos Capitães daquella fortaleza) e ao redor do muro mandou fazer huma funda cava, com a qual aquelle lugar, havendo fiel guarda, fica seguro de entrarem inimigos nelle: porque só com dous tiros acestados na torre para a estreita entrada, que tem pela terra, podem ser destruidos. (p. 201)

Na verdade, a reconstrução do mosteiro, casas e fortaleza ficou a cargo de Alexandre Massaii, architecto italiano que chegou a Portugal em 1589, e que desde tempos muito anteriores a esta data trabalhava para Filipe II de Espanha. No ano de 1610, Massaii fez o levantamento de todos os danos provocados pelos ingleses nas referidas construções e as obras arrancaram de seguida. Mas em 1621 ainda havia trabalhos por acabar, como o próprio architecto informava numa descrição do Cabo de S. Vicente realizada nesse ano<sup>76</sup>. O mosteiro manteve-se em actividade até 1834, ano em que foi extinto, apresentando por essa altura sinais vários de degradação. Poucos anos antes, entre 1827-1828, o conde inglês de Carnarvon viajara até ao lugar, observando que o edifício se encontrava em mau estado de conservação:

a monastery which is situated at the extremity of Cape St. Vincent and on the verge of a stupendous precipice [...] the convent is in a very dilapidated state, and only tenanted by a few monks, who happened to be all absent save one<sup>77</sup>

Pelos anos de 1849-50, quando o mosteiro já estava abandonado, o geólogo francês Charles Bonnet deslocou-se até ao local e registou o que encontrou numa memória descritiva intitulada *Algarve. Description géographique et géologique de cette province*:

Le cap forme une espèce de presqu'île ayant 100 mètres de longueur, et réunie à la terre par une largeur de 30 m; sa hauteur au dessus du niveau de la mer est de 56 m; il s'y trouve un couvent tout en ruines, sur lequel en 1846 on a élevé un phare dont le feu est à éclipses.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Cf. GUEDES, *Aspectos do Reino do Algarve nos séculos XVI e XVII: A "Descrição" de Alexandre Massaii (1621)*, pp. 140-142.

<sup>77</sup> CARNARVON, *Portugal and Galicia*, II, p. 68.

<sup>78</sup> BONNET, *Algarve. Description ...*, p. 61.

E ainda no mesmo século, em 1886, um outro autor francês, Germond de Lavigne, descrevia pormenorizadamente o que tinha observado numa excursão ao Cabo, esclarecendo que por essa altura já as antigas instalações conventuais haviam sido convertidas em habitação para os funcionários que zelavam pela conservação do local:

On retrouve, du couvent, la salle à manger avec quelques vestiges de fresques, la cuisine encore noire de la fumée de quatre siècles; la chapelle, avec un panneau de faïences blanches à bouquets de fleurs, et un crucifiement avec les saintes femmes; le cloître formé de sept arcades sur chaque côté, avec un puits au milieu du patio, et des pièces habitées par le personnel chargé de la garde du vieux monument.<sup>79</sup>

O autor acrescentou ainda uma pequena nota fantasiosa sobre o farol construído em 1846: “Une tour, au haut de laquelle l’infant [D. Henrique] avait établi son observatoire, a été transformée en phare” (p. 4).

Terminado aqui o percurso feito pela história religiosa do Cabo, fica o registo da grande longevidade do culto de S. Vicente naquele lugar, para o qual convergiram ao longo dos tempos religiosos e leigos ávidos de desfrutar dos efeitos benéficos das relíquias vindas de longe e da atmosfera de sacralidade que muitas gerações de homens foram conservando. A importância que o culto do mártir ali alcançou reflectiu-se na sua escolha para patrono da diocese do Algarve, a qual foi confirmada pela Santa Sé em 1794, a pedido do bispo D. Francisco Gomes do Avelar. Na sé de Faro ainda hoje se comemora a festa de S. Vicente, com liturgia própria, igual à que é seguida pelo Patriarcado de Lisboa.

---

<sup>79</sup> LAVIGNE, *Excursion au Cap Saint Vincent et au Cap Sagrès*, p. 4.

## Capítulo II. A TRASLADAÇÃO DE S. VICENTE PARA O ALGARVE, SEGUNDO A *CRÓNICA DO MOURO RASIS*

### 1. testemunhos medievais; história e lenda

O mais antigo relato conhecido da trasladação do corpo de S. Vicente para o Algarve foi transmitido pela *CMRasis*, tradução portuguesa trecentista da obra (perdida) do historiador cordovês al-Rāzī, dedicada à geografia e à história da Espanha<sup>80</sup>. De tal tradução, feita por Gil Peres (capelão de Pero Eanes de Portel<sup>81</sup>) e por um intérprete mouro chamado Maomé<sup>82</sup>, subsistiram traduções fragmentárias castelhanas, datadas do séc. XV, traduções latinas parcelares de André de Resende, e um extenso aproveitamento nas duas redacções da *CGE1344*. Destes, apenas os textos de origem portuguesa transmitem a narrativa da trasladação, porque só eles transcrevem trechos da história islâmica da Espanha, secção da *CMRasis* em que tal narrativa se inscrevia.

Em 1344, o autor da *CGE*, o conde D. Pedro de Barcelos, incorporou nesta compilação histórica, entre outras histórias de emires islâmicos, a de ‘Abd al-Rahmān I, e com ela a narrativa hagiográfica da trasladação de S. Vicente para o Algarve, a qual transitaria praticamente inalterada para a segunda redacção da *Crónica*, datada dos inícios do séc. XV. Ambos os textos serão aqui lidos e comentados respectivamente através:

---

<sup>80</sup> Sobre a tradução portuguesa da crónica de al-Rāzī, vejam-se C. Michaëlis de VASCONCELOS, *André de Resende e a Crónica do Mouro Rasis*, e CATALÁN, “La Crónica del Moro Rasis: estructura y textos”, al-Rāzī, pp. XI-XXVIII.

<sup>81</sup> A. REI argumentou a favor do particular envolvimento dos senhores de Aboim-Portel (João Peres de Aboim, mordomo-mor de D. Afonso III, e, particularmente, o seu filho, Pero Eanes) na tradução para português da crónica árabe de al-Rāzī. Nesse processo deverá igualmente ter desempenhado papel relevante o mosteiro de Marmelar, da Ordem militar do Hospital de S. João de Jerusalém, que os senhores de Portel ajudaram a estabelecer e que elegeram como necrópole familiar. (Cf. *Memória de Espaços e Espaços de Memória – de al-Rāzī a D. Pedro de Barcelos*, pp. 75-87).

<sup>82</sup> Esta informação acerca da autoria da tradução portuguesa foi fornecida por A. de RESENDE, no *Vincentivs levita et martyr*, reprod. facsimilada da ed. de L. RODRIGUES, 1545, p. 32, e, de forma mais completa, na *História da Antiguidade ...*, ed. cit., cap. XI, e na *CBQuevedo*, ed. cit, pp. 80 (lat.)/81 (trad.).

1. da edição crítica do texto castelhano que melhor representa a primeira redacção desta crónica portuguesa (da qual não sobreviveram textos portugueses): *Crónica General de España de 1344*, capítulo CXVIII<sup>83</sup>;
2. da edição crítica da segunda redacção portuguesa da crónica: *CGE1344*, capítulo CCXXX<sup>84</sup>.

No séc. XVI, o humanista André de Resende, investigador entusiasta das tradições vicentinas, traduziu da *CMRasis* os passos respitantes ao emirato de ‘Abd al-Rahmān I e à trasladação de S. Vicente. Estas traduções, feitas em latim, preenchem

3. as notas 4 e 8 do “Liber Posterior”, do poema *Vincentius levita et martyr* (1545)<sup>85</sup>,
4. e duas citações da carta a Bartolomeu de Quevedo (“sanctae Toletanae ecclesiae sacerdotem”), publicada com o título: *Pro sanctis Christi martyribus Vincentio Olisiponensi patrono, Vincentio, Sabina et Christhetide Eboresibus ciuibus, et ad quaedam alia responsio* (1567)<sup>86</sup>.

Resende também aproveitou as linhas do relato de al-Rāzī referentes à invasão de ‘Abd al-Rahmān para a redacção do capítulo XII da *História da Antiguidade da Cidade de Évora* (1553), escrita em português.

Já no que diz respeito aos testemunhos indirectos da tradição hagiográfica transmitida pela fonte árabe, os dois mais antigos conhecidos encontram-se nos *Miracula S. Vincentii*, de Mestre Estêvão (ed. cit., p. 98), e na *CP1419*, capítulo 16<sup>87</sup>.

Na verdade, o relato de al-Rāzī sobre a trasladação de S. Vicente (para o Algarve) viria a constituir na literatura portuguesa medieval o começo de uma história tradicional sobre o culto das relíquias do mártir em Portugal, cujo prolongamento seria assegurado pela narrativa da segunda trasladação (para Lisboa), escrita pelo chantre

---

<sup>83</sup> *Crónica General de España de 1344*, ed. de CATALÁN y ANDRÉS, pp. 180-184. Também será tida em conta a cópia quinhentista feita por Ambrosio de Morales do texto da *CMRasis* (ed. de GAYANGOS, in “Memoria sobre la autenticidad de la Cronica denominada del Moro Rasis”, *Memorias de la Real Academia de la Historia*, VIII, Apéndice nº II). Embora Lindley Cintra tenha chegado à conclusão de que esta cópia é um extracto da primeira redacção da *CGE1344*, ela apresenta em determinado passo da narrativa da trasladação uma variante que importará mais adiante destacar.

<sup>84</sup> Ed. cit. de CINTRA, II, pp. 366-368.

<sup>85</sup> RESENDE, *Vincentius*, ed. cit., pp. 32-35.

<sup>86</sup> *Id.*, *CBQuevedo*, ed. cit., pp. 80-83.

<sup>87</sup> *CP1419*, ed. de CALADO, pp. 26-27.

ulissiponense Estêvão. A narrativa do historiador hispano-árabe insere-se, como já referi, no capítulo sobre a governação de ‘Abd al-Raḥmān I, fundador do emirato omíada de Córdova, que reinou por mais de trinta anos. Exemplifica o ímpeto guerreiro e devastador deste chefe muçulmano, bem como a sua hostilidade contra os símbolos cristãos. Estruturalmente, divide-se em três partes, geralmente coincidentes nas diferentes fontes que atrás identifiquei: invasão das cidades do sul da Espanha, e nomeadamente de Valência, por ‘Abd al-Raḥmān; fuga dos valencianos para o sudoeste do Algarve, com as relíquias de S. Vicente; e ataque de um cavaleiro do norte de África àquele lugar de culto.

Postos em paralelo os vários textos, nota-se, em primeiro lugar, que o autor da crónica portuguesa de 1344 se manteve bastante fiel ao texto do historiógrafo hispano-árabe, não o distorcendo, como comprova a semelhança entre a sua lição e a dos testemunhos de Resende, traduções literais (segundo o humanista assegurou) de um traslado da crónica de al-Rāzī (provavelmente a tradução de Gil Peres). Verifica-se, em segundo lugar, que o refundidor da *CGE*, de cerca de 1400, se afasta do texto da fonte árabe apenas em quatro pontos específicos, aos quais me referirei adiante. É, aliás, esta fonte medieval portuguesa que seguirei na análise da narrativa da transladação. Porém, quando esta diferir da redacção de 1344 (lida através da tradução castelhana) e das transcrições de André de Resende (em especial das que se encontram inseridas na carta a Quevedo) todos estes textos serão tidos em conta, para que através da sua comparação se obtenha uma ideia o mais clara possível acerca do texto da fonte árabe (perdida) de onde provêm.

O início do relato hagiográfico recolhido por al-Rāzī coincide com o princípio da narrativa sobre a governação de ‘Abd al-Raḥmān I:

E, quãdo andava o ãno dos mouros ã cento e triinta e oyto annos, veeo Abderame, o filho de Moabya, a Espanha e filhou o senhorio a Jufez, ca o matou em lide; e desy ficou por senhor d’ Espanha. (p. 366)

O chefe militar árabe entrou de facto em Espanha na data assinalada, correspondente ao ano de 755 da era cristã, derrotando em combate, no ano seguinte, o governador do al-Andalus, Yūsuf al-Fihrī. Deposto este, o vitorioso ‘Abd al-Raḥmān entrou em Córdova

e fez-se proclamar emir da Espanha muçulmana<sup>88</sup>. O antigo governador viria a morrer, traído pelos seus partidários, em 759, perto de Toledo. É, pois, o essencial desta informação histórica que al-Rāzī terá registado. Intercalou depois uma resumida biografia do pai de ‘Abd al-Raḥmān, Mu‘āwiya, através da qual se alarga a história do emir de Córdoba, seu filho, se modela o seu retrato e se acentua o seu perfil lendário. É justamente neste passo da narrativa que deparamos com uma das diferenças referidas entre o texto do refundidor da crónica de 1344 e a *CMRasis*; diferença que se torna visível pelo confronto quer com o texto da primeira redacção da *Crónica Geral* quer com o da primeira das duas transcrições da *CMRasis* que Resende integrou na *CBQuevedo*. Em ambos (*ICGE1344* e transcrição do humanista) aparece identificada a fonte de onde foram recolhidos os dados sobre as origens familiares de ‘Abd al-Raḥmān, como a seguir destaco:

<i>ICGE1344</i>	<i>2CGE1344</i>	<i>Ad Kebedium</i>
<p><b>E desi Adelmeque, el fijo de Abibe, que pregunto a vn su amo de Abdarrahame</b> que lo avia criado, que le dixese en verdad su fazienda de Abdarrahame e de su padre que onbre fuera e de que linaje. E dixole, en verdad, que Moabia... (ed. cit., p. 180)</p>	<p>Conta a estoria dos Aravicos que Moabia ... (ed. cit., p. 366)</p>	<p><b>Dixit Abdemelich, filius Abib, se interrogasse nutricium Abderamenis</b> et de illo ueritatem exquisisse, quo patre quoue ortus esset genere... (p. 80)</p> <p>Trad: Abdemelique, filho de Abibe, disse que, interrogando o amo de Abdenanão, procurou saber a verdade sobre o seu pai ou a família de que descendia... (ed. cit., p. 81)</p>

O refundidor eliminou o nome da fonte que transmitiu a história de Moabia, substituindo-o pela designação genérica “Conta a estoria dos Aravicos”, cujo referente é a crónica de al-Rāzī. Esta tendência para a abreviação faz-se sentir logo de seguida na narração da biografia de Moabia (citada abaixo). Neste caso, o cronista-refundidor não só eliminou texto como também clarificou a redacção de 1344, que reproduzia as redundâncias transmitidas muito provavelmente pela tradução de Gil Peres. Apesar de Resende não transcrever todo o trecho em questão, a parte que deu a conhecer coincide no seu desenvolvimento com o texto da primeira redacção da *Crónica Geral*. Vejamos

---

<sup>88</sup> Cf. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l’Espagne Musulmane*, I, pp. 71-76.

como se manifesta esta segunda diferença entre a cópia do refundidor e as duas outras consideradas (*ICGE1344* e *CBQuevedo*):

*ICGE1344*

Moabia, padre de Abdarrahme, fuera vn labrador villano de la tierra que guaresçia por trabajo de sus manos; e desi acaesçiera ansi: que Mirabomelin pagose del **en su casa por acaesçimiento vuo con el sus rrazones e sus cosas, porquel rrei lo levo consigo, en mal ora que fue con el e asi supo fazer su fazienda, que fue el mas privado de su casa.** E moriole la muger con que era casado, e casaronlo con vna fija de vn rrei. E despues murio su suegro, padre de su muger, e finco el por rrei. **E desi murio Moabia,** e fincaron dellos dos fijos pequeños. **E Moabia morio de ençima de vn cavallo:** E quando el començo a rreinar, **mando fazer vna casa alongada de vna su villa quanto podia ser fasta tres millas; e fizola tan rrica e tan noble que maravilla era, e avia tan gran sabor de morar en ella que non podia ser mas.** E acaesçio vn dia que, salien el de su casa e veniendose para la villa, porque avia de estar a cortes con todos los mejores de su rreino, vio estar vna gama. E demando luego que le diesen el cavallo e echo en pos della; e quiso Dios fazello asi, e cayo del cavallo en yendo en pos della, **e murio.** (pp. 180-181)

*2CGE1344*

Moabia, padre de Abderame, que fora hũu vilãao lavrador que vivia per trabalho de suas mãaos, ao qual aveo assi que **Miraamolim que se pagou delle e fezeo viver em sua casa e se contentou de seu serviço, em tal guisa que veeo a seer o mais privado e mais honrrado de sua casa.** E veolhe a morrer a molher con que estava casado. E Miraamolim o casou con a filha de hũu rey. E depois, a poucos dias, morreo seu sogro, padre de sua molher, e alevantarom a elle por rey. E, desque foi rey, Moabya **fez hũas casas alongadas dhũa sua villa, muy fremosas, em as quaaes elle avya muy grande voontade d'estar.** E aveo assi que hũu dia, sayndo elle de sua casa pera yr aa villa, onde avia de seer em corte, achou hũa gama. E acolheusse ao cavallo e correo ãpos ella; e quise Deus assy que cayo do cavallo e **da queda morreu.** E ficaron dous filhos pequenos. (p. 366)

*Ad Kebedium*

Nutricium respondisse patrem Abderamenis fuisse Moabiam, uirum rusticum, agricolam; ad quem cum casu Miramolinus diuertisset, hospitio hilariter acceptum motumque hospitis humanitate eum secum duxisset; Moabiam tam industrie ac sapienter se gessisset ut breui inter Miramolini familiares et amicos primus fuerit. (p. 80)

Trad: Ao que o amo respondera que o pai de Abderramão fora Moabia, um homem do campo, um lavrador; que o miramolim, que acidentalmente buscara pousada em casa dele, tinha sido hospedado com grande júbilo e, comovido com a afabilidade do hospedeiro, o levava consigo; que Moabia se comportara com tal zelo e sabedoria que em pouco tempo se tornava o primeiro entre os familiares e amigos do miramolim. (p. 81)

Como vemos, através dos fragmentos destacados, o redactor da *2CGE1344* encurtou o enunciado respeitante à circunstância em que Moabia e o Miramolim travaram contacto, simplificando a sua redacção; eliminou o comentário antecipativo do infortúnio de Moabia (“en mal ora...”); reduziu a um único o enunciado em que se fala

da morte de Moabia; e, finalmente, abreviou o segmento descritivo que se refere à casa que este mandou construir.

Os dados históricos contrariam inequivocamente este perfil biográfico transmitido pela narração historiográfica, remetendo-o para o campo da lenda. Na realidade, Mu‘āwiya foi um príncipe omíada, o filho mais velho do califa Hishām b. ‘Abd al-Malik. Foi designado para o trono, mas morreu prematuramente e, portanto, nunca chegou a reinar<sup>89</sup>. Parece claro que a ficcionalização da sua figura serve o propósito da construção de um passado singular para Abderame, cujo percurso, também excepcional, beneficia desse efeito. Na verdade, a condição social ficcionalmente modesta de Moabia parece ter como função colocar Abderame entre aqueles que retiraram a sua grandeza, não do sangue, mas do mérito próprio, talhado por especial destino. Abderame reinterpreta assim o arquétipo do chefe/rei de origens humildes, de que são exemplos figuras bíblicas como Saul, David e Cristo, e também a figura lendária da história pré-islâmica do al-Andalus, Isban, o fundador de Sevilha e conquistador de Jerusalém. Tal como a personagem histórica correspondente, também Moabia morreu relativamente jovem (“E ficaram dous filhos pequenos”), vítima de um desastre que ambas as versões da crónica contam com algum pormenor (parte final dos trechos citados). Este incidente, que poderia ter trazido o infortúnio à descendência de Moabia, acabou na verdade por aproximar Abderame do Miramolim, uma vez que este chamou a si a responsabilidade de educar o futuro chefe andalus, bem como o seu irmão. A relevância desta decisão foi posteriormente confirmada pela profecia do astrólogo Medeme, cujas inequívocas palavras anunciavam o destino invulgar do herói:

elle sera senhor do mar e elle começara muitas cousas a que dara muita boa cima.  
Delle averam medo os da casa de Jerusalem. A elle obedeceram taaes gentes que  
maravilha. (p. 367)

O episódio da revelação profética do destino grandioso de ‘Abd al-Raḥmān parece, de resto, ter tido boa fortuna na tradição literária islâmica, como se deduz do facto de ter sobrevivido uma versão dele numa história dos califas do Oriente, indevidamente atribuída a Ibn Ḳutayba (828-889), que se intitula *Tradições do Comando e do Governo*. Um dos extractos traduzidos por Pascual de Gayangos conta que, quando a dinastia Abássida chegou ao poder, no califado do Oriente, procurou eliminar os elementos da

---

<sup>89</sup> Cf. *The Encyclopaedia of Islam*, VII, p. 269.

dinastia Omíada que anteriormente governara. Entre eles encontrava-se ‘Abd al-Raḥmān, o futuro emir de Córdoba. Este, ao encaminhar-se um dia para o palácio do governador da Palestina, para aí apresentar a sua rendição, foi abordado por um homem, conhecido de tempos antigos, que o reteve, aconselhando-o a partir para o Oeste porque aí seria senhor de um reino. Perante a hesitação de ‘Abd al-Raḥmān, o homem pediu-lhe que descobrisse os ombros, encontrando num deles um sinal preto que confirmava a sua predição: “if I am not mistaken, thou art the man for whom the kingdom of Andalous is destined”<sup>90</sup>. Nessa altura, ‘Abd al-Raḥmān recordou um momento da infância em que a propósito de tal marca o tio-avô e o avô lhe haviam anunciado o mesmo destino: “the khalif Hishām, who [...] said, «O commander of the Faithful! This orphan will live to be king of the west, after the overthrow of our empire in the East»” (p. VIII).

No texto de al-Rāzī, lido através da *CGE*, esta história é, como vimos, mais curta: apenas se põe em cena a predição feita por Medeme, figura que poderá eventualmente remeter para Maslama ibn ‘Abd al-Malik, tio-avô de ‘Abd al-Raḥmān. Quanto às palavras proféticas usadas, ressalta o tom bíblico, que poderá ter transitado da fonte árabe para a tradução de Gil Peres ou ter sido moldado pelo tradutor português. A narrativa prossegue mostrando a confiança do Miramolim no destino heróico de ‘Abd al-Raḥmān. Esse sentimento traduz-se na entrega da liderança de exércitos e na concessão de conquistas (“deulhe logo aver e vassallos e mandouho hu quer que lhe foi mester”, p. 367). As qualidades invulgares do chefe militar são mostradas no passo seguinte, quando se evocam as suas façanhas entre mouros e cristãos. O cronista da *2CGE1344*, seguindo a sua fonte, vinca repetidamente que as conquistas foram indiscutíveis, quer entre mouros (“E, depois que as villas filhou aos mouros e elle foy senhor de todallas”, p. 367), quer entre cristãos (“E este cercou aos cristãos d’Espanha de tal guisa que nũa em Espanha ouve villa ñe castello que se lhe defendesse” (pp. 367-368). A dimensão devastadora da sua acção militar transparece através de palavras e expressões que exprimem intensidade (“todallas”; “nũa...nem”), da enumeração dos nomes das cidades e regiões conquistadas (Sevilha, Beja, Évora, Santarém, Lisboa, Algarve) e da exemplificação dos actos destrutivos:

---

<sup>90</sup> *Traditions of Commandment and Government*, in AL-MAKKARĪ, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, transl. by GAYANGOS, II, “Appendix”, p. VII.

E este nunca achou em Spanha boa igreja que nõ destruyse; e avya hy muytas e boas do tempo dos Godos e dos Romãaos. E este filhava todollos corpos dos que os cristãaos tiinham e honrravam e chamavam sanctos e queimavaos todos. (p. 368)

Sem mostrarem esta faceta destrutiva, as crónicas árabes confirmam a memória de um chefe belicoso, vencedor de adversários e insurrectos. As cidades de Sevilha e de Beja, atrás referidas, contam-se entre aquelas que se levantaram contra o emir. O cronista árabe Ibn al-Athīr (1160-1233) fala de várias insurreições na primeira daquelas cidades, e escreve que em Beja, no ano de 763, al-‘Ala’ ibn Mughith içou a bandeira negra dos abássidas e se defrontou depois nos arredores de Sevilha com ‘Abd al-Raḥmān, acabando após vários dias de batalha por perder a vida<sup>91</sup>. Valência também sucumbiu ao domínio guerreiro de ‘Abd al-Raḥmān, tendo o geógrafo andalus al-‘Udhri (1003-1085) deixado uma lacónica notícia sobre a destruição total da cidade, ocorrida entre 778-779<sup>92</sup>. Em vários lugares da Espanha, as conquistas daquele chefe muçulmano viriam a provocar a fuga de muitos cristãos “pera as Esturas”, “pera os logares fortes”, como diz a crónica portuguesa que segue a de al-Rāzī:

os cristãaos, cada hũu como podya fugyr, assy fugia con estas cousas ataaes pera as serras e pera os logares fortes. E todallas das mais das cousas que em Espanha avya hõrradas, segundo a fe dos cristãaos, todallas os cristãaos levarom aas serras. (p. 368)

No início do séc. XX, Francisco Javier Simonet afirmava que este relato teria ajudado Enrique Flórez, o autor da *España Sagrada*, a situar no tempo de ‘Abd al-Raḥmān I a trasladação dos corpos de S. Ildefonso e de S. Leocádia, de Toledo para Oviedo, de S. Eulália, de Mérida igualmente para Oviedo, e dos santos Justo e Pastor, de Compluto para os montes aragoneses. Mas advertia o estudioso que, apesar destes testemunhos da fuga de cristãos com objectos sagrados, o transporte de relíquias não terá sido uma prática generalizada, restringindo-se apenas aos tempos mais calamitosos<sup>93</sup>. Curioso é que, segundo a história registada por al-Rāzī, um grupo de cristãos, invertendo o rumo mais habitual (e previsível), tenha procurado refúgio no sul da Península Ibérica (onde a presença muçulmana mais fortemente se fazia sentir), num longínquo promontório do

<sup>91</sup> EL-ATHIR, *Annales du Maghreb & de l’Espagne*, trad. par FAGNAN, pp. 104, 106, 110 e 121.

<sup>92</sup> Cf. HUICI MIRANDA, *Historia musulmana de Valencia y su region*, I, p. 116.

<sup>93</sup> SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, p. 251.

sudoeste algarvio, transportando para aí as relíquias de S. Vicente. Está fora do alcance da investigação contemporânea a comprovação de que aquele lugar tenha servido de refúgio aos cristãos que fugiram aos invasores árabes, ainda que não seja de excluir de todo a possibilidade de que tal possa ter sido um facto (o qual aproximaria indiscutivelmente a história contada por al-Rāzī da realidade histórica). Certo é que a convulsão provocada pela entrada dos novos guerreiros islâmicos na Península deixou marcas na memória colectiva dos cristãos, as quais, independentemente de resultarem ou não da experiência directa, foram aproveitadas pelos cristãos do sudoeste do Algarve para construir a história das origens do culto que aí praticavam, instrumento de diferenciação e de consolidação do mesmo. Os textos portugueses que, a partir da *Crónica de Rasis*, transmitiram tal história, fizeram-no do seguinte modo:

*ICGE1344*

E quando el entro en Valençia, tenian ay los christianos que ay moravan vn cuerpo de vn hombre que avia nonbre Veçeynte; e oravanlo como si fuese Dios. E los que tenian aquel cuerpo fazian creyente a otra gente que fazia ver los çiegos e fablar los mudos e andar a los çopos, **desta guisa enbauocavan a las gentes que eran sandias**. E quando ellos vieron Abdarrahame, **ovieron miedo que el que sabia desta burla**, e fuyeron con el. E dixo Abolaçen [...] que fallara, en cabo de la sierra que va sobre el Algarve e entra sobre aquel mar de Lixbona, el cuerpo de aquel onbre (p. 184)

*2CGE1344*

E, quando elle [Abderame] entrou em Vallença, tiinham hi os cristãaos que hy moravam hũu corpo dhũu homen que avya nome Vicente; e oravanno como se fosse Deus. E os que tiinham aquelle corpo faziam creer a outra gente que fazia veer os cegos e falar os mudos e andar os çopos [Ø]. E, quando os cristãaos viron Abderame, ouverõ medo delle [Ø] e fogiron com elle. E disse Abelfacem [...] que achara, em cabo da serra que vem per sobre o Algarve e entra em aquelle mar de Lixboa, o corpo daquelle homẽ (p. 368)

*Ad Kebedium*

Cum autem appropinquasset Valentiae, Christiani qui ibi habitabant habebant ibi corpus cuiusdam hominis mortui cui nomen erat Vincentius. Et ipsi adorabant illum quasi deum. Et qui corpus in potestate habebant persuadebant uulgo quod ille homo caecos faciebat uidere, mutos loqui et claudos recte ambulare. **Ac sic dementabant stultam gentem**. Cum autem cognouerunt de Abderamenis aduentu, **timuerunt ne haec fallacia detegeretur** et fugerunt corpus illius hominis secum portantes. Et dixit Allibohaces, [...] se cum die quadam [...], uenisset ad oram maris in Algarbio, in fine montis qui mare illud ingreditur, inuenisset ibi corpus illius hominis (p. 82)

Trad : *CBQuevedo*

Ora Abderramão aproximou-se de Valência quando os cristãos que aí viviam tinham consigo o corpo de um homem, morto, que se chamava Vicente. E eles adoravam-no como se fosse um deus. E os que tinham o corpo em seu poder convenciam a populaça de que aquele homem punha os cegos a ver, os mudos a falar e os coxos a andar na perfeição. E assim desatinavam aquela gente idiota. Mas quando souberam da chegada de Abderramão, recearam que esta fraude fosse descoberta e

fugiram levando consigo o corpo do dito homem. E Aliboaces [...] contou que certo dia [...] se encaminhara com a sua comitiva para as bandas do mar no Algarve, mais exactamente na extremidade do monte que avança pelo dito mar adentro, e que lá encontrara o corpo do tal homem (p. 83)

O relato, em geral coincidente nos três textos, apresenta duas variantes significativas na redacção da *2CGE1344*, que assim se distingue pela terceira vez das outras duas, textualmente próximas. A tendência do refundidor para abreviar o texto levou-o a eliminar (nos lugares ocupados com o símbolo [Ø]) os dois segmentos destacados (a negrito) nas outras redacções. Estes acentuam o ponto de vista muçulmano sobre os acontecimentos, facto que me parece sem dúvida contribuir para a defesa da tese de que a narrativa da trasladação de S. Vicente para o Algarve se encontrava na crónica de al-Rāzī e de que não é, portanto, uma provável interpolação (da autoria de Gil Peres, o co-tradutor da crónica de al-Rāzī), “destinada a justificar las pretensiones de la catedral de Lisboa a la posesión de las reliquias”, como Carmen García Rodríguez defendeu<sup>94</sup>, a partir da ideia lançada por Pascual de Gayangos<sup>95</sup>. Seria talvez forçado imaginar que um autor cristão (Gil Peres) tivesse optado por falar do patrono de Lisboa a partir de um ponto de vista estrangeiro à sua cultura e religião, como se de um autor muçulmano se tratasse (“E os que tiinham aquelle corpo faziam creer a outra gente que fazia veer os cegos e falar os mudos e andar os çopos”, *2CGE1344*). Além desta, creio existirem ainda mais duas razões que podem fazer devolver ao texto de al-Rāzī (ou à sua fonte) a responsabilidade pela transmissão do relato hagiográfico:

1. num outro capítulo da sua crónica, integrado na secção dedicada à história romana da Península, al-Rāzī transmite uma memória sobre o martírio de S. Lourenço, cujos detalhes a distanciam da resumida notícia sobre o mesmo acontecimento dada por S. Jerónimo. Terá, assim, o historiador hispano-árabe utilizado

<sup>94</sup> GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, p. 264.

<sup>95</sup> GAYANGOS, “Memoria sobre la autenticidad de la Cronica denominada del Moro Rasis”, Apéndice nº II, p. 64.

uma fonte que não chegou até nós<sup>96</sup>. À luz deste exemplo torna-se tentador conjecturar que algo de semelhante se tenha passado a propósito de S. Vicente. A integração destas tradições cristãs no texto de al-Rāzī não se fez, porém, sem que o cronista lhes tivesse agregado formas de discurso com valor judicativo que exprimem a distância cultural e religiosa que o separa do objecto de discurso. Neste contexto, merece particular atenção a frase com que al-Rāzī termina a narrativa sobre S. Lourenço: “E dizen los christianos que es santo de los suyos”. Reencontramos aqui o mesmo tom presente no relato sobre o mártir de Saragoça, também neste caso legitimado pela origem muçulmana do narrador.

2. a referência à “igreja dos corvos de S. Vicente” na *História Pseudo-Isidoriana* e num conjunto diverso de fontes geográficas e historiográficas muçulmanas, ainda que posterior à crónica de al-Rāzī, aponta não só para a antiguidade do culto do mártir no sudoeste hispânico, como também faz supor a existência de tradições a ele associadas. Pelo menos uma delas alcançou grande divulgação. Al-Rāzī transcreveu-a, como creio, deixando nesse texto as marcas da sua identidade cultural muçulmana.

O cronista cordovês conta que o destino das relíquias de S. Vicente foi um promontório situado na ponta sudoeste do Algarve. Não dá, contudo, qualquer informação acerca do itinerário seguido pelos valencianos que as transportaram, da duração da viagem, ou dos meios utilizados. Também não explica o motivo por que os cristãos decidiram fugir para um território ocupado por muçulmanos, em vez de optarem pelo rumo aparentemente mais seguro das Astúrias. É curioso que a ausência de referências à viagem dos cristãos valencianos não tenha tentado a imaginação dos hagiógrafos portugueses posteriores. Tudo leva a crer que tal lacuna não tenha sido considerada matéria hagiográfica imprescindível. Acrescentaria provavelmente elementos fantasiosos contrários à credibilidade que o texto antigo transmitido por al-

---

<sup>96</sup> D. CATALÁN foi o primeiro a admitir esta possibilidade, após ter comparado o texto de S. Jerónimo (“Decius cum Philippos patrem et filium interfecisset ob odium eorum in Christianos persecutionem mouet qua diaconus Laurentius Romam duxit”, *Crónica del Moro Rasis*, p. XXXIII, nota 38) com o de al-Rāzī (“E el fijo de Guardian, quando vido que su padre era muerto, tomo todo el tesoro del inperio e diolo aquel que los christianos tenian por apostol, que avia nonbre Sisto, que era Papa. E el tomo e diolo a vn su criado que avia nonbre Llorenço, e que lo partiese a los pobres. E fizolo asy. [...] Despues de Guardian rreyno Deçio, e fue rrey e señor de Rroma. E partio el rreyno con su fijo e fueron amos rreys. E este sopo commo el fijo de Guardian diera el tesoro, e en commo lo avia despendido por los pobres Llorenço. E mandolos prender e matar, e mando quemar a Llorenço. E dizen los christianos que es santo de los suyos”, *ibid.*, pp. 184-185. Citação a partir de um dos manuscritos usados na edição, o de S. Catalina de Toledo).

Rāzī havia alcançado. O relato deste autor termina com algumas linhas sobre o destino dramático dos religiosos que asseguravam o culto do mártir. A fonte que transmitiu esta notícia, “hũu cavalleiro natural de Fez”, seria sem dúvida a melhor informada para falar do assunto (reproduzo de novo o texto citado na página 27, para mais fácil confronto com os dois testemunhos cronísticos):

*1CGE1344*

E dixo Abolaçen, vn cavallero natural de Fez, que andava con su conpañia a monte en la rribera de la mar, que fallara, en cabo de la sierra que va sobre el Algarve e entra sobre aquel mar de Lixbona, el cuerpo de aquel onbre con que los christianos fuyeron de Valençia; e que fizieron hy casas en que moravan; e que matara el los onbres e que dexara hy los huesos del onbre. (p. 184)

*2CGE1344*

E disse Abelfacem, hũu cavalleiro natural de Fez, que andava con sua companha a môte na ribeira do mar, que achara, em cabo da serra que vem per sobre o Algarve e entra em aquelle mar de Lixboa, o corpo daquelle homẽ con que aquelles fugiron de Vallença con elle; e que fezeron hi casas em que moravã; e que elle matara os homeens e que leixara hy os ossos do homen. (p. 368)

*Ad Kebedium*

Et dixit Allibohaces, eques ille bonus Fecensis, se cum die quadam cum suo comitatu, uenationis causa, uenisset ad oram maris in Algarbio, in fine montis qui mare illud ingreditur, inuenisset ibi corpus illius hominis cum iis qui cum illo fugerant a Valentia, qui ibi domunculas fecerant in quibus habitabant; et homines quidem occidisse, **pueros autem duxisse captiuos**, corpus uero hominis illius ibi reliquisset. (p. 82)

O arabista espanhol Pascual de Gayangos, que em meados do séc. XIX publicou a parte da *CMRasis* referente à história da Espanha árabe (com base numa cópia tardia feita a partir da de Ambrosio de Morales), escreveu algumas linhas a propósito deste passo. Nelas afirmou que era historicamente incongruente o facto de um cavaleiro natural da cidade de Fez, fundada em 808, andar na “companha” de ‘Abd al-Raḥmān I, que morrera em 788<sup>97</sup>. Esta afirmação resultou, porém, de uma deficiente leitura do texto, na qual terá estado implicada a desconfiança sobre a sua autenticidade (ainda persistente, aliás, nos estudos contemporâneos). De facto, parece ser claro que a expressão “andava con sua companha” não pode ser lida sem o complemento que imediatamente a segue, “a môte” e cujo equivalente latino dado pela transcrição de André de Resende lhe esclarece definitivamente o sentido, “uenationis causa”. O cavaleiro norte-africano andava, pois, à caça, acompanhado de um conjunto de homens,

<sup>97</sup> Cf. GAYANGOS, “Memoria sobre la autenticidad de la Cronica denominada del Moro Rasis”, Apéndice nº II, p. 93.

“sua companha” (dele, cavaleiro). E sendo ele natural de uma cidade fundada no início do séc. IX, os acontecimentos em que participou como protagonista e de que foi repórter ter-se-ão passado nesse século. O testemunho oral de Abelfacem tem a função imediata de confirmar a história contada antes (a da trasladação das relíquias de S. Vicente), constituindo ao mesmo tempo uma das primeiras notícias deixadas pela memória escrita sobre a vulnerabilidade do culto do mártir em terras que viriam a ser do reino de Portugal. O ataque do cavaleiro aos cristãos do Cabo é, de facto, o primeiro acto de agressão àquela comunidade de que há memória. A historiografia cristã posterior a al-Rāzī registaria muitos mais (alguns dos quais historicamente comprováveis), desencadeados quer por razões económicas quer por razões religiosas, ou por ambas; provavelmente as mesmas que estiveram na origem do ataque de Abelfacem. A *CGE1344* diz, reproduzindo as palavras do “cavalleiro natural de Fez”, que este acto teve lugar “em cabo da serra que vem per sobre o Algarve e entra em aquelle mar de Lixboa”, o que é uma maneira bastante verosímil de alguém se referir a um lugar que desconhece e onde terá estado de passagem. A forma perifrástica como o Cabo é designado poderá, pois, significar, ou que ao tempo de Abelfacem a sua identificação toponímica ainda não se fazia através do nome do santo que se dizia estar ali sepultado, ou que, existindo já uma designação cristã, ela não estaria suficientemente divulgada, especialmente entre os muçulmanos. Se porventura Gil Peres tivesse sido o autor do bloco narrativo sobre a sangrenta façanha de Abelfacem, muito possivelmente teria substituído a perífrase toponímica pelo nome do Cabo correspondente, bem conhecido na sua época, tal como fez mais tarde o autor da *C1419*. Creio que, na realidade, mais uma vez, o texto de al-Rāzī em análise resiste à tese que pretende transformá-lo em fantasiosa invenção do tradutor português do séc. XIV, ou de outro autor medieval da mesma nacionalidade.

Chegado, pois, àquele recôndito lugar “em cabo da serra”, o cavaleiro mouro matou os homens que veneravam S. Vicente, mas não profanou o túmulo do mártir (“leixara hy os ossos do homen”). André de Resende acrescenta que o mouro “levava prisioneiras as crianças”. Deparamos, assim, neste ponto com uma variante textual que desta vez isola a tradução do autor renascentista dos testemunhos da *Crónica Geral* que apresentam o mesmo texto. Aquela mesma expressão encontra-se numa cópia quinhentista da autoria de Ambrosio de Morales. Os autores que no

passado compararam aquela cópia com um dos manuscritos castelhanos que transmitiram o texto da *CMRasis*, o do colégio de S. Catalina de Toledo (refiro-me a Pascual de Gayangos, Carolina Michaëlis de Vasconcelos, Menéndez Pidal e Sánchez-Albornoz), chegaram à conclusão de que eram ambas versões da crónica árabe, parecendo a cópia de Morales ser uma versão directa desta crónica. No entanto, Lindley Cintra viria mais tarde a concluir que o códice que Morales copiou “não era senão um extracto da parte da primeira redacção da crónica de 1344 em que se adapta a tradução de Gil Peres”<sup>98</sup>. Esperar-se-ia, assim, que, no que toca ao passo anteriormente citado (referente ao aprisionamento das crianças encontradas por Abelfacem no Cabo de S. Vicente), houvesse coincidência textual entre a cópia de Morales e o texto da *ICGE1344*. Mas, com efeito, isso não acontece. É com a transcrição de Resende que a cópia de Morales coincide. Talvez se possa explicar este facto através de uma das três hipóteses seguintes:

1. o cronista da *ICGE1344* por qualquer motivo não copiou da tradução de Gil Peres a citada expressão, o que aparentemente constituiria o único ponto de discordância entre o seu texto e o da crónica de al-Rāzī (e, portanto, a tradução de Resende reproduziria de forma mais completa o texto da tradução de Peres);

2. terá existido uma cópia intermédia da *CMRasis*, na qual a expressão em causa foi acrescentada;

3. tal acrescento será da responsabilidade do humanista português (hipótese que me parece ser a mais plausível). Os contactos epistolares entre Resende e Morales facilmente justificariam que a versão resendiana tivesse sido conhecida pelo autor castelhano, e aproveitada por este para completar a cópia usada da *Crónica de Rasis* (via *ICGE1344*).

Em Portugal, André de Resende, não só foi o único autor até ao seu tempo a transmitir o apontamento sobre as crianças aprisionadas pelo cavaleiro norte-africano, Abelfacem, como também foi o primeiro a escrever que tais crianças foram os antepassados dos moçárabes que no séc. XII ainda veneravam as relíquias de S. Vicente no Algarve. Veja-se a seguinte passagem da *CBQuevedo*:

Qui [Sanctus Theotonius], cum inter captiuos      Este [S. Teotónio], ao ver entre os prisioneiros

<sup>98</sup> CINTRA, *op. cit.*, I, p. CCCXXXIII.

aliquam multos uidisset qui se Christianos esse dicerent, Muzarabes uocatos – hoc est, ut interpretantur, mixtos Arabas –, petiisse a rege ut libertate donarentur. Quos ad se uocatos cum interrogasset rex quinam aut unde gentium essent, respondisse origine quidem se Valentinos incolas uero promunturii fuisse ilius quod in Algarbii finibus mari prominet; eorum maiores Valentia simul cum corpore sacratissimi martyris Vincentii aufugisse, metu aduentantis Abderamenis (p. 76)

um número considerável de indivíduos que se diziam cristãos e se chamavam moçárabes – isto é, em tradução, mestiços -, pediu ao rei que lhes concedesse a liberdade. O rei chamou-os à sua presença e perguntou-lhes quem eram eles ou de que terra tinham vindo. Eram naturais de Valência, responderam, mas tinham vivido num promontório sobranceiro ao mar, nos confins do Algarve; os seus pais, receosos da vinda de Abderramão, tinham fugido de Valência levando consigo o corpo do santíssimo mártir Vicente (p. 77)

Se algum fundamento histórico houvesse na narrativa sobre o cavaleiro mouro (que, segundo Resende, terá sido o primeiro a relatar o que se passou com as crianças do Cabo poupadas à morte), poder-se-ia então considerar tal narrativa como um testemunho da existência do culto de S. Vicente no sudoeste do Algarve, no séc. IX. A hipótese de este culto se ter desenvolvido ao longo da primeira metade do longo período da ocupação muçulmana daquela região colhe aliás apoio em elementos dispersos, já referidos, da historiografia árabe e cristã, dos séculos X a XIII. Durante aquele mesmo período histórico deverá ter nascido, em contexto moçárabe, como já atrás afirmei (cf. p. 29), o relato hagiográfico de contornos lendários que al-Rāzī transmitiu na sua crónica<sup>99</sup>; relato que guarda vestígios de uma historicidade vaga, ainda assim não desprezível para a tentativa de situar temporalmente a fase mais antiga do culto de S. Vicente, no Algarve. É provável que ela tenha circulado primeiro autónoma e oralmente, tendo posteriormente sido integrada pela historiografia cristã ou moçárabe, donde terá passado à cronística hispano-árabe. Terá sido aí que al-Rāzī a

<sup>99</sup> O historiador espanhol A. HUICI MIRANDA falou do carácter fantasioso da narrativa de al-Rāzī de forma particularmente contundente (*Historia musulmana de Valencia y su region*, I, p. 117): “Es evidente la absurda interpretación de esta Crónica, al hacer que los mozárabes perseguidos con tanta saña en Valencia, huyan, para salvarse, a otra región sometida más directamente al mismo Emir y donde más fácilmente podían ser exterminados. Fantasía de la que no aparece rastro en todas las fuentes, tanto árabes como cristianas, que merezcan crédito, ya que todos los informes, que tenemos sobre la conducta de ‘Abd al-Rahmān I con los mozárabes coinciden en reconocer que, previo acuerdo, les compró la mitad, que les quedaba, de su antigua basílica de San Vicente en Córdoba para demolerla y ensanchar la mezquita principal”. Sem deixar de reconhecer a relevância das palavras de Huici Miranda, creio, no entanto, que o estudioso levou demasiado longe as suas desconfianças em relação à ligação S. Vicente/Algarve, quando leu com igual descrédito o testemunho do geógrafo árabe al-Idrīsī sobre o culto do mártir no Algarve, testemunho confirmado por outros autores do séc. XII (Abū Ḥāmid, fonte de Ibn al-Wardī e Mestre Estêvão): “del mismo origen legendario, nos refiere al-Idrīsī, un siglo más tarde que el cabo de San Vicente, al que llama cabo del Oeste o Algarbe, se distinguía por tener la iglesia del Cuervo, que no había sufrido cambio desde la época cristiana [...]”, *ibid.*, n.1.

encontrou, moldada pelo ponto de vista muçulmano. Sabemos como o intercâmbio literário entre cristãos e árabes, facilitado pelo trabalho dos tradutores, foi prática frequente na Idade Média peninsular. A crónica de al-Rāzī é um claro testemunho disso, nas suas duas primeiras partes (geografia e história pré-islâmica do al-Andalus)<sup>100</sup>. Mas também não será de arredar a hipótese de ter sido o autor hispano-árabe a integrar tal memória cristã no texto da sua crónica. A tradução de Gil Peres viria a permitir a sua absorção pela historiografia portuguesa medieval, onde adquiriu um especial significado ideológico, pela sua ligação à narrativa da trasladação de S. Vicente para Lisboa, peça fundamental da história desta cidade, e da história do reinado de D. Afonso Henriques.

Mas estando a trasladação para o Algarve igualmente relacionada com a história de Valência, é natural que também a historiografia desta cidade se tenha referido ao assunto. Antoni Beuter na sua *Crónica* (1538) fala da destruição provocada por ‘Abd al-Raḥmān I, “segons diu la història dels arabs”, assinalando que no “temps de aquest Abderramen fón la trelladació del cos de sant Vicent Màrtir”<sup>101</sup>. Prossegue a narração com indicações precisas sobre a localização da igreja onde no passado fora sepultado o santo e com um longo relato da narrativa francesa sobre a trasladação do mesmo corpo para Castres. Só depois se refere ao transporte das relíquias para Portugal. Mas ao contrário do que se passa com o resumo da narrativa francesa, cuja fonte o autor cita (“Aquest procés se conta en la llegenda dels frares de Sant Benet”, p. 245), quando se refere à portuguesa, não cita qualquer fonte conhecida. Na realidade, aquilo que é dito parece derivar mais de informação oral do que de fonte escrita:

Veritat és que en Portugal se pensen tenir lo cos de sant Vicent en Lisbona, dient que quan fón llançat lo cos en mar aportà allà, en lo promontori que es deia en temps de romans «Sacrum promontorium» i per la venguda del cos de sant Vicent se nomenà «cabo de sant Vicente»; regonegueren que aquell era lo cos de sant Vicent perquè los corbs que el guardassen en lo xarco on fón llançat en València, que es diu hui Sant Vicent de la Roqueta, nunca es partiren del cos aquell sant, i fèr molts miracles” (p. 245).

<sup>100</sup> Cf. CATALÁN, “Las fuentes latinas y mozárabes de al-Rāzī y el Rasis romanizado”, *Crónica del Moro Rasis*, pp. XXIX - XXXIX.

<sup>101</sup> BEUTER, *Crónica (Primera part de la historia de València)*, ed. de IBORRA, p. 243.

Já numa passagem anterior, relativa ao mesmo assunto, Beuter deixara a impressão de não ter conhecimento do texto de al-Rāzī. Pelo contrário, Gaspar Escolano, no segundo livro da *Decada Primera de la Historia de la insigne y coronada ciudad y Reino de Valencia* (1610-1611), cita o cronista hispano-árabe do séc. X, quando fala das consequências do ataque de ‘Abd al-Raḥmān I a Valência:

y cuenta el moro Rasis en la historia que della [España] compuso que [...] los Valencianos [...] se embarcaron com el santo cuerpo, y entrandose por el estrecho de Gibraltar, aportarõ al promontorio que los antiguos llamaron Sacro [...].<sup>102</sup>

O autor dos *Anales del Reyno de Valencia* (1613), Francisco Diago, que tal como o anterior editou a sua obra no primeiro quartel do séc. XVII, também conheceu a crónica de al-Rāzī, mas o descrédito com que a considerou, por ser obra de um mouro, levou-o a concentrar a atenção exclusivamente na narrativa francesa, de que fez a defesa e uma longa e pormenorizada paráfrase<sup>103</sup>.

## 2. as transcrições de André de Resende

O interesse do humanista pelas antiguidades históricas de Portugal levou-o a dedicar particular atenção à memória hagiográfica antiga a que me tenho vindo a referir, conservada na *Crónica de Rasis*. Resende teve na sua posse a tradução portuguesa desta crónica, ou uma cópia dela, transcrevendo a partir daí os excertos relativos ao reinado de ‘Abd al-Raḥmān I, em três das suas obras.

A primeira que os deu a conhecer foi, como anteriormente indiquei, o poema *Vincentius*, uma epopeia, escrita em latim, que gira em torno da figura do mártir hispânico. Nela se inspiraram o poeta italiano Girolamo Britonio, para a redacção de algumas passagens do poema de louvor à Lisboa do tempo de D. João III, *Ulysbonae regiae Lusitaniae urbis carmen* (1546), e Camões, para a escrita de alguns versos de *Os Lusíadas* (1572). À primeira vista poderá surpreender que matéria hagiográfica tenha sido transformada em narrativa épica. Na verdade, o herói que o humanista se propõe exaltar não faz parte da galeria dos deuses, heróis ou homens ilustres, mas dos que pelo

<sup>102</sup> ESCOLANO, *Decada ...*, Primera Parte, col. 273.

<sup>103</sup> DIAGO, *Anales ...*, Livro VI, pp. 235-239<sup>v</sup>.

martírio entregaram a sua vida a Deus. Trata-se de prestar homenagem, através de um estilo simples (“ore tenui”), a um mártir, cuja glória o humanista considera verdadeira, porque é inspirada pela piedade de Deus, ao contrário da grandeza dos heróis antigos, que é uma invenção dos homens, resultante de um exercício de vã grandiloquência pagã:

I, nunc, qui priscos celebras herôas, inani  
 Carmine, Castilios quantumuis ebibe fonteis,  
 Ite uetustatis per tot monumenta profanae  
 Admiratores, Muti' iactate cothurno  
 Grandiloquo flammas, adque aurea sidera uersu  
 Regulus insigni, Musâque potente, uocetur.  
 Nos tua Vincenti tenui licet ore canamus  
 Gesta, Dei siquem pietâsque, fidesque mouebit,  
 Quae maiora fero, quae uere heroica narro,  
 Semper honore tuo per secula longa manebunt.  
*Liber Prior, [7-7']*

Vai, agora, tu que celebras os antigos através de versos heróicos num vão poema, bebe o mais possível das águas de Castália. Ide por entre tantos monumentos da antiguidade profana, admiradores, proclamai o esplendor de Múcio, com grandiloquente coturno, e Régulo e o poderoso Musa sejam chamados para a áurea constelação, com sublime verso. Nós, Vicente, cantemos, com estilo simples, os teus feitos, e a piedade de Deus e a fé manifestar-se-ão. Apresento estes como os maiores feitos, estes são os feitos heróicos que narro. Ficarão registados para sempre, pelos séculos fora, em tua honra.

A ideologia cristã que enforma o poema transforma-o, pois, numa obra de fé, inspirada, não por Musas, mas pela Piedade do autor. Naturalmente que a escolha de S. Vicente (e não de outro santo) para protagonista do canto épico tem a ver com o facto de parte da história do mártir se confundir com a história antiga de Portugal. Elogiar o mártir equivalia a elogiar o país que o escolhera para patrono da sua cidade mais importante. Nesta medida, pode considerar-se a epopeia de Resende como um acto de patriótico cristianismo. Odette Sauvage realçou justamente esta faceta como sendo a mais marcante do texto: “Dans ce poème, dans le commentaire qui l’accompagne, on pressent la passion qui animera exclusivement Resende dans la première partie de sa vie et qui est déjà si vivante en lui: sa passion de collectionneur de documents sur l’histoire de son pays [...]. C’est cet aspect de la personnalité de Resende qui me paraît le plus intéressant dans ce poème [...]. Mais le poème paraîtrait bien souvent conventionnel et, faute de génie, il mériterait peu de sortir de l’oubli où il est tombé, s’il ne s’éclairait de l’intérêt que Resende porte à sa patrie”<sup>104</sup>. Interesse que talvez não deva desligar-se da conjuntura de mudança e de incerteza que caracterizou o Portugal

<sup>104</sup> SAUVAGE, “Resende, plus humaniste que chrétien? A propos de son poème sur Saint-Vincent, patron de Lisbonne”, pp. 128-129.

de quinhentos, e de que autores como, por exemplo, Sá de Miranda e Camões deixaram testemunho, em versos onde sobressaem sentimentos de cepticismo e de melancolia. Num tempo marcado pelas rupturas com os costumes do passado, Resende recuperou uma das mais antigas referências ideológicas do reino, procurando revitalizá-la literariamente.

Estruturalmente, o *Vincentius* secciona-se em duas partes: o “Liber Prior”, composto pela introdução, que enuncia os objectivos do poema, e pela narração das cenas do martírio; e o “Liber Posterior”, constituído pela evocação das duas trasladações de S. Vicente. Todos estes assuntos foram objecto de anotações no final da obra, destinadas a facilitar a sua leitura. Destaco as notas referentes à primeira trasladação, transcritas da *CMRasis*, que mostram o empenho do autor em procurar fundamento histórico para esta parte da sua narração. A primeira destas notas, com o número 4 na lista em que figura, refere-se à destruição provocada pelo “Barbarus Abderamen”, quando invadiu a Espanha. As primeiras linhas (sobre o ataque deste chefe mouro a mouros e cristãos), quando comparadas com as que lhe correspondem na transcrição do mesmo passo inserida na *CBQuevedo* e na *História da Antiguidade da Cidade de Évora*, são mais breves no reconto da história, uma vez que apenas falam da investida de ‘Abd al-Rahmān contra as comunidades cristãs:

<i>Vincentivs</i>	<i>História da Antiguidade...</i>	<i>Ad Kebedium</i>
Hic adflixit Christianos qui in Hispanijs, in tantum, ut nulla fuerit ciuitas, nullum castellum in Hispania uniuersa, quod ei potuerit resistere. (ed. cit., p. 32)	& tomou todos hos logares que hos mouros tinham, nō lhes tomãdo poren has fazendas, soamente o senhorio, & desque se appoderou sobre hos Mouros, moueo de Seuilha a fazer gherra a hos Christãos, & tomou Beja, & Sanctaren, & Lisbõa: & todo ho Algarue (ed. cit., cap. XII)	Hic Abderamen urbes omnes et oppida quae Saraceni habebant in Hispania in suam potestatem redegit. Bellum quoque intulit Christianis, ac Hispali profectus expugnauit Bexam, Eboram, Sanctiarenam, Olisiponem totumque Algarbium. Adflixit mirum in modum Hispaniae Christianos. Nec fuit ciuitas aut oppidum munitum quod se tueri aduersus potentiam eius posset (ed. cit., pp. 80 e 82).

Trad: Este Abderramão tomou em seu poder todas as cidades e povoações que os Sarracenos possuíam na Hispânia. Moveu também guerra contra os cristãos. E, depois de partir de Sevilha, ocupou Beja, Évora, Santarém, Lisboa e

todo o Algarve. Mas foi contra os cristãos da Hispânia que ele mais se encarniçou. E não houve cidade nem povoação fortificada capaz de se proteger contra o seu poderio (pp. 81 e 83)

Se combinássemos os três textos (e este é o único passo da narrativa em que é possível fazê-lo, pois na *História da Antiguidade da Cidade de Évora* o que se segue é um episódio relativo ao filho de ‘Abd al-Rahmān I), o resultado seria um texto muito próximo do da *CGE1344*, o que significa que para este pequeno trecho em análise (e apenas para este) as redacções medievais da *Crónica Geral*, nomeadamente a de 1344, estão textualmente mais próximas da tradução medieval portuguesa da crónica de al-Rāzī do que está qualquer uma das transcrições de Resende. As restantes linhas da mesma nota 4 do *Vincentius* (sobre a fuga dos cristãos para as Astúrias) foram literalmente repetidas apenas na *Carta*, numa redacção praticamente sempre equivalente à da *CGE1344*. Nelas o humanista fala da destruição provocada por ‘Abd al-Rahmān entre os sarracenos (“Hic Abderamen urbes omnes et oppida quae Saraceni habebant in Hispania in suam potestatem redegit”, *AdKebedium*, p. 80), das cidades conquistadas aos cristãos (“expugnauit Bexam, Eboram, Sanctirenem, Olisiponem totumque Algarbium”), das igrejas destruídas (“Hic omnes Hispaniae ecclesias quas adhuc integras inuenit destruxit”), que datavam de tempos antigos (“tam a Graecorum quam a Romanorum temporibus”). Trata-se, com efeito, da sequência também reproduzida pela *CGE1344*, como vimos atrás, com uma única diferença: a crónica medieval (nas suas duas redacções) fala da destruição das igrejas “do tempo dos Godos”, e não do tempo “dos Gregos”, como Resende transcreve. A cópia de Morales, que, como vimos, coincide com a de Resende no registo de uma variante importante, ausente das duas redacções da *CGE1344*, não acompanha neste ponto a lição do humanista português, transmitindo o mesmo texto que a *Crónica Geral* (fala, portanto, apenas, de igrejas do tempo dos godos). Não é de excluir a possibilidade de o humanista ter cometido um erro de leitura ou de ter feito um acrescento, ainda que, a fazer fé no seu confessado esforço de literalidade, seja também de considerar a hipótese, mais remota, de tal variante (“a Graecorum [...] temporibus”) provir da cópia da *Crónica de Rasis* consultada (a tradução de Gil Peres? Ou um testemunho mais tardio dela derivado?). No que diz respeito à nota registada com o número 8, sobre a fuga dos valencianos para o Algarve, Resende explicita que se trata de uma transcrição literal

(“Haec ad verbum transtulimus”). Em termos da história narrada, esta nota apresenta-se como um prolongamento da anterior. O seu texto coincide praticamente sempre com o que o humanista também transcreveu na carta a Quevedo, excepto nas primeiras linhas. Nestas lê-se que “Abderamen ab Hispali cum exercitu mouit ut expugnatum iret Valētiā” (p. 34). Com efeito, nem na *Carta* nem em qualquer das redacções da *CGE1344* se encontra este passo. A oração final que o remata (“ut expugnatum [...]”), restringindo toda a acção militar do chefe mouro na Espanha a um propósito único, parece denunciá-la como acrescento interpretativo do humanista, interessado em dar ênfase à conquista da cidade que venerou o herói do seu poema. Assinale-se que a edição já várias vezes citada da *Crónica de Rasis* (de Catalán e Andrés), embora reproduzindo tal frase, coloca a respectiva oração final entre parênteses, parecendo, portanto, concordar com tal hipótese.

Ora, o texto destas duas notas do *Vincentius* (que como o de outras notas contribuiu para acentuar o lado histórico do poema) corresponde no seu conjunto à segunda das duas transcrições da *CMRasis* inseridas na *CBQuevedo*. Já no que diz respeito à primeira transcrição, bastante mais curta, esta fala do pai de ‘Abd al-Raḥmān I, a partir do testemunho prestado por uma fonte árabe citada e identificada com o nome “Abdemelique”. Como se viu anteriormente, também a *Crónica Geral* conserva este passo, embora com as diferenças já assinaladas (apenas a primeira redacção cita a fonte árabe referida). Mas o seu prolongamento, tal como a crónica medieval o apresenta (infância de ‘Abd al-Raḥmān e predição do seu futuro grandioso), Resende considerou-o digno de pouco crédito, e por isso eliminou-o. O autor mostrou semelhante desconfiança em relação ao cronista hispano-árabe, quando comentou o conteúdo da primeira e segunda partes da *CMRasis*:

Is igitur Rases de montibus, fluminibus, et urbibus Hispaniae, de priscis Hispanorum regibus ante Romanos, de Romanis ac Gothis nonnulla commode, per multa inepte – quo pacto ethnici scriptores ac poetae de rebus sacris diuinae scripturae, quasi per somnium, locuti sunt, omnia fabulis, inuoluentes. (*AdKebedium*, ed. cit., p. 80)

Voltando a *Rasis*: quando ele escreve sobre os montes, os rios e as cidades da Hispânia, sobre os antigos reis dos Hispanos anteriores à dominação romana, sobre os Romanos e os Godos, alguns dos assuntos são tratados com acerto, mas a maior parte deles são-no de uma forma desastrada – ao jeito dos escritores e poetas pagãos que escreveram sobre temas sagrados da divina escritura: meio a sonhar e mergulhando tudo no reino da lenda. (p. 81)

Apenas usou, portanto, quer no *Vincentius* quer na *Carta* a terceira parte daquela crónica, na qual se narrava a história da Espanha muçulmana, por lhe ter reconhecido valor histórico:

Vt tamen ad Saracenorum regum compertiora sibi tempora deuenit, non contemnendus scriptor iudicandus est. (p. 80)<sup>105</sup>

Mas quando Rasis chega à época dos reis sarracenos, mais próxima da sua, então revela-se, e assim devemos considerá-lo, um escritor a não desprezar. (p. 81)

Vejamos, por fim, o contexto em que aproveitou a narração de al-Rāzī na *CBQuevedo*. Numa das partes desta longa missiva Resende procura dar resposta à questão posta pelo sacerdote de Toledo, seu destinatário, sobre a controvérsia entre portugueses e franceses acerca do lugar de sepultura do corpo de S. Vicente, apresentando primeiro a versão de cada uma das partes (portugueses/sé de Lisboa; franceses/Castres) e examinando depois o conteúdo de ambas as tradições em disputa. Começa, assim, por resumir muito brevemente a francesa, concluindo tratar-se de uma história de “monachilia furta” (p. 74). Relembra de seguida que a portuguesa se baseia nos “regni publicos annales” e na “Alphonsi Henrici primi Lusitanorum regis historiam”:

non modo hanc quae Lusitana lingua circumfertur, a Duarte Galuano, uiro nobili et eruditionis uariae, non tam compositam quam in epitomen redactam, sed antiquam, ab ipsius regis temporibus Latine (ut illa ferebant tempora) scriptam, quae a Sanctae Crucis Conimbrigensis, ubi idem rex sepultus est, canonicis reuerenter adseruatur (p. 74)

não apenas a que circula em língua portuguesa e da autoria de Duarte Galvão, homem de reconhecida e ampla cultura – obra essa que é mais uma síntese do que uma composição original – mas também uma antiga, da época do referido rei e escrita em latim (como era próprio dos tempos de então), e preciosamente guardada pelos cónegos de Santa Cruz de Coimbra, onde o citado rei está sepultado. (p. 75)

Apresenta, de seguida, um longo sumário do que nestas fontes encontrou sobre as duas trasladações do mártir hispânico: Valência/Algarve e Algarve/Lisboa. Contrapõe, deste modo, “o furto de um monge” aos “anais de um reino”. E no sentido de reforçar a óbvia conclusão que pretende que o seu interlocutor tire de tal comparação, acrescenta como argumento final, comprovativo da legitimidade da tradição portuguesa, o citado testemunho histórico de al-Rāzī, que, sendo mouro, pouco interessado estaria em

<sup>105</sup> O autor exprime o mesmo descrédito nas partes referidas da *CMRasis*, num passo da *História da Antiguidade ...*: “Este liuro de Rasis quomo ho auctor era pouco sabedor das historias & cousas Latinas, cõfunde muitas vezes has verdadeiras historias a voltas de fabulas. Com todo quando vêe aas cousas mais propinquas aho tempo dos Mouros: mais ordêe & verdade leua” (ed. cit., cap. XI).

favorecer qualquer uma das pretensões cristãs (lusitana ou francesa) à posse das famosas relíquias. É, pois, neste contexto de exaltação das tradições portuguesas, resultante de indisfarçável patriotismo, que, tal como acontecera no *Vincentius*, André de Resende encaixa na *Carta* as transcrições da *CMRasis*.

Face ao exposto, verifica-se que, na verdade, o significativo número de obras que conservam a narrativa da trasladação registada por al-Rāzī determina que esta narrativa ocupe um espaço importante no contexto da transmissão textual vicentina. A sua autenticidade, como texto antigo, ajuda, por outro lado, a circunscrever a fase mais antiga da história do culto de S.Vicente em Portugal.

**SEGUNDA PARTE**

**O CULTO DE S. VICENTE EM LISBOA**

### Capítulo III. SOBRE A ESCOLHA DO DIÁCONO DE SARAGOÇA PARA PATRONO DE LISBOA

#### 1. culto no espaço português

Passados cerca de trinta anos sobre a conquista de Lisboa, Mestre Estêvão registava a memória de um dos acontecimentos mais marcantes no processo de recristianização da cidade: a chegada das relíquias de S. Vicente, recolhidas no sudoeste algarvio, onde os moçárabes as haviam tido em grande veneração, por longo tempo. Em Lisboa, o mártir iria transformar-se num símbolo da cidade reconquistada e unificada sob a tutela cristã, função que nenhum dos santos nela martirizados e nela venerados até 1147 pôde desempenhar. Entre os primeiros contavam-se Veríssimo, Máxima e Júlia, e entre aqueles a quem era prestado culto, Santa Maria, como se depreende da carta sobre a conquista de Lisboa, endereçada pelo cruzado anglo-normando R(aul) a Osberto de Bawdsey. Este texto recorda que no período anterior à ocupação islâmica os três mártires ulissiponenses tinham sido venerados “in loco qui dicitur Compolet” (Campolide). Contudo, a igreja que acolhera o seu culto fora totalmente arrasada pelos mouros, restando à data da tomada de Lisboa apenas três pedras, que uns consideravam altares e outros, túmulos<sup>106</sup>. O autor da carta não fala do culto destes santos durante o domínio islâmico, mas observa que entre os habitantes de Lisboa não havia nenhuma religião dominante, e que cada qual se regia pela lei que queria (ed. cit, p. 78). Pode, assim, presumir-se, perante este cenário de diversidade cultural, que a devoção aos lendários mártires de Lisboa tivesse subsistido à invasão muçulmana e perdurado até ao séc. XII. Quanto a Santa Maria, vemos o seu nome ser invocado pelos sitiados lisboenses em agonia (“etiam in extremis agentes Mariam bonam, bonam Mariam”, p. 142), sinal revelador da devoção que lhe dedicavam. Talvez se pudesse juntar à lista das devoções cristãs da Lisboa islâmica o nome de S. Justa, mártir de Sevilha, sob cuja

---

<sup>106</sup> *De expugnatione Lyxbonensi*, ed. e trad. de NASCIMENTO, p. 78.

invocação se encontrava a igreja, situada junto ao porto fluvial, que primeiro acolheu as relíquias de S. Vicente.<sup>107</sup>

Não se costuma em geral falar da possibilidade de o diácono de Saragoça ter tido culto nalguma das moçarabias de Lisboa. De facto não há qualquer prova de que isso tenha acontecido. Mas também é verdade que hoje se sabe muito pouco acerca dos quase quatro séculos de história islâmica da cidade. É bastante provável, por isso, que, dada a popularidade que o culto de S. Vicente alcançou dentro e fora da Hispânia, ele fosse bem conhecido dos moçárabes de Lisboa e que alguns lhe prestassem culto. Mas é em torno das relíquias trasladadas, testemunhos palpáveis da fé cristã, e não apenas de uma memória votiva que poderia eventualmente já existir, que se vai organizar (ou reorganizar) o culto do mártir, após a reconquista. A atenção vai centrar-se sobre esse objecto sagrado que são as relíquias, resgatadas da terra de mouros, para espalharem benesses na cidade cristã e inflamarem a fé de muitos dos seus habitantes. O arquétipo do fundador e disciplinador vindo de fora voltou, desta forma, a actualizar-se em Lisboa, muito tempo depois de ter sido encarnado pelo mítico Ulisses. Mestre Estêvão, que assistiu à inauguração desse tempo novo, deixou-nos dele uma das suas memórias mais expressivas, os *MSVincentii*.

É nela que, em primeiro lugar, vamos à procura das razões que conduziram à escolha de S. Vicente, um mártir não português, para patrono de Lisboa. Aí encontra-se uma resposta clara, mas a que não se poderá atribuir um carácter definitivo. A narrativa apresenta a devoção do rei (“pia deuocio”) como a principal causa da transladação das relíquias de S. Vicente, o que se ajusta bem às características de uma memória histórico-hagiográfica dominada por valores de exaltação religiosa. Bastará, porém, fazer uma leitura do *Indiculum foundationis Monasterii Beati Sancti Vincentii Vlixbone*, texto anónimo igualmente datado dos finais do séc. XII, para se ter uma perspectiva ligeiramente diferente da atitude devocional de Afonso Henriques em relação a S. Vicente. Vejam-se alguns passos desta narrativa. Desde logo, aquele em que o rei promete construir dois mosteiros, no caso de conquistar Lisboa aos mouros:

Et addidit uotum etiam uouens hoc Domino  
dicens: “Si Dominus Deus noster tradens  
tradiderit seruis suis ciuitatem hanc, placueritque

Acrescentou ele um voto, prometendo isto ao  
Senhor, por estas palavras: “Se o Senhor Nosso  
Deus entregar de uma vez nas mãos dos seus

<sup>107</sup> Cf. ESTÊVÃO, *Miracula S. Vincentii*, p. 102; MATOS, *Lisboa Islâmica*.

sibi deleri nomen infidelium istorum de terra, nouerit ipse omnino me seruuum suum sibi constructurum in ipsis locis, in quibus cimiteria hec fieri rogo, duo monasteria, et positurum in eis religiosorum collegium, qui, pro me et ipsis qui ibi sepulti fuerint, officiis intenti diuinis coram Domino semper assistant.<sup>108</sup>

servos esta cidade e se lhe aprouer que seja eliminado da terra o nome destes infieis, tenha Ele por bem certo que eu, seu servo hei-de construir-lhe dois mosteiros nestes lugares, em que peço que sejam feitos esses cemitérios, e hei-de instalar neles uma comunidade de religiosos, que, por mim e por aqueles que aí tenham sido sepultados, se devotem aos officios diuinis e perpetuamente prestem assistência diante do Senhor.” (p. 183)

Não restam dúvidas de que também o *Indiculum* destaca a piedade cristã do rei. Mas não lhe atribui uma particular devoção a S. Vicente, que pudesse à partida ter definido a invocação de um dos “mosteiros” prometidos. Aliás, revistas as palavras de Afonso Henriques, verifica-se que o realce é posto na função pretendida para esses mosteiros e não na sua invocação, que terá sido escolhida num tempo um pouco posterior. Parece confirmar esta ideia o facto de o rei oferecer, à escolha, ao bispo de Lisboa, uma das duas casas religiosas em construção, reservando para si e para a sua descendência a outra:

Cui rex: “Volo, ait, bone pontifex, quatinus, partem sancti tolerando laboris, ad porcionem recipiendam perueniatis tribuende mercedis, unius sane supradictarum basilicarum, que, si licet uobis placuerit, curam suscipiatis habendam, cedatque uobis uestrisque suces[s]oribus hereditario iure cum omnibus que possidet et posses[s]ura est in omne tempus, alteram uero mihi meeque posteritati, cum omni iure suo possidendam libere relinquatis. Eam quippe que scilicet mihi cesserit, uolo liberam semperque ab omni reddito manere immunem, cum omnibus facultatibus que ibi collate fuerint a me ceterisque fidelibus, ad sumptus in ea degentibus necessarios. Fas ergo sit uobis quamlibet et ex illis statim eligere, uestreque supponere potestati.” (p. 190)

Responde-lhe o rei:” Quereria, bom pontífice, que, tomando uma parte do santo trabalho, e em ordem a virdes receber o quinhão da recompensa, tomásseis efectivamente a vosso cuidado uma das referidas basílicas, a que, com vossa licença for do vosso agrado, ficando ela para vós e para os vossos sucessores, por direito hereditário, com tudo o que possui e vier a possuir ao longo de todo o tempo, e quereria que a outra a deixásseis para mim e para os meus descendentes, com todas as prerrogativas que aí forem conferidas por mim e por outros fiéis para os gastos necessários com os que nela viverem. Esteja, pois, nas vossas mãos escolher uma delas de imediato e colocá-la sob o vosso domínio.” (p. 191)

Com efeito, se uma destas “basílicas” já tivesse a invocação de S. Vicente, provavelmente o rei não teria procedido como procedeu; tê-la-ia guardado desde logo para si. E nesta última circunstância (a de a fundação e escolha da invocação da igreja

<sup>108</sup> *Indiculum* ..., ed. de NASCIMENTO, p. 182.

terem sido contemporâneas), só não teria feito tal reserva se a devoção ao santo tivesse sido bastante mais ténue (pelo menos nos anos que se seguiram à conquista de Lisboa) do que Mestre Estêvão faz crer. Procurando resolver esta dúvida, o autor anónimo da *Crónica da Tomada da Cidade de Lisboa aos Mouros e da Fundação do Mosteiro de São Vicente*, tradução trecentista do *Indiculum*, escreveu:

e fundou e edificou o assentamento do mosteiro de Sam Vicente de Fora, e deu-lhe esta voz e titulo dando-lhe Deus a'ntender que o corpo do martir Sam Vicente avia de séer morador e defensor da dita cidade, e outrossi da casa de Portugal. E depois que elRei ouve fundado o dito assentamento do dito mosteiro, e deitou no fundamento ùa pedra, e mandou logo fazer o dito mosteiro, e que a avocaçom del fosse de Sam Vicente como dito é.<sup>109</sup>

Deste modo, e tendo em vista o objectivo de reforçar os traços da imagem cristã e fundacional de Afonso Henriques, o autor resolveu a interrogação acerca de quem escolheu S. Vicente para patrono de Lisboa, de quando e por que motivo o fez. Mas, além do que possa ter sido o perfil devocional de Afonso Henriques, persiste uma outra questão: que circunstâncias terão determinado tal devoção?

Quando se percorrem os mais antigos censuais de Braga (mandados redigir nos finais do séc. XI), o censual da sé do Porto (séc. XIV) e o censual de Coimbra (séc. XIV), encontra-se referência a várias igrejas dedicadas a S. Vicente, embora não a tantas quanto o estatuto que o santo assumiu no Portugal medieval poderia fazer supor. Também os cartulários medievais do séc. XII, provenientes quer das dioceses de Braga e de Coimbra quer dos mosteiros de Guimarães e do Lorvão, bem como outros documentos medievais do tempo da formação da nacionalidade fornecem algumas informações relevantes sobre o culto vicentino. A igreja mais antiga dedicada ao santo, de que hoje temos conhecimento, situava-se na diocese de Braga, em Infias, como testemunham três documentos antigos do *Liber Fidei* (um do séc. IX e dois do X)<sup>110</sup>. Mas os primórdios dessa construção devem recuar ao séc. VII, segundo um epitáfio que se presume ter pertencido à necrópole da antiga igreja de S. Vicente de Infias, e que se conservou na reconstrução que a igreja sofreu em 1565. Nele assinalou-se a data da

<sup>109</sup> *Chronica da Tomada desta Cidade de Lixboa ... — Estudo e edição* de MENDES, pp. 112-113.

<sup>110</sup> *Liber Fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae*, ed. de COSTA, doc. 141 (ano 830), doc. 17 (c. 905); *PMH, Diplom. et Chart.*, ed. de HERCULANO, doc. 17 (ano 911).

sepultura de Remisnuera: 1 de Maio de 618<sup>111</sup>. O censal de Braga, escrito entre 1085 e 1091, no tempo do bispo D. Pedro, e do qual se conservou apenas uma pequena parte respeitante à região de entre Lima e Ave, dá S. Vicente como orago de oito igrejas<sup>112</sup>. Noutras duas, também ali mencionadas, o mártir foi titular secundário<sup>113</sup>. O censal das Terras de Guimarães e Montelongo, organizado em 1259, mas cuja versão primitiva deve datar do tempo do bispo D. Pedro, aponta S. Vicente como patrono de duas igrejas. Este censal omite as freguesias pertencentes ao cabido de Guimarães, mas tudo leva a crer que até meados do séc. XI nenhuma teria a invocação do mártir. É isso que se depreende da leitura de um inventário de todas as herdades e igrejas pertencentes ao mosteiro de Guimarães, elaborado no reinado de D. Fernando I e de D. Sancha, de Castela e Leão, que se conservou no *Livro de Mumadona*<sup>114</sup>. Contudo, entre os múltiplos titulares secundários do mosteiro de Guimarães encontrava-se o diácono de Saragoça, como atestam dois documentos daquele livro<sup>115</sup>. Por sua vez, o censal da Terra de Panóias, que transcreve um original que deverá ser anterior a 1206, não regista nenhuma igreja dedicada ao mártir.

Apesar do carácter relativo dos números apresentados pelos censuais atrás referidos, resultante, quer das vicissitudes da transmissão textual, quer dos critérios de organização interna dos registos (que excluem, por exemplo, as capelas e ermidas<sup>116</sup>), tais números têm um valor representativo de insubstituível interesse. No que diz respeito às dioceses do Porto e de Coimbra, constituídas por um número bastante menor de freguesias, os respectivos censuais também mencionam lugares de culto com a

---

<sup>111</sup> Cf. COSTA, *O Bispo D. Pedro e a Organização da Arquidiocese de Braga*, I, p. 101.

<sup>112</sup> São as seguintes: “De Sancto Vincenti de Oleiros” (concelho de Guimarães), “De Sancto Vincenti de Penso” (concelho de Braga), “De Sancto Vincenti de Fornelos” (concelho de Ponte de Lima), “De Sancto Vincenti de Arenas” (concelho de Barcelos), “De Sancto Vincenti de Ripa Homine” (concelho de Vila Verde), “De Sancto [Vincenti de] Gelmir” (concelho de Ponte da Barca), “De Sancto Vincenti de Quaeras” (concelho de Amares), “De Sancto Vincenti” (concelho de Amares). Cf. *Censal de Entre Lima e Ave*, in *id.*, *ibid.*, II, fregs. 70, 185, 365, 422, 487, 528, 542 e 556.

<sup>113</sup> Trata-se das igrejas de Santiago de Areias (concelho de Santo Tirso) e de Parada (concelho de Vila do Conde). Ambas aparecem referidas em documentos do séc. X, respectivamente datados de 991 e 952. Na primeira, segundo um documento do século seguinte (1057) guardavam-se algumas relíquias de S. Vicente. Cf. *ibid.*, freg. 96 e freg. 137.

<sup>114</sup> *PMH, Diplom. et Chart.*, doc. 420 (1059).

<sup>115</sup> *Ibid.*, doc. 402 (1057) e doc. 410 (1058).

<sup>116</sup> Cf. COSTA, *op. cit.*, I, pp. 344-345.

invocação de S. Vicente. O *Censual do Cabido da Sé do Porto* referencia uma capela e cinco igrejas<sup>117</sup> e o *Censual do Cabido de Coimbra* regista igualmente cinco igrejas, sendo que numa delas, a da Vacariça, o santo era titular secundário. Este censual (inédito), de que se guarda uma cópia do séc. XV no Arquivo da Universidade de Coimbra (Cód. 11), é uma das partes constitutivas do *Catálogo de todas as igrejas, comendas e mosteiros que havia nos reinos de Portugal e Algarves, pelos anos 1320 e 1321, com a lotação de cada uma delas*, tradução setecentista (de 1746) de um inventário geral mandado fazer no tempo de D. Dinis<sup>118</sup>. Aproveitando a informação fornecida por este *Catálogo*, verifica-se que, ainda dentro da região centro, no bispado de Lamego, existia uma igreja dedicada a S. Vicente e, no bispado de Viseu, existiam quatro<sup>119</sup>. Apesar de os censuais do Porto e de Coimbra serem de execução muito mais tardia que os da diocese de Braga, atrás referidos, é de supor que grande parte dos seus registos aponte para uma realidade eclesial antiga que o tempo foi conservando. É neste pressuposto que aproximarei comparativamente algumas das informações por eles fornecidas das que se podem recolher dos censuais de Braga. Assim, quando primeiramente se compara o número das igrejas que na diocese bracarense foram dedicadas a S. Vicente com o das igrejas que na mesma jurisdição eclesiástica tiveram outras invocações, conclui-se que o culto do mártir teve uma dimensão média que se situa em níveis inferiores aos do conjunto das devoções mais frequentes<sup>120</sup>. Os censuais

---

<sup>117</sup> Trata-se da “capella Santi Vincencij”, da “Ecclesia Santi Vincentij De Peraria” (Arcediogo da Terra de Santa Maria), da “Ecclesia Santi Vincentij de Tougues”, da “Ecclesia Santi Vincentij de Queimadela” (Arcediogo da Maia), da “Ecclesia Santi Vincentij de Pignario” (Arcediogo de Penafiel) e da “Ecclesia Santi Vincentij de Guym” (Arcediogo de Meineda). É de presumir que estas igrejas (ou pelo menos algumas delas) sejam tão antigas quanto as da diocese de Braga, ainda que a documentação anexa ao *Censual*, onde surgem referenciadas, apresente algumas datas relativamente tardias. A igreja de S. Vicente de Pereira é referida numa doação de 1191. Mas já em 1132 aparecia mencionada num documento do cartulário Baio-Ferrado do mosteiro de Grijó (Cf. *Le cartulaire Baio-Ferrado du Monastère de Grijó (XI<sup>e</sup> - XIII<sup>e</sup>)*, ed. de DURAND, doc. 7). O nome da igreja de S. Vicente da Queimadela (ou de Alfena) encontra-se pela primeira vez num documento de 1287 (Cf. *Censual do Cabido da Sé do Porto*, p. 71 e p. 235).

<sup>118</sup> Este catálogo conserva-se hoje na BN de Lisboa, com a cota Ms. n.º 179 (Colecção Pombalina). Foi publicado por ALMEIDA, *op. cit.*, IV, pp. 90-144.

<sup>119</sup> Trata-se das igrejas de “S. Vicente de Veiro”, no Bispado de Lamego; “S. Vicente”, no Arciprestado de Lafões; “S. Vicente de Alcaface”, na Terra de Aquém do Monte; “S. Vicente”, na Terra de Castelo Mendo; e “S. Vicente”, na Mouraria (estas quatro pertencentes ao Bispado de Viseu). Cf. *id.*, *ibid.*, p. 118, p. 120, p. 121 e p. 122.

<sup>120</sup> A lista das devoções mais frequentes apresenta os seguintes nomes: em primeiro lugar, aparecem os titulares universais, S. Salvador, com 69 oragos e S. Maria, com 99; em segundo lugar, o apóstolo da Gália, S. Martinho de Tours, com 59 oragos; surgem de seguida S. Miguel, o anjo, com 55, os dois

do Porto e de Coimbra, embora com algumas variações, fornecem uma proporção semelhante. Também nestas dioceses o número de igrejas dedicadas ao santo foi bastante inferior ao dos titulares bíblicos, bem como ao de outros santos tradicionais<sup>121</sup>. Por outro lado, comparado o número das invocações de S. Vicente nos três censuais, pode concluir-se que o culto do santo teve uma implantação relativamente semelhante nas diferentes dioceses portuguesas. O centro moçárabe (abrangendo a região de Coimbra), menos populoso, e portanto com menor número de freguesias, venerou o mártir hispânico praticamente na mesma escala que o fez o norte cristão<sup>122</sup>.

---

apóstolos, Tiago e Pedro, respectivamente com 45 e 38 oragos, S. João Baptista, com 37, e finalmente um pequeno conjunto de santos constituído por S. Paio, com 36 oragos, S. Eulália, com 29, S. Mamede, com 25 e S. Marinha, com 23. Em contrapartida, são dedicadas 9 igrejas a S. Félix e a S. Cristina; 12, a S. Lourenço e a S. Romão; S. Cristovão foi orago de 11 freguesias e, tal como S. Vicente, S. Estêvão e S. Julião foram orago de 10. (Cf. COSTA, *op. cit.*, I, pp. 470-471). Os números apresentados, que excluem as invocações menos recorrentes, têm em conta o censual de Entre Lima e Ave, o das Terras de Guimarães e Montelongo e o da Terra de Panoias.

<sup>121</sup> Do *Censual do Cabido da Sé do Porto* tiram-se os seguintes números, correspondentes aos oragos mais frequentes: S. Maria (37 oragos), S. Salvador (27), S. Martinho (27), S. Pedro (24), S. João (16), S. Miguel (16), S. Tiago (15), S. Mamede (12), S. André (11), S. Marinha (11), S. Eulália (8), S. Cristovão (7), S. Vicente (6), S. Paio (5) e S. Estêvão (3). No *Censual do Cabido de Coimbra* as invocações mais frequentes são as seguintes: S. Maria (53), S. Pedro (25), S. Miguel (16), S. Salvador (12), S. Tiago e S. João Baptista (11), S. Martinho de Tours (9), S. André (8), S. Vicente (5), S. Paio e S. Eulália (5). S. Isidoro e S. Julião (4), S. Comba, S. Cristovão e S. Mamede (3).

<sup>122</sup> Os mais antigos cartulários, datados do séc. XII, através das abundantes informações que fornecem no campo da hagiionímia e hagiotoponímia, confirmam a escala das invocações mais recorrentes registadas nos censuais e aduzem pontualmente informação muito relevante para a datação de alguns destes templos. No que diz respeito a S. Vicente, vemos que o nome do santo aparece referido no *Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra* como titular secundário do mosteiro da Vacariça (*Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra*, doc. 53 e doc. 72, por ex.) e como topónimo na terra de Lafões (*ibid.*, doc. 458, ano de 1100). O *Livro dos Testamentos do Mosteiro do Lorvão* testemunha a existência de uma igreja de S. Vicente no arrabalde de Coimbra, em 972, e guarda um testamento, datado de 1002, relativo à igreja de S. Vicente do Pereiro, a qual viria a fazer parte da diocese do Porto (*PMH, Diplom. et Chart.*, doc. 104 e doc. 189). O *Livro de Mumadona* coloca S. Vicente no extenso elenco dos titulares secundários do mosteiro de Guimarães, e o *Liber Fidei*, como antes referi, guarda documentação sobre a mais antiga igreja, hoje conhecida, dedicada ao mártir. Encontramos igualmente o nome de S. Vicente, quer como invocação eclesial, quer como designação de lugar, nalguns documentos medievais portugueses, datados do séc. XII, relativos não só à região centro (lugar de S. Vicente, em Lamas, no concelho de Arouca, e um lugar designado S. Vicente, em Oliveira de Frades; respectivamente, *Doc. Med. Port., Doc. Part.*, III, doc. 14, e *Doc. Rég.*, I, doc. 299), mas também à região norte de Portugal: igreja de S. Vicente de Riba Homem, igualmente indicada no censual de Braga; ermida de S. Vicente de Frago, no concelho de Barcelos; “moinhos” de S. Vicente, no concelho de Marco-de-Canavezes; lugar de S. Vicente, no concelho da Feira (*Doc. Rég.*, I, doc. 71, doc. 86, doc. 119, doc. 162); couto de S. Vicente, no concelho de Melgaço (*ibid.*, II, ref. 80). Não é, contudo, seguro que todas estas referências apontem para o mártir de Saragoça. Com efeito, sabemos que S. Vicente de Évora também teve algum culto entre nós, pelo que é possível que algumas delas se lhe refiram. Se se prosseguisse a busca de elementos indicadores do culto de S. Vicente nas fontes documentais mais antigas, certamente que se encontrariam outros testemunhos da sua difusão no noroeste peninsular, a qual recuará a tempos bem mais remotos do que aqueles de que nos fala a maior parte da documentação disponível.

Creio que esta análise dos registos dos censuais medievais mostra claramente que, apesar de S. Vicente ter tido vários lugares de devoção no norte e no centro de Portugal, o seu culto não alcançou a grande dimensão do de outros santos, como, por exemplo, S. Martinho de Tours e S. Paio. Não terá, pois, sido a dimensão média do culto que lhe foi prestado (ao nível da de outros santos tradicionais) o factor que mais contribuiu para a sua escolha como patrono de Lisboa. Qualquer outro santo, de entre os mais venerados, se encontraria à partida em melhor situação para ser candidato ao lugar que o diácono de Saragoça veio a ocupar naquela cidade. É, assim, necessário continuar à procura de possíveis explicações para uma escolha, mais clara nos objectivos do que nas causas.

## 2. influência de além-Pirinéus

Num estudo sobre os *MSVincentii*, Aires Nascimento e Saul A. Gomes sugeriram uma eventual influência da cultura francesa na revivescência do culto do mártir em Portugal<sup>123</sup>. É, de facto, indubitável a importância que tal culto alcançou na França medieval, desde a época merovíngia, como comprova o vasto número de textos a ele relativos<sup>124</sup> e o grande número de igrejas e mosteiros que lhe foram dedicados<sup>125</sup>. É

<sup>123</sup> Cf. NASCIMENTO e GOMES, “S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais”, p. 77.

<sup>124</sup> Tanto as *Gesta Francorum* como a *Vita Droctovei Abbatissae* narravam como o rei merovíngio Childeberto, na sequência do cerco que pusera a Saragoça, em 541, pedira ao bispo da cidade as relíquias de S. Vicente, acabando por obter a estola que pertencera ao mártir. No regresso a Paris, o monarca franco fundou a basílica de S. Vicente (mais tarde, Saint-Germain-des-Prés), onde depositou a sagrada relíquia. Em meados do séc. IX (858), seria a vez de Usuardo, um monge desta mesma casa, tentar resgatar as relíquias do mártir hispânico. Fracassou, contudo, na sua intenção, como escreveu Aimoin, também monge de Saint-Germain-des-Prés, na narrativa intitulada *De translatione SS. Martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae ex urbe Cordoba Parisios*. De acordo com outra memória, igualmente escrita por Aimoin, aproximadamente pela mesma altura (c. ano 869), o monge Audald, do mosteiro aquitano de Conques, também empreendeu uma aventureira viagem a Valência em busca dos ossos de Vicente. O seu êxito ficaria, no entanto, adiado até à realização de uma segunda viagem do mesmo monge, desta feita ao serviço do mosteiro de Castres (Cf. LACGER, “S. Vincent de Saragosse”, pp. 336-342; GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, pp. 261-267). Houve ainda outras viagens a Espanha tendo em vista o mesmo objectivo. É o caso da que realizou o bispo Barthélemy de Laon, a seguir à tomada de Saragoça, em 1118, e da que fez Herman de Laon a esta mesma cidade. Também no campo litúrgico se propagou desde cedo uma literatura diversificada para memória e louvor do santo. Destaca-se naturalmente o texto da *passio*, que o já referido Herman de Laon na sua viagem a Saragoça procurou copiar, segundo o próprio afirma em carta ao abade Anselmo de Saint-Vincent de Laon (Cf. GAIFFIER, “Relations religieuses de l’Espagne avec le Nord de la France. Transferts de reliques (VIII<sup>e</sup> -XII<sup>e</sup> siècle)”, pp. 14-15).

também certo que entre os sécs. XI e XII penetraram no território português, em fases sucessivas, diferentes formas da cultura de além-Pirinéus, que deixaram marcas em vários planos da vida nacional. Associados ao espírito da reforma romano-cluniacense, cavaleiros e membros da alta aristocracia (como os condes D. Raimundo e D. Henrique de Borgonha) integraram a cruzada anti-islâmica, e monges vindos de importantes mosteiros franceses reformaram as antigas dioceses portuguesas, reorganizando as suas estruturas e introduzindo o rito romano, em substituição do moçárabe (S. Geraldo, em Braga; Maurício Burdino, em Coimbra, e depois em Braga; Hugo, no Porto). Chegariam também de terras francesas, mais precisamente do mosteiro de S. Ruf d'Avignon, as linhas mestras para a organização da mais importante comunidade monástica regente da Idade Média portuguesa, a do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra<sup>126</sup>. Todos estes agentes da reforma e reestruturação eclesiástica das dioceses portuguesas podem, na realidade, ter estimulado interesses culturais pré-existentes. A geografia das influências culturais trans-pirenaicas no reino de Portugal poderá ainda englobar outras regiões, como, por exemplo, as da actual Bélgica, onde alguns santos hispânicos, entre os quais S. Vicente, suscitaram grande interesse<sup>127</sup>, facto que tem merecido rara atenção na

---

<sup>125</sup> No que diz respeito aos lugares de culto de S. Vicente em França, são múltiplas as notícias acerca de mosteiros e igrejas que lhe foram dedicados. Gregório de Tours fala de várias igrejas fundadas no séc. VI com aquela invocação; nalgumas delas dizia-se haver relíquias. De entre todas estas igrejas, a mais importante foi sem dúvida a catedral de Paris, fundada por Childeberto. Foi nela que este rei merovíngio depositou a estola de S. Vicente trazida de Saragoça. Era nela que Usuardo tencionava colocar as relíquias que não chegou a encontrar em Espanha (Cf. LACGER, *op. cit.*, pp. 330-332; GARCÍA RODRÍGUEZ, *op. cit.*, pp. 266-267). Segundo a tradição historiográfica francesa, também Brunehault, rainha de origem espanhola, que governou a Austrásia e a Borgonha, na segunda metade do séc. VI, teve influência na promoção do culto de S. Vicente, santo que terá escolhido para patrono da antiga abadia de Saint-Vincent de Laon (Cf. WYARD, *Histoire de l'abbaye de Saint-Vincent de Laon*, pp. 60-62).

<sup>126</sup> Cf. MATTOSO, “Monges e clérigos portadores da cultura francesa em Portugal (séculos XI e XII)”, pp. 365-387. A propósito da adopção do costumeiro de S. Ruf d'Avignon pelos monges crúzios, veja-se NASCIMENTO, “Introdução”, in *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, pp. 31-40.

<sup>127</sup> Assim mostra a viagem lendária de Rainer II, conde do Hainaut, à Espanha, em 986, onde, tendo ajudado os castelhanos a lutar contra os mouros, terá recebido em recompensa na cidade de Oviedo as relíquias de S. Leocádia (cf. *Monuments pour servir à l'histoire des provinces de Namur, de Hainaut et de Luxembourg*, ed. de REIFFENBERG, pp. 305-306). Tanto o mosteiro de Saint-Amand (diocese de Tournai) como o de Saint-Ghislain (diocese de Cambrai) estabeleceram, no final do séc. XI e no séc. XII, relações com S. Salvador de Oviedo, como comprovam as cópias feitas, em cada um daqueles mosteiros, do manuscrito de Oviedo que contava em detalhe a viagem da “camara santa”, relicário colectivo transportado desde Jerusalém até àquela cidade ibérica (cf. LEFRANCQ, “Nouvelles d'Espagne dans les diocèses de Cambrai et de Tournai au XII<sup>e</sup> siècle”, esp. pp. 138-149). Pode acrescentar-se que na rica biblioteca de Saint-Ghislain, um dos mais importantes mosteiros do condado do Hainaut, existiram cópias de obras e de cartas de bispos hispânicos, textos sobre S. Leocádia e sobre S. Vicente (*Annales de l'abbaye de St.-Ghislain* por BAUDRY e DUROT, ed. de PONCELET, p. 374, p. 398 e p. 400). Um dos

bibliografia crítica portuguesa. Dali vieram cavaleiros e monges que participaram na reconquista de Lisboa, em resposta ao apelo da segunda cruzada. Ajudando à reconversão cristã da cidade, alguns deles integraram posteriormente o cabido da sé de Lisboa. Da Flandres chegou, pela mesma altura, Gualter, nomeado por Afonso Henriques primeiro prior do mosteiro de S. Vicente<sup>128</sup>. E de Inglaterra, onde o mártir hispânico Vicente era conhecido desde o tempo dos reis saxões, embarcara, em 1147, com um grupo de cruzados, Gilberto de Hastings (que viria a ser o primeiro bispo de Lisboa)<sup>129</sup>. É, pois, tentador pensar que os homens provenientes de variados territórios do ocidente europeu, onde a realidade peninsular despertava curiosidade e interesses de natureza variada, tenham contribuído para divulgar entre as elites portuguesas as memórias do envolvimento dos reis e condes de além-Pirinéus no culto do mártir Vicente. Poderão dessa forma ter exercido uma influência que hoje apenas se pode conjecturar.

No plano religioso, a liturgia foi, sem dúvida, o mais importante instrumento usado pela cultura franco-romana na implantação de novas formas de culto. Não admira, portanto, que de França tenham chegado várias cópias para isso necessárias<sup>130</sup>. No que particularmente se refere à liturgia dos santos, introduziram-se novas devoções. Exceptuando os santos que eram venerados na Península desde a época

---

manuscritos que durante séculos se conservou naquele mosteiro conta uma singular história sobre a trasladação das relíquias de S. Vicente para Lisboa, que adiante analisarei.

<sup>128</sup> *Indiculum* ..., ed. cit., p. 195.

<sup>129</sup> *De expugnatione Lyxbonensi*, ed. cit., p. 143.

<sup>130</sup> Desse conjunto, foi identificado um testemunho de origem aquitana, o *Missal de Mateus*, do séc. XII (ed. de BRAGANÇA). O pontifical de Braga, do séc. XII, poderá igualmente ser originário da França meridional (DAVID, “Le Pontifical de Braga”, in *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> s.*; BRAGANÇA, “Pontifical de Braga do séc. XII”). Conservam-se cópias do costumeiro de S. Rufo de Avinhão, em dois códices provenientes de Santa Cruz de Coimbra (Cód. 74, séc. XII; Cód. 53, séc. XIV/XV, *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, pp. 316-318 e pp. 250-253). O ritual de Santa Cruz de Coimbra, do séc. XIII, também teve como modelo um manuscrito daquele mosteiro aquitano (BRAGANÇA, *Ritual de Santa Cruz de Coimbra*). Existem vários outros manuscritos que acusam a influência francesa: o pontifical de Braga do séc. XIII (*id.*, “A adoração da Cruz na espiritualidade do Ocidente. “Ordines” inéditos da França meridional”); os breviários bracarenses dos séculos XIV e XV, entre os quais o breviário de Soeiro, que segue modelos aquitanos (ROCHA, *L’office divin au Moyen Age dans l’église de Braga. Originalité et dépendances d’une liturgie particulière au Moyen Age*); o ritual da sé de Coimbra (impressão de 1518) e o missal de Évora (impressão de 1509), que conservam formulários de inspiração francesa, além de o santoral conter santos particulares franceses, ausentes doutros santorais portugueses (BRAGANÇA, “Influência religiosa da França no Portugal medievo”). Existem também vários fragmentos litúrgicos representantes da liturgia romana (DAVID, *op. cit.*, pp. 554-561).

visigótica (S. Martinho de Tours, S. Comba de Sens, S. Gens d'Arles e S. Saturnino de Toulouse), os que, por via da franco-romanização das tradições hispânicas, passaram a fazer parte dos calendários portugueses<sup>131</sup>, parecem ter tido um culto litúrgico, sem, no entanto, aparecerem, se não muito pontualmente, como invocação de igrejas. Dos censuais atrás referidos, apenas o de Braga regista uma igreja dedicada a um santo gaulês, S. Antonino. Também não parece que a emigração francesa dos sécs. XI e XII tenha provocado qualquer incremento significativo do culto do mártir hispânico Vicente nas paróquias medievais portuguesas. Contudo, nos meios cultos é provável que entre as obras que por aquele tempo foram copiadas de modelos franceses se encontrassem alguns textos sobre S. Vicente (hipótese difícil de confirmar, dada a escassez de cópias antigas sobreviventes). Exceptuando a notícia do martirologio de Usuardo, conservado num códice alcobacense do séc. XII, as cópias mais importantes hoje conhecidas de textos franceses alusivos ao mártir são já do séc. XIV: trata-se do relato da trasladação para Castres (Alc. 448, fols. 25-28) e de um hino atribuído a Hildebert de Tours (Alc. 245, fols. 132<sup>v</sup>-134). Naturalmente que o universo das influências francesas não se confina a estes dois aspectos (expressões de culto popular e erudito de S. Vicente), de que a história deixou poucos vestígios. Haverá que ter em linha de conta, por exemplo, a extraordinária importância das relações interpessoais na transmissão de notícias, costumes e tradições, algumas particularmente relevantes, como as que associavam os reis e eclesiásticos franceses à trasladação de relíquias de S. Vicente.

### 3. culto no Algarve

Embora a emigração trans-pirenaica dos sécs. XI e XII possa ter contribuído para reforçar o interesse por S. Vicente, a razão da escolha do mártir para padroeiro de Lisboa não poderá deixar de ser procurada na conjuntura histórico-cultural da faixa mais ocidental da Península e nomeadamente nas tradições aí existentes. Mestre Estêvão fala claramente da influência exercida por moçárabes vindos do sul, quer na divulgação das antigas tradições vicentinas do Algarve, quer no resgate das relíquias aí veneradas. O persistente culto do mártir naquela área geográfica impôs-se por largo tempo à

---

<sup>131</sup> COSTA, *Calendários Portugueses Medievais*.

admiração não só dos cristãos das cidades e lugares do sul, mas igualmente das comunidades islâmicas. Como noutros tempos, também no de Afonso Henriques, a fama desse culto, decorrente da importância do santo venerado, atravessara os limites da região em que florescera. Mercadores, cativos de guerra e gente que por motivos variados fazia o trânsito entre as diferentes comunidades religiosas terá contribuído para que os ecos dessa fama alastrassem. Tratava-se, além do mais, de um culto com história, antiga, a remontar aos tempos da invasão árabe da Península, que havia sido perpetuado pelos herdeiros do cristianismo visigótico. Essa história que falava da transladação de S. Vicente para o Algarve no tempo de ‘Abd al-Raḥmān I tradicionalizara-se desde há muito, proporcionando à comunidade que a divulgara períodos de prosperidade e garantindo-lhe um passado prestigiante que fazia toda a diferença.

Terá tido impacto nos cristãos portugueses que lideravam pela ideologia e pelas armas a reconquista do território a sul de Coimbra. Terá impressionado particularmente Afonso Henriques que, esperando uma ocasião politicamente favorável, mandou trasladar as relíquias do mártir para Lisboa. Assim o afirma Mestre Estêvão. O chantre fala do papel determinante que desempenharam dois religiosos moçárabes residentes em Lisboa na divulgação do lugar em que se situava a capela algarvia, onde eles próprios haviam venerado Vicente. Deduz-se que estes moçárabes, questionados por muitos acerca da sepultura do mártir, e nomeadamente por aqueles que imaginavam dar um aproveitamento religioso e também social e político ao que eles contavam, terão sido os principais agentes de transmissão da antiga história hagiográfica de origem moçárabe. Contudo, certamente muitos outros terão desempenhado igual papel ao longo das guerras da reconquista. O conhecido passo da *Vida de D. Teotónio* que fala de um grupo de moçárabes aprisionado por Afonso Henriques em terra de mouros (cf. p. 32) exemplifica bem uma situação de proximidade intercultural, frequente no reinado do primeiro rei português, resultando deste contacto entre os cristãos do norte e os cristãos do sul islâmico trocas e influências tanto mais consequentes quanto os cativos de guerra acabavam, em geral, por se integrar nas comunidades dos novos dominadores. Ora, sabendo D. Teotónio, como conta a sua *Vida*, que Afonso Henriques chegara a Coimbra com grande número de prisioneiros moçárabes, decidiu, contrariando os seus hábitos, sair do mosteiro de Santa Cruz para ir ao encontro do monarca e admoestá-lo por ter reduzido à condição de escravos muitos cristãos. Pediu-lhe em seguida que os libertasse

a todos, ao que o rei imediatamente acedeu. Encarregou-se depois D. Teotónio de lhes dar sustento e terra para morarem nas imediações do mosteiro:

Foi assim que, após terem sido libertados da escravidão, por seu empenho [de D. Teotónio], mais de mil homens, sem contar suas mulheres e crianças, a todos os que daquela gente quiseram ficar em Coimbra, o santo deu-lhes um lugar para morarem em torno do mosteiro e alimentou-os durante muitos anos com as provisões do mosteiro, pois estavam desprotegidos e não eram abrangidos pelos costumes da terra. (p. 177)

Estes e outros moçárabes tinham certamente memórias para recordar e histórias para contar. Sob o domínio muçulmano tinham continuado a venerar os santos e os símbolos do cristianismo, mantendo vivas as heranças religiosas do passado. Nada mais natural, portanto, que os monges de Santa Cruz, os cavaleiros da cidade, que iam travando lutas territoriais, os cónegos e as gentes de Coimbra tivessem acolhido com especial atenção e emoção os relatos tradicionais das devoções cristãs do sul. Tendo Afonso Henriques trocado a residência habitual dos condes portugalenses em Guimarães por Coimbra, por volta de 1131 ou 1132, e estabelecido desde então um contacto estreito com os religiosos e cavaleiros daquela cidade, é de crer que através deles tenha reforçado a curiosidade e o interesse em relação às notícias transmitidas pelos moçárabes. A amizade e confiança que ligaram Afonso Henriques a D. Teotónio poderá ter contribuído para que o rei aprofundasse junto do prior o conhecimento acerca da recomposição social provocada pela reconquista, pelo menos na região de Coimbra; conhecimento que D. Teotónio, um protector confesso dos moçárabes cativos de guerra, estava em condições de possuir.

Em torno de Afonso Henriques reuniram-se, pois, condições muito favoráveis ao contacto com os costumes do sul e com os valores histórico-religiosos que eles veiculavam. A cidade de Coimbra, onde o monarca fundara um dos principais mosteiros da Idade Média portuguesa e onde encontrara relevante apoio espiritual e guerreiro para a sua acção governativa, era aliás um antigo bastião do moçarabismo e porventura um dos melhores exemplos de tolerância e sincretismo cultural. Tanto o conde Sesnando, hábil conciliador de interesses políticos, como o bispo Paterno, que reorganizara a diocese de Coimbra e instituíra uma comunidade de cónegos, haviam sido bons intérpretes dessa maneira de encarar a convivência dos dois povos. A estes juntaram-se outros nomes, de clérigos e leigos, de que a cidade certamente se orgulhava. No tempo de Afonso Henriques, os herdeiros da cultura moçárabe continuavam a

ocupar um lugar relevante na cidade. Encontravam-se entre os cónegos da sé, entre os monges de Santa Cruz e entre os cavaleiros que rodeavam o rei<sup>132</sup>. A simpatia da elite política pelos seus costumes, por oposição aos veiculados por Roma, cada vez mais defendidos desde o bispado de Gonçalo Pais (1109-1128), deixou ecos por exemplo nas crónicas antigas copiadas naquele mosteiro, nomeadamente no famoso episódio do bispo negro, transmitido pela 4ª CB. A mesma atitude de compreensão em relação aos valores moçárabes é bem visível na reacção de D. Teotónio atrás referida. Posto isto, acrescentaria que talvez os dois religiosos moçárabes que, segundo *MSVicentii*, informaram os residentes da cidade de Lisboa acerca do local de sepultura de S. Vicente no Algarve tenham passado por Coimbra como cativos de guerra. É de resto o que se infere de um passo do relato de Mestre Estêvão, onde se afirma que esses “dois irmãos, homens de religião” fizeram parte de “um grande número de cristãos” resgatados por Afonso Henriques aos mouros, antes da conquista de Lisboa.

Se não há dúvida de que a oralidade foi um canal privilegiado de aproximação entre o norte cristão e o sul islâmico, que permitiu a divulgação de crenças e hábitos distintos, no que particularmente diz respeito à história da origem antiga do culto de S. Vicente no sudoeste peninsular é preciso ter em conta que esta se conservava numa memória literária árabe. Registara-a al-Rāzī, no séc. X, cerca de dois séculos antes de ela ter chegado aos ouvidos da elite governante do Portugal de meados do séc. XII. Embora não tenhamos quaisquer notícias sobre a presença da crónica do historiador cordovês em Portugal, antes do final do séc. XIII/ início do XIV, quando foi traduzida para português, é de crer que tal se tenha verificado. Poderá ter pertencido à livraria de alguma prestigiada individualidade ou instituição eclesiástica medieval, pois continha matéria suficientemente relevante sobre as origens, a história e as características das regiões mais ocidentais da Hispânia. Ou, como propõe A. Rei, embora referindo-se apenas à parte relativa à geografia da Espanha, cuja tradução portuguesa guarda vestígios do patrocínio dos senhores de Aboim-Portel, é possível que a crónica árabe se

---

<sup>132</sup> Os nomes de alguns cónegos da sé de Coimbra que aparecem no *Livro das Kalendas* são de origem moçárabe (*Liber Anniversariorum Ecclesiae Cathedralis Colimbriensis (Livro das Kalendas)*, ed. de DAVID e SOARES). Também têm a mesma origem vários nomes de monges do mosteiro de Santa Cruz registados no *Livro Santo de Santa Cruz* (ed. de VENTURA e FARIA) e alguns nomes de cavaleiros que aparecem na documentação medieval portuguesa. Sobre a identidade deste últimos, veja-se MATTOSO, *Ricos-Homens, Infanções e Cavaleiros. A Nobreza Medieval Portuguesa nos Séculos XI e XII*, pp. 181-192.

encontrasse nalgum dos castelos algarvios governados por aqueles senhores, nomeadamente no de Silves, “a última grande urbe do extremo ocidente islâmico a cair em mãos dos cristãos, entre 1242 e 1249”<sup>133</sup>. De uma maneira ou de outra, pode encarar-se a hipótese de o relato sobre a transladação ter sido conhecido por alguns circuitos cultos do séc. XII, sobretudo por aqueles que mantinham ainda vivas as heranças moçárabes. Se Mestre Estêvão tiver, de facto, sido um moçárabe, como é convicção de José Mattoso, então aumenta a probabilidade de ter tido conhecimento dessa *translatio* a partir de um testemunho árabe.

Com efeito, apesar de nos terem chegado raras notícias acerca da presença de obras escritas em árabe em território português, sabemos que elas fizeram parte de alguns fundos bibliográficos antigos, e que terão sido consultadas por aqueles que possuíam competência linguística para as ler. Sabe-se que na antiga biblioteca da sé de Coimbra, cidade onde a cultura moçárabe assumiu uma importante expressão, houve obras em língua árabe. O bispo Paterno, à data da sua morte, em 1087, deixou à sé, além de *A Cidade de Deus* de S. Agostinho, um *Librum Chronicarum* que acompanhava as *Etimologias* de S. Isidoro, um *librum canonicum arabice scriptum e alios libros Spalenses*<sup>134</sup>. É natural que o livro de crónicas integrasse as (ou algumas das) obras históricas do famoso bispo de Sevilha, ou seja, o *Chronicon*, a *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum* e o *De viribus illustribus*. Mas nada impede de conjecturar que nesse códice se encontrasse qualquer outro trabalho histórico, até porque, como é sabido, na Idade Média circularam sob o nome do referido prelado hispânico obras que não saíram do seu punho. É o caso da anónima *Historia Pseudo-Isidoriana*, que o códice parisiense 6113, do séc. XIII, mostra ter sido conhecida através do título *Cronica Gothorum a sancto Isidoro*. Sob a designação *livros sevilhanos* poderiam estar agrupadas algumas obras de S. Isidoro, como presume A. Jesus da Costa<sup>135</sup>, ou, como sugere A. Borges Coelho, obras de história, filosofia ou ciências<sup>136</sup>. Poderiam ainda, como penso, encontrar-se algumas obras árabes (escritas nesta língua ou traduzidas). Pena é que o registo do *Livro das Calendas* sobre as doações do bispo

<sup>133</sup> Cf. REI, *op. cit.*, pp. 80-82.

<sup>134</sup> Cf. *Liber Anniversariorum Ecclesiae Cathedralis Colimbriensis (Livro das Kalendas)*, ed. cit, p. 122.

<sup>135</sup> COSTA, “A Biblioteca e o Tesouro da Sé de Coimbra”, p. 12.

<sup>136</sup> COELHO, *Comunas ou Concelhos*, p. 93.

Paterno não tenha inventariado discriminadamente tais *livros*. No século seguinte, em 1175, Mestre Martinho deixava à sé de Coimbra vários exemplares de livros de ciências. Embora apenas num caso (o do *librum Constantini*) seja possível falar com segurança de origem árabe, é provável que vários outros se integrassem nesta categoria. Pode também presumir-se que entre as doações de livros feitas pelo bispo moçárabe D. Julião, por Ermieiro e por Mestre Martinho à sé de Coimbra, no final do séc. XI, houvesse obras árabes<sup>137</sup>. É igualmente plausível que os bispos andaluzes atraídos pelo governador moçárabe Sesnando à cidade de Coimbra, reconquistada desde 1064 por Fernando Magno, tenham promovido a circulação de obras de autores islâmicos e moçárabes. Além do já referido bispo Julião (que deixou *libros* à sé onde exerceu a sua actividade eclesiástica), há notícia de mais dois bispos vindos do sul andaluz, Domingos e João, cujos nomes figuraram em diplomas coimbrãos. Também eles terão feito doações do mesmo tipo à sé de Coimbra. Não é, pois, de estranhar que numa cidade onde a cultura moçárabe se impusera de forma tão particular, as literaturas islâmica e moçárabe, nos seus diferentes géneros, tenham ocupado um lugar destacado, que hoje estamos impossibilitados de poder avaliar. É decerto que também noutros lugares da faixa mais ocidental da Península, sujeitos ao domínio islâmico, se terão produzido e conservado (em contextos religiosos ou outros) obras que perpetuavam saberes e memórias. Infelizmente, não nos chegou qualquer notícia delas. A reconquista territorial terá provocado uma parte da sua destruição<sup>138</sup>, havendo no entanto que admitir que algumas possam ter tido diferente sorte, vindo a integrar as bibliotecas portuguesas existentes ao tempo. Se os inventários de que hoje temos conhecimento não fossem em geral relativamente tardios e não tivessem sido elaborados de forma muitas vezes

---

<sup>137</sup> *Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra*, p. 78 (doação de Ermieiro), p. 609 (testamento do bispo D. Julião) e p. 711 (testamento de Mestre Martinho).

<sup>138</sup> As guerras de reconquista poderão explicar a perda dos fundos bibliográficos das cidades islâmicas a sul de Coimbra, de que fariam parte obras de autores tão prestigiados como Ibn Bassâm de Santarém, Ibn ‘Ammâr de Silves, ou Ibn ‘Abdûn de Évora. SIDARUS aponta a forma rápida e “relativamente brutal” como se processou a reconquista portuguesa como o factor responsável pela perda das obras árabes que se encontravam em território português. Considera também que, pelo contrário, a forma mais compassada como decorreu o avanço dos cristãos para sul na vizinha Espanha terá gerado um “período transitório”, propício à manutenção dos traços de identidade cultural das comunidades islâmicas (Cf. “Manuscritos árabes em Portugal”, p. 124). Certamente que algumas características da reconquista portuguesa estarão na base das irremediáveis destruições provocadas em cidades relativamente pequenas, com valores patrimoniais incomparavelmente mais reduzidos que os das grandes cidades da Espanha, porém não poderemos imputar unicamente a esse período histórico a responsabilidade pelo desaparecimento da quase totalidade da herança cultural islâmica.

imprecisa e pouco descritiva, talvez tivéssemos alguma ideia da constituição dessas primitivas bibliotecas, e víssemos esclarecidas algumas das persistentes dúvidas respeitantes aos legados de letra e influência islâmica<sup>139</sup>.

Qualquer que tenha sido o percurso da crónica árabe de al-Rāzī, o certo é que no início do séc. XIV ainda se encontrava em Portugal um testemunho da mesma, que a tradução portuguesa feita por essa altura (e hoje também perdida) salvou do esquecimento e perda total. Este desaparecimento não poderá naturalmente deixar de relacionar-se com a infeliz prática de destruição de códices velhos<sup>140</sup>, encorajada pelo espírito anti-mourisco que persistiu em Portugal até finais do séc. XVIII, época em que finalmente renasceu um tímido interesse pela cultura e literatura árabes<sup>141</sup>. Os velhos alfarrábios escritos numa língua esquecida e relacionada com uma cultura fortemente hostilizada como a islâmica terão por certo ocupado lugar prioritário na cadeia de destruição e reciclagem de códices. Os acidentes naturais, os furtos, os empréstimos, ou a falta de segurança das bibliotecas medievais portuguesas podem mesmo ter sido menos destrutivos do que a indiferença face às memórias legadas pelo passado islâmico. Não serão, todavia, de excluir outras hipóteses explicativas da perda da crónica de al-Rāzī, tão diversificadas quanto poderá ter sido o número de mãos por que passou.

---

<sup>139</sup> Do património bibliográfico das catedrais e mosteiros medievais portugueses também terão feito parte traduções, executadas localmente, de obras árabes para latim. Com efeito, um episódio relatado na *CGE1344* mostra que, apesar do longo domínio muçulmano, Coimbra, ao contrário de outros lugares da Espanha muçulmana, conservou homens cultos que conheciam bem a língua latina. Tal episódio, proveniente da *CMRasis*, narra que o alcaide Callabe contara certo dia a Homar como nas suas viagens pela Espanha passara por Mérida e aí encontrara, entre outras pedras mármore, uma muito clara com letras latinas. Pediu aos cristãos da referida cidade que as lessem, mas nenhum o conseguiu fazer, “tanto erã feytas per escuro latim”. Disseram então ao alcaide que só “hũu clerigo que avya em Coymbra” o poderia fazer. Este veio à presença do alcaide e decifrou o que estava escrito (II, pp. 62-63).

<sup>140</sup> O desaparecimento dos códices em língua árabe, bem como o dos mais antigos códices que transmitiam a cultura ocidental clássica e cristã foi consequência, não só de imponderáveis acidentes naturais, como também da incúria humana. Bastaria lermos o testemunho que deixou o autor do *Inventário da Sé de Braga*, de 1589, no capítulo dedicado aos “Livros do thesouro que ha na see”, para encontrarmos uma das mais lamentáveis razões para a falta de muitas obras antigas de origens diferentes: “Rouendo-se [revendo-se] os livros de que fazia menção o jnentarjo uelho forão achados alguns que não declarão que liuros são nem de que costume e porque ha muito tempo que não seruem nem seruirão seria bom fazer delles algua cousa porque pejam a casa e não seruem de nada” (Cf. COSTA, *Fragmentos Preciosos de Códices Medievais*, pp. 7-8). Infelizmente foi prática corrente o desmantelamento de velhos códices para deles se aproveitar o pergaminho para capas de manuscritos e encadernações de códices, ou simplesmente para se retirar lucro da venda do tão procurado material (Cf. *ibid.*). A propósito do desmembramento de códices no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, veja-se ainda CRUZ, *Santa Cruz de Coimbra na Cultura Portuguesa da Idade Média*, p. 121.

<sup>141</sup> Cf. SIDARUS, *op. cit.*, p. 125.

Se o registo de al-Rāzī sobre a trasladação de S. Vicente foi conhecido por alguns portugueses do séc. XII (especialmente moçárabes), essa realidade terá por certo contribuído para adensar a atmosfera de interesse em torno do mártir; mas provavelmente não ao ponto de provocar o efeito imediato que (segundo a *Translatio corporis S. Benedicti Abbatis et S. Scholasticae*) a leitura de um passo de uma obra do papa S. Gregório teve junto do abade do mosteiro de Fleury: com efeito, o referido abade, ao ler que S. Bento protetizara que o seu mosteiro de Monte Cassino havia de ser destruído, resolveu honrar o santo, mandando trasladar imediatamente os respectivos ossos sepultados sob escombros, bem como os da sua irmã Escolástica, para mosteiro francês que administrava. Ora, o reconto oral das narrativas relativas ao Cabo de S. Vicente provocou um efeito mais gradual naqueles que tomaram contacto com elas (de acordo com os *Miracula*). Estêvão terá conhecido essas narrativas através de fontes escritas, como o próprio afirma, sem, no entanto, as identificar: “Sicut igitur litteris et narratione maiorum certissime creditum est” (“Como está indubitavelmente confirmado pelos testemunhos escritos de nossos maiores”, p. 98 e p. 99). Seria a crónica de al-Rāzī uma delas? Lida na sua versão original, ou por meio de um testemunho indirecto?

## Capítulo IV. OS *MIRACULA S. VINCENTII*

### 1. o autor, Mestre Estêvão

De um século tão fecundo em acontecimentos político-militares determinantes para a formação da identidade nacional como foi o XII, chegaram-nos infelizmente poucos registos históricos. Não deixa, por isso, de ser interessante observar que dois desses registos tenham a ver com a cidade Lisboa e com o seu patrono. Em 1188, ano em que o autor anónimo do *Indiculum* escrevia esta notícia sobre a conquista de Lisboa e a fundação do mosteiro de S. Vicente, apoiado nos testemunhos de dois homens que haviam presenciado tais acontecimentos, talvez Mestre Estêvão já tivesse concluído a escrita dos *MSVincentii*, ajudando dessa forma a consagrar a identidade cristã da cidade reconquistada poucas décadas antes. Decorria o último quartel do séc. XII e Estêvão sucedia a Bento como chantre da catedral ulissiponense. Não se sabe exactamente o ano em que tal sucessão se deu, mas terá sido em data posterior a 1173, pois, de acordo com certo passo dos *Miracula*, àquela data Bento ainda se encontraria em funções (“magister Benedictus precentor noster, uir uita grauis et moribus”, p. 106). Também não se sabe quando Estêvão deixou de estar à frente do coro da sé. No entanto, essa baliza temporal não poderá ir além de 1195, porque num documento régio desse ano Gonçalo já assinava como chantre<sup>142</sup>. As informações disponíveis sobre Estêvão levam a pensar que ele tenha tido uma vida longa ao serviço do cabido da sé de Lisboa, que terá culminado com o desempenho da função de *praecentor* (chantre). É possível que um dos *Stephanus* que pelos anos cinquenta do séc. XII confirmavam um documento emitido pelo bispo Gilberto fosse aquele cujo perfil aqui procuro traçar<sup>143</sup>. Seria também provavelmente ele que se encontrava a ocupar a função de mestre-escola durante o bispado de Álvaro, assinando naquela qualidade um documento catedralício

<sup>142</sup> Cf. CUNHA, *Historia Ecclesiastica da Igreja de Lisboa*, II, p. 101.

<sup>143</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 72.

de 1168<sup>144</sup>. A formação intelectual de Estêvão, que o habilitara para a actividade docente, terá sido sem dúvida determinante para a redacção dos *MSVincentii*.

Apesar de se desconhecer o fundo bibliográfico que Estêvão teve à sua disposição, por terem desaparecido no decurso do tempo os livros, os inventários e os documentos que poderiam revelar a composição de tal acervo (como sejam por exemplo os registos de aniversários com a anotação das doações feitas à sé), sabe-se que o chantre teve acesso a autores clássicos do pensamento teológico, como S. Agostinho, que cita no *incipit* dos *Miracula*, e que foi um leitor atento de textos hagiográficos, de que reproduz na sua obra alguns traços estruturantes. O facto de traduzir para árabe o topónimo cristão “Cabo de S. Vicente do Corvo” leva-me ainda a encarar a possibilidade de ter tido contacto com essa língua, por via das eventuais origens moçárabes ou do contacto com as comunidades islamizadas de Lisboa.

## 2. os testemunhos dos *Miracula Sancti Vincentii*

### 2.1 em latim

Os testemunhos latinos antigos, manuscritos e impressos, que transmitiram o texto escrito por Mestre Estêvão são os seguintes:

- o desaparecido *Relatório* da sé de Lisboa (séc. XII / XIII)
- a cópia que consta do códice alcobacense 420 da BN (séc. XII / XIII)
- a cópia avulsa, fragmentária, da BN, que acrescenta elementos novos ao texto de Mestre Estêvão (ms. do séc. XIV, feito a partir de original da primeira metade do séc. XIII)
- a cópia parcial integrada no *Calendarium romanum in quo plurimi dies sanctorum consuetudinem Olisiponēn Ecclesiae adiecti sunt* (1536)
- a cópia feita por Frei António Brandão, que se encontra inserida na terceira parte da *Monarquia Lusitana* (1632)
- a cópia enviada por Tomás Tamaya de Vargas a Jean Bolland, que a editou no segundo volume das *Acta Sanctorum* (1643)

---

<sup>144</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 78.

O mais antigo manuscrito dos *MSVincentii* guardou-se durante séculos no cartório da sé de Lisboa. Porém, não chegou até aos nossos dias, tendo provavelmente desaparecido com o terramoto de 1755. Não se sabe se se trataria do original escrito pelo chantre Estêvão, ainda que algumas características das cópias sobreviventes pareçam negar tal possibilidade. A primeira e mais antiga dessas cópias, intitulada *Incipiunt miracula sancti Vincentii martiris, edita Vlixbone a magistro Stephano sedis Vlixbonensis precentore*, foi feita entre os finais do séc. XII e o início do séc. XIII, tendo sido anexada ao terceiro volume de um legendário alcobacense (Alc. 420, fols. 180-191<sup>v</sup>), constituído a partir de um modelo proveniente do reino da Borgonha<sup>145</sup>. Esta cópia alcobacense dos *MSVincentii* foi editada primeiramente por Frei António Brandão, monge alcobacense, no “Apendice” à Terceira Parte da *Monarquia Lusitana* (1632), e depois por Jean Bolland, hagiógrafo flamengo, no segundo volume das *Acta Sanctorum*, editadas em Antuérpia, no ano de 1643. Tanto Brandão como Bolland deixaram a indicação de que o texto dos *MSVincentii* podia ser lido, quer num manuscrito do cartório da sé de Lisboa, quer na terceira parte de um legendário alcobacense, mas nenhum deles explicitou claramente qual destas fontes transcreveu. Contudo, quando confrontada a cópia de Brandão com o texto de Alcobaça parece ser possível concluir que aquele autor utilizou este último testemunho. Copiou-o com relativa fidelidade, embora sem evitar alguns erros de leitura, pontuais alterações da ordem de vários segmentos frásicos e omissões de palavras. Foi certamente esta cópia (impressa desde 1632) que Tamaya de Vargas enviou a Jean Bolland, dado que o texto dos *MSVincentii* editado nas *Acta Sanctorum* repete-a fielmente. Sabe-se, aliás, que o historiador espanhol foi um grande admirador do trabalho de Brandão, tendo feito grandes elogios à sua obra historiográfica<sup>146</sup>. Cerca de dois séculos mais tarde, a cópia alcobacense dos *MSVincentii* foi editada por Alexandre Herculano, nos *PMH, Scriptores* (1856)<sup>147</sup>, e,

---

<sup>145</sup> Trata-se de um legendário constituído por 5 volumes (BN, Lisboa, Alc. 418-421). F. DOLBEAU analisou em profundidade a história e constituição deste conjunto, fazendo-o remontar ao terceiro terço do séc. XII (cf. “Le légendier d’Alcobaça. Histoire et analyse”). NASCIMENTO e GOMES, que acrescentaram importantes observações de natureza codicológica àquela análise, propuseram uma datação um pouco posterior, o começo do séc. XIII (cf. “S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais”, p. 88).

<sup>146</sup> Cf. MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, I, pp. 223-225.

<sup>147</sup> *PMH, Script.*, pp. 96-101.

mais perto dos nossos dias (1985), foi publicada com a respectiva tradução por Aires Nascimento e Saul António Gomes, como já várias vezes mencionei.

A tradição textual dos *MSVincentii* passou também pela criação de pelo menos um novo conjunto de narrativas de milagres, como exemplifica o manuscrito conservado na BN, com a cota Cx. 21, nº 68, que foi editado pelos dois estudiosos atrás referidos, na mesma publicação que acolheu a edição e tradução do testemunho alcobacense dos *MSVincentii*<sup>148</sup>. Na verdade, cerca de meio século depois de Mestre Estêvão ter narrado a trasladação e os milagres de S. Vicente, um autor cuja identidade hoje se desconhece reescreveu, com algumas alterações, a *translatio* do chantre ulissiponense e juntou-lhe uma nova colecção de nove *miracula*, depois da qual se lê também um testemunho da *passio* dos irmãos Vicente, Sabina e Cristeta. Chegou-nos uma cópia deste trabalho, executada depois dos anos cinquenta do séc. XIII (como se deduz da análise interna do texto), através de um manuscrito fragmentário, anónimo, do séc. XIV, que designarei abreviadamente *MAN.* (*Miracula* de autor anónimo). Aquele apresenta actualmente seis fólios, mas terá originalmente sido constituído por oito, que formavam um caderno. O fólio inicial, pertencente ao bifólio exterior perdido, continha o princípio do relato da trasladação de S. Vicente para Lisboa. No que diz respeito à natureza desta colectânea, poderemos estar perante um conjunto avulso de milagres ou perante um fragmento resultante do desmembramento de um códice, hipóteses que, aliás, já foram apresentadas pelos editores e tradutores do manuscrito<sup>149</sup>. Do que podemos estar mais seguros é que os *MAN.*, de que não são conhecidas outras cópias, revelam a capacidade de renovação das formas hagiográficas (dentro dos limites de uma estrutura pré-definida), por via da incorporação de novas histórias que integram elementos de mais recente actualidade. Por outro lado, a existência deste manuscrito leva a pensar que possam ter circulado outras recolhas de *miracula*. A leitura e a audição dos prodígios realizados pelo patrono de Lisboa constituiriam certamente um meio privilegiado de edificação clerical e um acto de glorificação do santo.

Quando se comparam os *MAN.* com os *MSVincentii* transmitidos pela cópia alcobacense sobressaem duas diferenças essenciais. São as seguintes:

---

<sup>148</sup> NASCIMENTO e GOMES, “S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais”, pp. 136-159.

<sup>149</sup> Cf. *id.*, *ibid.*, p. 90.

- a) o relato da transladação (que precede o conjunto formado pelas narrativas de milagres) não se encontra integralmente copiado no texto mais tardio. A parte sobrevivente desse relato (cerca de um quarto da sua totalidade) exclui o extenso parágrafo em que Estêvão falava do comportamento exultante de Afonso Henriques ao receber em Lisboa as relíquias de S. Vicente. Elimina também o parágrafo que relatava o êxtase sentido por Mestre Bento junto da sepultura do mártir, assim como a datação da transladação e outras adições cronológicas complementares (anos passados sobre a tomada de Lisboa, sobre a governação de Afonso Henriques, etc.)<sup>150</sup>;
- b) nos *MAN.* as narrativas de milagres mostram que a fama de S. Vicente se estendera para além do território português. Os romeiros que acorriam à sé de Lisboa não tinham apenas origem portuguesa, como acontecia nos *MSVincentii*: Maiorca, Lugo e Vila Franca de Valcarcer são lugares de onde chegavam alguns dos miraculados.

Ou seja, por um lado, os *MAN.* abreviam o relato da transladação (para tornar mais fácil o seu uso eclesial?) e, por outro, dão testemunho da expansão do culto de Vicente. Ocorre perguntar se existirá alguma relação entre o facto de as omissões assinaladas na alínea a) incidirem sobre elementos narrativos que acentuam a ligação da transladação a Portugal e o facto de grande número de narrativas de milagres dos *MAN.* apresentarem miraculados não portugueses (entre os quais sobressai o monge Sancho do mosteiro de La Real, de Palma de Maiorca, protagonista de uma longa história, cheia de peripécias). Esta pergunta subentende naturalmente a hipótese de o autor da nova colectânea escrita no séc. XIII ter tido uma outra nacionalidade hispânica que não a portuguesa. Talvez essa circunstância ajudasse a explicar a inclusão final de um testemunho da *passio* dos mártires eborenses Vicente, Sabina e Cristeta, que, segundo conta a tradição, morreram no tempo do governador romano Daciano, na cidade de Ávila.

---

<sup>150</sup> Transcrevo no Apêndice I a parte sobrevivente da narrativa da transladação (correspondente aos seus últimos parágrafos).

Apesar das incertezas e silêncios que envolvem os *MAN.*, tudo leva a crer que, pelo menos na segunda metade do séc. XVII, tenham estado no cartório da sé de Lisboa (se é que não fizeram parte do acervo bibliográfico desta igreja desde a época da sua redacção). Tal presunção resulta do facto de algumas das suas narrativas terem sido transcritas para um texto sobre a vida e trasladação de S. Vicente, que se guardava no cartório da sé. Esse texto, intitulado “Historia do glorioso martyr S. Vicente”, foi publicado pelo historiador alcobacense Francisco Brandão, num apêndice à Sexta Parte da *Monarquia Lusitana*. Nele encontravam-se reunidas e divididas por “lectiones”, não só as reescritas da *passio* do mártir e dos *Miracula* de Estêvão, mas também quatro das nove narrativas de milagres dos *MAN.* (na edição citada, com os números 4, 5, 6 e 9). Seccionada, para ser lida e meditada fora dos tempos litúrgicos, esta longa “Historia” (cujo original não sobreviveu à passagem do tempo e cuja edição seiscentista tem passado despercebida) revela que os textos das duas colectâneas de *miracula* hoje conhecidas foram utilizados, não apenas liturgicamente, mas também como leitura piedosa pelos cónegos da sé de Lisboa.

O relato originalmente escrito por Mestre Estêvão também pode ser lido no antigo ofício ulissiponense da festa da trasladação de S. Vicente (15 de Setembro), impresso no *Calendarium romanum in quo plurimi dies sanctorum consuetudinem Olisiponēn Ecclesiae adiecti sunt* (1536). Trata-se de um testemunho que exclui o vasto conjunto de milagres que se segue à narrativa da trasladação, mas que abrange a introdução que o precede. Distribui-se pelos três nocturnos do ofício de matinas, acolhendo cada um deles três “lectiones”, o que perfaz, portanto, um total de nove lições. O texto do ofício deverá ser uma cópia do manuscrito dos *MSVincentii* que se encontrava no cartório da sé de Lisboa. Presumivelmente ligado a esta igreja, o autor do *Calendarium* recorreu aos materiais que nela se conservavam. Talvez o uso dessa fonte que lhe era acessível seja a justificação para algumas das variantes que o texto do ofício apresenta em relação à cópia de Alcobaça. O que não é de todo possível saber é a data a partir da qual os *Miracula* de Mestre Estêvão passaram a ser usados na liturgia das igrejas de Lisboa. Sabe-se, no entanto, que desde 1590, data em que o papa Sixto V confirmou a reforma dos ofícios dos santos rezados no arcebispado de Lisboa, o texto do chantre foi substituído por um outro, mais curto, da autoria de André de Resende. Esta substituição não eliminou, todavia, a memória dos *MSVincentii*, que continuou a ser

transmitida através das interpostas fontes usadas pelo humanista, como mostrarei mais adiante.

## 2.2 traduções

Fazem também parte da tradição textual dos *MSVincentii* as suas traduções em português, que permitiram não só actualizar como fazer chegar a um maior número de pessoas a intenção celebrativa e edificante das versões latinas.

Creio que tem passado completamente despercebida aquela que é a primeira tradução portuguesa conhecida do texto de Mestre Estêvão (ou mais certamente de uma cópia dela derivada), cujo testemunho nos foi transmitido pela *C1419* (capítulos 36 e 37, da ed. cit.). Com efeito, nas várias páginas que dedicou aos chamados *livros de milagres* (em latim e em português), Mário Martins não fez qualquer alusão à tradução medieval dos *miracula* vicentinos incluída na crónica quatrocentista<sup>151</sup>. E também Cristina Sobral, num amplo estudo sobre as adições portuguesas do *Flos Sanctorum* de 1513, não considerou a possibilidade de um dos antepassados da fonte imediata da *Trãsladaçom de Sam Vicente a Lixboa* (uma daquelas adições) estar relacionado com o testemunho transmitido pela *C1419*<sup>152</sup>. A tradução reproduzida pelo autor desta crónica portuguesa poderá ter feito parte de alguma colecção de textos hagiográficos em português ou ter circulado como *libellus* autónomo, à semelhança do que se presume que tenha acontecido com alguns testemunhos latinos dos *Miracula*. Muito provavelmente data do séc. XIV, como outros textos hagiográficos em português (por exemplo, os *Milagres de S. Abdão* e os *Milagres de Nossa Senhora da Oliveira*)<sup>153</sup>, tudo levando a crer que o texto latino que lhe serviu de base não fosse uma cópia do texto primitivo dos *Miracula* de Mestre Estêvão, mas uma cópia próxima dos *MAN*. Voltarei a este assunto no capítulo seguinte,

<sup>151</sup> MARTINS, “Livros de Milagres, em latim” e “Livros de Milagres, em português”, in *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*, pp. 161-195.

<sup>152</sup> Cf. “A trasladação de S. Vicente para Lisboa”, in *Adições Portuguesas no Flos Sanctorum de 1513*, pp. 548-562.

<sup>153</sup> MARTINS, *op. cit.*, pp. 171-175.

quando analisar detalhadamente o texto da *CI419*. Por agora, gostaria apenas de avançar a ideia de que a reduzida extensão do texto inserido na crónica, constituído por uma abreviação da *translatio* de Estêvão e pela narrativa de dois milagres, pode ter contribuído para o estabelecimento de um formato textual dos *Miracula* mais facilmente transmissível e adaptável a novos contextos de comunicação.

Outra tradução conhecida dos *Miracula* de Mestre Estêvão é a *Trãsladaçom de Sam Vicente a Lixboa*, publicada no apêndice final do *FS* de 1513, onde se encontram reunidas as hagiografias de trinta e quatro santos “extravagantes”. Aquele texto, segundo Cristina Sobral, terá provavelmente tomado como fonte principal uma narrativa em português, também quatrocentista, da autoria de Paulo de Portalegre, a qual estaria integrada no 4º tomo do desaparecido *Flos Sanctorum* deste autor<sup>154</sup>. A *Trãsladaçom* segue o relato de Mestre Estêvão, apresentando, contudo, algumas diferenças em relação a este. A mais visível é, sem dúvida, a inserção de uma narrativa sobre a transferência de algumas relíquias de S. Vicente para Braga, escrita por um autor bracarense anónimo, que presenciou este evento, no dia 4 de Maio do ano de 1176, quando D. Godinho era arcebispo de Braga. Tal texto é hoje conhecido igualmente através de dois testemunhos do ofício bracarense: o breviário do cônego Soeiro (de finais o séc. XIV, princípios do séc. XV)<sup>155</sup> e o breviário pertencente à biblioteca privada do Pe. Avelino de Jesus da Costa (de meados do séc. XV)<sup>156</sup>. Sabe-se que também existia uma cópia do texto da referida trasladação no desaparecido breviário “de letra miuda” (séc. XV), assim identificado pelo Pe. António Pereira de Figueiredo<sup>157</sup>. O tradutor dos “extravagantes” do *FS* terá utilizado um dos testemunhos da narrativa bracarense em que a data da trasladação foi transcrita com exactidão (era de 1214, 4º das nonas de Maio), o que exclui o testemunho do breviário de Soeiro, que não transcreve

<sup>154</sup> SOBRAL, *op. cit.*, p. 558.

<sup>155</sup> ROCHA, *L'office divin au Moyen Age dans l'église de Braga (Originalité et dépendances d'une liturgie particulière au Moyen Age)*, pp. 515-516. O ofício da trasladação de S. Vicente para Braga conta com 3 lições no breviário de Soeiro.

<sup>156</sup> Breviário manuscrito que se encontra hoje no cabido da sé de Braga. Numa nota escrita a lápis pelo seu último proprietário, o Pe. Avelino de Jesus da Costa, somos informados de que foi adquirido por este estudioso em Oxford, no antiquário A. Rosenthal, em 1972, tendo outrora pertencido à Biblioteca dos Duques de Palmela. O ofício da trasladação para Braga apresenta aqui apenas 2 lições (fóls. 247<sup>v</sup>-248).

<sup>157</sup> Esta informação pode ser lida em FERREIRA, J. A., *Estudos Histórico-Litúrgicos. Os Ritos Particulares das Igrejas de Braga e Toledo*, pp. 298-301.

correctamente a indicação do dia (“Era M.CC.XIII, Nonas Maii”). Em segundo lugar, verifica-se que a *Trãsladaçom* reduz o número de *miracula* a apenas duas narrativas, que não coincidem com nenhuma das que se encontram quer na colectânea de Estêvão quer nos *MAN*. Poderão ser recomposições da autoria de Paulo de Portalegre ou do tradutor dos “extravagantes” do *FS*, ou ainda eventualmente um vestígio parcial de uma recolha de milagres hoje desconhecida.

Deduz-se da leitura de uma passagem da obra dedicada pelo Pe. Diogo Pires Cinza ao padroeiro de Lisboa, *Vida, Martírio e Última Trasladação do Mártir S. Vicente* (1620), que nos inícios do séc. XVII um testemunho relacionado com a *Trãsladaçom* dos “extravagantes” seria utilizado pelos religiosos do mosteiro de S. Vicente de Fora como leitura devocional, uma vez que nele se encontravam os dois relatos de milagres que rematam a *Trãsladaçom*. Assim, no início do capítulo intitulado “Milagre que succedeo aos descubridores das Reliquias do glorioso Martyr São Vicente, no Cabo de Sagres”, a propósito desta narrativa, o autor menciona “particularmête [...] hũa [escritura], que os Religiosos de São Vicente de fora, da cidade de Lisboa, lêm no seu Refeitório, authentica, & aprouada pela sancta Inquisição”<sup>158</sup>. Mais adiante no mesmo capítulo, o autor seiscentista remete de novo para esta fonte (que continua a não identificar claramente), evocando outros dois milagres nela narrados, neste caso os que só a *Trãsladaçom* também transmite:

conta a Escritura que já alleguey, auia na Cidade de Lisboa hum fidalgo que não daua tanto credito as reliquias deste Sancto, quanto era necessario, dizendo podião ser de outro: mas como Deos não quer que a gloria de hūs se atribua a outros, foy seruido aclarar esta verdade, & credito do seu Diacono, com dar a este incredulo hũa filha tão fea, & abominauel, que mais parecia monstro da natureza, que figura humana, & sobre tudo muy enferma: fez a moça hũa novena a São Vicente, que naquelle tempo se deuião fazer com mais deuação, e frequencia (por nossos peccados) que agora: no cabo della foy Deos seuido darlhe por intercessão de seu Sancto não só saude, mas compostura de corpo & rosto, de sorte que ficou cousa milagrosa. Deuulgado o prodigioso milagre, foy o concurso da gente na See tão grãde, que não cabia nella, & para que mais se manifestasse a gloria da omnipotencia da mão diuina em seu Sancto, hum mudo que naquella confusão se vio apertado falou, com que de todo a incredulidade do pay da donzella, & dos mais ficou sem algũa duuida, antes hūs & outros obrigados dos euidentes milages, a dar muytas graças ao Autor de tantas maravilhas & obras. (pp. 95<sup>v</sup>-96)

---

<sup>158</sup> CINZA, *Vida, Martirio e Ultima Trasladaçom do Martyr S. Vicente*, p. 90.

Há, pois, que admitir a hipótese de a *Trãsladaçom* do *FS* ter feito parte de uma família de textos com características semelhantes, que puseram em circulação um formato mais curto e mais acessível dos *MSVincentii*, o qual passou a ser usado como leitura de mesa provavelmente em muitos outros lugares onde se prestava culto ao santo, além do mosteiro de S. Vicente de Lisboa.

No séc. XVII, D. Rodrigo da Cunha, arcebispo de Lisboa, reparou na importância do manuscrito da sé que continha o texto dos *Miracula* de Estêvão e publicou a respectiva tradução integral na *História Eclesiástica da Igreja de Lisboa* (pp. 80-86<sup>v</sup>). A coincidência textual entre a tradução de Cunha e a cópia do legendário alcobacense, ambas feitas a partir do manuscrito que se encontrava na sé, mostram que este último provavelmente não estaria completo e que apresentava um problema no ordenamento de dois milagres (o início do sétimo milagre remetia para um antecedente supostamente referido, o “mencionado mestre de obras”, que na realidade só aparecia nomeado nos décimo e décimo primeiro milagres). A Rodrigo da Cunha não passou despercebida a incongruência do começo da narrativa do sétimo milagre e, por isso, não traduziu a expressão que a originava. Também não traduziu o texto incompleto do vigésimo quinto milagre que se lê na cópia alcobacense. Optou por no final da tradução do vigésimo quarto milagre rematar com a expressão “Até aqui o relatório”. Brandão pôs no mesmo lugar um “etc.”. Tais irregularidades poderão dever-se ao facto de o manuscrito da sé ter sido uma cópia do texto original dos *MSVincentii*, feita ainda nos finais do séc. XII, onde a ordem primitiva dos milagres tivesse sido alterada e onde tivessem começado a ser registadas novas narrativas. Mas as coisas podem ter-se passado de modo diferente: o acrescento de novas narrativas de milagres poderá ter começado a fazer-se, de forma incompleta, no original de Estêvão, e o ordenamento hoje conhecido das narrativas poderá ser da responsabilidade do próprio chantre. Esta hipótese colhe, aliás, algum apoio na confissão por ele feita no final do relato do décimo milagre, de que nem sempre lhe foi fácil estabelecer a ordem das narrativas de milagres:

Heret animus et dum pre oculis plurima memoria digna et ualde miranda concurrunt de multis nimirum ignoro quod horum specialius debeat aliis anteponi. (pp. 116/118)

Fica-me o espírito perplexo e enquanto perante meus olhos ocorrem muitos factos dignos de memória e grandemente admiráveis, de muitos fico realmente sem saber qual deles deva ser posto especialmente à frente dos outros. (p. 117)

### 3. texto: verdade histórica e modelo hagiográfico

No dia 15 de Setembro de 1173 a população de Lisboa reunia-se para celebrar entusiasticamente a deposição das relíquias de S. Vicente na catedral de Lisboa, ainda em construção. Não fora, porém, fácil chegar a um acordo sobre a escolha deste local para sepultura do mártir. A igreja de S. Justa, por se situar junto ao porto de Lisboa, fora a primeira a acolher tão ilustre despojo quando este chegara à cidade, e não foi sem contrapartidas (negociadas com Roberto, deão da sé) que o seu reitor, Múnio, o deixou dali partir. Na corrida às relíquias juntaram-se também os cónegos regulares do mosteiro de S. Vicente, fundado por Afonso Henriques por altura da conquista de Lisboa, sem contudo terem visto as suas pretensões serem atendidas, pelo menos numa primeira instância.

Como dignidade da catedral ulissiponense, Estêvão pôde participar directamente nos contactos com o reitor de S. Justa, que conduziram à trasladação de S. Vicente. Terá igualmente feito parte do conjunto de cristãos que, em festa e com gestos de devoção, acompanhou as venerandas relíquias até à igreja matriz e teve conhecimento (algumas vezes directo) dos milagres realizados pelo santo, como seja o súbito êxtase sentido por Mestre Bento (chantre da sé, ao tempo da trasladação), quando rezava junto ao túmulo do mártir. Além de ter presenciado os factos mais importantes relacionados com a trasladação, Estêvão possuía aptidões intelectuais, que, como se viu atrás, o colocavam em boa posição para entregar à imortalidade da escrita aquele evento tão significativo para Lisboa. Com efeito, a chegada das relíquias garantia à cidade a protecção divina de que ela precisava em tempos de mudança e de estabelecimento de uma nova ordem político-social. Punha-a também em pé de igualdade com tantas outras cidades do mundo cristão que viviam sob a autoridade de um *patronus proprius*, desfrutando das benesses por ele prodigalizadas. A sé e o seu cabido confiaram, pois, a Estêvão a tarefa de contar como surgira esta nova *unanimitas* espiritual e política na Lisboa reconquistada, cientes de que se prestaria o justo tributo ao mártir que escolhera este lugar para sua última morada e para centro da sua acção protectora; cientes também de que, assim, se imortalizaria o contributo essencial da catedral na concretização de tal patrocínio.

Mas, além de visar estes objectivos, o texto do chantre parece também responder a uma necessidade de clarificação do polémico contexto em que as relíquias acabaram por ser depositadas na sé. É o próprio autor que conta que tanto os religiosos do mosteiro que já tinha (ou viria a ter) a invocação de S. Vicente, como os cónegos da sé reivindicaram, desde o primeiro momento, a guarda do corpo do mártir. Os primeiros terão chegado mesmo a tentar o recurso à força para o obter. Só a ponderada intervenção de Gonçalo Viegas, propondo que fosse dado ao rei decidir da localização da sepultura, evitou o pior. Não fica claro se Afonso Henriques chegou efectivamente a participar na resolução da contenda, mas o discurso de Estêvão abre essa possibilidade. E isso é quanto basta para afastar eventuais dúvidas quanto a um comportamento menos adequado da sé no processo da transladação. Haverá que ler na possível intervenção do monarca o seu reconhecimento pela participação decisiva da sé e do cabido na orientação da vida social e espiritual da cidade. Mestre Estêvão deixa igualmente no ar a sugestão de que algumas das pretensões do mosteiro de S. Vicente, que o rei fundara e pusera sob a sua protecção por ocasião da conquista de Lisboa, foram satisfeitas. É, pois, nítido que o chantre procurou deixar uma imagem de harmonização das vontades dos dois grupos religiosos da cidade, que os salvaguardaria de futuros conflitos.

Estêvão começou a redacção dos *MSVincentii* quando já ocupava o cargo de mestre de coro da sé. Recolheu os materiais narrativos que entendeu necessários e organizou-os em duas secções: a primeira narra os antecedentes e as circunstâncias da transladação de S. Vicente, ocorrida no ano de 1173; a segunda ilustra a acção miraculosa do mártir junto dos seus devotos, através de um amplo conjunto de narrativas de milagres, que reflectem e simultaneamente reforçam a devoção popular ao santo. No que particularmente diz respeito à narração da transladação, este texto apresenta uma forma em que se pressente a influência de um modelo hagiográfico tradicional, bastante divulgado na Idade Média: o das *translationes* de *furta sacra*. Tal como, por exemplo, os relatos das transladações de S. Bento (para Fleury-sur-Loire), de S. Vicente, S. Fausta e S. Maiano (para mosteiros aquitanos), também o da transladação de S. Vicente (para Lisboa) fala da recolha de relíquias num lugar destruído, onde num tempo passado elas haviam sido veneradas, e da sua transferência para uma igreja onde lhes seriam restituídos o culto e a dignidade. Embora os elementos que mais rapidamente identificam as transladações francesas como actos furtivos - o secretismo e

a escuridão nocturna em que se desenrolam - não apareçam explicitados no relato português, por não serem essenciais à história narrada, nem por isso este deixa de se conformar a um modelo que se tornara popular e moralmente aceite, devido aos seus mecanismos auto-justificativos<sup>159</sup>.

Tal modelo assenta na interligação de uma série de unidades narrativas tópicas, que foram sendo reescritas por várias gerações de hagiógrafos. Algumas *translationes*, pela notoriedade das figuras envolvidas, e conseqüentemente pela sua mais ampla difusão, exerceram maior influência sobre a escrita do subgénero hagiográfico que representavam. É o caso da popular *Translatio S. Benedicti*, escrita no séc. IX por Adrevald, monge do mosteiro de Fleury-sur-Loire, em França. A partir de textos anteriores, este monge recompôs o relato da trasladação do famoso santo para Fleury, transformando-o na história de um piedoso furto. Narrou como, entre o final do séc. VII e o princípio do VIII, Aigulf e outros monges de Fleury se puseram a caminho de Monte Cassino, na Itália, para recolherem as relíquias de S. Bento, sepultadas sob as ruínas daquele mosteiro. Para o mesmo local dirigira-se igualmente um grupo de homens de Le Mans, a quem fora solicitado o resgate do corpo de S. Escolástica, através de um sonho. No entanto, os primeiros apressaram-se, e, com a ajuda de um velho, acabaram por obter informações acerca da localização dos túmulos abandonados. Mas só de noite, por revelação, lhes foi desvendado o seu local exacto. Arrombaram-nos então e removeram do seu interior os corpos dos dois santos. Entretanto, também a segunda expedição chegou ao local, mas os homens de Fleury não quiseram partilhar o seu achado e regressaram a casa. No caminho aconteceram algumas peripécias e um milagre. Já em França, ocorreriam outros milagres. Os habitantes de Le Mans, por seu lado, continuaram a reivindicar a posse de algumas relíquias de S. Escolástica, acabando finalmente por obtê-las<sup>160</sup>. Ora, é possível isolar nesta narrativa aqui abreviada os tópicos que tantas outras repetiram, integral ou parcialmente: a) as duas expedições (neste caso simultâneas e protagonizadas por diferentes grupos); b) o sonho através do qual a vontade divina manifesta o desejo de que determinada trasladação se

<sup>159</sup> A propósito deste sub-género hagiográfico, vejam-se os seguintes estudos: HERRMANN-MASCARD, “Le vol des reliques”, in *Les reliques des saints. Formation coutumière d’un droit*, pp. 364-402; GEARY, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*.

<sup>160</sup> Cf. *PL* 124, cols. 901-910.

realize; c) o túmulo abandonado; d) a ajuda de um estranho; e) a procura das relíquias; f) o seu roubo; g) o milagre na viagem de regresso; h) os milagres à chegada.

Sem dificuldade vemos este mesmo conjunto de elementos repetir-se na *translatio* do chancre português Estêvão (a primeira das duas partes dos *MSVincentii*), cujo conteúdo, já várias vezes parcialmente abordado, passo a resumir de maneira mais completa e sequencial: na sua juventude Afonso Henriques conseguira chegar ao sudoeste algarvio, com a intenção de aí recolher as relíquias de S. Vicente. Contudo, o mártir não se deixara encontrar porque a sua vontade era ser sepultado em Lisboa, que ao tempo ainda não tinha sido conquistada pelo rei cristão. Pela mesma altura, o rei terá aprisionado vários moçárabes, entre os quais se encontravam dois religiosos que haviam venerado Vicente no Algarve. Anos mais tarde, encontrando-se a residir em Lisboa, estes deram conhecimento da localização exacta do túmulo do santo. Alguns homens, aproveitando então umas tréguas entre o rei português e os mouros, rumaram para o Algarve e, após muitas buscas numa terra inóspita e abandonada, encontraram por revelação de Deus o que procuravam. No próprio local deu-se um milagre e no percurso para Lisboa todos testemunharam um outro. Chegados a Lisboa, o corpo foi colocado de noite, e em segredo, na igreja de S. Justa. Após várias vicissitudes, foi trasladado para a sé catedral, onde muitos puderam presenciar grande número de milagres. Temos pois que, com pequenas variantes em relação à estrutura da *translatio* de S. Bento, tomada como texto referencial, 1) se realizaram duas expedições com a missão de encontrar as relíquias no Algarve, 2) a determinação de Afonso Henriques em obtê-las desempenhou o papel, em geral, reservado ao sonho ou à visão, 3) dois moçárabes residentes em Lisboa ajudaram a localizar com precisão a sepultura do mártir, 4) tanto o túmulo como a igreja que o acolhera no promontório algarvio se encontravam destruídos desde há muito tempo, 5) foi preciso procurar os ossos do mártir, desbravando a terra, 6) uma vez encontrados, estes foram retirados do local, 7) aconteceu um milagre antes do início da viagem de regresso e outro no início da mesma, 8) e muitos mais milagres ocorreram em Lisboa, demonstrando a santidade de Vicente.

Através deste esquema narrativo, Mestre Estêvão inscreveu o seu relato numa tradição hagiográfica que se estruturou em torno da ideia do roubo piedoso, legitimado pelas indignas condições do culto e pela vontade do santo, que se deixava

encontrar para os seus restos serem trasladados para outro local. O facto de muitas *translationes* narrarem que os levantamentos de relíquias ocorreram em lugares abandonados ou em ruínas, quer isso correspondesse à verdade histórica, quer não, acabou por transformá-los em resgates piedosos, *causa devotionis*. É sabido que durante os primeiros séculos do cristianismo os papas pugnaram para que os túmulos dos santos permanecessem invioláveis, contrariando a prática de dispersão de relíquias que desde cedo começara a verificar-se na igreja oriental. Apesar de o cerco posto pelos godos a Roma, em 537, poder ter levado ao deslocamento para o interior da cidade de alguns túmulos de mártires, situados fora de muros, é de crer que no ocidente só a partir de meados do séc. VII a trasladação e repartição de relíquias se tenha tornado um processo frequente, gerando problemas de identificação e de autenticidade<sup>161</sup>. O comércio e os roubos de ossos sagrados fizeram parte deste processo de dispersão dos corpos dos santos, por meio do qual algumas igrejas e mosteiros acrescentaram o seu prestígio e proventos. Coube aos hagiógrafos que relataram tais acontecimentos encontrar uma maneira de os tornar justificáveis: a fórmula circulava na tradição, como vimos, e Mestre Estêvão também a usou.

Devido ao desaparecimento da documentação medieval da sé de Lisboa, torna-se hoje impossível saber que textos hagiográficos Estêvão poderá ter consultado. Mas é de presumir que tivesse conhecido a já referida *Translatio S. Benedicti*. Os exemplares que nos chegaram, um de Santa Cruz de Coimbra (Cód. 20, final do séc. XIII, em latim) e outro de Alcobaça (Alc. 287, séc. XVI, em português), embora posteriores ao tempo em que o chantre viveu, são reflexo de um interesse bem mais antigo pelo monge de Monte Cassino. Também é provável que outras *translationes* de *furta sacra* tivessem circulado em Portugal, no séc. XII. Entre esses hipotéticos testemunhos haverá a considerar a bastante divulgada *Inuentio siue translatio beati Vincentii leuitae et martyris quae celebratur vi. KL. Nouembris*, escrita pelo monge parisiense Aimoin, cerca de 869. Também neste caso o testemunho que nos chegou é posterior aos finais do séc. XII. Encontra-se no códice alcobacense 448, que faz parte de uma trilogia de códices, datados de finais do séc. XIV, nos quais se reproduz o *Speculum Sanctorale* do francês Bernard Gui (†1331). Mas, mesmo que Mestre Estêvão nunca tenha chegado a conhecer directamente o texto de Aimoin sobre a trasladação de

<sup>161</sup> Cf. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, pp. 196-200.

S. Vicente para o mosteiro de Castres, é possível que a sua influência se tenha feito sentir através de algumas das *translationes* aquitanas que a narrativa do monge francês inspirou. Sabe-se, como ficou dito atrás, que vários manuscritos de origem ou influência aquitana foram trazidos para Portugal por nacionais e estrangeiros que participaram activamente na reorganização das dioceses portuguesas.

Quaisquer que tenham sido os relatos de trasladações furtivas conhecidos por Estêvão, não parecem restar dúvidas de que o autor dos *Miracula* lhes seguiu os passos principais. No seu texto, cruzou tópicos hagiográficos tradicionais com factos da história de Portugal, hoje nem sempre comprováveis, resultando desta intersecção uma narrativa que é, entre outras coisas, uma importante peça no conjunto das memórias históricas sobre a Lisboa do séc. XII. É a sua composição que passo a comentar, mais pormenorizadamente. O relato começa com uma citação (não identificada) de *A Cidade de Deus*, de S. Agostinho, sobre o tema da justiça e do temor a Deus na governação régia. Como A. Nascimento e S. A. Gomes notaram, este trecho agostiniano circulou em vários outros textos medievais<sup>162</sup>, o que reflecte a particular importância da questão político-moral nele tratada. Estêvão recupera-a na afirmação de que o rei justo é aquele que possui a ciência de dirigir os povos:

Scripture declarant reges esse felices qui iuste imperant nichilque locuntur rebus humanis esse commodius quam si deo miserante habeant potestatem qui scientiam regendi populos consecuti sunt (p. 96)

Está escrito que são felizes os reis que governam com justiça e diz-se que, nos negócios humanos, nada há mais gratificante do que quando, por misericórdia de Deus, o poder está nas mãos daqueles que alcançam a ciência de dirigir os povos. (p. 97)

Ainda inspirado em S. Agostinho, o autor prossegue com a afirmação de que esta sabedoria é consequência de uma atitude temente a Deus, de uma constante orientação da realeza para o seu serviço, fundamento teórico que pretende aplicar a um exemplo concreto: o de Afonso Henriques, uma das personagens principais da história que vai contar. O chantage sublinha que o primeiro monarca português foi modelar na justiça e temor a Deus, uma vez que se empenhou na difícil tarefa de espalhar a fé cristã, tomando inúmeras terras aos mouros. É pois, antes de mais, um panegírico do rei que

---

<sup>162</sup> Cf. “S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais”, p. 97, n. 1.

nos é apresentado, através do qual se realça a intrepidez de Afonso Henriques como líder guerreiro e político na luta contra os “inimigos da fé”:

In his equidem laudum preconiis regis Alfonsi strenuitas admodum insignis effulsit qui suam potenciam ad ecclesie dilatationem adeo frequentibus bellis exercuit [...] Lusitania quoque titulis eius ascribit quod potissima pars eius ab hostibus fidei libera populisque repleta fidelibus (p. 96)

Foi justamente em todas estas qualidades bem manifestas que se salientou o rei Afonso com uma intrepidez sobremaneira eminente. Exerceu ele o seu poder para dilatação da Igreja em lutas tão intensas [...] Também a Lusitânia se inscreve nos seus títulos, pois grandíssima parte dela foi libertada dos inimigos da fé e povoada de fiéis (pp. 97/99)

A determinação e sucesso no combate pela fé cristã, não só lhe acrescentaram o reino, como, no decorrer do anos, lhe foram grangeando o respeito, a admiração e o temor dos inimigos. O chantre remata o retrato elogioso do monarca com o tópico da modéstia, afirmando faltarem-lhe capacidades retóricas para o prosseguir. Trata-se também de um pretexto para fazer avançar a narrativa para o assunto principal: a trasladação de S. Vicente.

Neste novo bloco narrativo faz-se a apresentação desta figura, protagonista da *translatio*. As primeiras linhas identificam-na como mártir, numa alusão muito breve à sua *passio* (“beatissimus athleta dei Vincentius apud Valenciam martirio coronatus ibique sepultus fuit”, p. 98). Este relato, pela divulgação que alcançara, foi presença constante nos legendários, passionários e textos litúrgicos medievais. Já S. Agostinho, no séc. V, o utilizara com fins homiléticos, tirando partido dos efeitos dramáticos que a sua estrutura épica já nessa época proporcionava. Na Hispânia, a *passio* de Vicente integrou o *passionário hispânico*, como documenta um códice do mosteiro de Cardeña e outro do mosteiro de Silos<sup>163</sup>. É justamente num testemunho daquele *passionário*, descoberto há alguns anos no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, que se encontra uma das mais antigas cópias portuguesas da *passio* de S. Vicente. A. Nascimento, a quem se deve a identificação e descrição deste testemunho, proveniente do mosteiro do Lorvão, considera tratar-se de uma compilação da primeira metade do séc. XII<sup>164</sup>. Por certo, outros testemunhos da *passio* do santo terão feito parte das livrarias de diferentes

<sup>163</sup> Sobre a formação e conteúdo do passionário hispânico, livro da liturgia visigoda, veja-se FÁBREGA GRAU, *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)*, I, 1953.

<sup>164</sup> NASCIMENTO, “Um novo testemunho do Passionário Hispânico: um códice lorvanense da primeira metade do séc. XII (Lisboa, AN/TT, Lorvão, Cofre Forte Liv. 16)”, pp. 452-477.

instituições religiosas portuguesas deste século, entre elas a sé catedral, onde Estêvão desempenhava um cargo relevante.

A história do diácono de Saragoça prossegue, nos *MSVincentii*, com uma evocação da trasladação das suas relíquias para o sudoeste algarvio no tempo de ‘Abd al-Rahmān I, cujos termos gerais concordam com a narrativa transmitida pela *CMRasis*. No capítulo anterior deste trabalho referi-me a este texto e à possibilidade de ele ter sido conhecido em meios cultos portugueses expostos à cultura muçulmana. Mas como também aí afirmei, a história da fuga dos cristãos valencianos com o corpo de Vicente para o Algarve circulou igualmente na tradição oral, nomeadamente entre os moçárabes, que designariam a igreja do Cabo por “elkenicietal corah”, ou seja, “igreja do corvo”, como Mestre Estêvão registou no seu relato.

Revistas estas tradições hagiográficas antigas, Mestre Estêvão dá finalmente início à narração de como o mártir foi trazido para Lisboa. Começa pelo episódio da primeira tentativa de resgate das relíquias, que mostra como Afonso Henriques se implicou nesse acontecimento desde o primeiro momento. A bravura militar do jovem rei, a que outras fontes históricas associaram traços de impetuosidade<sup>165</sup>, fê-lo vencer os inimigos e subjugar as cidades que anteriormente lhes pertenciam, permitindo-lhe conseqüentemente pôr em execução o objectivo religioso de chegar ao lugar em que se encontrava S. Vicente. Na realidade, as fontes históricas não dão qualquer informação sobre investidas militares do rei português no extremo sudoeste do Algarve, na primeira metade do séc. XII. Parece, aliás, ser difícil que tal tenha acontecido, devido às constantes hostilidades entre Afonso Henriques e os reis muçulmanos do sul. Mas a Estêvão, mais que a exactidão histórica, interessou integrar a sua escrita numa tradição hagiográfica que previa uma primeira tentativa frustrada de recuperação de relíquias. Através dela, realçava-se a supremacia da vontade do santo, que nem sempre se deixava encontrar à primeira tentativa, exigindo, assim, dos homens paciência e persistência. O chanre não deixa sem explicação o insucesso inicial, reportando o que terá sido uma explicação dada pelo próprio rei:

---

<sup>165</sup> Assim se lê nas 3<sup>a</sup> e 4<sup>a</sup> *Crónicas Breves de Santa Cruz* de Coimbra, especificamente no episódio da batalha de S. Mamede. Num impulso irreflectido Afonso Henriques avançou sozinho para esta batalha e por isso “foi muito mal treito”. Só a posterior intervenção de Egas Moniz (3<sup>a</sup> CB; de Soeiro Mendes, na 4<sup>a</sup> CB), permitiu transformar essa derrota em vitória. (Cf. CRUZ, *Anais, Crónicas e Memórias Avulsas...*, p. 131 e p. 141).

Libet igitur super re ista regis ipsius rationem attendere, qui dicit iccirco beatum martirem a rege se nolle fuisse repertum quia sibi placitum fuerat ab Vlixbonensi populo potius uenerari et econtra regis animus Bracare seu Colimbrie, si repertum referret, condere proponebat presertim cum necdum pietas diuina sibi contulerit Vlixbonam (p. 98)

Importa atender às considerações do próprio rei sobre este facto. Diz ele a esse respeito que o santo mártir não quis que fosse o rei a descobri-lo porque a ele lhe aprouvera ser venerado de preferência pela gente de Lisboa e a intenção do rei era, pelo contrário, depositá-lo em Braga ou em Coimbra, já que a misericórdia divina ainda lhe não entregara Lisboa. (p. 101)

A implicação directa de Afonso Henriques nesta explicação confere naturalmente credibilidade ao discurso, impondo um valor de verdade a este passo convencional da narrativa. Tal estratégia leva por momentos a pensar que aquilo que se afigura como simplesmente tópico e ficcional (a primeira viagem ao Cabo) possa afinal esconder ecos de facticidade; ambiguidade de que o relato de Estêvão, enquanto memória histórica que também é, retira naturalmente particulares dividendos.

A fronteira entre o histórico e o não-histórico, muitas vezes difícil de distinguir com precisão no relato do chantre, torna-se ocasionalmente mais definida. No trecho que comentarei de seguida, o da revelação por dois mofáramos de Lisboa do lugar em que S. Vicente se encontrava sepultado no Algarve, é possível descortinar relações mais fáceis e prováveis com a história e atribuir um valor factual ao que é dito, o que não lhe anula, contudo, a feição retoricamente tradicional. Na verdade, o discurso é ao mesmo tempo reflexo fragmentário da realidade histórica e eco das formas hagiográficas tradicionais. Esta fidelidade aos modelos escritos é, aliás, essencial porque ao hagiógrafo não interessaria inovar, sob pena de desvincular o seu texto de uma tradição que o tornava reconhecível e funcional do ponto de vista social<sup>166</sup>. Ora, a narração de como a localização da sepultura de S. Vicente foi conhecida em Lisboa pelos que tencionavam encontrá-la actualiza um dos momentos narrativos das *translationes de furta sacra*. Mas, devido a uma modalização da estrutura tradicional, a sua posição na sequência narrativa não é a habitual. Em geral, os homens que ajudam a encontrar as relíquias dos santos surgem nas imediações dos lugares em que estes estão

<sup>166</sup> Recordem-se a este propósito as palavras de T. J. HEFFERNAN, em *Sacred Biography, Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, p. 19: “the art of the text is designedly not a reflection of individual ability, of virtuoso excellence but is part of a tradition and posits a different orientation between author, text, and audience from that which would exist if aesthetics were a chief concern. As a result of this secondary interest in a text’s art, the major anticipation which unites author and audience is how the text reflects the received tradition, a tradition whose locus is in the community”.

sepultados, o que implica que os monges ou leigos que procuram tais relíquias tenham previamente viajado até esses locais. No relato de Estêvão, é em Lisboa e não no cabo algarvio que se encontram os informantes, o mesmo é dizer que é antes da viagem para sul (e não depois) que se obtêm as informações que permitem levar a bom termo a trasladação. A verdade histórica poderá eventualmente estar implicada neste facto. Vejamos o texto do chancre.

Nele lê-se que, num tempo próximo do da primeira tentativa de recuperação das relíquias, ocorreu uma batalha com mouros, de que resultou o aprisionamento de vários cristãos, entre os quais se encontravam os referidos informantes; acontecimento que é uma vez mais lido como consequência da vontade de Vicente. Afirmei noutra ocasião que tal batalha (a qual teve lugar antes da conquista de Lisboa) poderia eventualmente ser identificada com Ourique, na sequência do que explicitamente propõe a *C1419*<sup>167</sup>. Contudo, não estou hoje tão segura de que assim seja. Por um lado, o texto do chancre não fornece efectivamente dados precisos que permitam tirar uma conclusão segura. Por outro lado, sabe-se que, baseada na perda “*cronica del rei dom Affonso*”, a crónica quatrocentista se empenhou em mostrar Ourique como um marco simbólico da história de Portugal, explorando um conjunto de circunstâncias narrativas que extravasavam largamente a factualidade histórica. De entre elas, há a destacar o milagre ocorrido antes da batalha, a mais singular inovação da “*cronica del rei dom Affonso*” transportada para a *C1419*, como claramente mostrou Lindley Cintra<sup>168</sup>. Assim sendo, poderemos também encarar como resultado da mesma vontade de mitificação do recontro militar de 1139 a ligação deste acontecimento à história da trasladação de S. Vicente. Os dois factos são ligados através dos já referidos prisioneiros moçárabes, que Mestre Estêvão claramente implicara no processo de trasladação do mártir (e que o autor da “*cronica del rei dom Affonso*” e o autor da *C1419* continuariam a implicar). Estêvão isola no grupo de moçárabes aprisionados por Afonso Henriques os dois a quem vai atribuir particulares responsabilidades no acontecimento central de que se ocupa a sua narração. Em primeiro lugar, identifica-os como homens de religião, de idade já avançada, que haviam passado anos da sua vida ao serviço do mártir no sudoeste algarvio. Esclarece, contudo, que não foi na altura em

<sup>167</sup> DIAS, “Uma tradição portuguesa sobre S. Vicente”, pp. 235-236.

<sup>168</sup> CINTRA, “Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique (até à Crónica de 1419)”, pp. 168-215.

que foram aprisionados que se tornaram importantes instrumentos do processo de unificação religiosa e política de Lisboa. Foi nesta cidade, já conquistada aos mouros, ou seja, depois do ano de 1147, que puderam cumprir a especial função de divulgar o lugar da sepultura de S. Vicente, de acordo com o que lhes haviam revelado os seus antecessores. É, de facto, muito verosímil, do ponto de vista histórico, que do contacto com os cristãos do sul, conhecedores das tradições religiosas do promontório algarvio, tivesse resultado o interesse e a conveniência de os conquistadores cristãos resgatarem para o seu território os ossos de S. Vicente. Acresce, além de tal circunstância, que também a oralidade e a escrita estavam cheias de exemplos de famosos resgates de relíquias sagradas, não escapando a ninguém as vantagens de tais actos.

No entanto, a ajuda dos informantes moçárabes de pouco teria servido se com ela não se tivesse combinado um facto de que falam os *MSVincentii*, e que o *Kitāb al-Bayān al-Mugrib*, escrito à volta do ano 1312 por Ibn ‘Idhārī<sup>169</sup>, documenta historicamente: trata-se de umas tréguas entre Afonso Henriques e o califa de Sevilha, negociadas entre Setembro e Outubro de 1173, com validade de cinco anos (“cum iam haberetur [...] pacis federa inter regem sepe dictum et mauros”, p. 100). Alguns cristãos puderam, assim, dar início à viagem para sul, e cumprir a missão que lá os levava. Como noutras *translationes* acontece, também no relato de Estêvão a viagem se apresenta como um percurso difícil, com obstáculos a vencer. O autor não os identifica porque tal retardaria a narração da chegada ao local desejado, um dos núcleos mais importantes da narrativa. Esse local é um espaço devastado, onde as marcas humanas se perderam e só por revelação divina se torna possível encontrar a sepultura procurada. Esta sequência (viagem e chegada), embora faça parte da convenção genológica que a narrativa reproduz, não deixa de suscitar algumas interrogações sobre o quadro histórico que lhe possa estar subjacente: seria possível que em 1173 já não restassem quaisquer vestígios da próspera “igreja do corvo” de que falaram com tanto destaque al-Idrīsī (cf. *Geografia*) e Abū Ḥāmid, o andaluz (cf. Ibn al-Wardī, *Pérola das Maravilhas*), autores que viveram na primeira metade do séc. XII? Pode admitir-se que estes autores tenham usado fontes antigas que já não reflectissem a realidade da época, mas, segundo Mestre Estêvão, os moçárabes aprisionados por Afonso Henriques terão

---

<sup>169</sup> Cf. HUICI MIRANDA, “Los almohades en Portugal”, pp. 23-24; veja-se também *História de Portugal*, II, dir. de MATTOSO, p. 79.

permanecido no promontório algarvio, ao serviço do mártir, durante a maior parte da primeira parte do séc. XII, o que significa que por essa altura o culto persistia, e quem sabe se não de acordo com a descrição dele feita pelos autores árabes. Será que em cerca de trinta anos (desde o aprisionamento dos referidos moçárabes até 1173) desapareceram todos os vestígios de um culto antigo que chegou a atrair peregrinos de diferentes partes do Algarve? Terá isso sido consequência dos ataques almorávidas e almóadas? Em todo o caso, fosse qual fosse a realidade, é forçoso reconhecer que ao chantre teria sempre sido mais útil falar de destruição completa da igreja do Cabo. De outro modo, a ideia de furto poderia pairar acima da mais inócua e nobilitante ideia de resgate.

Após o achado, ocorreram dois milagres: um ainda no promontório e outro já no começo da viagem por mar; duas provas esperadas da santidade de Vicente e do sancionamento da trasladação. O primeiro teve como protagonista um dos homens enviados ao Cabo, que roubou para si uma relíquia e foi por isso punido, com a cegueira. A recuperação miraculosa da visão deu-se após a restituição do osso roubado e de um pedido de perdão ao santo. A estrutura narrativa deste milagre é a habitual (falta, castigo, reparação, pedido de perdão, e, finalmente milagre) e a sua função também não pretende ser inovadora. Trata-se de confirmar o mais cedo possível na história da trasladação a autenticidade das relíquias. O milagre seguinte, segundo o qual Vicente transformou o mar encapelado num manso lago, amplifica este objectivo. O sigilo que, em geral, envolve as trasladações furtivas tornou-se desnecessário no contexto em que a trasladação de S. Vicente foi executada (em terra de mouros só o medo de que estes aparecessem no local apressou o acto). Mas o tópico do segredo não foi eliminado, pois aparece na sequência de que me ocuparei de seguida: a deposição das relíquias em Lisboa. Estêvão relata que foi durante a noite que este acto decorreu. O receio das perturbações que acabaram por ocorrer entre os que reivindicavam a posse das relíquias fez adiar a festa popular que noutras *translationes* vemos acontecer à chegada do corpo trasladado. O chantre insiste no secretismo que rodeou a retirada de S. Vicente do navio que o trouxera do Algarve: não só a noite ocultou a operação (“sub nocte”), como esta se desenrolou com a máxima discrição (“quasi clanculis gressibus”) e também com grande economia de movimentos, uma vez que o corpo foi depositado na igreja mais próxima do local de desembarque, a de S. Justa (“ad memoriam beate Iuste

uirginis occulte delatum est”). Contrastam com os gestos silenciosos e cautelosos da noite a agitação e disputas do dia. A manhã confirmou, de facto, todos os receios antes pressentidos. Estêvão fala de dois grupos de homens que se defrontaram pela posse das relíquias: uns em nome dos monges do mosteiro de S. Vicente e outros em nome da sé. A forma como descreve os seus comportamentos não deixa dúvida quanto ao partido que, pela sua condição de dignidade da catedral, desde logo tomou. O primeiro grupo apresentou-se armado (“armatorum”) e com modos violentos, disposto a conseguir os seus intentos à força; o segundo grupo encontrava-se desarmado (“inermium”) e punha maior ponderação nos seus actos (“sententia saniore”). Este último era constituído pelos religiosos da sé. Os homens armados seriam muito provavelmente os leigos que contribuíram monetariamente para a construção e manutenção do mosteiro de S. Vicente, e que estavam interessados em obter relíquias que o dignificassem<sup>170</sup>.

Não se pode deixar de reparar no facto de Mestre Estêvão não designar aquele mosteiro através da dedicação por que provavelmente já era conhecido. Tal poderá indiciar alguma subestima em relação aos monges regulares que tão vigorosamente disputaram a posse das relíquias de Vicente. Creio que será de excluir a hipótese de uma dedicação oficial tardia do mosteiro fundado por Afonso Henriques<sup>171</sup>, porque o título da sua narrativa fundacional, *Indiculum foundationis Monasterii Beati Sanctii Vincentii Vlixbone* (escrita em 1188) mostra claramente que o mosteiro nos finais do séc. XII já era designado segundo o nome do seu patrono. Textos posteriores, como a *Crónica da Tomada de Lisboa aos Mouros* e as *Crónicas Breves de Santa Cruz de Coimbra* (nomeadamente a 1<sup>a</sup> e a 3<sup>a</sup>), atribuíram a Afonso Henriques a dedicação do mosteiro que ele próprio fundara por ocasião da conquista de Lisboa. A primeira destas fontes, muito exaustiva nos detalhes da narração e do panegírico do rei, avança ainda que “a voz e título” do mosteiro foram atribuídos na altura da sua fundação<sup>172</sup>. Ganha, assim, força a ideia de que o chantre propositadamente não tenha querido explicitar a

<sup>170</sup> A propósito dos patrocinadores/beneficiários do mosteiro de S. Vicente, veja-se o *Indiculum...*, ed. cit., p. 195.

<sup>171</sup> A dedicação das casas religiosas acontecia por vezes muitos anos depois da respectiva fundação, como mostrou Alison BINNS num estudo sobre dedicações de mosteiros ingleses e galeses do séc. XI ao XIII (*Dedications of Monastic Houses in England and Wales (1066-1216)*). Seria certamente útil a elaboração de um estudo sistemático deste tipo para o território português.

<sup>172</sup> *Chronica da Tomada desta Cidade de Lixboa ...*, p. 112; CRUZ, *Anais, Crónicas e Memórias Avulsas...*, p. 100 e p. 139.

ligação nominal entre o mosteiro situado fora de muros, habitado pelos monges regulares, e as relíquias chegadas a Lisboa.

A imagem de agressividade associada aos que se colocaram ao lado das pretensões do mosteiro é ampliada pela consequente intervenção do chefe militar Gonçalo Viegas, de quem o chantre faz um sumário retrato elogioso: “quem in illis diebus rex antedictus milicie prefecerat Extremature, uir utique strenuus et discretus” (p. 102). A firmeza e a diplomacia deste descendente da família dos Lanhoso, primeiro mestre da Ordem militar de Évora, terão evitado o confronto físico: “mandat e medio uiolentiam et litigium tolli, regisque super re tanta beneplacitum expectari” (“dá ordem para se pôr termo a ameaças e discussões e se esperar pela decisão do rei sobre assunto de tamanha importância”, p. 102 e p. 103). Mas a forma como o chantre prossegue a sua narrativa deixa dúvidas quanto à efectiva tomada de posição do rei para dirimir o conflito. Ou essa interferência, nunca explicada, deve ser subentendida no rumo que os acontecimentos tomaram (mostrando a cumplicidade do rei em relação às intenções da sé) ou haverá que concluir que as palavras de Gonçalo Viegas tiveram apenas uma função dissuasora. Com efeito, quem vemos resolver o problema em aberto, de forma diligente e eficaz, é Roberto, o deão da catedral, que foi ter com Múnio, o reitor da igreja de S. Justa e com ele decidiu trasladar o corpo do mártir para a catedral:

Robertus nomine, uir deo et populo ciuitatis acceptus, collectis sociis canonicis [...] Munionem rectorem ipsius ecclesie ubi primum in ciuitate sanctissimum corpus fuerat depositum (adit). Gratanter honoribus donant ipsumque diuino consulti fauore piis manibus et letis suscipiunt (p. 102)

Roberto de seu nome, homem de Deus e benquisto pelo povo da cidade, reúne os cónegos confrades [...] vão ter com Múnio, reitor da igreja em que inicialmente fora depositado na cidade o corpo daquele grande santo. Comprazidamente, entregam-se a prestar-lhe homenagens, e, por inspiração divina, deliberam transferi-lo de forma piedosa e festiva. (p. 105)

No caso de ter havido uma intervenção directa de Afonso Henriques na contenda que opôs os cónegos do mosteiro aos da sé, possibilidade verosímil, não se pode deixar de estranhar que Mestre Estêvão, tão empenhado em destacar a participação activa do rei na trasladação de S. Vicente para Lisboa, não a tenha descrito de forma explícita. Significará esta omissão, que faz sobressair o papel desempenhado pelo bispo, que os factos se tenham passado de outro modo, embora com a discreta convivência do rei? Alguns detalhes da narrativa podem, na verdade, levar-nos a imaginar um outro tipo de

realidade histórica. Repare-se, em primeiro lugar, que o deão Roberto se deslocou até à igreja de S. Justa de forma cautelosa, de modo a não despertar maiores perturbações que as já existentes. Foi apenas com Múnio, portanto na ausência dos cónegos do mosteiro, que combinou a transferência das relíquias, usando argumentos que Estêvão deve ter conhecido bem, mas que optou por não especificar. Será que não eram suficientemente honrosos? O autor da *Trãsladaçom de Sam Vicente a Lixboa*, do FS de 1513, acrescenta que Roberto, “cõntentando sabiamente” Múnio, atribuiu ao reitor da igreja de S. Justa uma conesia na sé<sup>173</sup>. A *Trãsladaçom* fala, pois, claramente de uma negociação entre o deão da catedral e o reitor de S. Justa, que não deixou partir as relíquias à sua guarda sem uma contrapartida satisfatória. Se este aspecto de algum modo reflectir a verdade histórica, não será certamente difícil de perceber que Estêvão tenha preferido omiti-lo, tendo optado por destacar os gestos de piedade e de festividade que envolveram a trasladação de S. Vicente:

Et cum tocius ciuitatis ueneratione, in himnis diuinis et laudibus ad maiorem ecclesiam, dono nimirum celesti letantes, apportant et ueneratione debita collocatum piis affectibus, seruiciis incessabilibus, quantum denique uis humana permittit, honorant. (pp. 102/104)

Acompanhados por toda a cidade em veneração, com cânticos de louvor a Deus e jubilosos por um dom indubitavelmente vindo do céu, levam-no para a igreja mor. Depõem-no com a devida reverência e prestam-lhe as suas honras, com sentimentos de piedade e actos de culto ininterruptos, tanto quanto, enfim, permite a força humana. (p. 105)

Zona ainda mais obscura da narração é a que diz respeito às reacções dos cónegos regulares do mosteiro de S. Vicente à iniciativa do deão Roberto. Estêvão afirma que eles se apressaram a procurar “aliquid de reliquiis gloriosi martiris”, mas sem êxito, deduz-se. Terão igualmente dado a entender ao rei que Deus lhe concedera o privilégio de participar num acontecimento religioso extraordinário. Resultaria este sentimento de congratulação, cujo contexto não está devidamente explicitado, de algum tipo de promessa ou cedência feita em seu favor, quer pelo cabido da sé, quer pelo próprio rei? Terá Mestre Estêvão procurado deliberadamente não aprofundar demasiado um assunto que poderia revelar algum aspecto menos favorável da actuação da sé? Contrariamente, o discurso do chantre perde-se em múltiplos pormenores quando descreve o júbilo que D. Afonso Henriques sentiu por ter testemunhado um

---

<sup>173</sup> *Trãsladaçom de Sam Vicente a Lixboa*, ed. de SOBRAL, p. 709.

acontecimento religioso tão singular como foi a trasladação de S. Vicente para a sé. Acumulam-se as expressões que mostram a piedosa comoção do rei (“lacrimas gaudii”, “pium animum”, “letum tantas exolueré”, “diuinam extollere uideres et laudere clemenciam”, p. 104), e insiste-se na forma verbal “gaudet”, que traduz a felicidade do mesmo, por se encontrar numa cidade que Deus abençoou de forma especial, permitindo que fosse conquistada aos mouros e escolhida para morada de tão ilustre patrono. O próprio rei contribuiu para o enobrecimento de Lisboa ao patrocinar a construção da sua mais importante igreja, que veio a albergar a sepultura de S. Vicente:

Gaudet suam ciuitatem terram scilicet benedictionis, dei nutu, sua speciali militia, potestati redditam christiane, suis temporibus tanto martire sublimari. Gaudet et insuper ecclesiam quam ipse ad honorem dei et memoriam beate Virginis Marie constituit (p. 104)<sup>174</sup>

Exulta pela cidade, que é como que a terra de bênção, por ela ter sido, por vontade de Deus, devolvida ao poder dos cristãos através das suas campanhas militares e por nos seus dias ter sido sublimada com um mártir tão excelso. Exulta também pela igreja que ele levantou e enriqueceu, em honra de Deus e em memória da B. Virgem Maria (p. 105)

Estêvão volta, assim, a trazer ao primeiro plano da sua narrativa a figura do rei devoto, comprometido com a vida religiosa dos lugares que devolve ao cristianismo. Os múltiplos gestos de exultação que lhe são atribuídos jogam a favor dessa imagem e convertem-se em elogio à sua acção tutelar. Mas a reiterada felicidade do rei significa também a sua aprovação ao papel desempenhado pela sé na consolidação de um projecto político e religioso refundador que une os habitantes de Lisboa. O rei e a sé sobressaem, por conseguinte, como os pilares desta acção histórica que a escrita de Estêvão memorizou. Tendo sido chantre na sé ulissiponense, não admira, de resto, que aquele autor tenha querido deixar a imagem de uma implicação positiva e decisiva da instituição a que pertencia no acontecimento religioso mais marcante da sua época. Também se justifica inteiramente que ao rei que conquistou Lisboa, que mandou que aí se construíssem igrejas que para sempre honrassem a fé cristã, e que partilhou as

<sup>174</sup> Não creio que Mestre Estêvão se refira aqui à igreja de S. Maria dos Mártires, fundada por Afonso Henriques, como presumem NASCIMENTO e GOMES, em “S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais” (p. 107, n. 14), mas à catedral, também dedicada a Santa Maria, e cuja construção o rei apoiou. Aliás, se dúvidas houvesse a este respeito, bastaria atender às inequívocas palavras do chantre, quando afirma ser tal igreja (ou seja a matriz) aquela que no seu tempo acolheu as relíquias de Vicente: “Hanc, inquam, gaudet aliis uicinitatis ecclesiis multis diuine gratie dotibus et his maxime presentibus martiris gloriosi reliquiis excellentissime preferendam” (“Exulta, digo, por esta ter sido a igreja preferida de entre outras das proximidades para receber múltiplas dádivas da graça divina e sobretudo agora por esta tão excelsa das relíquias do glorioso mártir”, p. 104 e p. 107).

emoções despertadas pela trasladação das relíquias de S. Vicente, se dedicasse especial atenção. Mas há, além disso, que ter em conta que o perfil de Afonso Henriques se conforma a um projecto de escrita onde a dimensão hagiográfica é dominante: o monarca age como intérprete da vontade do mártir e como seu emocionado devoto, no interior de uma estrutura narrativa retoricamente definida, que se vai apoiando em factos da realidade histórica. Converge nesse exercício retórico a representação tradicional e trans-genológica do rei cristão, herói escolhido por Deus para aumentar o império da cristandade, que encontramos em textos provenientes de ambiente canonical, como, por exemplo, os anais de D. Afonso, redigidos por um cónego regente do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, na segunda metade do séc. XII. Tal representação da figura real foi também explorada com bastante expressividade pela historiografia e pela hagiografia que pelo mesmo tempo surgiram naquele mosteiro, como mostram respectivamente o *De expugnatione Scalabis* e a *Vita Theotonii*, da autoria de monges crúzios. É ainda a mesma imagem que aparece bem desenhada no *Indiculum*, muito provavelmente escrito por um cónego do mosteiro de Vicente de Lisboa. Não restam, por outro lado, dúvidas de que a forma como estes textos falaram do primeiro rei se distancia claramente, quer das histórias que a seu respeito circularam entre os nobres de entre Douro e Minho, e que os livros de linhagens dos sécs. XIII e XIV registaram (com efeito, deparamos aqui com um Afonso Henriques incapaz de reagir às humilhações e aos insultos mais ofensivos, embora eficaz na missão de expandir o território à custa do inimigo mouro), quer dos relatos das 3<sup>a</sup> e 4<sup>a</sup> *Crónicas Breves de Santa Cruz* (a última, resumida no *Livro de Linhagens* do conde D. Pedro), onde se exaltam a valentia guerreira e ousadia política do rei, e se destaca a sua insubmissão a tentativas de domínio externo, nomeadamente o da sé papal<sup>175</sup>.

Mas voltemos ainda ao texto do chantre Estêvão. É justamente ao rei que o autor atribui a responsabilidade de uma terceira viagem ao cabo algarvio para recolha dos restos sagrados que ali tivessem ficado esquecidos (“sacros cineres”, “ligna sepulcri”, “partem teste capitalis”, p. 106). Trata-se de um bom pretexto narrativo para introduzir mais um tópico habitual nos relatos hagiográficos: o do odor invulgar libertado pelas relíquias, prova indiscutível da sua santidade. Este é, aliás, o terceiro

<sup>175</sup> A propósito dos contextos sócio-ideológicos em que se formaram as representações régias transmitidas pelos livros de linhagens e pelas crónicas breves do mosteiro de Santa Cruz, veja-se MATTOSE, *Ricos-Homens, Infanções e Cavaleiros. A Nobreza Medieval Portuguesa nos Séculos XI e XII*.

milagre assinalado por Estêvão. Será ainda referido um quarto milagre (de que foi alvo o chantre Bento), antes do remate da primeira parte da narrativa e início da redacção da colectânea de *miracula*, de que nos chegaram vinte e um textos, o último dos quais incompleto. Na transição entre as duas partes da narrativa encontram-se dois parágrafos de natureza distinta. O primeiro, relativamente curto, situa a história contada no tempo, à maneira cronística. Vemos que, além da data de calendário (15 de Setembro de 1173), são fornecidas várias especificações temporais, através das quais a trasladação é relacionada com figuras e factos do século em que ocorreu (D. Afonso Henriques, D. Sancho, a conquista de Lisboa):

Que translatio iocunda celebrisque statuitur XVII Kalendas octobris anno domini M-o C-o LXX-o III-o, regni autem regis Alfonsi XL-o V-o, uite uero eiusdem anno LX-o VII-o filioque regis eiusdem Sancio conregnante XVIII annorum, adolescente mirabilis indolis, ab urbis uero prefate captione anno XX-o VI-o. (p. 108)

Essa trasladação festiva e solene está marcada no dia 15 de Setembro do ano do Senhor de 1173, no ano 45 do reinado do rei Afonso, aos 77<sup>176</sup> anos de sua vida, aos 19 da associação ao poder de Sancho filho desse rei, um jovem de carácter admirável, aos 26 anos da tomada da cidade. (p. 109)

Quanto ao segundo parágrafo atrás referido, este tem um valor ambivalente, que o torna duplamente interessante: serve de reflexão conclusiva à *translatio* e de introdução à sequência de *miracula* que se lhe segue. Através deste trecho, Estêvão reintroduz no discurso uma dimensão teórica, praticada no distante parágrafo inicial do seu texto, baseado num passo de S. Agostinho, sobre a relação da realeza com a justiça. Trata-se, agora, de reflectir sobre a importância religiosa da trasladação, anualmente celebrada no dia 15 de Setembro, em Lisboa, sublinhando duas ideias essenciais: a de que a presença de S. Vicente em Lisboa, é, por si só, um dom de Deus (é de notar o uso dos substantivos *beneficium* e *donum*, este último duas vezes), merecedor de contínua acção de graças; e a de que o mártir Vicente, pela sua santidade, é um instrumento da bondade divina. Através dele acontecem os milagres que Deus opera, cuja natureza Estêvão resume numa lista que funciona como quadro de apresentação do assunto da segunda parte da sua obra hagiográfica:

Demonia siquidem ab obsessis corporibus effugari, mutos loqui, claudis gressum restitui, in

Expulsar, efectivamente, os demónios da obsessão corporal, pôr os mudos a falar, restituir

<sup>176</sup> Provavelmente, erro tipográfico. No texto latino, lê-se 67.

mari periclitantibus subueniri, cecos illuminari, sublatas furto pecunias mirabiliter reddi, mulieres a diutino sanguinis fluxu sanari, tortos membra rectos efici ab humanis corporibus uarios languores expelli (p. 108)

o andar aos coxos, socorrer os náufragos no mar, dar vista aos cegos, recuperar milagrosamente quantias de dinheiro furtadas, curar mulheres de contínuo fluxo de sangue, endireitar membros tolhidos, eliminar do corpo humano doenças de toda a ordem (p. 109)

Na introdução à nova secção narrativa, estruturalmente diferente da primeira, mas dela complementar, será também dada a resposta a duas perguntas fundamentais, a que os textos programáticos procuram, em geral, atender: como vai ser tratado o assunto em questão (os milagres praticados por S. Vicente) e qual a sua importância. Quanto ao primeiro aspecto, Estêvão explicita que irá alinhar uma série de narrativas breves, que exemplificam os tipos de milagres antes enumerados e outros que não mencionou, mas de que teve conhecimento por transmissão oral ou observação directa. No que diz respeito ao segundo aspecto, o chantre enuncia muito claramente os dois papéis essenciais desempenhados pelas narrativas de milagres: estas são, por um lado, um instrumento de intensificação da devoção e de exaltação da fé cristã, ao evocarem realidades extraordinárias dignas de louvor (“et hos ad uidendum res mirabiles illos ad glorificandum nomen domini conuocaret”, p. 110; “trazendo uns para verem coisas extraordinárias e outros para glorificarem o nome do Senhor”, p. 111), e, por outro lado, impelem à procura de uma solução espiritual para os problemas (físicos, mentais e outros) humanamente impossíveis de resolver. Num estudo sobre o milagre na França medieval dos sécs. XI e XII, Pierre-André Sigal designou adequadamente estas duas funções do milagre respectivamente por “apologética” e “prática”<sup>177</sup>. Equivale isto a dizer que os relatos de milagres não eram construções meramente evocativas; transmitiam acima de tudo exemplos de fé, que incitavam à acção e à transformação. Naturalmente que também outros objectivos, além dos espirituais, terão percorrido a mente de Estêvão, quando deu forma à sua colectânea de *miracula*. É o próprio chantre que afirma que a divulgação dos milagres praticados por S. Vicente atraía muita gente ao respectivo túmulo: uns para o glorificarem, outros para lhe pedirem a cura. Este afluxo de cristãos não se saldaria apenas num crescendo da devoção pelo mártir, mas traria também úteis proventos para a catedral. Estêvão não

---

<sup>177</sup> SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI<sup>e</sup> - XII<sup>e</sup> siècle)*, pp. 292-293.

ignoraria que o registo dos milagres, pela projecção espaço-temporal que lhes conferia, era um importante auxiliar na captação de receitas.

A estrutura tradicional da colectânea garantia, assim, à partida a sua aceitação e funcionalidade social. Inseria-se numa linhagem textual cujas origens remontavam ao primeiro terço do séc. V, quando S. Agostinho, por um lado, e um clérigo anónimo de Uzali, por outro, reuniram os relatos de milagres póstumos de S. Estêvão<sup>178</sup>. Mais tarde, as recolhas de *miracula* ganhariam grande impulso no âmbito do culto de S. Martinho, com Grégoire de Tours<sup>179</sup>, e pela Idade Média fora seriam recorrentemente usadas como instrumento de celebração e promoção de variadíssimos cultos. Foi, contudo, reduzida a variabilidade dos seus formulários retóricos. É, aliás, o que se verifica com os *miracula* de Estêvão, que pertencem a um mesmo tipo. Todos os textos exemplificam a eficácia concreta das preces que são dirigidas ao santo, a sua acção prática, através de uma estrutura narrativa comum: estado de desordem inicial, intervenção do santo, restabelecimento do equilíbrio desejado. Na realidade, não encontramos na colectânea nenhum exemplo de um outro tipo de milagres, também muito divulgado na Idade Média, que Sigal designou por milagre de “transgressão da experiência”, no qual o miraculado, por intermédio de uma visão ou do sonho, alcança o encontro desejado com a realidade extra-terrena<sup>180</sup>.

Porém, Estêvão não se limitou a ordenar narrativas, visto que introduziu também algumas especificações e comentários sobre a estrutura e conteúdo da sua colectânea. Referiu-se, nesta medida, às várias categorias de milagres que compendiou (curas, restituições de objectos roubados, reaparecimentos de coisas perdidas, prodígios no mar), no início ou no fim das secções correspondentes; admitiu a dificuldade de dar a conhecer os vários milagres de uma forma breve, enunciado a que devemos atribuir um valor tão pragmático quanto convencional; afirmou ter usado fontes orais (“per omnium ora [...] celebrantur”, p. 119), que num dos casos (quinto milagre) substituiu pelo seu testemunho presencial; justificou o reconto de milagres recentes, como, por exemplo, o décimo primeiro, que envolveu o mestre-de-obras da catedral, defendendo-se da possível acusação da superfluidade de tais narrativas (sobejamente conhecidas de

<sup>178</sup> Cf. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne ...*, pp. 245-279.

<sup>179</sup> Cf. SIGAL, *op. cit.*, p. 12.

<sup>180</sup> *Id.*, *ibid.*, p.15.

todos), com o argumento de que através da escrita se celebram os prodígios realizados por Deus; recordou ainda a dupla funcionalidade dos *miracula* (espiritual, porque revelam o poder de Deus, e material, porque restituem as capacidades dos homens), através dos sucessivos exemplos que registou.

Estêvão estava bem ciente da natureza apologética da integralidade da sua obra hagiográfica, da capacidade de esta interpelar continuamente a fé dos cristãos, elevando-se a um plano trans-textual. O lugar ímpar que os *MSVincentii* ocupavam no contexto da documentação da catedral (como memória de um tempo de unificação e de generosidade em benesses divinas) e o processo de tradicionalização por que o texto passou terão contribuído para o elevar a um estatuto *iconográfico*, símbolo do patrono de Lisboa e da sua presença protectora. Como T. J. Heffernan apontou, o processo de conversão dos textos em símbolo era habitualmente complexo, passando pela aceitação comunitária dos mesmos e pela sua conformidade ao cânone, através da cadeia de reescritas: “This complex process of transformation – from oral sayings through multiple written records, toward a recognition of either a single text or the broad outlines confirmed by a single tradition – is syncretistic. It is through this continual process of adding and excising that the text achieves iconicity, since the text has now not merely joined a normative (viz.canon) list of documents but has at this stage become a document to be revered as a symbol (viz.icon) of the deity”<sup>181</sup>. Acrescente-se que pelo tempo em que Estêvão escreveu os *Miracula* surgiram outras figurações simbólicas (não verbais) relativas a S. Vicente. Um apontamento deixado por Manuel Severim de Faria revela-nos que os cónegos do mosteiro de S. Vicente de Lisboa mandaram registar, nos capitéis das colunas do claustro interior do seu mosteiro, cenas da vida, martírio, descoberta e trasladação das relíquias daquele santo<sup>182</sup>. No entanto, quiseram as vicissitudes da história que a pedra em que os cónegos desta casa prestaram homenagem ao seu patrono fosse menos duradoura que o pergaminho em que o chantre Estêvão expressou semelhante intenção. Severim de Faria, chantre da sé de Évora, terá conhecido o antigo mosteiro de S. Vicente, antes de aí terem começado as obras de edificação do novo mosteiro, no reinado de Filipe II de Espanha, e, pelos comentários depreciativos que fez acerca da qualidade estética das antigas esculturas na

<sup>181</sup> HEFFERNAN, *op. cit.*, pp. 36-37.

<sup>182</sup> S. de FARIA, *Miscellanea Litteraria, Notas, Lembranças*, etc. (Ms. 7642, BN).

pedra (“obra tão grosseira”), deduz-se que não tenha lamentado a sua destruição em favor de obra mais imponente. Contará, todavia, mais que a sua (legítima) opinião o facto de nos ter deixado uma importante e singular notícia sobre o empenho do mosteiro medieval na devoção vicentina.

## **Capítulo V. A TRASLADAÇÃO DE S. VICENTE NOS ANAIS E CRÓNICAS CRISTÃOS**

Como depositária das relíquias de S. Vicente, e principal beneficiária delas, a sé medieval de Lisboa criou instrumentos de celebração e culto do santo hispânico. Provavelmente, o mais importante foi o relato de Mestre Estêvão. A sua relevância viria a ultrapassar o plano cultural, estendendo-se a um plano ideológico, subjacente à construção da memória histórica nacional. Com efeito, encontramos-lo integrado na historiografia régia do séc. XV, herdeira dos textos históricos da segunda metade do século anterior, fazendo parte do elenco das *memorabilia* do reinado de D. Afonso Henriques. Não surpreende que a cronística sobre o primeiro rei tenha usado como fonte os *MSVincentii*, uma vez que neste texto a figura do primeiro rei ocupava um lugar destacado, apresentando-se directamente implicada no processo político-militar e religioso que rodeou a trasladação de S. Vicente. Antes, porém, de me debruçar sobre o aproveitamento que a historiografia portuguesa quatrocentista fez do relato histórico-hagiográfico de Estêvão, gostaria de visitar a memória que o acontecimento nele narrado deixou na literatura analística, histórica e hagiográfica, de aquém e além fronteiras, dos sécs. XII a XIV. Começarei por comentar os textos mais antigos.

### **1. primeiras notícias sobre a trasladação de S. Vicente: a *Crónica de Robert de Monte*, os *Annals de Roger de Hoveden* e os *Anais Portugueses* utilizados pela *Crónica de Vinte Reis* e pelas *4ª e 1ª Crónicas Breves de Santa Cruz***

Robert de Monte nasceu em Torigni, na Normandia, cerca do ano 1110. Passou pelo mosteiro beneditino de Bec e em 1154 tornou-se prior do mosteiro do Mont Saint-Michel, onde faleceu em 1186. A sua *Crónica* narra acontecimentos ocorridos entre 1101 e 1186. Na primeira parte, retoma os apontamentos históricos de Sigebert de

Gembloux e de Henry of Huntingdon (até ao ano de 1154), sendo a segunda parte da responsabilidade do seu autor. É a fonte mais importante para a história dos últimos reis normandos e dos primeiros da casa de Plantagenet, ainda que nela também se encontrem memórias históricas relativas a outras casas reais. No que diz respeito à portuguesa, aparece a notícia do casamento de D. Matilde, filha de D. Afonso Henriques, com Filipe da Alsácia, em 1184, a propósito da qual o cronista evocou as principais glórias do velho monarca português, seu contemporâneo. Entre elas figurava a recente trasladação das relíquias de S. Vicente, acontecimento que o cronista não deixou de confrontar com a antiga memória da trasladação das mesmas relíquias para Castres, na Aquitânia:

Henry, king of England, by his wisdom and wealth, procured in marriage for Philip, count of Flanders, his relative, the sister [sic] of the king Spanish Portugal. Laden with gold and silver, she came to the count of Flanders. Her father, although a very old man, is yet alive: in his youth he took from the Hagarenes the city of Lisbon, assisted by the English and Normans. He translated thither the body of the blessed Vincent, Levite and martyr, as some say; but the monk Amonius speaks in other terms of the translation of the body of that holy martyr, which occurred during the time of the emperor Charles. By permission of the pope he converted that city into an archiepiscopal see, under which he placed six other cities which he had reconquered.<sup>183</sup>

Também pelos finais do séc. XII, mas num espaço geográfico um pouco mais a norte, Roger de Hoveden destacava aquele episódio religioso do reinado de D. Afonso I. O cronista inglês foi contemporâneo de Robert de Monte, tendo nascido provavelmente em Howden, na região do Yorkshire, em data desconhecida, e falecido em 1201. Foi cronista dos reinados de Henry II e Richard I. Após 1189, é provável que tenha viajado com este último monarca em cruzada para a Terra Santa, altura em que deverá ter começado a escrever os *Annals*. Esta obra compreende duas partes: a primeira, baseada na *História Eclesiástica* de Beda e na sua continuação por Simeon of Durham e Henry of Huntingdon, reporta-se aos anos de 732 a 1154; a segunda relata acontecimentos que ocorreram entre 1155 e 1201, integrando extensos apontamentos originais de Hoveden, alguns dos quais deverão resultar da sua experiência directa. É nesta segunda parte que se encontra por duas vezes referência à presença das relíquias de S. Vicente em Lisboa, elemento distintivo da cidade, e o único, entre outros possíveis traços descritivos da mesma, que o autor considerou pertinente mencionar.

---

<sup>183</sup> *The Chronicles of Robert de Monte*, transl. by STEVENSON, p. 811.

Tal apontamento não surge associado aos relatos das obras piedosas ou das façanhas militares do primeiro rei português, Afonso Henriques, como acontece nos textos históricos portugueses (analísticos e cronísticos), de que falarei mais à frente; aparece antes integrado numa narração sobre acontecimentos do reinado de seu filho, D. Sancho I, relativos à passagem por terras portuguesas, Silves e Lisboa, de uma expedição de cruzados da Europa do norte, que tomara o rumo de Jerusalém, a seguir à Páscoa do ano de 1190. O detalhe com que Roger de Hoveden registou o que se passou naquelas cidades poderá resultar de uma vivência presencial dos factos narrados ou do contacto directo com os homens que neles estiveram implicados. Conta o autor inglês que a armada do rei de Inglaterra, comandada por um conjunto de senhores ingleses e franceses, “set out immediately after Easter on its way for Jerusalem from the various ports of England, Normandy, Brittany, and Poitou. One part of the fleet assembled at the port of Dartmouth, and, after staying there some days, the said ships, ten in number, set sail for Lisbon”<sup>184</sup>. Segue-se uma descrição do trajecto realizado até à costa portuguesa, e a narração do milagre ocorrido no decurso de uma tempestade que provocou a dispersão dos navios. O autor detém-se depois sobre o caminho percorrido por um dos navios saídos de Londres, que passou por Lisboa, pelo Cabo de S. Vicente e alcançou a cidade de Silves, conquistada no ano anterior, em 1189: “the city of Silva, which in those days was the most remote of all cities of Christendom, and the Christian faith was as yet but in its infancy there, as it was only the year before that it had been wrested from the hands of the pagans, and had become Christian, as already mentioned” (II, pp. 146-147). Alguns cruzados aportaram à cidade, onde foram acolhidos com grande entusiasmo, e instados pelos habitantes locais a que aí permanecessem, porque um novo ataque mouro a Silves parecia estar iminente. Acompanhando de novo o movimento dos restantes navios, o autor dos *Annals* comenta a propósito de Lisboa, local de paragem dessa parte da armada:

The other nine ships of the fleet of the king of England which had been out in the same storm, made land in different parts of Spain; after which, by the guidance of God, sailing up the river Tagus, they at last arrived at the city of Lisbon. In this city of Lisbon rests the body of Saint Vincent the Martyr. (II, p. 147)

---

<sup>184</sup> *The Annals of Roger de Hoveden*, II, ed. cit., p. 146.

E mais adiante, depois de ter narrado como os cruzados prestaram auxílio a D. Sancho I na defesa do castelo de Santarém, e como de regresso a Lisboa alguns deles aqui provocaram repetidos distúrbios, Roger de Hoveden conta que a armada de navios abandonou Lisboa, dirigindo-se para sul. A passagem pelo Cabo de S. Vicente é pretexto para mais uma evocação do mártir:

they then passed the port of Deordunite, and then a great and lofty mountain which extends into the sea, and is called Cape Saint Vincent; on which the body of Saint Vincent lay many ages entombed, until it was transferred to the city of Lisbon. (II, p. 150)

Com efeito, não passou despercebido ao autor o facto religioso mais publicitado, quer da história antiga do Cabo de S. Vicente, quer da história recente da cidade de Lisboa. O último excerto transcrito mostra que Roger de Hoveden poderá ter conhecido uma versão mais ou menos desenvolvida da história das duas trasladações do mártir, para o Algarve e para Lisboa. Creio que a circunstância de S. Vicente ter tido um culto britânico poderá ter reforçado o interesse de Hoveden pela história peninsular do mártir e facilitado as referências que lhe faz. De facto, se é verdade que o culto de S. Vicente se espalhou com grande intensidade por toda a bacia mediterrânica, como os estudos hagiográficos repetidamente têm mostrado, também é uma realidade que o santo era conhecido nas Ilhas Britânicas desde o tempo dos monarcas anglo-saxões, como atesta o já referido *Chronicon Monasterii de Abingdon*, transmitido através de dois manuscritos do séc. XIII. Esta longa compilação, que cobre um período de quinhentos anos de vida do mosteiro (que vão desde o último quartel do séc. VII até à entronização de Richard I, em 1189), inclui variados registos sobre a devoção daqueles monarcas ao mártir hispânico, também partilhada por alguns abades ligados ao mosteiro. O *Chronicon* narra, por exemplo, que no tempo do rei Edmund (meados do séc. X) Elfield, senhora de linhagem real, a quem o abade de Abingdon concedera o usufruto do lugar de Culham, fundara uma capela dedicada a S. Vicente<sup>185</sup>; que no reinado de Edgar (séc. X) chegaram ao mosteiro de Abingdon relíquias do mártir<sup>186</sup>; e que mais tarde o rei Cnut (séc. XI) ofereceu a este mosteiro uma caixa feita de ouro e prata para que as

---

<sup>185</sup> *Chronicon Monasterii de Abingdon*, I, ed. by STEVENSON, p. 92.

<sup>186</sup> *Ibid.*, II, p. 280.

reliquias de S. Vicente aí fossem depositadas<sup>187</sup>. Seria interessante saber se outros anais e crónicas europeias dos séculos XII e XIII guardaram registos semelhantes aos da *Crónica* de Robert de Monte e dos *Annals* de Roger de Hoveden. Alargar-se-ia, assim, a margem de conhecimento da história de Lisboa, em particular, e a do reino de Portugal, em geral, nos séculos da sua formação. Na impossibilidade de por agora enveredar por esse caminho, passo à análise dos textos peninsulares (um castelhano e os restantes portugueses) que falam do envolvimento de Afonso Henriques na trasladação do futuro patrono de Lisboa, tendo em vista o contexto em que o fazem e os objectivos implicados.

O registo mais antigo conhecido sobre aquele episódio, ocorrido em 1173, encontra-se na *C20R*, parte da versão crítica da *Estoria de España* afonsina, redigida entre 1282 e 1284:

E fizo adozir a Lixbona el cuerpo de Sant Viçente Martir e fizo y muy rica iglesia a su costa e un rico monesterio fuera de la villa. E dio al ospital de Jherusalem ochenta vezes mill maravedis en oro [...]<sup>188</sup>

Este registo repete-se praticamente sem variação na chamada 4<sup>a</sup> CB do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, cópia quatrocentista dum fragmento de uma crónica portuguesa desaparecida, que deverá ter sido escrita pelos anos 1341-42<sup>189</sup>, no qual se narrava “a estorea dos reis de Purtugall”, desde o conde D. Henrique a D. Afonso IV:

E adusse o corpo de Sam Vicente martir E fez hi huum Mosteiro muy Rico aa sua custa. Ou chamom Sam Vicente de Fora. Este Rey filhou Euora a mouros. E fez a see do dicto logo. E outras mujtas villas E castellos E deu ao espiritall de Jerusalem que he em Euora oiteenta uezes mjll maraudijs em ouro [...]<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, I, p. 433; II, p. 281.

<sup>188</sup> Transcrições de CINTRA na *Crónica Geral de Espanha de 1344*, I, “Apêndices” (ao cap. VI), p. CDLXXXI.

<sup>189</sup> Diego Catalán propôs uma identificação desta obra com a “crónica gallega” a que Cristovão ACENHEIRO fez referência nas *Crónicas dos Senhores Reis de Portugal*, de 1535. Para um aprofundamento das questões sobre a origem e conteúdo da 4<sup>a</sup> CB, veja-se CATALÁN, *De Alfonso X al Conde de Barcelos. Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, pp. 214-288.

<sup>190</sup> CRUZ, *Anais, Crónicas e Memórias Avulsas ...*, p. 144.

Na verdade, a coincidência textual entre as duas crónicas vai muito além do exemplo citado, uma vez que abrange a maior parte da narrativa do reinado de Afonso Henriques. Este facto resultará, como Diego Catalán demonstrou, do uso de uma fonte tradicional portuguesa comum, constituída pela história lendária do reinado de D. Afonso Henriques (que filólogos e historiadores têm designado por *Lenda de Afonso Henriques*<sup>191</sup>) e por alguns apontamentos analísticos provenientes do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra<sup>192</sup>. No que diz respeito à *C20R*, verifica-se que o seu autor combinou o texto da referida fonte tradicional portuguesa (*Lenda* e memórias analísticas) com os capítulos que as *Historiae de rebus Hispaniae* de Rodrigo de Toledo haviam dedicado ao reinado de Afonso Henriques. Assim, depois de ter transcrito a *Lenda*, num texto idêntico ao da 4ª *CB*, o cronista recorreu à crónica do Toledano para escrever sobre a genealogia da casa real portuguesa, sobre mais algumas “conquistas que hizo el rey don Alfonso” e sobre as suas “buenas obras”. Voltou depois uma vez mais à fonte antiga portuguesa para recolher notas analísticas (muito provavelmente originárias de Santa Cruz de Coimbra), relativas à trasladação de S. Vicente, à fundação do mosteiro de S. Vicente de Lisboa e à dotação da Ordem do Hospital de S. João de Jerusalém, em Évora. A fragmentária 4ª *CB* também integrou a narrativa lendária de Afonso

---

<sup>191</sup> Este texto compreende a seguinte sequência de acontecimentos: morte e sepultura do conde D. Henrique; confronto de Afonso Henriques com o padraço, perto da cidade de Guimarães; intervenção de Soeiro Mendes, em favor de Afonso Henriques; prisão de D. Teresa pelo filho, e maldição lançada sobre este; encontro com o imperador Afonso VII, em Valdevez; batalha de Ourique; eleição do bispo negro; excomunhão de Afonso Henriques pelo cardeal, legado do papa; levantamento da excomunhão pelo mesmo cardeal; e acidente de Badajoz.

<sup>192</sup> Em 1951, no volume introdutório à edição da *CGE1344*, Lindley CINTRA publicava o resultado da sua investigação sobre as origens da 4ª *CB*. A grande semelhança que tinha encontrado entre esta crónica e a *C20R*, no respeitante à narrativa sobre o reinado de Afonso Henriques, levava-o a concluir que o texto português era um extracto do castelhano (cf. “Introdução” à *Crónica Geral de Espanha de 1344*, I, pp. CCCLXXII-CCCLXXVI). A tese de Cintra foi, porém, convincentemente rebatida por Diego CATALÁN, no terceiro dos quatro estudos subordinados ao título *De Alfonso X al Conde de Barcelos*, (pp. 214-288). O filólogo espanhol, através de uma minuciosa análise comparativa entre os textos em questão, provou que a crónica portuguesa procede de uma matriz diferente da que está na origem da *C20R*, obra que se integra na tradição historiográfica afonsina, baseada nas histórias latinas de Lucas de Tui e de Rodrigo de Toledo. Segundo Catalán, “la IVª *Crónica Breve* remonta a una fuente en que la leyenda tradicional [de Afonso Henriques] no estaba contaminada con el relato del Toledano” (p. 266). Com efeito, se a crónica portuguesa tivesse usado a *C20R* como fonte teria reproduzido esta contaminação. Mas isso não se verifica e, portanto, a sua fonte não deverá ter sido a crónica castelhana, mas antes um texto que esta também usou (constituído pela chamada *Lenda de Afonso Henriques* e por algumas notícias breves, de tipo analístico). Recentemente, Filipe MOREIRA estudou este conjunto inaugural da historiografia portuguesa, a que chamou *Primeira Crónica Portuguesa*, clarificando do ponto de vista cronológico as relações que estabelece com outras crónicas hispânicas. (Cf. *Afonso Henriques e a Primeira Crónica Portuguesa, Estratégias Criativas*, 2008).

Henriques, juntando-lhe, no entanto, o texto de uma memória acerca da fundação do mosteiro de Alcobaça (que a *C1419* viria a recuperar). Transmitiu, igualmente, diversas memórias analísticas sobre os feitos militares e as obras piedosas do primeiro monarca português. Entre as últimas figuram as notícias relativas à trasladação de S. Vicente, à construção do mosteiro dedicado ao mártir e ao hospital eborense, presentes na *C20R*. É de presumir que todo este conjunto textual fizesse parte da já referida fonte tradicional portuguesa, que terá sido mais extensamente aproveitada pelo cronista português do que pelo seu contemporâneo castelhano, preocupado em cruzá-la com o texto histórico de Rodrigo de Toledo. O facto de a *C20R* não fazer eco da memória sobre a fundação do mosteiro de Alcobaça não significa que esta não fizesse parte da fonte tradicional portuguesa. É que, tendo o cronista castelhano usado alternadamente este texto e a crónica do Toledano, acabou por não aproveitar toda a informação registada na primeira fonte. Não será, todavia, de excluir a possibilidade de a história sobre as origens do mosteiro de Alcobaça ter tido um desenvolvimento autónomo e ter sido integrada na crónica do reinado de Afonso Henriques num momento posterior à redacção da *C20R*.

Não se sabe se a referida fonte tradicional sobre o reinado de Afonso Henriques, cujas origens deverão remontar aos sécs. XII/XIII, foi a primeira composição histórico-literária portuguesa a integrar a breve notícia sobre a chegada das relíquias de S. Vicente a Lisboa. Mas terá provavelmente sido uma das mais antigas a fazê-lo. A forma analística de tal notícia (que lhe denuncia a origem genológica) veio, pois, a manter-se quer na *C20R* quer na *Crónica Galego-Portuguesa de Espanha e Portugal*, de que a *4ª CB* será cópia parcial. Essa breve memória deverá originalmente ter feito parte de um registo (hoje perdido) diferente dos que derivam dos *Annales Portugalenses Veteres* (segundo a designação de Pierre David), originários de Santa Cruz de Coimbra, uma vez que estes não a transmitiram. É também possível que um registo analístico relacionado com o (perdido) que aproveitaram os autores da *C20R* e da obra historiográfica de onde provém a *4ª CB* tenha sido usado pelo compilador da chamada *1ª CB* de Santa Cruz, compilação quatrocentista de notas históricas de tipo analístico, predominantemente respeitantes aos reinados dos dois primeiros monarcas portugueses, ainda que se prolonguem até aos reinados dos monarcas da dinastia de

Avis. São, com efeito, várias as semelhanças entre o texto da *1ª CB* e os textos das crónicas anteriormente referidas, como no quadro seguinte destaco.

*C20R*<sup>193</sup>

*4ª CB*<sup>194</sup>

*1ª CB*<sup>195</sup>

Cap.VIº

Despues desto, fue Alfonso Enrique correr tierra de moros e ovo batalla con ellos en Tomar e fue y vençido. **Despues desto a poco tiempo, ovo otra batalla con moros en los canpos d'Erigh e vençiola e gano y grand algo.** E tornose para Coynbria rico e onrrado. **E fizose llamar de alli adelante rey don Alfonso, el primero rey de Portugal.**

[...]

Cap.Xº

Este fizo en Coynbria el monesterio que llaman de Santa Cruz, e diole muchos donadios e heredamientos; e fizo el monesterio de Alcobaça e diole muchos heredamientos e grandes donadios. E priso Santaren de moros, e Sintria, Lixbona, Avora, Alanque e muchos otros lugares que convenie al reyno; e poble muchos lugares que avian estado yermos luengamente e çerco las villas de muros. **E fizo adozir a Lixbona el cuerpo de Sant Viçente Martir e fizo y muy rica iglesia a su costa e un rico monesterio fuera de la villa. E dio al ospital de Jherusalem ochenta vezes mill maravedis en oro para conprar hereditat de que diesen a los enfermos de su enfermeria cada dia por su pitança sendos panes calientes de trigo e sendos vasos de vino; e que lo ementasen cada dia por aquesto en su oraçion.**

[...]

**E depois ouue batalha em nos quanpos dOurique. E uençeo. E des ally em diante se chamou ElRey dom Affonso de Purtugal.** <E tom em> E entom tou por armas as çinquo qujnas.

[...]

**Este Rey dom Afonso fez <a hor fez> a hordem de Santiago** E poborou Santa Cluz [sic] de CoJnbra em tempo que andaua a Eera em mil e çento E seteenta. Annos. E fez o mosteiro dAlcobaça

[...]

filharom a uila de Santarem E da tornada fez ElRey dom Affonso o Mosteiro dAlcobaça. A quall he muy Rica abbadia. E quando a compearom A fazer andaua a era em mjl E çento E noueenta annos. E ofereço a Sam Bernardo que era entom abbade de Craarauall. **E este Rey filhou Lixboa a mouros E adusse o corpo de Sam Vicente martir E fez hi hum Mosteiro muy Rico aa sua custa. Ou chamom Sam Vicente de Fora. Este Rey filhou Euora a mouros. E fez a see do dicto logo.** E outras mujtas villas E castellos **E deu ao espiritall de Jerusalen que he em Euora oiteenta uezes mjll marauidijs em ouro pera comprarem Erdades E que**

[...]

**ElRey Dom Afonso Anriquez venceo em campo cinco Rex mouros em campo Dourique e foy alleuantado por Rey.**

ElRey Dom Affonso Anriquez per duas vezes tomou Leyrea aos sarrazijns.

**ElRey Dom Affonso Anriquez tomou <Lixboa> aos sarrazijns.**

ElRey Dom Affonso Anriquez pos o primeiro bispo em Lixboa E auya nome Gilberto.

ElRey Dom Affonso Anriquez pos o primeiro prior em ho moesteyro de Sam Vicente de Lixboa. E mandou por elle ao moesteyro do Banho. E elle auja nome Dom Meendo e foy ellecto por Bispo de Lamego. E ElRey mandou per outro coonjgo ao Banho e deulhe o moesteyro E auja nome Godinho.

**ElRey Dom Afonso Anriquez fez o moesteyro de Sam Vicente e ornou com mujntos beens.**

ElRey Dom Affonso Anriquez fez o moesteyro de Sam Chistouam que he em terra dAlafoens. O qual Moesteyro primeiro foy hum oratorio de creligos de boa vida. E elle o ornou com herdamentos.

ElRey Dom Afonso Anriquez fez o moesteyro de Ceyça e nom o acabou. E leixou o cargo a seu filho Dom Sancho que o acabasse.

**ElRey Dom Afonso Anriquez**

<sup>193</sup> Ed. cit. de CINTRA, p. CDLXXVIII e p. CDLXXXI.

<sup>194</sup> Ed. cit. de CRUZ, p. 141 e pp. 143-144.

<sup>195</sup> *Id.*, *ibid.*, pp. 95-96.

dessem aos enfermos da emfermaria ca dia por pitaça senhos paeës queentes de trigo E senhos Vassos de boo ujnho.

tomou Euora aos sarracijns. E fez a see desse logo. E fez hy huum spirital que se chama de Iherusalem. E deu pera conprarem em beens de Raiz oyteenta mjl dinheiros douro. E os pobres de Christo fossem hy recebudos com caridade aos quaaes dessem a cada huum senhos paaens de trigo e senhos vasos de vinho. E que o metam em sua oraçom.

ElRey Dom Affonso Anriquez deu pera feitio <da claustra> da see de Cojmbra xxij mjl dinheiros douro.

**Este Rey Dom Affonso Anriquez foy o primeiro que ordenou a Ordem de Sanctiago em Portugal.**

As coincidências assinaladas fazem pressupor a existência de uma remota fonte analística comum, da qual derivaram as memórias transmitidas, quer pela crónica castelhana, quer pelas duas *Crónicas Breves de Santa Cruz*. Essa fonte, entre outros acontecimentos históricos, evocava a batalha de Ourique e a eleição régia de D. Afonso Henriques, a fundação do mosteiro de S. Vicente, em Lisboa, com referência à sua grandeza (“un rico monesterio”, *C20R*; “huum Mosteiro muy Rico”, *4ª CB*; “o moesteiro de Sam Vicente e ornou com mujntos beens”, *1ª CB*), e dava largo destaque à notícia da dotação e vocação assistencial da Ordem do Hospital de S. João de Jerusalém, em Évora. Mas também é possível que naquele texto analístico figurassem as notícias da conquista de Lisboa, da trasladação das relíquias de S. Vicente, da tomada de Évora, da fundação da sé desta cidade e da instituição da Ordem de Santiago em Portugal, as quais, como destaquei a negrito, são transmitidas pela *4ª* e pela *1ª CB* (neste último caso, com a excepção da nota referente à trasladação das relíquias).

A *C20R* apresenta um texto relativamente diferente porque, como antes referi, nem sempre seguiu a narrativa tradicional portuguesa sobre o reinado de Afonso Henriques, que integrava os registos analísticos aproveitados pelas *Crónicas Breves* portuguesas. A crónica castelhana seguiu em vários passos a crónica do Toledano, a qual terá usado uma memória analística de natureza um pouco distinta. Vejamos. A crónica do Toledano falava da conquista de Lisboa, Évora e de outras cidades, bem

como da fundação dos mosteiros de Santa Cruz e de Alcobaça, mas não da fundação do mosteiro de S. Vicente e da trasladação deste mártir. Era a fonte tradicional portuguesa, que o autor já tinha utilizado para reproduzir a história do reinado de Afonso Henriques, que (tal como mostra a 4ª CB), além daqueles, também falava destes acontecimentos. Foi, portanto, a ela que o autor da *C20R* teve de voltar para transmitir tais memórias. Copiou também a notícia relativa à Ordem do Hospital de S. João de Jerusalém que se encontrava na mesma sequência. Contudo, no trânsito entre fontes terá deixado cair a referência à fundação da Ordem de Santiago em Portugal (por Afonso Henriques). Os anais usados pelo Toledano reuniram, portanto, menor número de notícias históricas do que aqueles de que se serviram os compiladores das *Crónicas Breves de Santa Cruz*. Mais difícil de explicar é o facto de a secção transcrita da 1ª CB fornecer o contexto analítico em que a notícia da trasladação foi em tempos antigos inserida (junto aos registos da fundação do mosteiro de S. Vicente de Lisboa e da dotação da Ordem do Hospital de S. João de Jerusalém), mas omitir tal notícia. Terá essa informação acabado por ser elidida no processo de transmissão textual, ou nunca terá constado do texto (ou de um dos textos) que a 1ª CB reproduz? Ou, levando as conjecturas um pouco mais longe, será que o destaque dado ao mosteiro de S. Vicente de Lisboa através da enumeração dos seus primeiros priores denuncia um redactor com ligações a esta casa, e porventura pouco empenhado em lembrar um acontecimento de que ela (ao contrário da sé catedral) não tirara grande benefício? Por outro lado, as alusões às fundações dos mosteiros de S. Cristovão de Lafões e de Seiça poderão ter sido intercaladas na sequência formada pelas notícias das fundações do mosteiro de S. Vicente e da Ordem de S. João de Jerusalém, num momento posterior àquele em que esse conjunto de notícias foi usado pelo redactor da obra de que a 4ª CB fazia parte.

## **2. *Crónica Geral de Espanha de 1344 e Livro de Linhagens de D. Pedro, conde de Barcelos***

A *CGE1344* nada mais acrescenta sobre a trasladação, limitando-se a reproduzir o breve apontamento analítico da 4ª CB, a principal fonte usada para a história do reinado de D. Afonso Henriques. O facto de, em vários momentos da

narrativa sobre este reinado, o compilador da *Crónica Geral* ter feito amplificações (nos episódios da batalha de Ourique, da conquista de Badajoz e de Lisboa) e introduzido novas fontes (uma refundição da narrativa tradicional sobre o reinado de Afonso Henriques, que acrescentava ao episódio final da vinda do cardeal, legado do papa, mais uma cena de efeito teatral; uma narrativa lendária sobre Egas Moniz, um relato da tomada de Santarém, diferente do *De expugnatione Scalabis*, e algumas notícias de tipo analístico) faria talvez esperar que a mesma tendência refundidora se tivesse alargado à memória analística da chegada das relíquias de Vicente a Lisboa, tanto mais que o compilador dispunha de uma fonte bastante completa para esse efeito (os *MSVincentii* de Mestre Estêvão). Mas essa não foi a opção seguida, e o que encontramos é efectivamente uma repetição da breve informação analística que, pouco antes de 1344, também a partir da 4ª CB, o conde de Barcelos registara no *Livro de Linhagens*:

*Livro de Linhagens*<sup>196</sup>

Este rei dom Afonso foi mui nobre rei e fez muito bem per sas armas, e filhou Lixboa na era de mil e cento e LXXXV annos, no mes de Oitubro.

[...]

Este rei dom Afonso Anriquez começou a ordem d'Ocrés e pobrou Santa Cruz e Alcobaça, e tornou o corpo de Sam Vicente a Lixboa, e fez mui nobre igreja que chamam Sam Vicente de Fora, e leixou a estas egrejas mui grandes possições. E deu ao Espital de Sam Joham de Jerusalem tres mil marcos d'ouro pera comprar herdades pera os enfermos da enfermaria, pera lhes darem de cada dia senhos pães alvos queentes de triigo e senhos vasos de vinho, polo meterem cada dia em oraçom.

*CGE1344*<sup>197</sup>

Este rey fez o moesteiro d'Alcobaça e o castello que sta açerca delle.

[...]

E este rey dom Affonso, depois que tomou Lixboa aos mouros, fez hy hũu muy nobre moesteiro ã honrra do martir Sam Vicente, a que pos nome San Vicente de Fora. **E prougue a Deus que ã seus dias veo o corpo de Sam Vicente aa cidade de Lixboa.** E o dia que a cidade foy tomada era dia de Sam Crespim, VIII dias de Novẽbro na era de mil [...] anos.

[...]

E este rey dom Affonso começou a hordem de Santiago e deu ao espital de Jherusalem LXXX mil maravedis en ouro pera comprar herdade de tanta renda, per que dessem aos enfermos da enfermaria senhos pãaes quẽentes e senhos vasos de vinho por que o metessem cada dia ã oraçom.

Embora a *CGE1344* nada acrescente à notícia da trasladação transmitida pelas fontes anteriormente referidas, merece reparo o facto de a posição narrativa de tal

<sup>196</sup> *Livro de Linhagens* do conde D. Pedro, I, ed. de MATTOSO, pp. 126-127.

<sup>197</sup> Ed. cit., IV, pp. 233-234.

notícia ter sido alterada, aparecendo agora depois do registo sobre a fundação do mosteiro de S. Vicente. Não creio que esta alteração seja acidental. Tendo consultado pelo menos uma fonte sobre a conquista de Lisboa, como mostram as passagens do cap. DCCXIII relativas à participação “das conpanhas d’Alemãaes e Framêgos e doutras nações que veerom per mar” naquele acontecimento, o redactor da *Crónica Geral* estava em condições de corrigir o ordenamento cronológico das evocações históricas em causa. Assim o fez.

### 3. epitáfio do túmulo de D. Afonso Henriques e 2ª *Crónica Breve de Santa Cruz*

A memória da transferência das relíquias para Lisboa aparecia também no epitáfio de Afonso Henriques, colocado sobre o seu túmulo, no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Damião de Góis, na *Crónica de D. Manuel*, afirmava ter visto aquele texto traduzido para francês na livraria dos duques de Borgonha, acrescentando que a tradução fora feita a partir de uma versão portuguesa levada para aquele reino pela princesa portuguesa, D. Isabel, filha de D. João I, por altura do seu casamento com Filipe da Borgonha: “hum Epitaphio, & abreuição, de hum sumario da vida delrei dom Afonso anriquez, filho deste conde dom Anrique, que houue no tempo que andei em Flandres, da liuraria dos duques de Borgonha, scripto em lingoa Françesa, ho qual sumario, & Ephitaphio, quomo se nelles conthem foram tresladados de hũa taboa muito grande que antigamente staua em sancta Cruz de Coimbra, posta sobella sepultura delrei dom Afonso anriquez, & segũdo pude alcãçar dalgũs homẽs doctos, & antigos daquella prouinçia este ephitaphio, & abreuição leuou consiguo destes Regnos em lingoa portuguesa ha Infante dõna Isabel filha delRei dom Ioam da boa memoria primeiro do nome, que foi casada com Phellipe dalcunha ho bom duque de Borgonha, & senhor dos stados de Flandres, & que lá se pos em lingoa Françesa”<sup>198</sup>. O epitáfio foi, portanto, escrito antes de 1429, data do casamento do duque de Borgonha. Poderá, como creio, remontar à segunda metade do séc. XIV, se a alusão ao milagre de Ourique

<sup>198</sup> Damião de GÓIS, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, pp. 195-96. Após descrever o epitáfio, o humanista anuncia a sua transcrição literal. Mas esse projecto foi substituído por um longo excurso acerca da “progenia e linhagem do Conde dom Anrique”.

que ali se encontra derivar, não da *C1419*, mas de uma das suas fontes principais, a perdida “cronica del rei dom Affonso”, onde pela primeira vez terá sido construída a teia narrativa que tem por centro o prodigioso aparecimento de Cristo a Afonso Henriques, antes da batalha de Ourique. Voltarei a este assunto um pouco mais adiante.

Conhece-se hoje o conteúdo daquele epitáfio através de uma transcrição dos finais do séc. XVI, inserida na parte final do Códice 886 da Biblioteca Pública Municipal do Porto, o mesmo que transmitiu o texto da *C5R*, um dos dois testemunhos sobreviventes da *C1419*. A epígrafe que antecede tal transcrição não deixa dúvidas quanto à sua proveniência: “Em como em a capella delrej D. Affonso Henrriquez o prim.<sup>to</sup> de Portugal estaa hũ letreiro escrito em hũa pelle muj grande pregada em hua taboa e diz como se adiante segue”<sup>199</sup>. No que diz respeito às fontes de que o autor do letreiro se serviu, elas foram sumariamente identificadas por Lindley Cintra: “Os letreiros [de D. Afonso Henriques e de D. Sancho I] não estão baseados, como parece estar a *Memória* da Torre do Tombo, na *C1419*. Noutra ocasião analisarei a sua origem detidamente. Limitar-me-ei aqui a indicar que os creio derivados da *Crónica de 1344* e de Memórias várias conservadas no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, não conhecidas pelo autor da *Crónica Geral* e em parte posteriores à data de redacção dessa obra, mas já utilizadas na *C1419*”<sup>200</sup>. A análise dos vários passos do letreiro conduziu-me à mesma conclusão. Foi nas memórias de Santa Cruz, também usadas pelo autor da *CGE1344*, que o redactor do letreiro encontrou as informações sobre o transporte das relíquias de S. Vicente para Lisboa e sobre a construção nesta cidade do mosteiro com a invocação do mártir, transcrevendo-as pela mesma ordem. Mas terá sido nas memórias “não conhecidas”, ou não aproveitadas, pelo compilador da *Crónica Geral* que aquele redactor colheu a lembrança da doação régia de duas relíquias de S. Vicente, uma a Santa Cruz de Coimbra, e outra à sé do Porto:

Este bemaumenturado rej fez a see de Lix<sup>a</sup>. este virtuoso rej trouue o corpo de S. V<sup>te</sup> do Algarue que entãõ era de Mouros a leal cidade de Lix<sup>a</sup>. e fez hi hũ muj honrrado moest<sup>o</sup> a honrra do Martir S. V<sup>te</sup>. e pos hum braço de S. V<sup>te</sup>. em o m<sup>to</sup>. de S. Cruz de Coimbra e outro braço deu a sua molher a rainha Dona Mafalda que pos em a see do porto que ella pouou e çercou. (*C5R*, ed. cit., p. 223)

<sup>199</sup> *C5R*, ed. dipl. de BASTO, pp. 222-226.

<sup>200</sup> “Introdução” à *CGE1344*, I, p. CCCLIV.

A notícia da presença das relíquias nestes dois últimos locais (mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e sé do Porto) faria parte do conhecimento público, comum a religiosos e a leigos, e andaria registada nas memórias monásticas de Santa Cruz. Contudo, nenhuma das que actualmente se conhecem o transmite. Data já da segunda metade do séc. XVI uma referência (pormenorizada) à oferta feita pelo rei ao mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Encontra-se numa narrativa anónima, provavelmente escrita no mosteiro de S. Vicente de Lisboa, intitulada *Começase a historia da tresladaçam do corpo do bem aventurado martir Sam Vicente & como a cidade de Lixboa foi miraculosamente ennobrecida com estas sanctas reliquias*. Aqui lê-se o seguinte:

e indo tudo á noticia do bom e devoto Rey Dom Afonso Henriquez, louvou muito ao Senhor Deos por em seus dias querer outorgar tanta graça e tão precioso thesouro a seu reino, e ouve por bem todo o que era feito do santo corpo e reliquias, e logo tomou com muita devação pera sua camara real hũ braço daquelle santo corpo, e o mandou encastoar em hũ braço de prata dourado per partes e esmaltado de muita e rica pedraria de diversas cores e muito valor, o qual sempre consigo trazia. Este braço, depois de algum tempo, pos elle em o insigne mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, que elle mandara edificar, pera que aquella cidade não fosse de todo privada de tão precioso thesouro, em a qual sua primeira intenção fora todo o depositar.<sup>201</sup>

O autor acrescentou:

Este braço stá agora em o sacrario do dito mosteiro, e ahi he tido com muita honra, e em grãde veneração, assi dos conegos delle, como de toda a gente da cidade (fól. 26)

A partir desta *historia da tresladaçam* (cuja análise mais demorada remeto para o cap. VI) foi redigido no mosteiro de Alcobaça um texto mais abreviado, intitulado *Recopilaçam da historia que trata da trasladaçam*. Faz parte do Alc. 116 (fóls. 214-216), códice miscelâneo do séc. XVII, assinado por Fr. Bento de S. Bernardo, onde também se pode ler um resumo da *Crónica da Tomada de Lisboa aos Mouros*. À semelhança da sua fonte quinhentista, e em termos idênticos aos dela, a *Recopilaçam* evocou a particular devoção de Afonso Henriques por S. Vicente, traduzida na posse de uma relíquia:

Elrei [...] escolheo pera si hum braço do santo que mandou encastrar em prata, dourada e esmaltada com muitas pedras ricas e este trazia consigo ordinariamente e no fim o

---

<sup>201</sup> Ms. da Livraria 1780, fól. 26 (AN/TT). A transcrição integral da *historia da tresladaçam* pode ser lida no Apêndice II.

veo a dar ao mosteiro de Santa Cruz de Coimbra onde agora se conserva em grande veneração<sup>202</sup>

Pelo contrário, não localizei qualquer referência à oferta feita por D. Mafalda à sé do Porto, que haverá que situar em data anterior a 1158, ano do seu falecimento. Estaria esta oferta relacionada com a comemoração da trasladação de algumas relíquias de S. Vicente para o Porto, festejada a 3 de Setembro, como assinala, quer o breviário de Fernão Duarte (1478)<sup>203</sup>, quer o breviário bracarense de 1494 (“In trãslatione reliquiarũ scĩ vincentii martyris in ecclesia portugalleñ”)<sup>204</sup>? Ainda que nenhum destes exemplares da liturgia do ofício bracarense apresente leituras próprias para a referida trasladação, tal não significa que não tenha existido uma história que tradicionalmente andasse associada a este acontecimento. Ou até mais que uma, como parece indicar a fantasiosa narrativa transmitida por Jorge Cardoso, no *Agiológico Lusitano* (secção consagrada ao dia 22 de Janeiro, dia de S. Vicente). Aqui é D. Afonso Henriques que aparece ligado à trasladação de uma relíquia para a catedral do Porto:

No mesmo dia [22 de Janeiro], na Igreja Cathedral do Porto, a festa do mesmo S. Vicente Martyr, a quem a ditta cidade muitos annos reconheceo Padroeiro, por gozar do rico deposito de hum braço deste insigne Diacono, que o ceo milagrosamente lhe quis dar; porque leuandoo por mandado del Rei D. Afonso Heriquez para a Sè de Braga, a mula em que ia, parou na ditta Igreja do Porto, sem ninguem a poder fazer dar mais passo, nella, prostrada diante do altar maiòr, tanto que lhe tirarão o sagrado penhor, acabou subitamente. Não permittindo o ceo, que seruisse mais em profanos vsos, a que auia trazido sobre si as reliquias deste S. Martyr.<sup>205</sup>

E mais adiante, no *Commentario ao XXII. De Ianeiro*, o autor seiscentista registou outros dados sobre o mesmo assunto:

S. Vicente foi Patrono da cidade de Porto atè que a ella foi trazido o corpo de S. Pantaleão Martyr de Constantinopla pelos annos 1453. mas comtudo antes, & depois sempre festejou ao S. Diacono a 22. de Ianeiro com festa duplice, & de guarda em todo seu Bispado. Cuja sagrada reliquia se tem em grande veneração em braço de prata na capella de N. Senhora da Saude q està no claustro. Para õde julgamos foi trasladada an.1176. porque no mesmo (diuulgada pelo Reino a fama do marauilhoso successo da mula, que referimos no texto) o piissimo Rei D. Afonso Henriques à instancia de D. Godino, Arcebispo de Braga, mãdou outro braço á Sè della, cuja translação a 4. de Maio alli se celebra. (p. 223)

<sup>202</sup> Alc. 116, fól. 215<sup>v</sup> (BN Lisboa). Transcrevo integralmente a *Recopilaçam* no Apêndice III.

<sup>203</sup> ROCHA, “Um breviário bracarense na Biblioteca do Escorial”, pp. 47-48.

<sup>204</sup> *Breviário Bracarense de 1494*, reprod. em fac-simile, p. 565.

<sup>205</sup> CARDOSO, *Agiológico Lusitano*, I, p. 217.

Desconhece-se a antiguidade e a origem da história contada por Jorge Cardoso, bem ao contrário, aliás, do que se passa com a história da transladação das relíquias de S. Vicente para a sé de Braga, escrita no séc. XII, e integrada no texto do ofício bracarense, como testemunha, por exemplo, o breviário de Soeiro. O texto do ofício (já anteriormente referido, a propósito das traduções dos *MSVincentii*) conta que a “*translatio Reliquiarum sancti Vincentii martyris*” para Braga se fez no tempo de D. Afonso Henriques e do arcebispo D. Godinho, no dia 4 de Maio do ano de 1176. Relata com relativo pormenor como à chegada a Braga as relíquias foram instrumento de dois milagres, e como depois de depostas curaram a cegueira e as dores de cabeça de uma mulher da cidade<sup>206</sup>. Na *translatio* bracarense não aparece qualquer especificação sobre que parte do corpo do mártir foi trasladada. Mas na narrativa da *Trãsladaçom de Sam Vicente a Lixboa*, do *FS* de 1513, fala-se da transladação de “huũ braço” do mártir para Braga, conjuntamente com “outras muytas” relíquias, podendo tal especificação ser da responsabilidade ou do autor-tradutor dos “extravagantes” do *FS* ou da fonte por ele usada, muito provavelmente um texto de Paulo de Portalegre. Curiosamente no letreiro do túmulo de Afonso Henriques estão ausentes as referências à bem documentada transladação de relíquias de S. Vicente para Braga. Será isso reflexo da necessidade de exclusão de uma das várias histórias sobre a transladação de braços do mártir, aceites separadamente, mas inconciliáveis no seu conjunto?

O letreiro de Afonso Henriques (tal como o de D. Sancho I) viria a ser utilizado como fonte da chamada 2ª *CB*, nome dado por Alexandre Herculano a um fragmento do *Livro das Lembranças* do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, do séc. XV, que consiste, de facto, numa cópia da “arenga” feita em Lisboa, no ano de 1451, por ocasião das festas de despedida da infanta D. Leonor, prometida em casamento a Frederico III da Alemanha. Contudo, no respeitante a S. Vicente, do letreiro do primeiro monarca o redactor da arenga apenas aproveitaria a antiga informação analítica da transferência dos ossos de S. Vicente do Algarve para Lisboa, eliminando o complemento informativo sobre a doação de relíquias:

---

<sup>206</sup> No breviário que pertenceu a. A. de J. da Costa, a narração do primeiro milagre encontra-se muito abreviada e a dos dois seguintes, correspondentes aos que se lêem no breviário de Soeiro, foi suprimida.

Este mujto noble Rey foy o que primeiramente tomou a muj leall çidade de L<i>xboa aos mouros./. E Santarem./. Leirea./.Alamquer./.Obidos./. E Torres Vedras./. Com todos outros lugares da Estremadura./.

E trouxe o corpo de Sam Viçemte do Reino do Algarue que emtom era de mouros a çidade de Lixbo. E fez hi huum moesteiro a onrra de Sam Viçemte marter.<sup>207</sup>

#### 4. *Crónica de 1419*

A cronística régia posterior à *CGE1344* acabaria por descobrir as vantagens ideológicas resultantes da exploração do episódio da trasladação para a sé de Lisboa. O relato desse acontecimento estava há muito disponível, em diferentes cópias, servindo, por exemplo, de introdução a diferentes colecções de milagres do mártir. Mas é só no início do séc. XV que aparece pela primeira vez integrado numa obra historiográfica, a *C1419*, concorrendo a par de outras fontes, também pela primeira vez aí extensamente utilizadas, para dilatar a memória das realizações de D. Afonso I. Justifica-se, portanto, uma observação atenta do texto da crónica quatrocentista.

Desde o aparecimento dos dois manuscritos quinhentistas que a transmitem (em meados do séc. XX), vários autores debruçaram-se sobre a sua autoria, identificação<sup>208</sup> e relação com alguns dos títulos mencionados em diferentes fontes histórico-literárias dos sécs. XV e XVI<sup>209</sup>. Postas, no entanto, de parte as dúvidas ainda levantadas por estas questões, o que parece seguro é que a crónica começada a escrever no ano de 1419, sob o patrocínio do infante D. Duarte, consolidou definitivamente a autonomização da história de Portugal em relação à história de Espanha, refundindo em larga escala as histórias dos reis de Portugal inseridas na *CGE1344*. O vasto conjunto de materiais recolhido pelo autor quatrocentista tem suscitado em particular estudos de fontes. Relembro neste domínio os contributos de A. de Magalhães Basto, que inventariou quase todas as fontes citadas na *C1419*, sem, contudo, avançar na investigação da respectiva identificação<sup>210</sup>, de Lindley Cintra, que analisou

<sup>207</sup> CRUZ, *Anais, Crónicas e Memórias Avulsas ...*, p. 100.

<sup>208</sup> CALADO resumiu e comentou as diferentes posições críticas acerca destes aspectos, na “Introdução” à ed. da *C1419*, publicada em 1998, pp. XXXVII-XLII.

<sup>209</sup> Cf. CINTRA, “Introdução” à *CGE1344*, I, pp. CDIV-CDV. Todas estas questões foram retomadas de forma atenta e minuciosa por F. A. MOREIRA na sua dissertação de doutoramento, *A Crónica de Portugal de 1419: Fontes, Estratégias e Posteridade*, Faculdade de Letras do Porto, 2010.

<sup>210</sup> BASTO, “A tese de Damião de Góis em favor de Fernão Lopes. A posição da *Crónica de Cinco Reis* em face dessa tese”, pp. 76-78.

minuciosamente o aproveitamento que a *C1419* fez da *CGE1344*<sup>211</sup>, e de Teresa Amado, que aprofundou a investigação das fontes apontadas por Basto e Cintra relativas à *Crónica do Reinado de D. Afonso Henriques*, na dupla perspectiva da identificação e da contextualização narrativa dos enunciados de citação<sup>212</sup>. No que particularmente diz respeito àquele reinado, dispomos, com efeito, de um levantamento e de uma identificação de fontes bastante completos. Porém, parece-me ser possível acrescentar-lhes outros dados, que resultam da tentativa de delimitação textual dos diferentes níveis de participação autoral na escrita da *C1419*. Creio que Lindley Cintra foi o primeiro estudioso a pôr em prática esta abordagem no estudo já anteriormente citado “Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique”. Ao analisar a versão desta lenda (transmitida pela *C1419*), o filólogo chegou à conclusão de que os seus principais traços caracterizadores terão sido obra da imaginação criadora do autor da fonte usada e citada pela crónica quatrocentista, ou seja, a perdida “cronica del rei dom Affonso” (provavelmente da segunda metade do séc. XIV). Esta conclusão permitia, assim, balizar o campo de intervenção do autor da *C1419* no texto da lenda e consequentemente atribuir-lhe o papel, não de criador, mas de retransmissor textual. Estou, pois, convencida de que também a análise da forma como a matéria vicentina (em parte estreitamente ligada a Ourique) se integra na *C1419* permitirá aprofundar a questão do uso das fontes nesta crónica. Permitirá, também, acompanhar o processo de retransmissão textual das tradições textuais vicentinas, na dupla vertente, literária e ideológica.

#### **4.1. a *passio* e as *translationes* de S. Vicente na estrutura da obra: os textos e as suas fontes**

Na *C1419* a matéria relativa a S. Vicente reparte-se por cinco núcleos distintos<sup>213</sup>:

<sup>211</sup> CINTRA, “Introdução”, *op. cit.*, I, pp. CDV-CDVII, nomeadamente as notas n.ºs. 240 a 244 (são considerados os aproveitamentos textuais desde o condado de Henrique de Borgonha até ao reinado de D. Dinis, inclusive). Ainda no respeitante a este último reinado, cf. as notas ao cap. IV da mesma “Introdução” e a recensão ao artigo citado de BASTO, na *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, XVII, 1951, pp. 259-260.

<sup>212</sup> AMADO, “Investigação das origens: o reinado de D. Afonso Henriques”.

<sup>213</sup> A edição utilizada é a de CALADO.

1. breve alusão ao culto no Algarve, no final do capítulo 14, em que se encerra a extensa narrativa da batalha de Ourique, iniciada no capítulo 12. Fonte presumível: a desaparecida “*cronica del rei dom Affonso*”;

2. resumo da paixão do mártir, no capítulo 15, anunciado como interpolação no final do capítulo anterior. Fonte: narrativa tradicional da *passio* de S. Vicente (representante da versão reescrita no séc. IX);

3. narrativa da transladação do mártir para o Algarve, prolongamento da interpolação anterior, no capítulo 16. Fonte: *CMRasis*, por intermédio da *CGE1344*;

4. relato de como Afonso Henriques tentou pela primeira vez recuperar as relíquias veneradas naquela região, ou seja, início da narrativa da transladação de S. Vicente para Lisboa, no capítulo 16. Fonte: *MSVincentii* de Mestre Estêvão, presumivelmente por intermédio da “*cronica del rei dom Affonso*”;

5. continuação da narrativa anterior, nos capítulos 36 e 37. Fonte: *MSVincentii* de Mestre Estêvão, presumivelmente por intermédio da “*cronica del rei dom Affonso*”.

Os quatro primeiros trechos citados encaixam-se no interior da história tradicional do reinado de Afonso Henriques (refundição da versão transmitida pela *CGE1344*). Precede-os o relato da batalha de Ourique e segue-se-lhes o episódio da eleição do bispo negro, da consequente excomunhão de Afonso Henriques pelo cardeal enviado pelo papa, e da anulação desta decisão. A cronologia que orienta a arrumação da crónica quatrocentista empurra para longe deste núcleo a quase totalidade do relato da transladação de S. Vicente para Lisboa, interpondo-se as extensas narrativas das conquistas de Santarém e de Lisboa, a narração de acontecimentos com esta última relacionados (ordenação do bispo de Lisboa e do primeiro prior do mosteiro de S. Vicente), a narração do cerco e da tomada de Beja, do casamento da infanta D. Mafalda, da conquista de Sesimbra, do incidente de Badajoz e de um cerco de Santarém pelos mouros. Depois dos capítulos 36 e 37, a história do reinado de Afonso Henriques ainda prossegue por mais sete capítulos, onde se conta como o infante D. Sancho preparou e travou uma batalha contra os mouros em Sevilha, e outra em Beja, como Fuas Roupinho enfrentou em vários combates os mouros, como o infante D. Sancho defendeu a cidade de Santarém, como a infanta D. Teresa (chamada Matilde além-fronteiras) casou com D. Filipe, conde da Flandres, e finalmente como D. Afonso

Henriques faleceu. No que diz respeito às passagens relativas a S. Vicente, ressalta o facto de algumas abarcarem acontecimentos que ultrapassam a cronologia do reinado de Afonso Henriques. De facto, só a trasladação das relíquias para Lisboa ocorreu nesta época. O martírio remonta ao princípio do séc. IV e a trasladação para o Algarve a meados do séc. VIII. Mas a inserção de um tão expressivo conjunto hagiográfico na crónica corresponde certamente a uma opção deliberada de celebração do patrono de Lisboa, em combinação com a exaltação da memória de Afonso Henriques, responsável pela chegada do mártir à cidade. A atenção dada a esta figura não se poderá, de facto, desligar do interesse que ao tempo da redacção da *C1419* os elementos da dinastia de Avis mostravam pelo culto do mártir. São a este respeito significativos os testemunhos, já citados na primeira parte deste trabalho, que falam da interferência de D. João I, D. Duarte e D. Pedro na preservação do culto vicentino no Algarve. Mas são igualmente esclarecedores os que mostram a participação directa de alguns membros da casa de Avis no culto que a catedral de Lisboa dedicava ao mártir. Remeto a apreciação destes testemunhos para o capítulo VI.

Além da generalizada devoção a S. Vicente, que atravessou os vários estratos da sociedade portuguesa no tempo de D. João I e de seus filhos, creio que também o interesse pessoal do autor da *C1419* por matérias hagiográficas, inseridas em vários lugares da crónica, poderá justificar o considerável espaço que nesta obra ocupa a temática vicentina. Será, contudo, possível destrinçar os casos em que o autor reproduziu textos hagiográficos que se encontravam copiados nas fontes transcritas, daqueles que correspondem à selecção e aproveitamento directo de fontes hagiográficas isoladas? A análise dos contextos em que aparecem narrativas hagiográficas ao longo da *C1419* poderá ajudar a responder a esta pergunta. Começo, porém, por localizar e identificar estas narrativas. Assim, a *Crónica do Reinado de D. Afonso Henriques*, além dos capítulos dedicados a S. Vicente, inclui o relato de dois dos milagres realizados pelo cruzado alemão Henrique, sepultado no mosteiro de S. Vicente de Lisboa, ao tempo da conquista desta cidade (capítulos 28 e 29); a *Crónica do Reinado de D. Afonso II* apresenta uma versão da lenda dos cinco mártires de Marrocos (capítulos 63 a 65); e a *Crónica do Reinado de D. Dinis* reconta a história de cinco milagres praticados pela rainha S. Isabel (capítulo 93). No que diz respeito aos milagres de Henrique, não oferece dúvida que foram importados para a *C1419*, inseridos num texto relacionado

com a *Crónica da Tomada de Lisboa aos Mouros*. Os milagres da rainha S. Isabel também foram transcritos com um vasto bloco narrativo pertencente a uma versão da *Vida da Rainha Santa Isabel*. Já no que diz respeito à *passio* e à *translatio* de S. Vicente para o Algarve, bem como à lenda dos cinco mártires de Marrocos, creio que coube ao autor da *C1419* a responsabilidade de integrar estes textos em contextos narrativos de que antes não faziam parte, num esforço de reunião do material disponível para a escrita da história dos reinados correspondentes. Por isso a inserção destas unidades textuais autónomas foi acompanhada de expressões que asseguram a conexão narrativa, como a seguir destaco:

#### S. Vicente

Cap.14: “E ora leyxemos aquy de falar desto, qua depois o contaremos no lugar que pertence à estoria, e tornemos a dizer como Sam Viçente foy marteryzado [...]” (p. 25)

#### cinco mártires de Marrocos

Cap.62: “E porque, depois da tomada deste lugar [Alcácer do Sal] ate morte deste rey dom Afonso, que pasarom seis anos, nom achamos cousa que ele nem outrem fizese no regno que de contar seja, salvo que em tempo deste rey o iffante dom Pedro, seu irmão, filho del.rey dom Sancho trouve de Maroquos pera Coimbra os çimquo marteres da Ordem de Sam Francisco na era de mil ii<sup>c</sup> lxbiii<sup>o</sup> anos, aos xbi dias de janeiro, que forom marterizados pela ffee de Jhesu Christo, a qual estoria aquy diremos segundo foy sabida per muytos que com o iffante andavom em Maroquos [...]” (p. 113)

No primeiro caso (S. Vicente), o autor anuncia que vai integrar uma nova sequência narrativa que interrompe a anterior; no segundo (cinco mártires de Marrocos), explicita que vai avançar na cronologia da história narrada por não encontrar materiais que lhe permitam uma narração mais circunstanciada. Sabemos que formas de discurso como “E ora leyxemos aquy [...] e tornemos a dizer [...]” e “porque [...] nom achamos cousa que de [...] contar seja [...] salvo que” muitas vezes provêm das fontes copiadas ou refundidas. Mas saliento que estas formas não se encontram nas outras duas transcrições referidas de texto hagiográfico (milagres do cavaleiro Henrique e da rainha S. Isabel), mantidas nos respectivos enquadramentos narrativos (transportados para a *C1419*). Note-se que também o relato da trasladação de S. Vicente para Lisboa é anunciado, no final do capítulo 35 (embora o seu início e reinício se encontrem, respectivamente, no final dos capítulos 14 e 16), através de uma expressão

que aponta para o processo da construção narrativa, bastante próxima da que introduz a história dos cinco mártires de Marrocos:

E porque des este tempo [cerco de Santarém em 1171] ataa que o corpo de Sam Vicemte foy trazido a Lixboa, nom achamos outra cousa que de contar seja, porem vos queremos aquy pôr e dizer como e em que guysa ele hy veyoo. (p. 64)

Porém, no caso específico do relato da transladação, admito a possibilidade de parte ou a totalidade dele provir da desaparecida “cronica del rei dom Affonso”, fonte extensa, que reunia muitos materiais sobre o primeiro rei, e que foi amplamente aproveitada pela *C1419*. Como presumo, seria aquela crónica que o autor quatrocentista estava a seguir no momento em que decidiu interromper o apenas esboçado início da segunda transladação do mártir (remetida para o “lugar que pertence à estoria”) para inserir no espaço assim deixado em aberto as narrativas da paixão e da primeira transladação (capítulos 15 e 16). Terá sido esse texto interrompido (no final do capítulo 14) que foi depois retomado na segunda parte do capítulo 16 e nos capítulos 36 e 37. Assim, a expressão atrás citada fará parte do conjunto de elos de conexão narrativa introduzidos pelo autor da *C1419*, que ligam transcrições de fontes distintas e de diferentes planos enunciativos.

É tempo agora de observar de perto os cinco núcleos textuais da *C1419*, atrás referidos, que transmitem a matéria sobre S. Vicente.

1. O primeiro, que destaco a negrito, surge no seguinte contexto, no final do capítulo 14:

Depois dos tres dias pasados que ele esteve no campo com grande honra e com grandes gamças d.ouro e de prata e gados e presoneyros, tornou.se pera Coimbra. E, antre os prisoneyros que ele trazia, vinhom hũa companha de gentes que chamavom moçaraves, os quaes erom christãos e os tinhom os mouros em aquela terra por cativos. E, quando chegou a Coimbra, ho prior de Santa ✕ sayo a rezeber el.rey e entom lhe dise: “Ó senhor rey e vós outros, barões nobres, que sois ffilhos da santa Igreja, por que trazês vossos irmãos asy presos e cativos, asy como se fosse infieis, os quaes vós devies aguardar asy caridosamente como vós mesmos? Hora vos roguo, senhor, que estes que som da ley de Jhesu Christo sejam despachados e livres da prisom”. E el.rey dom Afonso Amriquez, quando esto ouvyo dizer [...] mandou.os soltar e livrar do cativeyro. **E amtre estes moçaraves vinhom dous que erom homens de grande idade e d.estremada vida, os quaes comtarom a el.rey como estiverom no cabo da terra que departe o mar Oçeano donde se começa ho mar Mediterraneo, e que naquele lugar jazia o corpo do marter Sam Viçemte, ao qual**

- 15 **eles virom fazer muytos milagres. E, quando el.rey dom Afonso esto ouvyo, foy movido com bõ desejo d.aver aquele corpo santo em sua terra.** E ora leyxemos aquy de falar desto, qua depois o contaremos no lugar que pertence à estoria, e tornemos a dizer como Sam Viçente foy martyryzado e deshy como foy gardado dos christãos e os milagres que Deos por ele fez, em soma, e qual hocasyom o fez vir ao
- 20 cabo de Sam Viçente e per a guisa que foy buscado por el.rey dom Afonso Amriquez e como o não pôde achar, e deshy como dipois foy achado e trazido à çidade de Lixboa. (pp. 24-25)

Esta passagem mostra como despertou em “el.rey dom Afonso [...] o bõ desejo d.aver aquele corpo santo [de S. Vicente] em sua terra”. Tudo se terá passado depois da batalha de Ourique. Diz o autor, penso que reproduzindo a sua fonte, que Afonso Henriques após permanecer no campo de Ourique três dias, para contabilizar e distribuir os ganhos de vencedor, voltou a Coimbra. À chegada foi recebido por D. Teotónio, prior do mosteiro de Santa Cruz, que o aconselhou a dar liberdade aos prisioneiros por estes serem cristãos (linhas 6-10), interpelação que, de resto, em tudo lembra uma outra que se lê na *Vita Theotonii*<sup>214</sup>. Segue-se depois um resumo do que dois destes cristãos, “homens de grande idade e d.estremada vida”, contaram a Afonso Henriques acerca do culto que haviam prestado às relíquias de S. Vicente, no extremo sudoeste do Algarve. Também Mestre Estêvão, ainda que num contexto um pouco diferente, evocara o contributo decisivo de dois moçárabes para a trasladação do mártir, bem como a circunstância de terem chegado a território cristão como prisioneiros de guerra. Em que batalha terão sido aprisionados? Estêvão não a identificou, mas a ligação entre Ourique e o episódio dos moçárabes acabou por se estabelecer na cronística do reinado de Afonso Henriques. A reescrita da história sublinhou a importância dessa ligação e foi ampliando, quer o texto relativo à batalha, quer o texto sobre o santo, na consciência de apontarem ambos para dois marcos importantes da acção governativa (militar e religiosa) do primeiro rei. Um texto em que se combinavam aqueles dois factos (Ourique e trasladação de S. Vicente para Lisboa, por influência dos moçárabes) já faria parte da que julgo ter sido a principal fonte usada pelo autor da *C1419* para a redacção da história do reinado de Afonso Henriques: a já referida “cronica del rei dom Affonssso”, provavelmente escrita depois de 1344, em

---

<sup>214</sup> Cf. ed. de NASCIMENTO, p. 176 (trad. p. 177).

português<sup>215</sup>. Esta crónica deveria englobar também um relato da trasladação do mártir para o Algarve, mais longo do que aquele que nos foi transmitido pelas poucas linhas da *CI419* que giram em torno dos moçárabes aprisionados (ls. 11-16). Tal relato terá sido abandonado para dar lugar ao aproveitamento de fontes mais completas sobre S. Vicente, que o autor quatrocentista conhecia bem: a *passio* e a *CMRasis*, lida através da *CGE1344*. Presumo, pois, que o facto de a *Crónica de Rasis* transmitir praticamente a mesma história que a “*cronica del rei dom Affonso*” relatava terá constituído motivo suficiente para que o autor da *CI419* tenha abreviado o texto da crónica perdida, evitando assim desnecessárias repetições.

Mas que narrativa terá sido afinal abreviada para que se pudessem inscrever textos de outras fontes que permitiam alargar o âmbito da história e da celebração do santo? A resposta a esta pergunta (e a sua própria formulação) só se torna viável se for possível fazer fé num resumo escrito por André de Resende na *CBQuevedo*. Se não ignoro as justificadas acusações de falta de rigor que Baudouin de Gaiffier lançou contra o breviário de Évora, organizado pelo humanista<sup>216</sup>, também não menosprezo o útil contributo por este dado para a reconstituição da narrativa da crónica de al-Rāzī sobre o reinado de ‘Abd al-Raḥmān I. Por isso, não dispondo de qualquer prova que desacredite o que Resende escreveu a propósito de S. Vicente na carta a Quevedo, opto por considerar o seu texto como um instrumento viável de trabalho. É, portanto, este o meu ponto de partida. Em cerca de uma página, que antecede as transcrições da *CMRasis* (comentadas atrás, no capítulo II), o humanista contou por palavras suas a história das duas trasladações do mártir de Saragoça, afirmando ter utilizado como fontes a *Crónica de el-Rei D. Afonso Henriques* de Duarte Galvão, escrita em português, e uma crónica “antiga”, escrita em latim, na época daquele rei, sobre o respectivo reinado, a qual era respeitosamente guardada pelos monges do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Se pudéssemos identificar o texto da crónica latina com os trechos que no relato de Resende não se encontram em Galvão, então apenas o passo que narra a trasladação das relíquias de S. Vicente para o Algarve (coincidente com a narrativa transmitida pela *CMRasis*) seria matéria oriunda dessa crónica antiga. Mas

<sup>215</sup> Já noutra circunstância me referi à importância desta crónica portuguesa perdida, numa comunicação intitulada “Em torno da *cronica del rei dom Affonso*, fonte da *Crónica de 1419*”.

<sup>216</sup> GAIFFIER, “Le Bréviaire d’Évora de 1548 et l’hagiographie ibérique”.

talvez também viessem dela as linhas que antecedem esse passo e que falam dos responsáveis pela divulgação do culto algarvio de S. Vicente entre os cristãos, ou seja, os moçárabes feitos prisioneiros em Ourique. Destes também guardou memória a *CI419*, como o trecho anteriormente citado mostra, só que, ao contrário do que acontece na narrativa de Resende a seguir citada, não os vemos ali relatarem as suas origens valencianas, recordando o tempo em que os seus antepassados foram obrigados a fugir para o sudoeste da Península com as relíquias do mártir, por causa da devastação provocada por ‘Abd al-Rahmān I:

*Ad Kebedium*

In his ergo legimus Alphonsum Henricum in Orichiensi agro, memorabili proelio Ismarium aliosque quatuor Saracenorum reges fudisse et exutos castris multis interemptis fugasse. Cui Conimbrigam reuerso occurrisse sanctum Theotonium gratulabundum. Qui, cum inter captiuos aliquam multos uidisset qui se Christianos esse dicerent, Muzarabes uocatos - hoc est, ut interpretantur, mixtos Arabas -, petiisse a rege ut libertate donarentur. Quos ad se uocatos cum interrogasset rex quinam aut unde gentium essent, respondisse origine quidem se Valentinis incolas uero promunturii fuisse illius quod in Algarbii finibus mari prominet; eorum maiores Valentia simul cum corpore sacratissimi martyris Vincentii aufugisse, metu aduentantis Abderamenis, illoque in promunturio consedis domosque ibi pauperes inaedificasse, iuxta sacellum ubi sancti martyris corpus custodirent; illicque eos mansisse donec Maurus quidam potens, uenationis causa eo deueniens, eorum parentes occidisset, se pueros captiuos fuisse abductos; signum rei certae illud se posse dicere, si domunculae permanent, aut corui saltem qui sacellum illud familiariter a tempore quo martyr beatissimus illuc applicuisset – unde factum esset ut Mauri promunturium illud Coruorum montem appellarent – id etiamdum pristino more facerent. (ed. cit., p. 74 e p.76)

*CBQuevedo*

Pois bem! Segundo se lê nestas narrativas históricas, Afonso Henriques desbaratou, em memorável combate no campo de Ourique, Ismar e outros quatro reis sarracenos: depois de os forçar a abandonar o acampamento e de matar muitos milhares, pô-los em fuga. Regressou depois a Coimbra, onde S. Teotónio veio ao seu encontro, para lhe apresentar felicitações. Este, ao ver entre os prisioneiros um número considerável de indivíduos que se diziam cristãos e se chamavam moçárabes - isto é, em tradução, mestiços -, pediu ao rei que lhes concedesse a liberdade. O rei chamou-os à sua presença e perguntou-lhes quem eram eles ou de que terra tinham vindo. Eram naturais de Valência, responderam, mas tinham vivido num promontório sobranceiro ao mar, nos confins do Algarve; os seus pais, receosos da vinda de Abderramão, tinham fugido de Valência levando consigo o corpo do santíssimo mártir Vicente e, fixando-se no referido promontório, aí construíram umas pobres casas, junto à capelinha onde guardavam o corpo do santo mártir; e aí permaneceram até que um poderoso mouro, que fora caçar para aqueles sítios, lhes matou os pais e os levou a eles, crianças, como prisioneiros. Disseram ainda que poderiam dar um sinal da veracidade dos factos se as casitas ainda existissem ou se ao menos os corvos, que com familiaridade frequentavam a referida capelinha desde o tempo em que o mártir ali aportara – daqui tinha vindo a designação que os Mouros davam ao promontório: Monte dos Corvos-, continuassem a fazer como antigamente. (p. 75 e p. 77)

Creio que esta reescrita de André de Resende nos deixa imaginar a forma como provavelmente a historiografia tradicional relativa a D. Afonso I entrelaçava o episódio da batalha de Ourique com a temática vicentina. Esse elo estabelecer-se-ia através da voz dos moçárabes que divulgaram junto dos cristãos a memória hagiográfica moçárabe acerca da trasladação de S. Vicente para o Algarve. Aquela voz terá passado ainda para a “*cronica del rei dom Affonso*”, mas na *C1419* tornou-se diferida e muito resumida. No seu lugar, inscreveu-se um texto alternativo, mais antigo, proveniente da *CMRasis*. Eliminava-se, assim, um elo narrativo que não se voltaria a recuperar: o que ligava os moçárabes do tempo de Afonso Henriques, enquanto narradores de segundo grau, à história da trasladação do mártir Vicente para o sudoeste peninsular. Desaparecia da historiografia sobre o primeiro rei português a voz daquelas personagens e começava uma nova etapa na transmissão textual da história sobre o culto vicentino no Algarve.

Parece-me, com efeito, muito provável que um texto como aquele que o relato de Resende deixa entrever tenha feito parte da crónica latina desaparecida, até porque na narrativa que a precedia, a da batalha de Ourique, o discurso directo deveria ser uma modalidade discursiva bastante explorada. A inclinação da historiografia antiga relacionada com Ourique para a dramatização do discurso é, de resto, confirmada por um texto fragmentário, citado por Frei António Brandão, a partir de uma “*memoria antiga de Sãta Cruz de Coimbra*”, escrita em latim (ou “*Memoria escrita de mão de S. Cruz de Coimbra*”, como o historiador do séc. XVII também a designou). Trata-se do discurso que os guerreiros portugueses dirigiram a Afonso Henriques nos campos de Ourique, procurando demovê-lo do confronto militar com os mouros. Brandão nada mais revelou do conteúdo desta “*memoria*” latina, mas é de prever que ela integrasse mais texto sobre Ourique. Será que este se relacionava com a crónica latina antiga sobre o reinado de Afonso Henriques de que fala o humanista André de Resende na *CBQuevedo*? A referida “*memoria*” latina de Santa Cruz poderá ter sido usada pelo autor da “*cronica del rei dom Affonso*”, como faz supor o facto de se encontrarem vestígios do trecho citado por Brandão na *C1419*. Na verdade, repetem-se aqui, resumidamente, as mesmas ideias centrais da fala latina dos guerreiros portugueses dirigida a Afonso Henriques, antes da batalha de Ourique: desproporção numérica, apelo ao bom senso e à desistência da batalha. Vejamos os textos:

*Memória manuscrita de S. Cruz de Coimbra*<sup>217</sup>*C1419*

Verba nobilium exercitus in Oriquo ad Regem Alfonsum. Amorē, et bonam voluntatem, quam in personam tuam habemus [sic], nos obligat dicere, quod [sic] arduum hoc negotiū non tentes. Adest periculum, quia cincti a Mauris, illi multi, nos pauci. Bene audisti paulo antea tuos vigilatores quod sunt infiniti equites, et multo plures pedones, taliter quod vnus nostrorum debet praeliare aduersus centum, et secundum hoc certum est vinci: et quod oblatrant pro victoria, diem vt citius veniat desiderant. Quare rogamus vt in eas aliquam pacem cum Ismaele per aliquod tempus, ne nos perdas insimul et regnum, nostras vxores, et nostros filios, Attendas Regno, et tuae vtilitati, et honori, diuertas ruinam quam imminet, quod iterum supplices petimus et cum instantia vt velis nos ab hoc discrimine eripere.

E então lhe disserom: “Senhor, vós vedes quamta gente he aque com el.rey Ismar, e esto nom he razom de tão poucos como nós somos pelearmos com tantos e, mais, esto não he serviço de Deos, mas ante he seu deserviço, que se perderá muyto asynha o condado de Portugal, e porem sera bem de catardes cousa per que se esta batalha não fizese”. (p. 19)

Com os dados de que hoje dispomos não creio que seja possível saber se a responsabilidade da abreviação da fala latina (e eventualmente de outras que poderiam apresentar maior extensão nas fontes latinas) pertenceu ao autor da *C1419* ou à sua fonte. Independentemente disso, e apesar da transformação que sofreu, constata-se que o texto da *C1419* não prescindiu do efeito dramático presente na fonte latina.

Depois do encurtamento da matéria relativa ao culto de S. Vicente no Algarve e da suspensão do relato da trasladação do mártir para a cidade de Lisboa, seguem-se as já referidas narrativas intercaladas, por opção do autor da *C1419*:

## 2. Resumo da *passio* do mártir (capítulo 15):

Comta a estoria do marter Sam Viçente que ele foy natural d.Osqua, homem de linhagem e de costumes muy comprido. Este, por servir a Deos, foy chegado ao bispo São Valerio e o bispo o fez cleriguo de Avanjelho e sempre sua vida pos em estremados feytos e costumes de Deos. E acozteço asy que Daçiano, corregedor, foy enviado por ho emperador às Espanhas e o mandado mais final que trazia do emperador asy era que qualquer que tivesse fee de Jhesu Christo que lha fizese leyxar ou que morese por elo. E na primeyra terra em que entrou da Espanha foy em Aragão e soube novas da vida de São Valerio e de Sam Viçemte e da doutrina que pregavom e

<sup>217</sup> Cf. A. BRANDÃO, *Monarquia Lusitana*, Parte Terceira, p. 118.

ensynavom a todo povo, a qual cousa o moveo a sanha e mandou.os prender e trazer perante sy [...] (pp. 25-26)

Depois de identificar a fonte usada, a “estória do marter Sam Vicente”, o cronista segue-a resumidamente nos seus traços estruturantes: contextualização histórica do martírio (perseguição dos cristãos, na Espanha do tempo do governador romano Daciano), motivo da condenação do bispo Valério e do seu diácono Vicente (afirmação destemida da fé cristã), pena aplicada (suplício), comprovação da santidade do mártir Vicente (milagres). O resumo foi feito, ou a partir de uma das muitas narrativas latinas disponíveis em coleções hagiográficas, ou mais provavelmente de uma tradução portuguesa, cujo testemunho mais antigo hoje conhecido se encontra no *FS* de 1513. A primeira frase (“Comta a estória do marter Sam Viçente que ele foy natural d.Osqua”) parece remeter para o texto publicado por Ruinart em 1689, nas *Acta primorum martyrum sincera et selecta*. Segundo Victor Saxer apurou, após minuciosa comparação das diferentes redacções da *passio* de S. Vicente, aquele texto é um rearranjo, executado no mosteiro de Saint-Germain-des-Prés, pouco depois de meados do séc. IX, da narrativa corrente na alta Idade Média, escrita antes de 550<sup>218</sup>. Entre nós, um texto semelhante ao de Saint-Germain-des-Prés pode ser lido no códice alcobacense 418 (fóls. 199<sup>v</sup>-204<sup>v</sup>). Neste texto, entre as amplificações, ausentes da redacção mais antiga (de que o *passionário hispânico* guardou testemunho), conta-se a referência à genealogia do mártir: “Extitit enim patre Eutitio progenitus, qui fuit Agresti nobilissimi consulis filius. Mater vero eius, Enola ex Osca urbe noscitur procreata”<sup>219</sup>. Como se viu, na *C1419* também aparece este topónimo (Huesca), só que associado a Vicente, e não a Enola, a mãe, havendo por conseguinte uma deturpação do texto tradicional, a qual deveria circular em várias cópias, como denuncia Frei Diogo do Rosário, na *Historia do inuictissimo martyr Vicēte*: “S. Vicēte foy natural de Espanha da cidade d’Çaragoça (como claramēte diz Prudēcio, e nã de Huesca como algũs dizem)”<sup>220</sup>.

A forma extremamente resumida como se apresenta a *passio* levou Magalhães Basto a integrá-la no conjunto das lacunas do testemunho da *C1419* que

<sup>218</sup> SAXER, *Saint Vincent, diacre et martyr. Culte et légendes avant l’An Mil*, pp. 257-292.

<sup>219</sup> Ed. de SAXER, *ibid.*, p. 300.

<sup>220</sup> ROSÁRIO, *Historia das Vidas e Feitos Heroicos & Obras Insignes dos Sanctos...*, p. LXXXV.

editou em 1945, o manuscrito da *C5R*<sup>221</sup>. Mas a edição de uma segunda cópia, mais extensa, da mesma obra historiográfica quatrocentista, em 1952-53, por Silva Tarouca, viria a fornecer o mesmo relato do martírio de Vicente. Sendo os dois testemunhos independentes, é forçoso deduzir que a fonte comum a ambos apresentava um texto muito próximo do que eles transmitiram, ou seja, um texto sintético, por intenção do seu autor. A tradição manuscrita não o amputou, portanto, de qualquer parte. Duarte Galvão, na *Crónica de el-Rei D. Afonso Henriques*, ampliou a resumida *passio* do mártir hispânico, acrescentando-lhe pormenores narrativos de que a sua fonte prescindiu (torturas de Daciano, intervenção do corvo, comentário de S. Agostinho ao mártir de Vicente). Trata-se, aliás, de uma das raras alterações que Galvão introduziu no texto da *CI419*. Fê-la a partir de uma das versões medievais mais divulgadas da *passio*, a da *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze<sup>222</sup>, onde se liam na parte final da narrativa citações, nomeadamente de S. Agostinho, alusivas ao mártir. O cronista do início de quinhentos não deixou, efectivamente, de ser sensível à forma demasiado apressada como o autor da *CI419* abreviou o relato do martírio de S. Vicente, sobretudo depois de o ter começado de uma forma pormenorizada, que faria esperar um desenvolvimento em conformidade.

3. Reescrita da história da trasladação de S. Vicente, de Valência para o Algarve, de acordo com o relato da *CMRasis*, que a *CGE1344* absorveu (capítulo16):

Contão as estorias dos araviguos e eso medês acorda a cronica de Santo Isydro, que foy bispo de Sevilha, que, quando a era dos mouros andava em xxxbiiiº, que se alevamtou em as Espanhas hum poderoso homem a que chamavom Odonamer e começou de conquistar as Espanhas e meter sob seu senhorio tambem mouros como  
5 christãos e nunca achou samtuario de christãos que nom destruyse, nem os ossos dos corpos dos santos e muymentos que não queymase e destroyse. E, andando asy em sua conquista, encaminhou pera Aragon, e os homes bõos que têmho o corpo do martir Sam Viçente, quando souberom que Adonaamer vinha tão apoderado e souberom as cousas que fazia às reliquias dos corpos dos santos onde quer que os achavom,  
10 ouverom seu acordo de se irem com ele e o levarem a terra donde fose guardado. E prouve a Deos de os guiar àquele luguar que vos ja disemos, a que dizem o cabo de Sam Viçente, onde ele foy enterado e escondido, e aqueles homens bõos que com ele vierom estiverom sempre continuadamente com ele ata que por aly chegou hum cavaleyro mouro que morava na terra dos Algarves, natural de Fez, a que chamavom  
15 Albofaçem. E dizem as estorias dos araviguos que dise ele que, andando por aly ao

<sup>221</sup> Cf. BASTO, “Prólogo” à *C5R*, [p. XXV].

<sup>222</sup> GALVÃO, *Crónica de el-Rei D. Afonso Henriques*, pp. 69-78.

monte, que achara aqueles homens que gardavam aquele corpo, que matara os homens e que leyxara o corpo. (pp. 26-27)

Reproduz-se aqui, um pouco mais livremente, a história contada pela *CGE1344* e pelas transcrições latinas de Resende. Trata-se, portanto, de mais um testemunho a acrescentar à limitada tradição manuscrita medieval da referida história moçárabe. O autor da *CI419* tomou como fonte a segunda redacção da *Crónica Geral*, imitando-a nas supressões e na forma de designar a fonte (*CMRasis*) que transmitiu a narrativa: “as estorias dos araviguos”. Mais problemática é, sem dúvida, a identificação da outra fonte apontada, “a cronica de Santo Isydro” (a que a *CGE1344* não faz referência), na qual o autor diz ter encontrado confirmação para os factos narrados pela primeira fonte citada (“Contão as estorias dos araviguos e eso medês acorda a cronica de Santo Isydro, que foy bispo de Sevilha”). Não é, contudo, claro se a concordância entre as duas fontes apenas se restringe à actividade militar de ‘Abd al-Raḥmān I ou se também inclui o relato da trasladação das relíquias de S. Vicente. Nenhuma das obras históricas de S. Isidoro (*Chronicon*, *De uiribus illustribus* e *Historia Gothorum*) se refere ao emir muçulmano, nem tal poderia acontecer, uma vez que o bispo de Sevilha viveu mais de um século antes dele. Mas é provável que numa hipotética *continuatio* da sua história dos godos, que tivesse circulado em Portugal sob a sua autoria, tivesse havido um trecho dedicado ao famoso emir de Córdova, incluindo o relato da trasladação de S. Vicente numa versão cristã<sup>223</sup>. O facto de o autor da *CI419* muito explicitamente se referir a tal crónica poderá indicar que no Portugal do início do séc. XV existiram testemunhos de antigas crónicas hispânicas com a história da ocupação islâmica. Será que a perdida (e obscura) *Summa Chronicorum*, consultada por Frei António Brandão, em Alcobaça, no séc. XVII, ou qualquer outro códice do mesmo mosteiro, conservava textos ou resumos relacionados com tais fontes?<sup>224</sup>. Não posso abandonar esta questão sem abrir ainda o universo das conjecturas a uma outra

<sup>223</sup> Um trecho do *Tratado sobre a morte do Duque*, escrito pelo autor quatrocentista Paulo de Portalegre, sugere a possibilidade de no séc. XV ter existido um manuscrito das *Historiae Gothorum* de S. Isidoro, interpolado com matéria ou referências relativas às relíquias dos mártires antigos da Hispânia: “[...] e li o prologo das Chronicas de Santo Isidro, onde se poem a multidaõ, e cantidade de reliquias, e Santos da Hespanha [...]” (p. 476). Cf. SOBRAL, “Os Lóios e os livros no séc. XV”, p. 177

<sup>224</sup> Sobre a referida crónica alcobacense perdida, veja-se o contributo de NASCIMENTO em “Três notas alcobacenses”.

possibilidade: a de a referência à “cronica de Santo Isydro” dever ser entendida apenas como um instrumento de credibilização do que na sua (falsa) dependência se narra.

Depois de indicar as suas fontes, o autor da *C1419* inicia a transcrição da história narrada pelos “araviguos”. O primeiro aspecto em que reparamos é na distorção (por ausência de uma letra inicial) da data indicada para a invasão de “Odonamer” (‘Abd al-Rahmān), o ano “xxxbiii” da Hégira (segundo o manuscrito da *C7R*; “cento e trinta e çinquo annos”, segundo o manuscrito da *C5R*). A discordância em relação à data fornecida pela *CGE1344*, “cento e triinta e oyto annos”, deve-se certamente à complicada transmissão manuscrita da *C1419*. No que diz respeito à entrada do chefe mouro na Espanha e às suas façanhas militares, o autor elimina as referências às cidades, vilas e castelos conquistados e a repetida insistência na fuga de cristãos para as Astúrias e lugares seguros, centrando-se apenas no aspecto que do seu ponto de vista é o principal: a destruição das igrejas e a profanação dos corpos dos santos (ls. 5-6). Substitui o nome da cidade de Valência pelo de “Aragom” e omite as frases que, a partir de um ponto de vista muçulmano, falam depreciativamente do culto cristão de S. Vicente e dos milagres por ele praticados na terra em que foi martirizado. Ao contrário da sua fonte, a *C1419* dá nome ao lugar para onde os valencianos fugiram (“o cabo de Sam Viçente”, l. 12). Sobre o cavaleiro “natural de Fez, a que chamavom Albofaçem”, o autor acrescenta que “morava na terra dos Algarves” (“alarves”, na *C5R*), mantendo os restantes elementos narrativos (o motivo lúdico que conduziu aquele mouro até ao promontório e o acto devastador que aí praticou, ls. 14-17). A *C1419* guarda, portanto, o essencial da narrativa lida na *CGE1344*, introduzindo pontualmente modificações que não alteram a estrutura geral do texto e que vão no sentido de a clarificarem (com indicação de fontes e especificações relativas a lugares).

#### 4. Recomeço do relato da trasladação de S. Vicente para Lisboa (capítulo 16):

5 Camdo el.rey ouvira falar daqueles homens e como deziã que estiverom aly com ho corpo do martir Sam Viçente, teve conselho com os seus em que guysa o poderião aver e ouverom seu acordo que fizessem tregua com hos mouros por tempo sabido. E, tanto que as treguoas forom feytas, el.rey. com grande desejo de aver o corpo do santo martire, moveo de Coimbra, posto que fose muy lonje, nom acatou por afam nem por periguo nem por custa que fizese senão chegar hũa vez aly onde o corpo do martir jazia e feze.o busquar e numqua pôde ser achado porque Deos tinha ordenado que o

jaziguo do martir Sam Viçente fose em Lixboa ali onde oje jaz. E ela entom era de mouros e por aquilo prougue a Deos e ao marter de não ser achado por el.rey. E, quando el.rey vio que não podia achar o corpo do marter, por muyto que lhe pesase confortou.se tendo que Deos o gardava pera algũa outra melhor cousa. E deshy leyxou  
 10 aquelle feyto a Deos e tornou.se el.rey pera Coimbra. (p. 27)

A consequência das revelações feitas a Afonso Henriques pelos moçárabes aprisionados em Ourique é brevemente antecipada na parte final do capítulo 14: “E [...] el.rey [...] foy movido com bõo desejo d.aver aquele corpo santo em sua terra” (p. 25). Mas apenas no final do capítulo 16 é retomada. Trata-se efectivamente do começo da *translatio* do mártir, desenhado a partir dos *MSVincentii*, no qual se conta como aconteceu a primeira tentativa de resgate das relíquias após tréguas com os mouros (ls. 1-8). Encontramos o relato destas circunstâncias igualmente na narrativa de Estêvão, só que aqui elas antecedem a segunda e bem sucedida tentativa de recuperação das relíquias. A primeira fora consequência de um impulso guerreiro, ocorrido em tempo indeterminado da juventude do rei. Foi esta indeterminação histórica (do ponto de vista da cronologia e da causalidade) que a *C1419* (ou mais provavelmente a sua fonte, a “cronica del rei dom Affonso”) resolveu: fixou no tempo aquela iniciativa (entre a batalha de Ourique e a conquista de Lisboa) e encontrou-lhe uma causa, na combinação entre o tradicionalizado episódio dos moçárabes e uma notícia de tréguas. Este enraizamento histórico da primeira viagem de Afonso Henriques ao cabo algarvio não dispensou a previsível leitura transcendente do acontecimento, justificativa do fracasso em que se saldou (“Deos tinha ordenado que o jaziguo do martir Sam Viçente fose em Lixboa [...]”, ls. 7-9). A esta explicação proveniente dos *MSVincentii* foi acrescentada uma nota em que é destacado o perfil piedoso do monarca, cuja acção se conforma aos desígnios de Deus (“confortou.se tendo que Deos o gardava pera algũa outra melhor cousa”, l.11).

##### 5. Continuação do relato da transladação para Lisboa (nos capítulos 36 e 37)

De acordo com a organização cronológica das matérias, estes capítulos (cujo assunto é anunciado no final do capítulo 35) inscrevem-se entre a narração do cerco mouro de Santarém, em 1171 (capítulo 35), acontecimento que o historiador

Ambrosio Huici Miranda considerou dever reportar-se ao ano de 1184<sup>225</sup>, e o relato da preparação de uma investida militar contra Sevilha, conduzida por D. Sancho, no ano de 1178 (capítulo 38). Seguem, em geral, de muito perto uma tradução portuguesa dos *Miracula*. Devido à sua extensão, estes trechos serão fragmentariamente citados no decurso da respectiva análise.

No capítulo 36, depois de uma frase que recupera o longínquo começo da narrativa, no capítulo 16 (“Comtado avemos ante desto em como el.rey dom Afonso foy buscar o corpo de Sam Viçente e nom ho pôde achar”, p. 64), dá-se início ao relato da segunda e frutuosa viagem de Afonso Henriques ao promontório algarvio. Surge em primeiro lugar a datação deste acontecimento (data certa na *C5R* e errada na *C7R*, porque lhe falta um x inicial), que toma por referência a conquista da cidade de Lisboa aos mouros (“E, avendo ja xbi anos que a çidade de Lixboa fora tomada a mouros e era de christãos”, p. 64). Recordo que na narrativa de Mestre Estêvão esta informação cronológica, que encerrava uma sequência de outras que também situavam no tempo a chegada das relíquias de S. Vicente a Lisboa, se encontrava não no início da *translatio*, como acontece na *C1419*, mas no final, imediatamente antes do texto que introduzia o conjunto de narrativas de milagres com o qual se completava o sentido pedagógico da narrativa da transladação. Será que se deve à iniciativa do autor da “cronica del rei dom Affonso” a antecipação da data do evento em causa para a posição que ocupa na *C1419*, ou ao autor desta última crónica? Segue-se a explicitação das circunstâncias em que foi possível fazer a viagem para sul: um tratado de paz com os mouros. A *C1419* acrescenta que este se estendeu por cinco anos, trégua prolongada de que fala o autor árabe Ibn ‘Idhārī. Depois, a narração da viagem para o cabo algarvio, da chegada a este lugar, do achamento do corpo do mártir e dos dois primeiros milagres por ele praticados reproduz de modo bastante literal o relato de Estêvão. A sintaxe do português procura acompanhar o texto da fonte, apesar da tendência para a abreviação de algumas frases. A narração prossegue, já no capítulo 37, com o relato da chegada das relíquias a Lisboa e do que a seguir se passou: deposição nocturna e sigilosa das mesmas na Igreja de S. Justa; disputa do mosteiro de S. Vicente e da sé pela sua posse definitiva; mediação de Gonçalo Viegas, “adiantado da cavalaria mor del.rey”; intervenção de D. Roberto, deão

---

<sup>225</sup> HUCI MIRANDA, “Los almohades en Portugal y las campañas de Ya’qub al Mansûr en 1190 y 1191”, p. 38.

da sé, junto do reitor de S. Justa e consequente deslocação dos ossos do mártir para a sé; reivindicação de uma parte destes pelos cónegos do mosteiro de S. Vicente; exultação de D. Afonso Henriques com a nova sepultura do mártir em Lisboa; terceira viagem ao cabo para recolha de restos funerários; presença miraculosa de um corvo junto do túmulo do mártir; e milagre praticado em favor do monge João. Toda esta sequência provém dos *MSVincentii*, no entanto, algumas das suas etapas são reproduzidas de forma abreviada. Assim,

a) segundo os *MSVincentii*, quando ao amanhecer a cidade toma conhecimento de que as relíquias de S. Vicente se encontravam na igreja de S. Justa, um conjunto de homens armados e outro desarmado acorrem àquela igreja. Os primeiros defendem, de forma violenta, a pretensão dos cónegos do mosteiro de S. Vicente à posse das relíquias; os segundos pugnam, ponderadamente, pelos interesses da sé. Ora, na *C1419* o contraste relativamente à forma como os grupos se apresentam no local e ao modo como reivindicam o que pretendem desaparece, porque a narração avança mais rapidamente. Ou terá o autor desta redacção tentado harmonizar a imagem das duas instituições envolvidas no conflito pela posse das relíquias? (“E em outro dia na manhã, quando esto foy sabydo pela çidade, correrom as jemtes todas pera aly. E huns deziom que era bem de se poer em Sam Viçente de Fora, e outros deziom que mais rezão era de ser na çee”, p. 65).

b) nos *MSVincentii*, o encontro de D. Roberto com Múnio aparece relatado com algum pormenor: o deão da sé dirige-se secretamente a S. Justa para negociar a transladação de Vicente, acompanhado de alguns cónegos e de outros homens. Durante o tempo que ali permanece, conjuntamente com todos os presentes, presta homenagens ao mártir. A *C1419* omite estes elementos, registando apenas que o deão se deslocou ocultamente até S. Justa. Por outro lado, contrariamente à fonte do séc. XII, explicita que Roberto pediu as relíquias a Múnio. O autor narra com clareza e economia este passo da história, eliminando assim algumas obscuridades do relato de Estêvão que dão azo a interpretações especulativas (“E em esto dom Ruberte, adayam da see, homem onesto e de boa vida, foy muy escusamente a dom Moniz, prior da dita igreja de S. Justa, e rogou.lhe afincadamente que lhe dese aquel corpo, e a ele prouve de lho dar”, p. 65).

c) nos *MSVincentii*, a evocação dos louvores dirigidos a S. Vicente, após a deposição do seu corpo na sé, estende-se por um maior número de linhas do que na *C1419*. O mesmo acontece com a memória das reacções emotivas de Afonso Henriques. Neste último caso, dos três motivos apresentados por Estêvão para o contentamento do monarca, um dos quais extravasa as circunstâncias do presente - a conquista de Lisboa aos mouros, a trasladação de Vicente, e a fundação e dotação real da sé -, a *C1419* apenas fala do segundo, aquele de que o cronista não poderia necessariamente prescindir: “E eles, muy ledos, foram por ele muy homradamente com priçesão, com toda a jemte da çidade e dando muytas graças a Deos, e trouverom.no pera a see. [...] E, quando el.rey dom Afonso esto soube, foy muy ledo com taes novas e chorava com grande prazer, louvando muyto o nome de Deos, que quysera homrrar aquela terra sua com tam nobre joya como aquela” (p. 65).

d) Estêvão não chegou a afirmar explicitamente que aos cónegos do mosteiro de S. Vicente de Lisboa não foi dada qualquer relíquia de S. Vicente, após a pressão que fizeram para que isso acontecesse. Registou antes a forma como elogiaram o rei pela benesse da trasladação ocorrida no seu reinado. Subentende-se que deste modo os cónegos terão insinuado as suas pretensões. Todavia, na *C1419* o assunto é clarificado, através da inequívoca afirmação de que àqueles religiosos não foram entregues quaisquer relíquias. Trata-se de uma mera constatação feita *a posteriori*, ou de uma afirmação que esconde sentidos difíceis de circunscrever? (“E os coniguos de São Viçente de Fora vierom loguo e pedirom que lhe desem das reliquyas daquele santo corpo, mas não lhe foram dadas”, p. 65)

O capítulo 37 da *C1419* termina com a evocação de dois milagres, que giram em torno da figura tradicional do corvo:

E diz a estoria que, depois que este corpo aly foy posto, que veyo per muytas vezes sobre o seu muymto o corvo que amtes disemos que o gardou quando foy lançado às aves e se punha sobre o altar mayor e parecia que o não queria leyxar nem desemparar. E çertamente foy maravilhosa cousa que hum moço que avia nome Joane e que servya a igreja deu hũa vez com hũa pedra a este corvo e em esa ora, tanto que lhe deu, foy tolheyto de todos seus membros. E entom o padre daquele moço, quando esto vio, lançou.çe de noyte em oração com grande devação ante o corpo de Sam Viçente e foy loguo o moço sam como amte era. E des entom numqua nêhum foy ousado de lhe fazer nojo e foy hy visto por muytos tempos. E mandou el.rey esprever ho tempo e a era em que o corpo do martere Sam Viçente foy trazido a Lixboa e acharom que fora aos xb dias de setembro da sobredita era de ii<sup>c</sup> xi anos. (p. 66)

Já Mestre Estêvão falara da presença espectacular do corvo, ou melhor de dois corvos na sé de Lisboa, como se pode ler entre as narrativas do nono e décimo milagres. Segundo o chantre, essa realidade fora testemunhada por muitos (não sendo claro se também por si próprio) e fora também alvo do escárnio dos menos esclarecidos, pouco atentos aos conhecidos episódios em que Deus se manifestara através de tal ave (martírio de Vicente e caminhada do profeta Elias até Horeb; cf. pp. 114/116 da ed. cit.). Mas, embora inspirada nas palavras de Estêvão, a narrativa transmitida pela *C1419* comporta um pormenor ausente na fonte antiga que lhe aumenta a espectacularidade: trata-se da afirmação de que o corvo avistado na sé era o mesmo que no início do séc. IV tinha salvo o cadáver insepulto de Vicente dos ataques das aves selvagens. Deve-se provavelmente ao cronista do séc. XV a inclusão desta nota, como se deduz do contexto remissivo em que aparece (“o corvo que antes disemos que o gardou quando foy lançado às aves”). O cronista chama à memória do leitor o resumo da *passio* do mártir, que tomara a iniciativa de integrar na *Crónica do Reinado de Afonso Henriques*, esquecendo, porém, que nesse texto não chegara a incluir o tópico episódio do corvo. No que diz respeito ao segundo milagre transmitido pela *C1419*, que envolve “hum moço que avia nome Joane”, a sua importância reside sobretudo no facto de ser um instrumento útil para a identificação da cópia latina dos *MSVincentii* de onde proveio a tradução que desta obra encontramos integrada na crónica quatrocentista do reinado de Afonso Henriques. Já no capítulo anterior deste estudo assinalei a circunstância de uma narrativa semelhante à daquele milagre se encontrar nos *MAN*. Na verdade, a semelhança entre os dois *miracula*, nas duas fontes referidas, faz-me avançar a hipótese de a tradução dos *MSVincentii* que se lê na *C1419* ter sido feita a partir de um texto muito próximo (mas não idêntico, como adiante explicarei) dos *MAN*. Tal semelhança poderá também ajudar a desfazer as dúvidas de leitura que se levantaram a A. Nascimento e S. A. Gomes na edição e tradução do milagre de “Joane”, o primeiro do conjunto transmitido pelos *MAN*.; dúvidas causadas por um problema físico do manuscrito, concretamente uma mancha que cobre a primeira sílaba da palavra que, se estivesse completa, revelaria o apelido do monge João, e causadas igualmente pela incompreensão do sentido das primeiras linhas da narrativa em que a referida palavra truncada se insere. Numa tentativa de contornar o problema os editores alteraram a

lição original do texto nos dois pontos específicos que a seguir destaco, modificando inevitavelmente o sentido do mesmo. Com base na narrativa correspondente da *CI419* (atrás transcrita), proponho uma recuperação da lição e do sentido originais do texto, que passa pela restituição das palavras que se lêem no manuscrito, também abaixo destacadas a negrito.

#### A. Ed. de NASCIMENTO e GOMES

Vincencii martiris primum miraculum. Mirabile cer[te. Que]dam monachi Joh[annis...] ua nomine **que** tunc tenporis in ecclesia seruiebat percussit quadam uice eorum **filium** cum lapide. Incontinenti post percussionem omni membrorum fuit officio destitutus, sed matris oracione et deuocione et candelarum cremacione de nocte ante corpus beati Vincencii suus filius recuperauit pristinam sanitatem. (p. 136)

##### Tradução:

Primeiro milagre do mártir Vicente. Milagre evidente! Uma (...) do monge João (...) chamada (...) que nesse tempo prestava serviço na igreja, deu certa vez com uma pedra no filho e, acto contínuo, após o golpe, ficou ele privado de acção nos seus membros. Ora sua mãe acendeu velas e orou fervorosamente durante a noite perante o corpo de S. Vicente e o filho recuperou a vitalidade de antes. (p. 137)

#### B. Proposta de recuperação da lição do texto:

Vincencii martiris primum miraculum. Mirabile cer[te. Qui]dam monachi Joh[annis] [...]ua nomine **qui** tunc tenporis in ecclesia seruiebat percussit quadam uice eorum **illum** cum lapide. Incontinenti post percussionem omni membrorum fuit officio destitutus. Sed matris oracione et deuocione et candelarum cremacione de nocte ante corpus beati Vincencii suus filius recuperauit pristinam sanitatem.

##### Tradução:

Primeiro milagre do mártir Vicente. Admirável, sem dúvida! Um [homem] com o nome de monge João [...], que nesse tempo prestava serviço na igreja, certa vez trespassou um deles [um corvo] com uma pedra. Após o golpe, outras vezes repetido, ficou tolhido de toda a acção dos membros. Mas a mãe, tendo rezado, prestado culto e queimado velas durante a noite, diante do corpo de S. Vicente, o seu filho recuperou a saúde de antes.

A lição “eorum illum” (em B.) remete para um antecedente textual que estaria explicitado na fonte usada pelo autor dos *MAN.*, provavelmente num contexto narrativo muito semelhante àquele que a *CI419* transmitiu (cf. p. 159). Essa narrativa, relativa aos corvos, terá sido eliminada nos *MAN.*, tal como foram eliminados outros segmentos do relato da trasladação: o parágrafo que mostrava Afonso Henriques exultante de alegria por testemunhar tal acontecimento, aquele que narrava o êxtase sentido por Mestre Bento perante o túmulo de S. Vicente e uma parte do parágrafo que datava a trasladação. Se estes últimos cortes não provocaram problemas de coerência textual, o mesmo não se pode dizer da eliminação da narrativa sobre os corvos, que sem dúvida gerou um vazio de sentido em torno da expressão “eorum illum”. Foi esse vazio provocado por um antecedente textual ausente que os editores contemporâneos dos

*MAN.* procuraram, resolver, substituindo sem autorização do manuscrito “illum” por “filium”.

O facto de tanto os *MAN.* como a tradução dos *MSVincentii* usada pela *C1419* apresentarem uma sequência narrativa comum, constituída pelo milagre dos corvos e pelo milagre do monge João, leva-me, pois, a presumir que na origem de ambos os textos tenha estado uma compilação com o seguinte formato: uma redacção da *translatio* concordante com a de Mestre Estêvão, seguida de um conjunto de narrativas de milagres semelhante ao que os *MAN.* transmitiram. Excluo a hipótese de o autor da referida tradução portuguesa se ter servido desta última obra, uma vez que mostra muito claramente ter consultado um relato completo da trasladação de S. Vicente e ter tido acesso a uma narrativa-variante do milagre de Joane, segundo a qual era o pai de Joane, em vez da mãe, quem pedia a reabilitação do filho, junto do túmulo de S. Vicente. O que se pode concluir é que os dois autores em causa (o dos *MAN.* e o da tradução, datada provavelmente do mesmo século) utilizaram fontes pertencentes à família de cópias dos *MSVincentii* de Mestre Estêvão. E se por ventura usaram a mesma fonte (por exemplo, a colectânea perdida do séc. XIII de que derivam os *MAN.*) haverá que atribuir a um daqueles autores a responsabilidade pela introdução das diferenças apontadas.

## Capítulo VI. REALEZA E CULTO (DE AFONSO HENRIQUES À DINASTIA DE AVIS)

### 1. algumas notícias

A Idade Média é, sem dúvida, o período em que se registou um maior envolvimento dos monarcas portugueses no culto a S. Vicente, reflexo de uma devoção generalizada pelo mártir. Chegaram-nos variados testemunhos que o comprovam, como de seguida se mostra.

Assim, lê-se na *História Eclesiástica da Igreja de Lisboa* que o primeiro monarca, D. Afonso Henriques, além da participação directa na *depositio* do mártir em Lisboa, ofereceu à sé desta cidade um valioso cofre onde foram depositadas as relíquias trazidas do Algarve. Esta caixa tumular, construída em pedra, revestida de faixas de metal precioso, foi descrita, em termos relativamente coincidentes, por D. Rodrigo da Cunha, na obra citada<sup>226</sup>, e por um monge medieval do mosteiro belga de Saint-Ghislain, num relato sobre a trasladação de S. Vicente para Lisboa<sup>227</sup>. Talvez a referida caixa tumular se relacione com a representação do relicário do mártir que se encontra em dois selos do município de Lisboa, datados de meados do séc. XIV<sup>228</sup>. Por seu lado,

---

<sup>226</sup> Do seguinte modo: “[caixão] de pedraria de preço, precintado todo de faxas, assi mesmo de prata, muitas em numero, & bem encorpadas, & pregadas pella parte de baixo, custodia, & sacrario do preciosissimo tesouro, que enriquece, & ennobrece a cidade de Lisboa, aquelle mesmo sem duuida, em que o glorioso rey dom Affonso Henriques o mandou guardar, como mostra a antiguidade da obra, & o respeito, que sempre esta cidade lhe guardou” (II, p. 96<sup>v</sup>).

<sup>227</sup> Conta o monge que o caixão “foi deposto por detrás do altar maior num túmulo de pedra, e para que nenhuma fraude ou furto pudesse acontecer nos tempos futuros foi bloqueado com grilhões de ferro e com sinetes. Para que estas protecções de ferro não provocassem desagrado aos que olhavam, e para que não julgassem esta fechadura indigna do santo mártir, por devoção e a pedido do rei Afonso e da sua filha, a rainha Matilde, a dita fechadura de ferro foi coberta e adornada com prata, ouro e pedras preciosas num baixo relevo”. O texto latino em que se integra este excerto intitula-se *Relatio de translatione sancti vincentii martiris*. Encontra-se integralmente transcrito no Apêndice IV e será analisado mais à frente, no cap. VI.

<sup>228</sup> Um selo de cera pendente de um documento de arrematação de umas casas a S. Mamede, datado de 1346 (mosteiro de Santos-o-Novo, caixa 3, m. 12, nº 245 - AN/TT), e um selo de cera idêntico ao anterior, pendente de um documento datado de 1352, relativo à troca feita entre a Câmara de Lisboa e D.

D. Afonso III empenhou-se na melhoria das condições de hospedagem dos inúmeros peregrinos que se deslocavam ao túmulo de S. Vicente, alargando o hospital situado junto à sé (1267)<sup>229</sup>. O seu filho, D. Dinis, em homenagem ao patrono de Lisboa, e em sinal de agradecimento pela intervenção miraculosa do mártir na cura de uma doença, concedeu à catedral e ao bispo de Lisboa, D. Gonçalo Pereira, os padroados das igrejas de S. Lourenço de Santarém e de Santiago de Alenquer (1301), bem como a jurisdição do lugar de S. Antoninho, nos arredores da cidade de Lisboa (1323)<sup>230</sup>. No reinado seguinte, D. Afonso IV mandou reedificar a capela-mor da sé para nela colocar a sua sepultura e a da rainha D. Beatriz, sua mulher. A devoção pelo patrono de Lisboa justificou tal escolha, como se lê no testamento do rei, datado de 13 de Fevereiro de 1345<sup>231</sup>, e recuaria ao tempo em que D. Afonso ainda era infante, segundo registou o hagiógrafo da *Vida e Milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*<sup>232</sup>. D. Afonso IV

---

Afonso IV do campo da Oira (Gav.13, m. 1, nº 25 – AN/TT). Este último selo encontra-se hoje desaparecido, mas foi reproduzido por SOUSA na *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Vol. 4.

<sup>229</sup> Cf. CUNHA, *Historia Ecclesiastica da Igreja de Lisboa*, II, pp. 175-175<sup>v</sup>. Contemporâneo de D. Afonso III, o bispo de Lisboa, D. Mateus, deixou em testamento (1279) um cálice de ouro e dois grandes pratos de prata para serviço do altar-mor e do altar de S. Vicente da sé ulissiponense (*ibid.*, p. 182). A deposição do relicário do mártir na capela-mor (onde, mais ou menos visível, deverá ter permanecido ao longo dos tempos) criou um espaço específico de veneração que aparece designado na documentação como *capela de S. Vicente*.

<sup>230</sup> Cf. F. BRANDÃO, *Monarquia Lusitana*, Parte Sexta, pp. 442-443. As duas doações citadas pelo historiador alcobacense encontram-se registadas o Livro 3 da *Chancelaria de D. Dinis* (AN/TT), respectivamente nos fólios 15<sup>v</sup> e 148/148<sup>v</sup> (segundo a numeração actual). No que diz respeito a D. Gonçalo Pereira, depois de ter desempenhado as funções de bispo de Lisboa, durante cerca de um ano, em 1323 foi enviado para Braga, sendo confirmado arcebispo daquela cidade, três anos depois. Alguns anos mais tarde, em 1334, mandou instituir a sua capela funerária, constituída por quatro altares: um, em honra de Nossa Senhora; outro, do apóstolo S. André; um terceiro, em honra de Maria Madalena; o quarto “a honra dos bem aventurados martires de Jhesu Christo Lauremço e Vicente que elles que amtre os outros martires de Christo forão príncipaees no sofrimento dos martirios sejam acerca delle principaes roguadores por mim que me dee perdão de meus pecados”. (“Transunto desta ynstituicão em lingoagem” (1545), in M. H. COELHO, “O Arcebispo D. Gonçalo Pereira: Um querer, um agir”, p. 446).

<sup>231</sup> Ed. de SOUSA, in *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, I, Livros I e II, p. 335: “Porem D. Affonso IV. pella graça de Deus Rey de Portugal, e do Algarve, a honra, e louvor de Deus, e da Virgem Gloriosa Santa Maria sa Madre, e do Martre S. Vicente fosse edificada por minhas proprias despezas na Igreja Cathedral de Lisboa û o Corpo do Bemaventurado S. Vicente jás, a ouvia principal da dita Igreja com outras Cappellas darredor, a qual ouvia eu hey por minha Cappella, e em esta Cappella escolhas e por devaçãõ minha sepultura; e querendo mais acrescentar em esta obra para Deus ser louvado, e para me dar el galardom nossa santa gloria do Paraizo. E tenho por bem de ordenhar com a Rainha D. Breatis minha mulher, que escolheo sepultura na dita minha Cappella û a eu escolhy, Collegio de Cappelloês que cantê para sempre de cada dia por minha alma, e por a sua”.

<sup>232</sup> Na sequência da notícia sobre o casamento de D. Afonso com D. Beatriz, o autor anónimo anotou: “E viindo já o dito rey D. Afonso, seendo ifante, por [I]o reyno em sa parte com sa molher, de mandado delrey, seu padre, fazendo morada na ciidade de Coimbra, por ir em romaria a S. Vicente de Lixbõa, (e)

terá procurado immortalizar essa devoção nos baixos-relevos do seu túmulo, que representavam cenas da vida de S. Vicente, segundo o testemunho deixado por D. Rodrigo da Cunha<sup>233</sup>. Infelizmente o terramoto de 1755 destruiu a arca tumular do monarca, executada no século que produziu os mais belos exemplares da escultura gótica funerária portuguesa<sup>234</sup>; o mesmo que se foi deixando invadir pelas imagens do purgatório e pela preocupação crescente com a preservação da memória dos mortos, materializada nas representações figurativas da arte tumular e na instituição de capelas nas igrejas, assistidas por capelães a quem incumbia rezar missas sufragâneas e estimular o culto dos santos. É provável que nos dois reinados seguintes a capela-mor da sé tenha recebido relativamente menos apoios régios. Diz a historiografia régia que os danos que sofreu no tempo de D. Pedro só foram estruturalmente reparados por D. João I<sup>235</sup>. D. Fernando, que reinou no intervalo dos dois, também não parece ter dedicado tanta atenção ao culto vicentino como alguns dos seus antecessores e sucessores. A fazer fé nas palavras do historiador seiscentista Francisco Brandão, no tempo daquele monarca, a invocação que se costumava fazer a S. Vicente antes das batalhas foi substituída pela invocação de S. Jorge<sup>236</sup>.

---

leixou a ifante, sa mulher, e o ifante D. Pedro, seu filho, que já em aquel tempo era nado, em Coimbra.” (ed. de NUNES, p. 34).

<sup>233</sup> O bispo de Lisboa registou a este propósito o seguinte: “O restante da capella mòr, comtem em 16 paineis, que ficam sobre as cadeiras dos conegos, muitos milagres do santo, pintados de boa maõ, & declarados de igual pena, cada hum em seu distico latino. Tẽ assi mesmo a sepultura del Rey dom Affonso o quarto, que ja dissemos ficaua em respondencia do santo, esculpidos, na face, que se deixa ver, seus martyrios: podendo ter tantos, & tam caualeirosos feitos, como ã sua vida obrou, querẽdo nesta sua piedade acudir maes às obrigaçoẽs de sua deuaçam, Ú de sua fama” (*Historia Ecclesiastica da Igreja de Lisboa*, II, p. 97).

<sup>234</sup> A propósito das realizações da arte tumular trecentista, veja-se o elucidativo estudo de C. Varela FERNANDES, *Escultura Tumular Medieval da Sé de Lisboa*.

<sup>235</sup> Cf. *Crónica do Reinado de D. Afonso IV*, in *C7R*, II, ed. de TAROUCA, p. 372: “E porque ha dita Capella mor da See, do tempo de D. Afonso Amriquez, primeyro Rey de Purtuguall, que a ffez, e que ha dita cydade tomou aos Mouros, hera pequena e nom bem obrada, o dito Rey D. Afonso a mamdou ffazer mayor e em mays perfeçãõ. E semdo ja ffeyta, reynamdo elRey D. Pedro, seu ffilho, per hum rayo ou corysco que nella deo, ha abryo e destroçou per muytas partes. E despois ellRey D. Joham, deste nome ho primeyro de Purtuguall, neto do dito Rey D. Afonso, de fundamento e per outra mylhor envemçam, a mamdou ffazer e emnobreçer, na maneyra que aguora esta.”

<sup>236</sup> Cf. *Monarquia Lusitana*, Parte Sexta, p. 443. A propósito da devoção aos santos em contexto militar, uma memória latina sobre a batalha do Salado, escrita depois deste acontecimento e intitulada *In sancta et admirabili victoria christianorum*, testemunha a devoção dos guerreiros cristãos a S. Vicente, a S. Tiago e a S. Jorge: “Além disso, alguns católicos, que entendiam e falavam o árabe, ouviram dos próprios agarenos, cativos e infelicíssimos, que na batalha viram muitos cavaleiros grandes, que, pela estatura, pareciam gigantes em auxílio dos cristãos. E também alguns cristãos asseveraram que os bem-aventurados

No começo da dinastia seguinte, D. João I terá sido um dos mais convictos devotos do mártir, segundo o testemunho deixado por Rui de Pina na *Crónica de D. Duarte*:

E passados alguũs dias em que sentio melhoramento, os Ifantes seus filhos por seu mandado, e por sua devaçam o levaram com grande acatamento, e muita obediencia á Capella Mayor da See, e o poseram em todo seu estado ante o Altar do Martire Sam Vicente onde seu Corpo jaz, por que ElRey por ser delle muyto devoto, ante de sua morte se quiz delle, em sua vida, despedir, e alli ouvio com muita devaçam Missa solepne em que com grande efficitia encomendou a Deos sua alma. E por que a dita Capella Mayor a este tempo estava por sua ordenança, e com suas despesas começada, e nam ainda acabada, por tal que no acabamento della, depois de sua morte não ouvesse myngoia, ou tardança, logo ante que della se partisse, mandou em ouro amoedado trazer todo o que per vista de boõs Officiaes parecõo que para sua perfeição abastaria, e aa offerta da Missa mui devotamente ho offereceo, e encõmendou ao Vedor da obra, que della nunca desestisse atee se de todo acabar, como acabou, segundo agora se vee <sup>237</sup>

D. João I foi também um impulsionador do culto de S. Vicente. Por que terá o monarca insistido de forma tão empenhada na glorificação do patrono de Lisboa? Em primeiro lugar, por motivos religiosos, certamente. Mas creio que também há implicações políticas a deduzir deste comportamento, que se prendem com as circunstâncias específicas do reinado do monarca. Como se sabe, o devir histórico acabou por transformá-lo no mais alto representante dos símbolos nacionais. Sendo S. Vicente um dos mais representativos desses símbolos, ao reinvestir no seu culto, o monarca saído da revolução de 1383-85, exaltava uma das memórias identitárias mais importantes do reino de Portugal e nomeadamente da cidade de Lisboa, que o ajudara a alcançar a governação. Se nos finais do séc. XII, D. Afonso Henriques beneficiara da dinâmica de reunificação político-social impulsionada pelo culto do mártir na cidade de Lisboa, na transição do séc. XIV para o XV, D. João I, ao promover o culto vicentino, numa conjuntura de recuperação da ordem nacional, actualizava essa função política da *devotio martiris*. Outros elementos da casa de Avis secundariam D. João I nesta devoção<sup>238</sup>. Relembro o passo do testamento do infante D. Fernando, datado de 18 de

---

Tiago, Vicente e S. Jorge intervieram lá na batalha. E quando um cristão trespassava com a sua lança ou espada um sarraceno, imediatamente vinham cerca de vinte lanças de cristãos - assim lhes parecia - varando-o horrivelmente, embora anteriormente não vissem ninguém a segui-lo” (ed. e trad. de RAMOS, p. 46).

<sup>237</sup> PINA, *Chronica do Senhor Rey D. Duarte*, ed. de L. de ALMEIDA, pp. 489-490.

<sup>238</sup> Foi igualmente relevante o empenho dos membros da casa de Avis na promoção do culto de S. António. Também neste caso um santo de Lisboa, a cidade que mais contribuiu para a ascensão ao poder

Agosto de 1437, que enumera os vários bens por ele deixados à sé de Lisboa, em homenagem a S. Vicente:

Item leixo a see de Lixboa, aa honrra do glorioso martyr Sam Vicente, estas cousas que se seguem:  
 Item, hũu missal grande, de seu costume.  
 Item, o frontal de rras com ouro, pera o muymento de Sam Vicente.  
 Item, o hordenayro de mjnha capella, que he de seu costume.  
 Item, hũu offiçal grande.  
 Item, doze liuros pequenos, processionayros.  
 Item, hũu liuro de canto dorgom.  
 Item, o antifonayro, que me enuyou o cardeal.<sup>239</sup>

D. Duarte, alguns anos antes (no início do ano de 1434), mandara dar seis cântaros de azeite para as lâmpadas que alumiam as relíquias do mártir<sup>240</sup>. E o seu *Livro de Horas* continha, entre outras iluminuras de origem flamenga, uma bela representação do diácono hispânico<sup>241</sup>. Tudo leva a crer que à devoção da casa real por S. Vicente (que se deverá ter reflectido nas elites aristocráticas e eclesiásticas do tempo) tenha correspondido também um activo culto popular. Fernão Lopes retratou essa realidade em mais do que um passo da *Crónica de D. João I*, afastando, assim, a ideia defendida nalguns estudos de que o culto a S. Vicente em Portugal foi sempre de natureza aristocrática. Vejam-se os exemplos retirados daquela crónica. O primeiro é fornecido por um trecho relativo ao cerco castelhano de Lisboa, de 1384, no qual o cronista descreve a reacção dos que querendo assistir, a partir dos muros da cidade, ao combate de algumas naus portuguesas com as de Castela, temiam pela sorte dos seus compatriotas:

Viihamlhe aa memoria seus padres e irmaãos que alli tragiam, e batendo nos peitos, ficados os joelhos em terra, rrogavom a Deos chorando que os ajudasse; emduziam as madres os inoçentes parvoos que tiinham do collo, que alçassem as mãos ao çeeo, emsinamdolhe como dissessem, que prouguesse a Deos dajudar os Portugueeses; outros faziam seus votos per desvairadas maneiras, chamando a preçiosa madre de Deos, e o martir sam Vicête, que fossem em sua ajuda.<sup>242</sup>

---

de D. João, Mestre de Avis. Sobre o culto antonino no séc. XV, veja-se SOBRAL, *Adições Portuguesas no Flos Sanctorum de 1513 (Estudo e Edição crítica)*, pp. 325-329.

<sup>239</sup> *Monumenta Henricina*, VI, p. 119.

<sup>240</sup> F. BRANDÃO, *op. cit.*, Parte Sexta, pp. 443-444.

<sup>241</sup> Mosteiro de Santa Maria de Belém, livro 65, fól. 34<sup>v</sup> (AN/TT)

<sup>242</sup> F. LOPES, *Crónica de D. João I*, I, Liv. Civilização, p. 261.

Já depois da aclamação régia de D. João, mestre da Ordem de Avis, entre os muitos eventos que naquela “sazam aconteceram”, houve um ataque de dez galés castelhanas a uma nau e uma barca inglesas que transportavam trigo para Lisboa. As gentes de Lisboa, observando o combate,

nnaõ ffaziaõ senam bradar a Deus e a sua preciosa Madre, chamamdo os martereos Saõ Jorge e Saõ Vicente que fosẽ em sua ajuda e acorro; muitos choravaõ, fazemdo estas oraçoẽs. (ed. cit., II, p. 12)

E depois da batalha de Aljubarrota, uma vez mais o patrono de Lisboa esteve na mente das gentes de Lisboa. Os “honrrados da cidade e muito do outro povo”, querendo perpetuar a memória da vitória alcançada pelos portugueses na referida batalha, fizeram o voto de organizar todos os anos três procissões consecutivas:

Na terceira procissãõ se juntasẽ todos e fosem calçados a Samta Maria da Graça do mosteiro de Samcto Aguostinho com aquela solenidade e festa que tinhaõ em custume de fazer por dia do Corpo de Deus [...]. Hordenarã mais que por dia de Saõ Viçente, principal patraõ da çidade, per cujos roguos ante Deus emtemdiaõ ser muito ajudados, fizesem preçissãõ na Igreja Cathedral e fose omde jaz o seu corpo, e de cada mester lhe fose ofereçido huõ círio. (ed. cit., II, pp. 130-131)

## Capítulo VII. TEXTOS DERIVADOS DA TRADIÇÃO MEDIEVAL SOBRE A TRASLADAÇÃO DE S. VICENTE PARA LISBOA

### 1. textos portugueses

1. Uma passagem da *CBQuevedo* (1567), de André de Resende<sup>243</sup>;
2. As leituras do segundo nocturno de matinas, da liturgia reformada do ofício da trasladação de S. Vicente (último quartel do séc. XVI)<sup>244</sup>;
3. Os capítulos 3 e 4 do Livro I da *Corografia do Reino do Algarve* (1577), de Frei João de S. José<sup>245</sup>;
4. O capítulo 71 da *Descrição do Reino de Portugal* (1599)<sup>246</sup> e um trecho da *Crónica del Rei Dom Afonso Henriques* (1600)<sup>247</sup>, de Duarte Nunes do Leão;
5. O texto intitulado *Começase a historia da tresladaçam do corpo do bem auenturado martyr Sam Vicente & como a cidade de Lixboa foi miraculosamente ennobrecida com estas sanctas reliquias* (escrita provavelmente por um cônego do mosteiro de S. Vicente, na segunda metade do séc. XVI)<sup>248</sup>.

A relevância destes textos, escritos na época que se seguiu à medieval, resulta do facto de exemplificarem a importância que a *CI419*, por eles indirectamente usada, teve como veículo de retransmissão dos *MSVincentii*. O texto da crónica quatrocentista acentuava o sentido histórico da trasladação. Por outro lado, ao associar a

<sup>243</sup> Ed. cit., pp. 74-79 (texto latino e tradução).

<sup>244</sup> *Officia Sanctorum Ecclesiae Olysiponensis ac totius fere Hispaniae propria*, cum approbatione S. D. N. Papae Xisti Quinti. Et cum facultate Inquisitorum, 1590, pp. 61-63.

<sup>245</sup> S. JOSÉ, *Corografia do Reino do Algarve*, ed. de GUERREIRO e MAGALHÃES, pp. 32-37.

<sup>246</sup> LEÃO, *Descrição ...*, pp. 264-269.

<sup>247</sup> *Id.*, *Chronica ...*, pp. 60-61.

<sup>248</sup> Ms. da Livraria 1780, fols. 22-27 (AN/TT). Veja-se Apêndice II.

chegada das relíquias de S. Vicente a Lisboa à batalha de Ourique ampliava o significado fundacional e nacionalista inerente a ambas as memórias, projectando-o para um campo simbólico. Sensíveis a este efeito, os autores do séc. XVI reactualizaram-no, utilizando o texto da *C1419*, quer através da cópia de Duarte Galvão (*Crónica de el-Rei D. Afonso Henriques*), quer através do resumo feito por André de Resende, a partir da crónica de Galvão e de uma crónica latina antiga, hoje perdida (cf. capítulo V, p. 148). Foi justamente este texto do humanista português que o cónego Pedro Lourenço de Távora, o reformador quinhentista do ofício da festa da trasladação de S. Vicente, integrou no espaço reservado à leitura histórico-hagiográfica do segundo nocturno de matinas. Na introdução explicativa das mudanças introduzidas no referido ofício, que se encontra na abertura da edição dos *Officia Sanctorum Ecclesiae Olysiponensis ac totius fere Hispaniae propria*, de 1590, o cónego esclarecia que recorrera ao texto histórico de Resende para substituir a leitura antiga (dos *Miracula* de Estêvão). A opção pela versão de Resende justificava-se pelo reconhecimento unânime das qualidades intelectuais e dedicação religiosa do humanista. O formato reduzido do seu texto adaptava-se à estrutura remodelada do ofício vicentino, que acolhia também novos hinos em louvor do mártir, feitos a partir do poema de Prudêncio (os quais substituíam os antigos, tidos como imperfeitos, do ponto de vista métrico), e novas antífonas e responsórios, retirados dos sermões do papa S. Leão e dos de S. Agostinho (formas que substituíam as que estavam em uso, consideradas desordenadas, inestéticas e desritmadas)<sup>249</sup>. A propósito destas alterações valerá a pena ler as explicações de Pedro Lourenço de Távora, incumbido de reformar não só o ofício de S. Vicente, mas também os outros ofícios próprios da igreja de Lisboa, na sequência das determinações do concílio provincial reunido em Lisboa, no ano de 1574, sendo arcebispo D. Jorge de Almeida:

[...] o referido [D.] Jorge, assumindo ele mesmo a coordenação, pedira que o antigo ofício do santíssimo mártir Vicente, ilustre patrono da nossa igreja de Lisboa, fosse completamente abandonado, e este novo (como seria do agrado de Sua Santidade) fosse preferido por todos para recitação: de facto, os hinos daquele antigo ofício, 5 destituídos de qualquer ordem métrica, pareciam compostos contra o uso da Igreja. As antífonas, os responsórios e certos ofícios eram de tal forma desestruturados, grosseiros e desritmados que absolutamente ninguém com devoção podia retirar qualquer sentido do som daquelas palavras e qualquer saber; e a ordem e o contexto

<sup>249</sup> Uma descrição do ofício da trasladação reformado pelo Cónego Távora pode ser lido em FALCÃO, *O Mártir S. Vicente e a sua Liturgia*, pp. 55-57.

das leituras articulava-se mal com o breviário reformado. Assim, os hinos deste novo  
 10 ofício foram retirados, com poucos aditamentos e alterações, de Aurélio Prudêncio,  
 cuja poesia é usada muitíssimas vezes pela Igreja Romana. Os reponsórios, as  
 antífonas, etc. foram quase todos extraídos dos sermões de S. Leão papa e de S.  
 Agostinho (como à margem anotámos). Na verdade, com particular e antiquíssimo uso  
 e direito, a Igreja de Lisboa organiza todos os anos a festa da trasladação daquele  
 15 santíssimo mártir Vicente, com rito duplo, no dia 15 de Setembro. Mas que neste dia  
 dos sacerdotes e de todo o povo se faça outra súplica solene, em honra deste mártir.  
 Nesta medida, pondo de parte o outro antigo, compus o ofício próprio desta festa, em  
 que pus diligencia, por fragilidade do meu engenho (para compor o breviário  
 reformado), para reanimar a desvanecida memória da trasladação, e de novo estimular,  
 20 animar e fazer crescer a antiga devoção, já quase extinta, de todo o povo pelo seu  
 patrono. Por ela, evocámos, nos reponsórios, alguns milagres deste santo mártir,  
 como é costume da Igreja. Estes milagres não são, seguramente, apócrifos, foram lidos  
 no pergaminho do arquivo da igreja, comprovados em antiquíssimos testemunhos,  
 dignos de fé, e em antiquíssimos quadros de altar, belissimamente pintados, e  
 25 extraídos de escritos preciosos. As leituras, na realidade, extraímo-las da história do  
 religiosíssimo e devotíssimo André de Resende, que, segundo o consenso de todos, foi  
 um óptimo investigador da verdade e das antiguidades, que também celebrou o triunfo  
 de Vicente, em elegantíssimos versos.<sup>250</sup>

Com efeito, em 1590, dezasseis anos após o referido concílio, e cinco anos  
 depois de D. Miguel de Castro ter sido eleito arcebispo de Lisboa, foram impressos os  
 novos ofícios da igreja desta cidade, tendo sido confirmados, naquele mesmo ano, pelo  
 papa Sixto V. O impulso reformista do concílio de Trento (1545-1563) alcançava assim  
 mais um resultado, cujos benefícios o cónego Pedro Lourenço de Távora esperava  
 poderem reflectir-se no culto de S. Vicente, que, pelos finais do séc. XVI, segundo as

---

<sup>250</sup> Tradução minha do seguinte trecho latino: “[...] idem Georgius illud ipsum curandum demandarat, vt sanctissimi martyris Vincentij, Ecclesiae nostrae Olysiponensis insignis Patroni, antiquum officium omnino dimitteretur, & hoc nouum (vt tuae Sanctitati placuisset) ab omnibus recitandum praeponeretur: Hymni enim illius antiqui officij, nullius metri seruato ordine, cōtra Ecclesiae morem compositi apparebant – Antiphonae, Responsoria, & officij caetera ita erant inordinata, incompta, & incomposita, vt ex illorum verborum sonitu nullum sensum, nullam sciētiam cum deuotione omnino quisquam posset accipere: & lectionum ordo & contextus cum reformato Breuiario minime cohaerebat. Huius igitur noui officij hymni ex Aurelio Prudētio, cuius poesi Romana Ecclesia saepissime vtitur, decerpti sunt, paucis additis, siue mutatis: responsoria, antiphonae, & caetera fere omnia ex sermonibus sancti Leonis Papae, ac sancti Augustini (vt ad marginem adnotauimus) sunt desumpta. Cum vèro particulari, & antiquissimo vsu, ac iure de Translatione eiusdem sanctissimi Martyris Vincentij, quotannis decimo septimo Kalendas Octobris, sub duplici officio diem festum agat Olysiponensis Ecclesia, & eodem die sacerdotum & totius populi fiat altera solemniss supplicatio in honorem eiusdem Martyris, proprium etiam officium huius festi, alio antiquo dimisso, ea qua potui diligentia, pro ingenij mei tenuitate (Breuiarij reformati) composui, vt & translationis memoriam inter mortuam reficarem, & antiquam totius populi deuotionem erga suum patronum, pene iam extinctam, iterum excitarem, erigerem, & auerē. Qua propter in reponsorijs aliquorum miraculorū huius sancti martyris, vt mos et Ecclesiae, memoriam fecimus: sunt enim haec miracula non apocrypha quidē, sed apud Ecclesiae archiuum in membrana obseruata, antiquissimis & fide dignis testimonijs comprobata, & in antiqua altaris tabella optime depicta, literisque aureis exarata. Lectiones vèro desumpsimus ex historia religiosissimi & deuotissimi Andreae Rosendij, qui omnium consensu optimus fuit & veritatis & antiquitatis indigator, qui etiam elegantissimis carminibus Vincentij triumphum decantauit.” (*Officia Sanctorum Ecclesiae Olysiponensis...*, [pp. 2-4]).

palavras atrás transcritas, andaria a necessitar de revitalização (ls. 17-21). Terá sido também por esta altura que, segundo uma notícia deixada por um autor anónimo quinhentista, alguns dos painéis (pelo menos dois) que formavam o *políptico da veneração de S. Vicente*, conjunto integrado no grandioso retábulo da sé de Lisboa, colocado sobre o altar do patrono da cidade, foram removidos do seu lugar<sup>251</sup>. Não se sabe por que motivos, nem se lá voltaram a ser postos. Talvez se encontrassem degradados, como se depreende de iniciativas posteriores para a substituição do retábulo. Apesar do enfraquecimento da devoção vicentina, sobretudo entre as classes populares, que de há muito vinham entregando o seu ânimo devocional nomeadamente a S. António de Lisboa, o mártir continuou a inspirar a arte e a literatura quinhentistas. A sua efígie circulou na moeda dos reinados de D. João III e de D. Sebastião e a história do seu martírio inspirou o drama hagiográfico de Afonso Álvares, o *Auto de Sam Vicente*<sup>252</sup>. A mesma história, combinada com a das narrativas das trasladações, inspirou também o poema de André de Resende, *Vincentius levita et martyr*. Cada vez mais longe do quotidiano popular, o culto a S. Vicente ter-se-á gradualmente aristocratizado, ganhando contornos eruditos, através dos quais o mártir foi reapreciado na qualidade de símbolo histórico. A dificuldade em reacender a chama do culto vicentino no povo prolongar-se-ia pelas primeiras décadas do séc. XVII, como documentam várias cartas régias que insistem na necessidade de dignificação do culto do primeiro patrono de Lisboa, particularmente através da manutenção das festas da trasladação, da construção de um novo altar e da execução de um novo retábulo que substituísse as antigas tábuas quatrocentistas, provavelmente já degradadas e consideradas pouco magníficas pelo gosto barroco<sup>253</sup>. Parece que nem o inesperado achado do cofre das relíquias no vão da parede do altar do mártir, em Janeiro de 1614, com todas as festividades que ocasionou no dia 15 de Setembro, o dia da festa da

---

<sup>251</sup> “Retratos de Reis q. Estã ã Lx<sup>a</sup>” (séc. XVI/XVII, BN do Rio de Janeiro), documento citado por MARKL, em *O Retábulo de S. Vicente da Sé de Lisboa e os seus Documentos*, p. 22. O autor deste estudo confrontou várias descrições do monumento tumular de S. Vicente, feitas por autores dos séculos XVI e XVII, que permitem imaginar a grandeza dessa obra, onde a escultura e a pintura se interligavam no objectivo comum de glorificação do mártir.

<sup>252</sup> Ed. de Israel S. RÉVAH.

<sup>253</sup> F. de OLIVEIRA, *Elementos para a História do Município de Lisboa*, 1ª Parte, III, p. 546; 1ª Parte, II, pp. 358-360.

trasladação (“extraordinarias inuensões, vistosas danças, custosos carros, curiosos arcos, alegres jogos, suaues musicas, elegantes versos, & poesias”<sup>254</sup>), estimulou duradouramente um culto que entrara, de facto, em decadência porque outras necessidades e devoções lhe tinham ocupado o lugar<sup>255</sup>. A dinastia dos Bragança, devotada ao culto de Nossa Senhora, pouco ou nada terá contribuído para inverter tal tendência. Em 1690, como se lê num documento manuscrito da Biblioteca Pública de

---

<sup>254</sup> CINZA, *op. cit.*, p. 113<sup>v</sup>.

<sup>255</sup> Além da intervenção régia na reabilitação do culto vicentino em Lisboa, outras vezes se ergueram em defesa da sua recuperação, denunciando o abandono a que aquele havia sido votado. Por exemplo, o cónego Paulo Feio, numa “Carta exhortatoria” à celebração das festas da trasladação de S. Vicente, datada muito possivelmente do ano de 1614 e endereçada aos “Presidente, Vereadores, Procuradores da Cidade de Lisboa, e dos Mesteres della”, afirmava: “Sendo pois como digo as obrigações tam grandes, & notorias, vejo esta Cidade tão esquecida dellas, que apenas se sabe que tem este Sancto por Padroeyro; não vejo festejalo com festas dignas de sua grandeza; não vejo na See Metropolitana pessoa algũa que esta Cidade dedicasse a seu Padroeyro; não vejo hum insigne, & custoso sepulchro em que seu Corpo esteja com veneração deuida; não vejo hum retabolo no seu altar de notauel artificio; não vejo ante seu sepulchro alampadas ricas acesas desta Cidade. E prouendo os liuros antigos que no cartorio da See estão, achei na sua lenda em muytas partes cousas marauilhosas da deuação & pia religião com que os moradores desta Cidade venerauão este inuictissimo Martyr; as vigalias que de continuo lhe tinhão; as festas insignes que lhe fazião, & juntamente achei os ditos liuros cheos das muytas merces que o Sancto neste tempo fazia a toda esta Cidade, & os continuos milagres com que acodia as necessidades dos moradores della: Achei que de tempo immemorial offerecia cada hũ dos officios deste pouo hum fermoso cyrio que com outro da Cidade trazião em procissão, & todos juntos se acendião todos os dias em quanto se dizia a Missa do Sancto, & quando passauão a estações os Domingos, & dias Sanctos; não vejo de annos a esta parte estes cyrios. Achei que por turno a todas as Missas deste Sancto assistião dous Cidadoês com duas tochas acesas; acabouse tam sancta deuação. Achei que todos os annos auia hum Mordomo Conego; & outro Vereador, & que ambos festejauão seu Padroeyro; acabouse este pio affecto [...]” (CINZA, *op. cit.*, pp. 101<sup>v</sup> -102<sup>v</sup>). E mais adiante propõe: “Eu me não contentarey com menos, que com que se lhe fazer hũ retabolo o mais custoso que puder ser, & nelle hum sepulchro que tenha competencia com os que a fama celebra, & que diante delle estejam acesas as ricas alampadas que puder ser, que se tornem a offerecer os cyrios que os officiaes mecaniquos dedicauão a este Sancto; que os dous Cidadoês assistião como antes fazião a suas Missas; que a festa da Trasladação que caye em Setembro fique a conta da Cidade por lhe competir pois neste dia se recorda a merce que Deos lhe fez em lhe dar tal Padroeyro” (*ibid.*, pp. 110<sup>v</sup> -111). No que diz respeito às festas que se organizaram no dia 15 de Setembro de 1614 em honra do mártir, estas foram grandiosas, como revelam algumas composições poéticas feitas nessa ocasião, editadas pelo Pe. Cinza, na obra citada. O soneto composto por “hum amigo, que breuemente recopila as festas da procissão” é um bom testemunho da espectacularidade de tais festas: “Tourinhas, serpe, drago, & esparteiros, / Folias, matachins, danças, gigantes, / Ciganas, mascarados, & dançantes, / Bandeiras, alfayates, çapateiros, / Trombetas, charamelas, tanoeiros, / Figuras, inuensões, carros triumphâtes, / Historias, animaes, nao, mareantes, / Sereas, peregrinos, caualleiros. / Hião os Dominicos, Franciscanos, / Os Loyos, Carmelitas, Trinitarios, / Cabido, Vereadores, Presidente / Ahsi que me esquecião os Gracianos, / Andarão em procissão caminhos varios / Sendo o remate della São Vicente” (*ibid.*, p. 158). Durante alguns anos, depois de 1614, a Câmara de Lisboa tomou a seu cargo a organização da festa da trasladação, segundo um acordo celebrado com o cabido da sé, mas este compromisso acabou por ser interrompido, como mostram as advertências de Filipe III para que fosse retomado (cf. F. de OLIVEIRA, *Elementos para a História do Município de Lisboa*, 1<sup>a</sup> Parte, III, p. 546).

Évora, o velho retábulo da sé foi definitivamente desmantelado, sem que qualquer outro lhe tivesse ocupado o lugar<sup>256</sup>.

Mas voltemos ainda ao texto de Resende usado no ofício da trasladação. Foi, como atrás referi, extraído da *CBQuevedo*, mas não de forma integral, uma vez que foram eliminados alguns passos: o episódio do roubo de um osso do mártir logo a seguir ao desenterro do seu corpo no cabo algarvio, a referência à intenção de o rei entregar as relíquias aos cónegos regulares do mosteiro de S. Vicente (que não se encontra no relato de Mestre Estêvão), a narração da terceira ida ao promontório do Algarve, para recolha de restos de relíquias deixados inadvertidamente no local, e finalmente um apontamento sobre, por um lado, as insígnias concedidas por D. Afonso Henriques à cidade de Lisboa e, por outro, a construção, a mando do rei, de uma capela dedicada ao mártir no promontório algarvio (aspectos ausentes do texto de Estêvão). À excepção do primeiro passo referido, os demais fazem parte (sequencialmente) da secção final do resumo de Resende. O facto de não terem sido transcritos para o ofício da festa da trasladação poderá dever-se à necessidade de antecipar o final da narrativa para a encurtar. Mas é igualmente possível que o apagamento deste conjunto de itens tenha sido apenas uma consequência da justificável vontade de eliminar a referência que os precedia, respeitante à vontade de Afonso Henriques entregar as relíquias de S. Vicente aos cónegos do mosteiro dedicado ao mártir. Enquanto cónego da sé, Pedro Lourenço de Távora facilmente prescindiria de uma alusão que subalternizava a importância da igreja a que pertencia.

Além da nova liturgia do ofício da trasladação de S. Vicente, também as obras de cunho histórico, do mesmo período, recorreram aos apontamentos históricos do humanista, publicados na *CBQuevedo*, combinando-os com a narrativa da *Crónica de el-Rei D. Afonso Henriques*, de Duarte Galvão. Assim o exemplificam a *Corografia do Reino do Algarve* de Frei João de S. José, a *Crónica del Rei Dom Afonso Henriques* e a *Descrição do Reino de Portugal* de Duarte de Nunes de Leão. Foi certamente com o mesmo propósito de valorização das realidades e símbolos que definiam a individualidade portuguesa que estes autores retomaram a matéria vicentina. Nos finais do séc. XVI, tal propósito transformara-se já na necessidade de salvaguardar o

---

<sup>256</sup> Cf. “Relação da Invenção do Corpo do Invictissimo Martyr S. Vicente”, em MARKL, *op. cit.*, pp. 232-233.

património herdado do passado. Porém, nenhum dos dois autores referidos identificou as fontes de onde recolheu os extensos blocos narrativos que serviram para a reescrita de narrativas bastante pormenorizadas sobre o culto de S. Vicente no Algarve e em Lisboa. Frei João de S. José utilizou também (sem o identificar) um curto passo proveniente da *Trãsladaçom de Sam Vicente a Lixboa* do FS de 1513, ou da sua fonte, o relato da trasladação do *Flos Sanctorum* de Paulo de Portalegre. Esse segmento não se encontrava na narrativa de Mestre Estêvão e por isso não tinha transitado para a *C1419*, nem conseqüentemente para a crónica de Galvão. Trata-se da passagem que fazia alusão a uma prebenda que o prior de S. Justa teria conseguido obter na sé, por altura da transferência das relíquias de S. Vicente daquela igreja para a catedral. A provável actualidade da situação para que esta nota remetia terá justificado o seu aproveitamento. Frei João de S. José deverá ainda ter consultado a *Crónica da Tomada de Lisboa aos Mouros*, que D. João III mandara editar em 1538, de onde recolheu informações acerca das circunstâncias que rodearam a entrada dos cristãos na cidade de Lisboa, após a sua reconquista em 1147. Em suma, a redacção dos capítulos 3 (“De como o corpo do glorioso mártir S. Vicente foi trazido do reino e cidade de Valença d’Aragão a este Sacro Promontório, no tempo que Espanha se perdeu, e nele esteve escondido muitos anos”) e 4 (“De como o corpo do glorioso mártir S. Vicente foi tresladado do Sacro Promontório pera a cidade de Lisboa em tempo del-rei D. Afonso Henriques”) do Livro I da *Corografia* reflecte bem o interesse com que Frei João de S. José olhou as tradições sobre S. Vicente. Para tal muito terá contribuído a circunstância biográfica de ter estado ligado a duas dioceses que tinham o mártir como patrono: sabe-se que pertenceu ao convento da Graça, em Lisboa, e que foi prior do convento de S. Agostinho de Tavira, cidade onde terá vivido os últimos anos da sua vida, muito provavelmente os mesmos em que reuniu os apontamentos necessários para a escrita da sua obra sobre o reino do Algarve. À semelhança da obra de Frei João de S. José, também a *Descrição do Reino de Portugal*, de Duarte Nunes do Leão, misturou dados recolhidos da observação da realidade contemporânea portuguesa com elementos histórico-literários tradicionais, importantes para a definição do perfil identitário de Portugal. No que particularmente respeita à matéria vicentina, são ali apresentados em sequência os resumos das narrativas da *passio* e das duas trasladações do mártir. Menos extenso que este é o texto que a *Crónica del Rei Dom Afonso Henriques*, do mesmo autor, nos dá a ler. O resumo

da *passio* é eliminado e a narrativa da trasladação para Lisboa é interrompida no começo (onde se fala da primeira tentativa malograda de recuperação das relíquias de S. Vicente, antes da conquista de Lisboa), não voltando a ser retomada.

Data ainda do séc. XVI a *historia da tresladaçam*, que faz parte de um caderno manuscrito do AN/TT, onde se encontram também um testemunho da *Crónica da Tomada de Lisboa aos Mouros*, a *Vida do mártir S. Antidio* (“tirada dos liuros antigos da liuraria do mostrº de Sam Vicente, onde está a sua imagem de vulto, Ú trouxeram os Franceses na armada marítima quando foi combatida, e tomada a cidade de Lxª aos Mouros”) e uma bula de Pio IV concedida ao mosteiro de S. Vicente, a pedido da rainha D. Catarina e do cardeal D. Afonso. Estas cópias quinhentistas foram todas feitas pela mesma mão e o seu agrupamento denuncia a intenção de reunir num mesmo volume as memórias mais importantes da história do mosteiro. Infere-se, portanto, que tenham sido escritas por um cónego do mosteiro de S. Vicente de Lisboa. O facto de a última ter sido escrita em 1562, leva-me a concluir que o caderno tenha sido constituído na segunda metade do séc. XVI. Se os autores referidos anteriormente se serviram quase exclusivamente de fontes historiográficas para contarem a história da trasladação de S. Vicente, o autor da *historia* aproveitou de tais fontes apenas as memórias históricas relacionadas com aquele episódio (ou seja, a narrativa da batalha de Ourique, do encontro de Afonso Henriques com D. Teotónio na cidade de Coimbra após a referida batalha, e da conquista de Lisboa). Quanto ao relato da trasladação, o autor recolheu-o da tradução portuguesa dos *MSVincentii*, transmitida pelos “extravagantes” do *FS* de 1513. A referida fonte hagiográfica foi usada em toda a sua extensão e foi nela que se enxertaram os elementos históricos atrás referidos, com o acrescento ainda de dois apontamentos relativos à veneração de relíquias do mártir, no mosteiro de S. Vicente de Lisboa e no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Através deles, ficamos a saber que relíquias se dizia existirem no mosteiro ulissiponense (“hum pedaço do casco, com hũ dedo, e outras reliquias do glorioso martyr”, fól. 25<sup>v</sup>) e reencontramos a evocação transmitida pelo epitáfio de D. Afonso Henriques (usado como fonte?), segundo a qual este monarca doara um braço do mártir ao mosteiro conimbricense.

A tradição textual (conhecida) anterior à *historia da tresladaçam* não inclui qualquer informação explícita sobre a doação de relíquias do mártir aos cónegos regrantes do mosteiro de S. Vicente (cf. o testemunho dos *MSVincentii* transmitido pela

*C1419*, e a *Trãsladaçom de Sam Vicente a Lixboa*, do *Flos Sanctorum* de 1513). Recorde-se que, nos *Miracula*, Mestre Estêvão acabara por não esclarecer se as pretensões dos cónegos haviam sido satisfeitas por Afonso Henriques. Outras memórias, por outro lado, deixaram testemunhos claros quanto à presença de relíquias na sé de Braga (cf. breviário bracarense), no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e na sé do Porto (cf. epitáfio de Afonso Henriques). O autor da *historia* foi muito provavelmente sensível a esta diferença e por isso não pôde deixar de esclarecer que o mosteiro a que pertencia também possuía, desde o ano da chegada do mártir a Lisboa, alguns dos seus despojos sagrados. As palavras que (voluntária ou involuntariamente) o chantre Estêvão não chegou a escrever ficariam, assim, registadas na refundição quinhentista do mosteiro de S. Vicente de Lisboa: “e levarão aquelle precioso thesouro á casa da bemaventurada virgem Santa Maria, madre de Deos, e Senhora nossa, que he a Sé cathedral [...] E ouvindo estas novas o prior e conegos do mosteiro de São Viçente de Fóra da cidade, vierão com trigança e requerião com mui grande efficacia lhe fosse dada [26] parte daquellas santas reliquias, e logo lhe foi dado hum pedaço do casco, com hũ dedo, e outras reliquias do glorioso martir” (fóls. 25<sup>v</sup>-26). No séc. XVII, o autor alcobacense da *Recopilaçam da historia que trata da trasladaçam*, resumo da *historia* escrita pelo cónego ulissiponense, retomava as palavras deste: “E, sabendo disto os conegos de S. Vicente, acudirão por sua posse fazendo instancias que lhe fossem entregues. E por bem de pazes lhe deram parte do casco e hum dedo com que fiquarão quietos” (fól. 215<sup>v</sup>).

## 2. uma narrativa do mosteiro de Saint-Ghislain

A narrativa portuguesa da trasladação de S. Vicente para Lisboa teve ecos além-fronteiras. Testemunha-o um texto medieval de além-Pirinéus, pouco conhecido entre nós, que se conservou por muito tempo no mosteiro de Saint-Ghislain, situado na região belga do Hainaut. Esse texto intitula-se *Relatio de translatione sancti Vincentii martiris*<sup>257</sup>. Apesar de o autor anunciar o propósito de narrar a história da “trasladação e

---

<sup>257</sup> Na verdade, entre os inúmeros estudiosos portugueses que se detiveram sobre a memória textual da trasladação das relíquias de S. Vicente para Lisboa, creio que apenas Júlio de Castilho deu conhecimento da existência da narrativa do monge do Hainaut, traduzindo-a de forma livre na *Lisboa Antiga. Bairros Orientais*, Vol. IV, pp. 29-34. Não o fez, contudo, a partir do texto latino do séc. XIV, que se guarda na

segundo enterro de S. Vicente”, de acordo com o que ouviu contar a um arqui-diácono da sé de Lisboa, basta lermos os primeiros parágrafos da *Relatio* para nos apercebermos das profundas diferenças que o separam dos *MSVincentii*. Mas antes de fazer uma análise mais circunstanciada da narrativa flamenga, seguem-se algumas notas de natureza codicológica.

A *Relatio*, de autor anónimo, encontra-se num códice de formato pequeno (244x189mm), constituído por 116 fólios escritos no séc. XIV (à excepção dos três últimos, que datam provavelmente do século seguinte); ocupa os fólios 100<sup>v</sup> a 104. O códice abre com a *Suma de Paenitentia* de Guillaume Durand e um fragmento da autoria de Anselmo de Cantuária. Seguem-se dezasseis textos hagiográficos, por esta ordem: as *passiones* de S. Eustácio e seus companheiros; dos apóstolos Pedro e Paulo; dos santos Cosme e Damião; de Dionísio; de Crispim e Crispiniano; de Fusciano, Victorico e Genciano; de Pantaleão; de Alexandre, Evêncio e Teodolo; de Gervásio e Protásio; de Gordiano e Epimáquio; a *vita* de S. Hilário; uma carta deste santo; um milagre do mesmo santo; o relato da trasladação de S. Vicente; a *passio* de S. Valério; e, por último, a *vita* de S. Waldetrude<sup>258</sup>. Não sabemos quem foi o responsável por esta compilação. Se alguma vez o volume transportou essa informação, ela deverá ter-se perdido com o desaparecimento da antiga encadernação. Hoje o códice apresenta uma encadernação moderna (provavelmente de finais do séc. XIX). Na folha de espelho do plano anterior encontra-se colado um pequeno quadrado de couro antigo (proveniente da antiga encadernação) com a cota do mosteiro de Saint-Ghislain<sup>GG</sup><sub>GG</sub>. Por baixo, está escrito a lápis “Verberyls Bruxelles” (grafia confusa do nome do livreiro Verbyst, de Bruxelas, um dos proprietários oitocentistas do códice) e “Ex monasterio S. Gislemi” (grafia pouco exacta do lugar de proveniência do códice).

Temos notícia de que em meados do séc. XVII um códice manuscrito, de capa de couro avermelhado, contendo, entre outros textos hagiográficos, a *Relatio*, se encontrava na biblioteca do colégio da Companhia de Jesus, em Douai, cidade então pertencente ao reino da Flandres. Tratar-se-ia do códice medieval de Saint-Ghislain,

---

Biblioteca Real da Bélgica, mas de uma cópia deste, datada do séc. XVII, que foi editada nas *Analecta Bollandiana*. Entre os autores espanhóis, António LINAGE CONDE, num estudo em que reviu o conteúdo de diferentes relatos de trasladações de S. Vicente, também dedicou algumas linhas à narrativa de Saint-Ghislain (*San Vicente Martir lazo peninsular del Mediterraneo al Atlantico*, pp. 6-8).

<sup>258</sup> Podemos ler uma descrição do conteúdo do códice no *Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Regiae Buxellensis*, II, pp. 464-465.

para ali deslocado por empréstimo, ou de uma cópia dele? Em 1652, os jesuítas do colégio fizeram uma cópia do relato sobre a trasladação de S. Vicente, que apresenta insignificantes variações relativamente ao manuscrito do séc. XIV. Em 1882, os hagiógrafos bolandistas publicariam a referida cópia no primeiro tomo das *Analecta Bollandiana*, reproduzindo na nota introdutória a inscrição que encontraram no fólio exterior do apógrafo seiscentista: “Infrascripti testamur hanc relationem de Translatione S. Vincentii martyris, desumptam esse ex libro manuscripto in folio, tecto corio rufo, varia sanctorum acta continente, qui in bibliotheca collegii Duacensis Societatis Jesu asservatur. Duaci, hac die 10 junii 1652”<sup>259</sup>. Seguem-se a esta nota os nomes dos padres jesuítas que testemunharam da fidelidade da cópia de 1652 em relação ao seu modelo. No final do séc. XVIII, o códice medieval passou pelas mãos do cónego da catedral de Tournai, Paul-Antoine Wins, que o adquiriu juntamente com outros aos monges de Saint-Ghislain, quando estes se viram obrigados a fugir dos exércitos franceses, no ano de 1794. Wins amputou-o de alguns textos, com os quais formou um novo volume<sup>260</sup>. No primeiro quartel do séc. XIX, o cónego venderia o códice, assim alterado na sua estrutura, a Verbyst, conhecido livreiro de Bruxelas, a quem o adquiriu mais tarde o bibliófilo inglês Thomas Phillipps, que foi o seu último proprietário particular. Em 1888, o códice passou, através de compra (tal como outros manuscritos com a mesma proveniência), da colecção Phillipps para o fundo de manuscritos da Biblioteca Real da Bélgica<sup>261</sup>. O segundo tomo do *Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae*

<sup>259</sup> Cf. *Acta S. Vincentii martyris archidiaconi caesaraugustani qui passus est Valentiae in Hispania et Relatio Translationis ejusdem*, p. 260. A edição da cópia ocupa as páginas 270-278. Os editores bolandistas não registaram qualquer informação sobre a localização do manuscrito seiscentista. A hipótese de que este se encontrasse nalguma das colecções da Biblioteca Municipal de Douai levou-me a contactar esta instituição, no entanto, as buscas aí efectuadas revelaram-se infrutíferas, como me comunicaram os serviços da Biblioteca, aos quais agradeço as diligências efectuadas.

<sup>260</sup> Dom Pierre Baudry, monge beneditino de Saint-Ghislain, entre os anos 1738/39-1752, elaborou um inventário pormenorizado dos livros da biblioteca do mosteiro, pelo qual ficamos a saber quais foram os materiais retirados do códice GGGG. Este inventário foi publicado por A. PONCELET nos *Annales de l'abbaye de St.-Ghislain par Dom Pierre Baudry et Dom Augustin Durot*, Livres X, XI et XII, 1897. Veja-se especialmente a p. 397. Foi provavelmente Wins que juntou ao códice referido a *Suma de Paenitentia* de Guillaume Durand e o fragmento de Anselmo de Cantuária, que constituem actualmente os seus 40 fólhos iniciais. Com efeito, antes de tal operação, segundo o inventário de Pierre Baudry, estes textos formavam um volume autónomo, com a cota GGG.

<sup>261</sup> Sobre a dispersão dos manuscritos de Saint-Ghislain, veja-se TONDREAU, “La dispersion des manuscrits de l'abbaye de Saint-Ghislain”, pp. 27-29; PIERARD, “Des manuscrits de l'abbaye de Saint-Ghislain à la Bibliothèque Publique de Mons”, p. 13 e segs. Sobre os manuscritos de Saint-Ghislain na colecção Phillipps, veja-se *The Phillipps Manuscripts. Catalogus Librorum manuscriptorum in Bibliotheca D. Thomae Phillipps*, p. 4. Sobre os manuscritos do referido mosteiro que se conservam na

*Regiae Bruxellensis*, datado de 1889, identificou-o com a cota da antiga colecção de que era proveniente, “D. Phillipps signatus n° 372”, e editou em apêndice, pela primeira e única vez até hoje, o texto da *Relatio*<sup>262</sup>. Em 1905, o *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique* registou o códice com nova cota: II. 981<sup>263</sup>.

Este é muito provavelmente uma compilação de cópias de textos mais antigos, de diferentes autores, pelo que o original do relato da transladação de S. Vicente deverá ser anterior ao séc. XIV. Infelizmente o texto não nos fornece mais informações explícitas sobre a época em que o autor viveu do que sobre a sua identidade. Por outro lado, a forma relativamente sumária como no prólogo é descrita a fonte oral portuguesa consultada também não permite situar no tempo, com segurança, a redacção da *Relatio*. Resta, assim, procurar no interior da narrativa indícios que, por cruzamento com dados externos, ajudem a esboçar as identidades tanto do autor como do seu interlocutor ulissiponense, e permitam, conseqüentemente, uma aproximação ao tempo em que o texto foi escrito. Começemos, nesta medida, por observar o prólogo. Aqui, o autor de Saint-Ghislain anuncia que na terceira parte do seu texto reproduzirá a história que ele próprio ouviu contar “ex ore uiri uenerabilis et tam religione diuina quam carnis prosapia reuerendi Fernaldi” (“da boca do reverendo Fernando, homem venerável tanto pela divina religião como pela linhagem carnal”, fól. 100<sup>v</sup>), que à época morava em Lisboa e fora arqui-diácono da respectiva sé: “qui tunc in eadem morabatur patria et eiusdem episcopii in qua beatus martir translatus est archidiachonus fuerat” (“o qual então morava naquela pátria e fora arqui-diácono do episcopado para o qual o beato mártir foi trasladado”, fól. 100<sup>v</sup>). Deduz-se destes elementos que o autor esteve durante um certo período da sua vida em Lisboa, onde terá estabelecido contacto com os cónegos da sé, em particular com o arqui-diácono Fernando. O uso do advérbio “tunc” e o do pretérito imperfeito “morabatur” fazem pressupor que entre a estadia naquela cidade e a escrita da *Relatio* passaram vários anos, provavelmente os suficientes para muitos pormenores da história da transladação que se contava em Lisboa terem sido

---

Biblioteca Real da Bélgica, veja-se HENRY, “Les manuscrits de Sir Thomas Phillipps à la Bibliothèque Royale Albert I<sup>er</sup>”.

<sup>262</sup> *Catalogus codicum hagiographicorum...*, II, pp. 466-471. No apêndice IV apresento uma proposta de reedição do manuscrito medieval da *Relatio*, que revê nalguns pontos a leitura do *Catalogus*. É através dela que cito a narrativa flamenga.

<sup>263</sup> *Catalogue des manuscrits...* par VAN DEN GHEYN, V, p. 276.

esquecidos e substituídos por traços narrativos que fazem lembrar passos da familiar *Inuentio siue translatio beati Vincentii leuitae et martyris*, escrita pelo monge Aimoin de Saint-Germain-des-Prés. Mas quem terá sido o arqui-diácono Fernando, cuja autoridade o transformou no interlocutor ideal para satisfazer a curiosidade de quem pretendia levar para a sua terra um relato provavelmente aí desconhecido sobre o mártir Vicente? Será hoje possível encontrar os vestígios da sua historicidade? Na verdade, o desaparecimento da documentação antiga da sé de Lisboa restringe em muito a possibilidade de se chegar a uma conclusão clara.

Valerá, contudo, a pena começar por considerar o testemunho de duas fontes do séc. XVII, a *História Eclesiástica da Igreja de Lisboa* de D. Rodrigo da Cunha e o *Agiológico Lusitano* de Jorge Cardoso, que deixaram memória de um eclesiástico da sé, de nome Fernando, que viveu num tempo compatível com o da provável data de redacção do original da *Relatio*. Trata-se do chantre Fernando Peres, que viveu entre as últimas décadas do séc. XII e a primeira metade do séc. XIII, e exerceu a actividade de mestre de coro durante alguns anos do episcopado de D. Soeiro Viegas (1210-1232). Rodrigo da Cunha traçou-lhe um retrato elogioso: “tinha além da nobreza do sangue, letras & prudencia, com que de todos se fazia amar, & estimar”<sup>264</sup>. Apresentou-o também como autor de uma carta em que sentenciava sobre uma contenda que opôs o bispo de Lisboa ao clero de Santarém, e como co-autor de outra “sobre as causas, que corrião entre o bispo, & cabido” (ambas datadas de 1213). Tratava-se, portanto, de um homem letrado, chamado a resolver questões relativas ao direito eclesiástico. Já de idade avançada, tomou o hábito de S. Domingos, em Santarém<sup>265</sup>. Por seu lado, Jorge Cardoso também exaltou as qualidades humanas do chantre ulissiponense, falando dele como homem de “notoria fama de santidade”<sup>266</sup>. Não se pode, pois, deixar de aproximar a caracterização elogiosa que ambos os autores do séc. XVII fizeram de Fernando Peres do retrato que o monge de Saint-Ghislain deixou do arqui-diácono Fernando, em que lhe destacava as qualidades morais e a nobreza de linhagem. Do chantre chegaram-nos ainda outras notícias históricas. A

<sup>264</sup> CUNHA, *Historia Ecclesiastica da Igreja de Lisboa*, Parte II, p. 156<sup>v</sup>.

<sup>265</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 110<sup>v</sup>.

<sup>266</sup> CARDOSO, *Agiologio Lusitano*, I, p. 3.

documentação fala da sua ascendência aristocrática (era sobrinho do chanceler Julião Peres) e do desempenho de cargos de relevo intelectual, pelo menos entre os anos de 1196 e 1225. Foi notário da chancelaria de D. Sancho I; ocupou, durante alguns anos, o lugar de chantre na sé de Lisboa, tendo provavelmente sido mestre de S. António; passou depois a habitar na região de Coimbra, onde fez várias compras de bens imóveis e tratou da filiação do mosteiro de S. Paulo na Ordem de Cister; recolheu finalmente a Santarém, onde, despojado de todos os seus bens, vestiu o hábito de S. Domingos<sup>267</sup>, facto a que Frei Luís de Sousa se referiu emotivamente numa passagem da *História de S. Domingos*<sup>268</sup>.

Mas talvez este conjunto de dados por si só não permita resolver o problema da identidade de Fernando. Por isso, tudo que seja possível apurar sobre a identidade do autor da *Relatio* deverá contribuir, pelo menos, para delimitar o tempo em que o “arqui-diácono” português viveu. Ora, o facto de a *Relatio* provir do mosteiro de Saint-Ghislain e de aqui ter permanecido durante vários séculos leva a crer que tenha sido escrita por um monge deste mosteiro. É esta ligação que se pode deduzir do uso do determinante possessivo “nosso”, na seguinte frase: “quamuis in archiuo nostri monasterii scriptum sit in quodam miraculo de beato Vincentio [...]” (“ainda que no arquivo do nosso mosteiro, num certo milagre do beato Vicente, tenha sido escrito que [...]”, fól. 103). Num outro passo, as palavras do autor sugerem que ele não seria natural do condado da Flandres. Na verdade, ao referir-se aos cruzados que ajudaram a conquistar Lisboa, acusa uma distância em relação aos morinos, habitantes do noroeste da Flandres:

anno Domini millesimo centesimo quadragesimo sexto cum Conradus imperator romanorum et Ludouicus iunior rex francorum exercitus suos per Hungariam, Trasciam et Greciam contra Sanguin, principem Damasci, [...] morini, quos flamingos uocamus, naues reparantes congruas [...] (fól. 101)

No ano 1146, como Conrado, imperador dos romanos, e Luís, jovem rei dos franceses, conduzissem os seus exércitos pela Hungria, Trácia e Grécia, contra Saguin, príncipe de Damasco [...] os morinos, que chamamos flamengos, preparando os barcos necessários [...]

Talvez, pois, as suas origens estivessem um pouco mais a sul, no condado do Hainaut, onde se situava o mosteiro de Saint-Ghislain, ou eventualmente numa região limítrofe. O segundo aspecto essencial da ficha identitária do autor é o que se refere à época em

<sup>267</sup> Cf. SANTOS, “Fernando Peres ex-chantre da Sé de Lisboa”, pp. 243-249.

<sup>268</sup> L. de SOUSA, *História de S. Domingos*, I, ed. de L. de ALMEIDA, pp. 159-161.

que viveu. Tendo em mente este aspecto, quem lê a narrativa de Saint-Ghislain repara no registo relativamente abundante de dados relativos à história portuguesa, que enquadram a memória da trasladação de S. Vicente para Lisboa: é apontada a data aproximada deste acontecimento (“circa annum incarnationis Dominice millesimo centesimo sexagesimo”), é evocado o nome do monarca português reinante ao tempo (“regnante in occidentali Hispania Aldefonso rege portugalsi”), bem como o do papa que lhe concedeu o título régio (“temporibus Alexandri pape tertii”) e são ainda lembrados o contributo dos cruzados da Europa do norte na conquista de Lisboa e o patrocínio régio no embelezamento do túmulo de S. Vicente (cf. fols. 101, 101<sup>v</sup> e 103<sup>v</sup>). O leitor repara igualmente que na última parte da *Relatio* se encontra uma referência à princesa Matilde, tanto mais relevante quanto no contexto em que surge não encontra par na tradição textual portuguesa sobre a trasladação das relíquias de S. Vicente para Lisboa. O autor conta que, depois de selado o túmulo de S. Vicente com grilhões de ferro, para que estas protecções contra os assaltantes não provocassem desagrado a quem para elas olhava, Afonso Henriques e a sua filha Matilde pediram que fossem recobertas com um cinzelado em prata, ouro e pedras preciosas (fól. 103<sup>v</sup>). Segundo D. Rodrigo da Cunha conta na *História Eclesiástica da Igreja de Lisboa* (Parte II, p. 96<sup>v</sup>), aquela cobertura ornamental ainda podia ser observada em meados do séc. XVII. Mas, à semelhança do que se lê na generalidade dos textos sobre a trasladação, também naquela obra seiscentista a responsabilidade pelo enobrecimento do túmulo do mártir é atribuída exclusivamente a Afonso Henriques. O monge de Saint-Ghislain parece, assim, ser o único a referir-se à interferência de D. Matilde no processo da trasladação. Cabe, nesta sequência, perguntar se todo este conjunto de elementos relativos à história do reino de Portugal do séc. XII não significará mais do que simples zelo documental, isto é, se não acusará uma proximidade vivencial em relação aos acontecimentos em causa, balizada nas primeiras décadas do séc. XIII. Constituirá a referência à princesa Matilde, que depois de 1184 foi condessa da Flandres, um particular elemento de reforço desta hipótese? Poderá a evocação do seu nome, na ligação ao reconto de uma memória histórico-hagiográfica da sua terra de origem, constituir um acto de homenagem ao seu papel de governante? Afinal Matilde, e depois dela o seu sobrinho Fernando, lutaram diligentemente para defender os direitos da Flandres, quer vigiando a poderosa suzerania da França, quer evitando comprometer alianças no quadro das

sempre iminentes guerras entre o rei de França e o de Inglaterra<sup>269</sup>. O facto de a *Relatio* ter sido provavelmente usada como leitura piedosa, como denuncia a divisão em dezoito “lectiones”, e de portanto ter sido instrumento de prática cultual, poderá de algum modo reflectir uma conjuntura sociopolítica em que Portugal alcançara algum destaque?

Foi justamente entre a segunda metade do séc. XII e a primeira do séc. XIII que uma série de circunstâncias de carácter político, bélico e religioso aproximaram os distantes territórios da Europa do norte (nomeadamente a Flandres e os territórios vizinhos) do reino de Portugal. Esta ligação facilmente justificaria que o eco de uma das principais memórias hagiográficas portuguesas do séc. XII tivesse chegado por aquele tempo ao condado do Hainaut (condado que durante a Idade Média esteve quase sempre politicamente ligado ao da Flandres). Vejamos um pouco mais detalhadamente os factos a que acabo de aludir. Entre 1184 e 1233 uma princesa e um príncipe da família real portuguesa reinaram na Flandres: D. Matilde, filha de Afonso Henriques, casou com Filipe da Alsácia, conde daquele domínio, e D. Fernando, filho de D. Sancho I, casou com a princesa Jeanne, filha de Baudouin IX, conde da Flandres e do Hainaut. Estes casamentos reforçaram certamente a visibilidade que o pequeno reino do noroeste peninsular já ganhara com a conquista de Lisboa, amplamente noticiada em múltiplos textos. Sabe-se também que no período coincidente com o da governação dos referidos príncipes portugueses várias vezes os cruzados da Europa do norte, incluindo os da Flandres e terras limítrofes, prestaram auxílio aos portugueses na conquista de terras antes dominadas pelos mouros (Lisboa, Silves, Alcácer do Sal). E não faltaram também religiosos que vieram daquelas paragens com a intenção de alargar a influência das casas monásticas a que pertenciam ao reino de Portugal. Terá o monge de Saint-Ghislain, autor da *Relatio de translatione sancti Vincentii martiris*, participado nalgum destes movimentos, tendo, assim, entrado em contacto com o “arqui-diácono Fernando”? Ou terá, por hipótese, estado ligado à delegação flamenga que se deslocou a Portugal para negociar o casamento da princesa Matilde com Filipe da Alsácia?

Creio que ainda mais um argumento poderá contribuir para situar a vida do monge de Saint-Ghislain entre as últimas décadas do séc. XII e as primeiras do séc. XIII.

<sup>269</sup> Cf. GODIN, *Princes et princesses de la famille royale de Portugal ayant par leurs alliances régné sur la Flandre (Rapports entre la Flandre et le Portugal de 1094 à 1682)*, pp. 1-21; CORDEIRO, *A Condessa Mahaut*; GOFFIN, *Fernand de Portugal comte de Flandre et de Hainaut*.

Esse argumento extrai-se do seguinte parágrafo da narrativa, em que se evoca a invasão muçulmana da Península:

Predicta ciuitas Hispanie nobilissima Valentia temporibus uisigotarum et sueuorum regum longo tempore a christianis est possessa. Sed peccatis exigentibus christianorum, sarracheni qui in Affrica habitant mare transeuntes, Hispaniam sue ditone subegerunt. Partem uero Hispanie occidentalem christiani usque hodie possident, non suo merito sed beati Iacobi apostoli, qui eam sui corporis illustrauit, ut credimus, patrocinio. Valentia autem cum basilica, in qua sanctus Vicentius quieuit, in sorte sarracenorum uenit. Sic nulla reuerentia Christi martiri exhibebatur, quia nullus ibi christianus inueniebatur. (fól. 101)

A referida cidade da Hispânia, a nobilíssima Valência, foi dominada por longo tempo pelos cristãos, no tempo dos visigodos e dos suevos. Contudo, pelos muitos pecados dos cristãos, os sarracenos que habitam em África atravessaram o mar e subjugarão a Hispânia com o seu poderio. Na verdade, os cristãos possuem até hoje a parte ocidental da Hispânia, não por seu mérito, mas do beato apóstolo Tiago, que, como cremos, a favoreceu com a protecção do seu corpo. Mas Valência, com a igreja em que S. Vicente foi sepultado, caiu em poder dos sarracenos. Assim, não se mostrava qualquer reverência pelo mártir de Cristo, porque nenhum cristão aí se encontrava.

O autor vivia, portanto, numa época em que apenas uma parte da Espanha fora conquistada aos mouros, a “parte ocidental da Hispânia”. Ainda que estas linhas não forneçam uma ideia exacta acerca da geografia da reconquista ao tempo, uma coisa parece, no entanto, poder deduzir-se: é que no tempo em que o monge de Saint-Ghislain escreveu a *Relatio* uma boa parte da Península ainda estaria por conquistar; depreende-se que grande parte da zona oriental, incluindo a cidade de Valência, ainda estaria nas mãos dos mouros. Aliás, ao referir-se à cidade de Valência, o que o autor destaca é que ela caíra em poder dos mouros, pelo que ainda não deveria fazer parte do território reconquistado pelos cristãos. Se a *Relatio* foi, efectivamente, escrita antes da tomada cristã de Valência, haverá que situar a sua redacção antes do ano de 1238 e concluir que apenas o tempo de uma geração (ou pouco mais) a separa da redacção dos *Miracula Sancti Vincentii* de Mestre Estêvão.

É tempo de falar do texto. Este começa com um prólogo de poucas linhas onde o autor apresenta o tema das três secções narrativas, assim como as respectivas fontes. No cumprimento deste enunciado programático, a primeira secção resume a *passio* de Vicente, reactualizando os seus principais momentos (martírio, morte, lançamento do corpo aos animais selvagens, protecção dos corvos, lançamento do corpo ao mar, regresso do corpo a terra, sepultura, e finalmente construção de uma pequena igreja sobre o túmulo). A segunda secção fala da fundação da igreja de S. Vicente em Paris por Childeberto, que ali depositou uma relíquia trazida do cerco Saragoça, datado

do ano 541. Para a evocação do episódio do levantamento deste cerco, depois de a túnica de S. Vicente ter sido oferecida à contemplação dos sitiantes, o autor da *Relatio* poderá ter consultado a *Historia Francorum* de Grégoire de Tours, as *Gesta Francorum* ou ainda a *Vita Droctovei abbatis*, mas para a evocação da transferência de uma relíquia do mártir para França apenas a última das três obras citadas lhe poderá ter fornecido a informação necessária (ainda assim, na *Vita* falava-se de uma estola e não de uma túnica, como se lê na *Relatio*). Também em qualquer uma daquelas obras se podia ler que Childeberto fundara a igreja de S. Vicente em Paris e nela depositara a relíquia do mártir trazida de Saragoça. Contudo, só numa das duas primeiras obras referidas poderá ter sido recolhida a referência à fundação da igreja de Soissons por Clotário<sup>270</sup>. Quanto à terceira e última secção da narrativa, esta narra essencialmente a história da trasladação de S. Vicente para Lisboa, a partir do testemunho oral do arqui-diácono ulissiponense Fernando. No entanto, também integra apontamentos históricos que servem de preâmbulo ao relato da trasladação, como discriminarei adiante. Feito o balanço do espaço textual ocupado por estas três secções, observa-se que as duas primeiras ocupam um terço da extensão total do texto, preenchendo a terceira os restantes dois terços; no seu conjunto evocam algumas das memórias mais marcantes do culto vicentino no Ocidente.

Fixemo-nos agora, isoladamente, na última parte da narrativa. Esta não começa imediatamente com o relato da trasladação do mártir para Lisboa, o seu núcleo central. Com o objectivo de situar histórica e geograficamente o lugar de onde se fez a trasladação, recua primeiro ao tempo da invasão sarracena de Valência, cidade que ainda deveria encontrar-se sob o domínio muçulmano na época em que o monge de Saint-Ghislain escreveu a *Relatio*, como se viu. Surge depois uma nota sobre a data da trasladação, no reinado de Afonso Henriques (“circa annum incarnationis Dominice millesimo centesimo sexagesimo”), e outra sobre a cidade de Lisboa, cenário importante da história da trasladação. Esta última evoca como esta cidade foi conquistada aos mouros (“anno Domini m<sup>mo</sup> centesimo quinquagesimo”, erro de três anos), após a

---

<sup>270</sup> GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum*, III, 29, ed. de ARNDT e KRUSCH, pp. 133-134; *Gesta Francorum*, 26, ed. KRUSCH, pp. 283-284 e pp. 288-289; GISLEMAR, *Vita Droctovei Abbatis*, 11, ed. KRUSCH, p. 540.

intervenção de uma armada de homens vindos do norte, que no ano de 1146 tomara o rumo da Terra Santa, em resposta ao apelo papal para a segunda cruzada contra os muçulmanos; informação que o autor não terá certamente tido dificuldade em encontrar em fontes cronísticas e analísticas da sua área geográfica. Só a seguir a este preâmbulo começa o relato propriamente dito da trasladação de S. Vicente. Em linhas gerais conta o seguinte: depois da tentativa frustrada de Afonso Henriques recolher as relíquias do mártir sepultado em Valência, certa noite um presbítero durante o sono ouviu uma voz que lhe pediu que as fosse procurar àquela cidade e as trouxesse para Lisboa. Assim aconteceria após uma série de episódios miraculosos, ocorridos no mar, em Valência e também em Lisboa. Esta história é, com efeito, bem diferente da que narrou o chantre Estêvão e, portanto, da que o monge de Saint-Ghislain terá ouvido contar em Lisboa. De facto, não é plausível que o “arqui-diácono” Fernando, a fonte portuguesa referida no prólogo, tivesse transmitido uma história diferente (de que não nos chegou o mais ténue vestígio, em Portugal) da que se conservava num manuscrito da sé onde exercia funções de relevo.

Apesar de o autor se propor recontar a memória portuguesa da trasladação, na realidade não o fez. Guardou dela apenas alguns passos: a primeira tentativa malograda de trasladação das relíquias do mártir (protagonizada por Afonso Henriques), a viagem marítima (segunda tentativa que conduz ao objectivo pretendido), a deposição sigilosa e provisória das relíquias numa pequena igreja de Lisboa e a sua sepultura definitiva na igreja matriz, acompanhada por gestos de exultação do clero e do povo. Com efeito, vários outros episódios da *Relatio* parecem reflectir uma influência directa da narrativa francesa da trasladação de S. Vicente para o mosteiro de Castres, da autoria de Aimoin. É o caso do sonho do presbítero lisbonense, através do qual Deus manifestou a vontade de que o corpo de S. Vicente fosse trazido para Lisboa. A narrativa do monge de Saint-Germain-des-Prés mostrava um episódio análogo: numa visão nocturna Deus pedira a Hildebert, monge de Conques, que fosse buscar as relíquias do mártir hispânico a Valência. Por outro lado, o sigilo mantido pelo presbítero da *Relatio* acerca da referida revelação, bem como o segredo que rodeou a operação da trasladação para Lisboa também encontram paralelo no relato de Aimoin. O mesmo se poderia ainda dizer do tópico do odor perfumado libertado pelas relíquias, depois de postas a descoberto. Contudo, uma parte substancial dos episódios que constituem a

*Relatio* (nos quais se narram actos miraculosos devidos à intervenção divina e à de S. Vicente) escapa à influência, quer da fonte portuguesa, quer da fonte francesa. São construções de cunho pessoal, forjadas a partir de tópicos e motivos da fecunda tradição hagiográfica medieval. Um dos tópicos que o autor extraíu deste fundo tradicional, e que surge recorrentemente nos textos respeitantes ao diácono de Saragoça, é o da ave protectora.

Como se lê na terceira parte da *Relatio*, um episódio relativo a esta ave aparecia num relato que se guardava no arquivo do mosteiro de Saint-Ghislain. Nesse texto falava-se do comportamento miraculoso dos corvos protectores de S. Vicente, que anunciavam com o seu voo a chegada de peregrinos à sé de Lisboa: “quamuis in archiuo nostri monasterii scriptum sit in quodam miraculo de beato Vincentio, eos adhuc uiuere et aduentum hospitem in quodam cenobio preuolitando nuntiare” (“ainda que no arquivo do nosso mosteiro, num certo milagre do beato Vicente, tenha sido escrito que eles ainda vivem e anunciam, voando, a chegada dos hóspedes àquele cenóbio”, fól. 103). Talvez um escrutínio de todas as obras provenientes do mosteiro de Saint-Ghislain permitisse chegar à identificação deste escrito. De outro modo, o que sabemos é que as histórias sobre o comportamento dos corvos de S. Vicente andavam dispersas por relatos de origem e cronologia variadas, cuja génese deverá relacionar-se com o culto moçárabe do mártir. Recorde-se que o autor andaluz Abū Hāmid, citado por Ibn al-Wardī, deixou nota dos actos prodigiosos realizados pelos corvos do Cabo de S. Vicente<sup>271</sup>. É também provável que entre as “coisas maravilhosas” que al-Idrīsī afirmava contarem-se a respeito deles (“les prêtres desservant l’église racontent au sujet de ces corbeaux des choses merveilleuses”)<sup>272</sup> estivesse incluída a tradição sobre a recepção hospitaleira das referidas aves aos peregrinos da “igreja do corvo”. Bem mais perto, porém, do autor de Saint-Ghislain, tanto do ponto de vista geográfico, como do temporal, é possível encontrar um texto, já atrás referido, que transmite uma versão desta história tradicional. Trata-se da carta escrita antes do ano de 1145 pelo monge francês Herman (que a tradição fez abade de Saint-Martin de Tournai) ao seu abade, Anselmo de Saint-Vincent de Laon. Nela o monge dava notícias da sua viagem à

<sup>271</sup> IBN AL-WARDĪ, in *op. cit.*, pp. 814-815. (Passagem citada atrás, na p. 30)

<sup>272</sup> EDRISI, *op.cit.*, p. 218.

Espanha em busca das *passiones* de alguns mártires e, referindo-se particularmente ao culto de S. Vicente em Valência, falava do comportamento espantoso de dois corvos que tinham por hábito guiar os peregrinos até à “igreja de S. Vicente do Corvo”<sup>273</sup>.

Seria o relato que se guardava no arquivo do mosteiro de Saint-Ghislain uma cópia da carta do monge Herman, readaptada, no que ao episódio dos corvos dizia respeito, ao contexto enunciativo da *Relatio*? Mas mesmo que o monge de Saint-Ghislain não tenha conhecido a carta de Herman, há um traço que une os dois autores e que indiscutivelmente os aproxima de outros de além-Pirinéus: trata-se do interesse manifestado pelas tradições, pelos mártires e pelas conquistas territoriais hispânicas, reflexo das relações político-religiosas que a Europa ocidental e a Península Ibérica foram estabelecendo ao longo da Idade Média<sup>274</sup>.

---

<sup>273</sup> Cf. atrás a p. 42 onde este passo da carta é citado. A importância deste texto para o estudo das tradições vicentinas peninsulares justifica a sua transcrição integral no Apêndice V.

<sup>274</sup> Sobre as relações religiosas entre a Espanha, o norte da França e as actuais províncias da Bélgica veja-se GAIFFIER, “Relations religieuses de l’Espagne avec le Nord de la France. Transferts de reliques (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)”, pp. 7-29; *id.*, “Les notices hispaniques dans le Martyrologe d’Usuard”, pp. 268-283.

## CONCLUSÃO

A memória do culto de S. Vicente em Portugal conservou-se, como vimos, em textos de géneros muito variados, entre os quais se destacam os da hagiografia, para uso litúrgico e reflexão piedosa e os da historiografia régia e eclesiástica. Eles mostram que o culto do mártir teve, no território que hoje habitamos, dois focos temporal e geograficamente distintos de irradiação. O primeiro localizou-se na extremidade sudoeste do Algarve, não tendo sido até hoje possível confirmar a historicidade (ou a ficcionalidade) da cronologia que lhe é apontada pela narrativa hagiográfica de al-Rāzī. Esta afigura-se uma tarefa difícil, que não pode prescindir do valioso contributo da arqueologia e de um conhecimento mais extenso nomeadamente das fontes árabes respeitantes à história antiga e medieval da Península Ibérica. Serão, no entanto, de ter em conta os indícios que apontam para o desenvolvimento do culto vicentino nos primeiros séculos da ocupação islâmica da Península. A crónica moçárabe do séc. XI, conhecida pelo título de *Historia Pseudo-Isidoriana*, fala da existência da “igreja dos corvos de S. Vicente” e a *Geografia* de al-Idrīsī, escrita em meados do séc. XII, descreve (a partir de uma fonte que não é possível datar de forma precisa) uma fase de grande pujança da “igreja do corvo”, que pressupõe um período anterior de amadurecimento do culto nela praticado. O enraizamento e a projecção do culto, reveladores de uma coexistência quase sempre possível das culturas cristã e muçulmana no Algarve islamizado, mostram o sucesso promocional da hagiografia moçárabe.

À história da transladação das relíquias de S. Vicente para o Algarve andariam associadas outras histórias relativas ao tópico hagiográfico do corvo, como testemunham algumas fontes árabes e cristãs medievais. A popularidade deste tópico reflectiu-se, com efeito, no seu aproveitamento como designação toponímica das igrejas moçárabes onde, segundo a tradição, se dizia estarem depositadas relíquias de S. Vicente. Além da “igreja do corvo”, construída no sudoeste do Algarve, também uma outra, situada junto da cidade de Valência, se chamava “igreja de S. Vicente do Corvo”. Esta duplicação da mesma realidade cultural evidencia que, apesar das rupturas provocadas pelas invasões muçulmanas e da turbulência decorrente dos conflitos de

poder nos reinos muçulmanos do al-Andalus, as comunidades moçárabes encontraram forma de perpetuar as tradições cristãs, através das quais salvaguardavam os traços mais profundos da sua identidade. Entre elas, o culto dos santos, e nomeadamente o de S. Vicente, ocupava desde as épocas romana e visigoda um lugar privilegiado. No Cabo de S. Vicente, o culto atraía peregrinos que contribuíam com as suas ofertas para a manutenção da capela e da memória que ela celebrava. Os peregrinos árabes que se deslocavam à mesquita situada nas imediações da igreja cristã terão também participado nessa onda de propagação das tradições vicentinas do Cabo. Talvez alguns dos autores árabes que escreveram sobre o culto cristão neste lugar tenham transmitido informações baseadas justamente no testemunho desses peregrinos.

A norte, no território que a partir de 1143 haveria de tornar-se no reino independente de Portugal, o culto vicentino também foi praticado em igrejas, capelas e mosteiros, como mostram as fontes documentais mais antigas. A elaboração de uma cartografia do culto de S. Vicente no noroeste peninsular, a partir dos dados documentais e epigráficos disponíveis, seria certamente um instrumento de trabalho muito útil para uma mais correcta percepção desta realidade. Não há, porém, memória (literária ou outra) de que naquele espaço geográfico o culto tivesse alcançado a visibilidade que teve no sul islâmico ou que tivesse dado origem à formação de tradições literárias duradouras. Contrariamente, nalgumas regiões da Espanha e da França sobreviveram diversos testemunhos de uma produção escrita evocativa de S. Vicente, que começou a desenvolver-se no período tardo-romano e atravessou a Idade Média.

Em Portugal, nos finais do séc. XII, os *MSVincentii* de Mestre Estêvão consagravam definitivamente a ligação entre o mártir e a casa que o acolhera, a sé de Lisboa; consagravam também a ligação entre o mártir e esta cidade, que ele escolhera para última morada e para destino dos seus benefícios espirituais. Ao rei de Portugal, Afonso Henriques, coube reunir os meios para que a vontade do mártir, que afinal era também a sua, pudesse ser satisfeita, a fazer lembrar outras vontades, de outros santos, noutras memórias hagiográficas. Estava, assim, encontrada a protecção celeste de que Lisboa necessitava, num tempo de reorganização interna. A cidade seguia o exemplo de outras que encontraram na figura do patrono um instrumento de santificação da terra reconquistada. A sé guardava esse documento narrativo de fundamental importância, os

*Miracula*, num lugar de acesso restrito, o cartório, juntamente com outros documentos que inauguravam uma nova etapa na história da diocese de Lisboa. Entre o final do séc. XII e o princípio do séc. XIII, época em que muito provavelmente tomaram forma as cenas da vida, martírio e transladação de S. Vicente nos capitéis do primitivo claustro do mosteiro de S. Vicente de Fora, a obra de Mestre Estêvão foi copiada por um monge alcobacense, para ser incorporada num extenso legendário entretanto já reproduzido a partir de modelo borgonhês. Ainda nas primeiras décadas do séc. XIII, a história da transladação das relíquias de S. Vicente para Lisboa serviu de inspiração a um monge do mosteiro de Saint-Ghislain, que teve contactos com a sé ulissiponense e se deixou impressionar pela sua principal memória hagiográfica. Pela mesma altura, um autor português anónimo recopiava a narrativa da transladação, acrescentando-lhe uma nova colectânea de milagres, diferente da que Estêvão compilara. Todas estas cópias contribuíram para activar a memória da transladação. Juntaram-se-lhes, no mesmo propósito celebrativo, as que integraram a liturgia do ofício antigo, que se rezava a 15 de Setembro na sé de Lisboa. Provavelmente já no séc. XIV, a tradução do relato de Estêvão para português, cuja primeira redacção conhecida se encontra integrada na *C1419*, terá tornado a história da transladação acessível a um público muito mais vasto e leigo, contribuindo para reforçar a devoção ao mártir. Neste mesmo século foram esculpidas cenas da vida do patrono de Lisboa nas paredes da arca tumular de D. Afonso IV, depositada no altar-mor da sé, face ao túmulo do mártir. Um grandioso retábulo em sua homenagem viria a ser executado na segunda metade do século seguinte, no tempo de D. Afonso V.

Ao mesmo tempo que o culto se foi desenvolvendo e institucionalizando ao longo da Idade Média, com o contributo da retransmissão das memórias textuais vicentinas e da fixação de rituais devocionais, foi-se consolidando o estatuto histórico-simbólico do mártir. Por seu lado, a imagem piedosa de D. Afonso Henriques, transmitida pela cronística régia, saíu beneficiada com a incorporação dos *Miracula*, a qual, como presumo, poderá dever-se à iniciativa do autor anónimo da “*crónica del rei dom Affonso*”, escrita provavelmente na segunda metade do séc. XIV. Esta crónica, amplamente utilizada pelo autor da *C1419*, é, aliás, um marco importante na cadeia de transmissão das memórias historiográficas associadas ao primeiro rei. Infelizmente, como em tantos outros casos, não sobreviveu dela qualquer testemunho. Mas é na

*C1419*, escrita no reinado de D. João I, que pela primeira vez deparamos com uma extensa transcrição das fontes mais importantes alusivas ao mártir, legadas pela tradição escrita (a *passio* e as duas *translationes*). Esta realidade não só espelha uma boa investigação de fontes e capacidade compilatória (de que a *Crónica do Reinado de D. Afonso Henriques* é na sua totalidade um bom exemplo) mas reflecte também condições específicas do presente da enunciação. Estas prendem-se, por um lado, com a assumida devoção vicentina dos membros da casa de Avis e, por outro, na sequência da conflitualidade político-militar com Castela, com uma necessidade estratégica de revisitação de memórias históricas em que se exaltavam símbolos nacionais e se evocavam acontecimentos emblemáticos da construção da identidade portuguesa.

Poderá surpreender que o interesse religioso e ideológico que o culto do patrono de Lisboa despertou entre os monarcas da primeira e segunda dinastias e também entre os populares do mesmo período (como documentam, por exemplo, alguns apontamentos dispersos da *Crónica de D. João I* de Fernão Lopes) não tenha desencadeado maior, e sobretudo mais variado, número de manifestações literárias. Não se pode, no entanto, perder de vista que os textos sobreviventes são apenas parte de um conjunto que terá sido bem maior. Sabe-se que aquele que seria um dos fundos bibliográficos mais importantes para o estudo das tradições vicentinas – a documentação e livros do cartório e da livraria da sé de Lisboa – desapareceu na grande catástrofe natural de 1755. Por outro lado, os fundos bibliográficos antigos que nos fizeram chegar algumas memórias sobre S. Vicente são hoje, em geral, uma pálida imagem do que no passado foram e representaram. Acresce que está ainda por conhecer de forma sistemática o conjunto da bibliografia vicentina antiga sobrevivente, trabalho poderia fazer parte de um outro, muito mais vasto e necessário, que é a elaboração de um catálogo da bibliografia hagiográfica portuguesa medieval, ou medieval e renascentista, atendendo ao facto de nalguns casos ser preciso avançar até ao séc. XVI para se deduzirem elementos da produção medieval. Em Espanha, o trabalho de construção de um índice da hagiografia hispânica medieval leva já algum avanço. Deste lado da fronteira é preciso que se dêem passos semelhantes, para que fique completo o retrato bibliográfico da hagiografia medieval ibérica. Creio, contudo, que talvez não sejam estes factos (especialmente as perdas e os acidentes sofridos pela literatura sobre S. Vicente) que justificam a existência de uma tradição aparentemente tão unilinear,

constituída pela soma das narrativas de al-Rāzī e de Mestre Estêvão. Na verdade, nada faz supor que na Idade Média tenham sido escritos textos diferentes dos que hoje se conhecem. A produção medieval apostou na reprodução, na tradução e na refundição dos textos conhecidos. A renovação destes ou a invenção de textos novos dificilmente se integrariam nos hábitos da escrita hagiográfica medieval, enquadrados por um contexto muito específico de transmissão, assente em estratégias de reconhecimento das matérias tradicionais.

No séc. XVI este panorama alterou-se. Apareceram textos novos (embora baseados nos existentes), como o poema épico de André de Resende, *Vincentius levita et martyr*, e o *Auto de Sam Vicente*, de Afonso Álvares, sobre cujo contexto de produção praticamente nada se sabe. A narrativa da trasladação transmitida pelo *Flos Sanctorum* de Paulo de Portalegre num formato curto (talvez já antes estabelecido) entrava no circuito da imprensa através da cópia inserida no *FS* de 1513. Por sua vez, a narrativa da trasladação transmitida pela historiografia de quatrocentos (que integrava de forma desenvolvida a memória raziana da primeira trasladação do mártir) sofreu alguns arranjos internos, bem como um considerável encurtamento. André de Resende foi o autor desta intervenção, publicada na *CBQuevedo*, que também foi aproveitada pelo reformador quinhentista do ofício da trasladação, recitado na sé de Lisboa. O humanista, estudioso das antiguidades lusitanas, empenhou-se denodadamente no renascimento erudito, classicizante, das tradições vicentinas medievais. Defendeu emocionadamente, na *Carta*, a veracidade do relato português da trasladação em relação ao francês, que considerou tratar-se de uma história de “furtos de monges”, como se o relato de Estêvão não seguisse, também ele, o modelo hagiográfico das *translationes* de *furta sacra*. Fê-lo por interesse pessoal pelas tradições hagiográficas portuguesas e por patriotismo, reagindo, assim, aos ventos de mudança que criavam novos efeitos e necessidades, alheios às memórias passadas.

Com efeito, o enfraquecimento do culto popular de S. Vicente é uma das muitas mudanças culturais ocorridas no decurso do séc. XVI. Por este tempo, o túmulo do mártir deixara de ser o palco de milagres e o destino de peregrinações que fora na Idade Média. Também os rituais de culto na sé tinham progressivamente deixado de estimular o entusiasmo popular ou de ser por este estimulados. O modelo funcional do santo esgotava-se porque a ordem das coisas se estava a transformar e outras devoções,

especialmente a de S. António, tinham conquistado a atenção popular. Lisboa virava-se para o mar, atraída pelo cheiro da canela (como observou melancolicamente Sá de Miranda) e por outras riquezas de além-mar, não invocando já o santo que séculos antes o mar lhe trouxera. Na verdade, S. Vicente tornava-se cada vez mais uma figura da cultura erudita, literária e iconográfica; uma referência histórico-religiosa, integrada no horizonte da reflexão e das práticas cultas. Há muito que historiografia vinha insistindo na estreita ligação de S. Vicente a acontecimentos emblemáticos da história nacional, como sejam a batalha de Ourique e a conquista de Lisboa, projectando o mártir para a posição de ícone ideológico. A historiografia de quinhentos consolidaria esta posição. Também a hagiografia desta época investiu de novo significado e actualidade a conexão entre o mártir e a história nacional. A *historia da tresladaçam do corpo do bem aventurado martir Sam Vicente*, proveniente do mosteiro de S. Vicente de Fora, associava o mártir já não apenas à Lisboa do tempo da reconquista aos mouros, mas igualmente à Lisboa das conquistas ultramarinas. O passado da cidade conquistada e o presente da cidade conquistadora encontravam-se unidos por um elo comum, S. Vicente, que servira outrora para definir a matriz cristã de Lisboa, e servia no presente para afirmar a sua vocação evangelizadora (cf. fóls. 22<sup>v</sup>/23, Apêndice II). Símbolo oficial da cidade quinhentista era a escultura do mártir, mandada construir por D. Manuel, que se erguia no cunhal noroeste da face setentrional da Torre de Belém. Nas moedas dos reinados de D. João III e D. Sebastião, o mesmo símbolo tomava a forma de uma efígie. E, noutro lugar de conservação da memória, o poema épico de Camões, surgia mais uma duradoura evocação do mártir: “[...] Vicente / O santíssimo corpo venerado, / Do Sacro Promontório conhecido, / À cidade ulisseia foi trazido”<sup>275</sup>. O corpo permaneceu nesta cidade e nela desempenhou o papel que a história lhe reservou, iluminando o destino dos homens e deixando que estes iluminassem o seu, com círios que brilharam mais ou menos intensamente consoante o desejo e as necessidades das diferentes épocas históricas.

---

<sup>275</sup> CAMÕES, *Os Lusíadas*, III, 74, ed. CIDADE, p. 125.

Os textos apresentados nos apêndices I, II, III e IV foram transcritos de acordo com as seguintes normas:

- Em I foram corrigidos os múltiplos erros (nos lugares indicados a itálico), a partir das lições do manuscrito alcobacense 420 da BN Lisboa. Os parênteses rectos com reticências indicam lacuna textual. O *j* e o *y* foram transformados em *i*, o *v* e o *w* em *u* (da mesma maneira em IV).
- Em II e III (textos em português), *u* e *i* foram substituídos por *v* e *j*, quando têm valor consonântico, e *v* e *j* foram substituídos por *u* e *i*, quando têm valor vocálico; *y* foi substituído por *i*, ou, quando apresenta valor consonântico, por *j*. Mantiveram-se a grafia das nasais e a ligação das enclíticas às palavras que as precedem. Normalizou-se o uso da cedilha, segundo o uso actual. As leituras duvidosas foram indicadas com (?).
- Em todos os textos, desenvolveram-se as abreviaturas; normalizou-se o uso das letras maiúsculas e das minúsculas, de acordo com as regras actuais; introduziram-se parágrafos e pontuação para facilitar a leitura; eliminaram-se as repetições de palavras e as rasuras, e incorporaram-se os acrescentos dos copistas. As letras ou palavras acrescentadas foram assinaladas com parênteses rectos. Os erros de correcção óbvia (como por exemplo, a troca de letras ou a falta ocasional de til sobre vogal nasal, no caso dos textos em português) foram corrigidos, sem indicação específica.

## Apêndice I

[Milagres de S. Vicente]

(BN Lisboa, Cx. 21, nº 68)

[...] *ciis canonicis et sapienter ne plebis commocio rem aliter uerteret hinc inde dispositis Munionem rectorem ipsius ecclesie ubi corpus primum in ciuitate sanctissimum fuerat depositum [adeunt]. Gratanter honoribus donant ipsumque diuino consulti fauore piis manibus et letis suscipiunt et cum tocius ciuitatis ueneracione in himnis diuinis et laudibus ad maiorem ecclesiam dono nimirum celesti letantes apportant, et ueneracione debita collocatum piis affectibus seruiiciis incessabilibus quantum denique uis humana permittit honorant. Currunt igitur prenominati regulares aliquid de reliquiis gloriosi martiris petitori et regias rumoribus aures adeo lectis attingunt ut inter illaque sibi prospera dum uiueret dei fauore cedere consueuerant istud precipue sibi felicius diceret ut accidisse.*

*Vera igitur pietate et prudentia summa permotus hortatur et mandat quatinus uiri commendabiles et strenui ad locum in quo fuerat sacrum corpus inuentum motu celeri properarent et quiquid aut pulueris aut tumuli apparatus aut ossium esset ex aliorum incuria derelictum isti uigili cura et omni diligencia reportarent. Quod totum ea festinacione et felicitate peractum est qua constat et hunc qui hec iubebat hec exoptasse. Reddunt enim qui missi fuerant et sacros cineres et ligna sepulcri et partem teste capitalis et cum reliquis partibus Vlixbone ingenti ciuium ueneracione componunt. Sed quanta dulcedo miri odoris lignorum existat adhuc in presenti die uolentibus experiri si propius amittantur mira fragrantia et suauissimus odor occurrit.*

Scribitur itaque dies et grata memoria feliciter celebratur in qua beatissimi corpus Vincencii ad ulixbonensem ecclesiam constat esse translatum. Ad laudem *almiflui* redentoris cui est honor et gloria per secula [in]finita. Amen.

### Tradução

[...] os cónegos, prudentemente, para que a comoção do povo não se transformasse noutra coisa, acertados alguns detalhes, vão ter com Múnio, reitor daquela igreja onde primeiramente o corpo santíssimo fora deposto na cidade. Com alegria, prestam-lhe homenagens e recebem-no, por deliberado favor divino, com mãos piedosas e felizes, e, com a veneração de toda a cidade, levam-no com cânticos de alegria e louvores, sem dúvida felizes pelo dom celeste. É deposto com a devida reverência, com sentimentos piedosos e com rituais incessantes, tanto quanto enfim permite a força humana. Acorrem então os referidos regulares para pedirem uma parte das relíquias do glorioso mártir e chegam aos ouvidos do rei rumores de tal forma agradáveis que, entre todos os êxitos que enquanto vivesse lhe pudessem acontecer, por favor divino, isto especialmente podia considerar-se o melhor que lhe tinha acontecido.

Com sincera piedade e grande prudência, comovido, exorta e manda pois que homens respeitáveis e intrépidos se dirijam, de forma célere, ao local no qual fora descoberto o corpo sagrado, e tudo aquilo que ali tivesse sido deixado pela incúria de outros, fosse do pó, ou dos restos do túmulo, ou dos ossos, trouxessem com atento cuidado e diligência. Tudo isto é executado com a pressa e com o júbilo, como, sabe-se, desejara aquele que isto mandava. Os que tinham sido enviados trazem, com efeito, as sagradas cinzas, as tábuas do sepulcro, parte do crâneo e juntam-nos às restantes relíquias, em Lisboa, com grande veneração do povo. Na verdade, que odor maravilhoso, tão suave, se liberta ainda presentemente das tábuas para os que desejam senti-lo. Se a alguém for permitido aproximar-se, encontra admirável fragrância e suavíssimo odor.

Será assim registado e celebrado, com grata memória, festivamente, o dia em que o corpo do beatíssimo Vicente, segundo consta, foi trasladado para a igreja de Lisboa. Para louvor do divino redentor, a quem é dada honra e glória pelos séculos sem fim. Ámen.

## Apêndice II

### **Começase a historia da tresladaçam do corpo do bem aventurado martir Sam Vicente & como a cidade de Lixboa foi miraculosamente ennobrecida com estas sanctas reliquias**

(AN/TT, Ms. da Livraria 1780, fól. 22-27)

O corpo do glorioso martir Sam Vicente foi tresladado á mui nobre e sempre leal cidade de Lisboa, no anno do Senhor de mil e cento setenta e tres, aos quarenta e cinco annos que reinava o mui catholico e invictissimo rei Dom Afonso Henriquez, Iº rei de Portugal, tendo já sesenta e seis annos de sua idade, e seu filho, Dom Sancho, mui nobre cavalleiro, 19., e avendo vinte e seis annos que a dita cidade fora tomada aos mouros; a qual miraculosa transladação foi feita pello mesmo rei, na maneira seguïte. Depois que o sagrado corpo do bem aventurado martir Sam Vicente foi sepultado acerca da cidade de Valêça d’Aragão, como se tratta na historia de seu martirio, e depois que pellos peccados dos homêes elrei Dom Rodrigo, ultimo rei dos Godos, foi vencido dos mouros, e a grande Espanha destruida e entrada, e muito grãde parte da christandade morta em crueis guerras – a qual destruição se estendeo até os reinos d’Aragão e Frãça, na qual perseguição destruirão os infieis os templos [22<sup>v</sup>] e igrejas de Deos, e profanarão as reliquias dos santos, com muitos doestos – porem, como o immenso e potentissimo Deos sempre acode aos seus nos principaes trabalhos, assi proveo pella sua infalivel providencia, que inspirou em algũs varões devotos e religiosos que buscando algũs lugares escusos onde podessem escapar e viver seguros solitarios onde tevessem consigo escondidas algũas reliquias, assi ordenou o Senhor por seu admiravel conselho que, antre as outras reliquias que se esconderão e outras que se levavão pera os lugares onde se retrahião, forão os ossos e corpo do bem aventurado martir levita Sam Vicente, as quaes algũs religiosos varões e devotos tresladarão de Valença d’Aragão ao lugar que se chamava o cabo, ou monte dos corvos, que he no reino dos Algarves, onde se agora chama o Cabo de Sam Vicente. Alli enterrarão mui secretamête as preciosas reliquias e acerca dellas fazião algũas cabanas em que vivião e fazião orações e vigalias em aquellas asperas rochas, onde servião a Deos e ao glorioso martir São Vicente.

E como Deos escolhesse a cidade de Lisboa, pella sua divina providencia e sabedoria, a terra pera que fosse ornada de fé, como outra torre de David, armada cõ mil escudos e capacetes e todos instrumentos bellicos pera contra infieis, e que fosse como fonte donde saissem muitos rios e ribeiros de christandade e raiz e tronquo de arvore donde

nascessem muitos ramos de virtudes [23] perfectissimas, como vemos que forão esclarecer, regar e afremosentar muitas e diversas partes do mundo, pello Oriente, India, China, Japão, Persia, Ethiopia, Arabia, Ilhas, Brasil, Africa, e outras, e logo o Senhor escolheo juntamente os meios e instrumentos com que avia de fabricar esta torre e cavar esta fonte e poço de Jacob e plantar a desejada arvore que acodisse com ramos e fruto. O primeiro instrumento foi o invictissimo e catholico rei Dõ Afonso Anriquez, primeiro rei de Portugal, o qual armou o mesmo Senhor com armas da fê em o campo d’Ourique, estando pera dar batalha campal a cinco reis mouros, onde antes que desse a batalha lhe apareceo o Senhor, redemptor e salvador, Christo crucificado, no céo, falandolhe em voz intelligivel, onde lhe deu as armas, coroa, scudo e sceptro de rei, que forão as cinco chagas que lhe mostrou pera que ficassem impressas em seu coração e christianissimo peito, e delle ficassem pera todos os reis de Portugal seus successores, como agora tem. O segundo instrumento foi o sagrado corpo e reliquia do invenciuvel e glorioso martir Sam Vicente pera que fosse patrão de tão nobre e christianissima cidade, cabeça de todo o reino, o qual ordenou per tão secretos meios de sua divina providencia que fosse tresladado de Valença de Aragão, onde fora martirizado, pera o cabo e monte dos corvos dos Algarves, e dahi pera Lisboa onde agora está, como consta de muitas chronicas antigas.

Assi [23<sup>v</sup>] o proveo e ordenou Deos, que quis que não fosse se não pella industria e diligencia do christianissimo rei Dom Afonso Henriquez, o qual depois que alcançou aquella gloriosa vittoria do campo d’Ourique, quando venceu e desbaratou a todos cinco reis mouros cõ muito poucos christãos, e recolhido com o triumpho da vittoria pera Coimbra onde tinha a corte e casa real, caminhando pera entrar na cidade cõ a ordem triumphal, levando diante muitos cativos, onde o veo receber o prior de Santa Cruz, Santo Theotonio, cõ todo o convento de conegos, o qual padre santo elrei tinha por confessor e orador ate Deos neste tão insigne e celebrado mosteiro, que por sua devação tomou pera sua sepultura, como ao presente illustrissima e catholicamene está sepultado. Vendo o santo varão o triumpho e pompa com que vinha elrei, olhou pera os cativos que trazia diãte, entre os quaes vinhão d’envolta algũs christãos a que chamavão naquelle tempo musárabes. E, perguntando que gente erão e de que nação, lhe responderão que erão christãos e que de mininos forão cativos per hũ fidalgo mouro naquella parte dos Algarves a que chamavão o cabo ou monte dos corvos, onde andavão com seus pais, que ahi estavão guardando o corpo do glorioso martir Sam Vicente, que escondidamente trouxerão de Valença, fogindo da ira e crueldades do mouro infiel rei Abderança. [24] Tanto que o bem avêturado Santo Theotonio ouviu esta relação e alegre nova da relíquia e notavel thesouro que naquellas partes estaua escondido, logo foi dar esta nova ao catholico rei, cõ que o muito alegrou, e deu liberdade a estes musárabes.

E enformandose delles particularmente se lhe imprimio hũa devação e determinou em pessoa de ir buscar esta santa reliquia, como logo fez, e assentou de ir primeiro que tudo por cerco a Lisboa, que estava possuida de mouros, pera dali fazer esta jornada. E depois que cercou Lisboa e a tomou per força d'armas, cõ o diuino favor, aos mouros, em dia dos bem aventurados martires São Chrispino e Chrispiniano, xxv. dias do mes d'Outubro, do anno do Senhor de mil cento 47, e depois que edificou o Mosteiro de Sam Vicente de Fora, onde tinha assentado o seu arraial quando conquistou a cidade, pera que ficasse este mosteiro em perpetua memoria da esclarecida vittoria, logo fez a jornada que tanto desejava e trazia no secreto de seu coração, arriscando sua real pessoa, porque todas aquellas partes stavão possuidas de mouros. E fazendo diligencia pera descobrir e achar a sagrada reliquia, e não a achando tão em breve como cuidava, logo fez volta, pelo perigo que passava se mais se detevera naquellas partes, e se tornou a recolher sem trazer o thesouro escondido que seu spirito desejava. E depois que veu paz á terra, sendo já muita [24<sup>v</sup>] quantidade de mouros destruidos, e avendo tregoa entre os mouros que ficavão e o dito rei, e achandose mais algũs varões em Lisboa da companhia dos musárabes que andarão naquellas partes, varões sanctos e tementes a Deos, dous delles, movidos com devação pello divino spirito, se offerecerão a continuar esta empresa, os quaes escolheu o devotissimo rei e mandou cõ elles outra gente cõ todo o provimento de naos e navios e cousas necessarias pera irem buscar aquellas santas reliquias. E passando mui grandes perigos do mar, que em aquellas partes he mui bravo, vierão ter áquelle lugar que tanto desejavão, e alli, vigiando em orações e jejũs, abrirão a terra e per divinal revelação acharão aquellas sagradas reliquias. Tendo pois já aquelle precioso thesouro, cõ mui grande prazer o poserão em seu navio, e logo se partirão com maior prazer contentamento e alegria do que pôde ninguem dizer. Não he pera passar sem memoria do que aconteceu a hũ dos companheiros: como elles recolhessem aquellas santas reliquias cõ grãde presteza por arreceo dos imigos, e não atentasse algũ se não como melhor e mais despachadamente fizesse o que podia, hũ delles quis esconder parte daquellas preciosas reliquias, mas logo ficou cego de todo até que tornou em praça aquello que assi escondera, e confessando publicamente sua culpa logo miraculosamente recebeu a vista. Nem [25] outrosi foi sem grande milagre e maravilha que como sempre ja mais seja alli o mar mui horrivel e se ensanhe, então por a virtude de Deos assi foi manso, como se convidasse áquelles pera o que querião fazer, e com esta quieta bonança tornarão com as sanctas reliquias pola virtude de Deos e merecimentos do seu santo martir e vierão portar a cidade de Lisboa, cõ muita paz e silencio.

E tomada aquella santa carga e posta sobre seus hombros, por que se não fizesse algũ alvoroço, sairão de noite muito secretamente e foranse á igreja da bemaventurada virgem Santa Justa. E passada a noite com silencio e asossego, tanto que veu o dia e aquella tão grande

nova foi pola cidade sabida, foi feito mui grande alvoroço e ajuntamento de cada hũa parte. Antre os quaes não foi pequena parte de armados que contendião levar aquelle santo corpo ao mosteiro edificado em seu louvor, fóra dos muros da cidade, scilicet, Sam Vicente de Fora, o qual he de conegos regrantes. Estes, com grande oportunidade, querião aver o santo corpo e ainda por força, dizendo que alli avia ser levado pois era sua casa. Outros muitos e a maior parte do povo chamavão por mais devida e sãa maneira dizendo que devia ser levado á jgreja cathedral. E sendo assi muito grande deferença antre todos, acodio a ello o nobre e mui notavel varão Gonçallo Egas, o qual tinha cargo da precedencia e capitania do dito [25<sup>v</sup>] devoto rei Dom Afonso Anriquez, na Estremadura. E como era varão prudente e de grande authoridade, e por tirar aquella contenda e alvoroço disse: “Sobre esta cousa se devia requerer e esperar o prazer d’elrei”. E com isto se quietarão todos e cessarão as ditas contendas. Mas, em quanto se isto esperou, o muito devoto e prudente varão Ruberto, adaiam da igreja cathedral, falando secretamente com o reitor daquella igreja de Santa Justa, onde stava conservado o precioso corpo do glorioso martir Sam Vicente, contentandoo sabiamente elle com o cabido, o criarão em conego da Sé, e que assi ficasse, como se guarda ainda oje em dia, scilicet, que o prior de Santa Justa tenha e aja hũa prebenda e conesia na Sé. E avido o prasme do reitor daquella igreja, e aparelhadas todas as cousas mui secretamente e com bom avisamento e guarda, vindo o dia, e todas as cousas mui bem compostas e certas, tomarão as santas relíquias cõ mui solene e devota procissão e levarão aquelle precioso thesouro á casa da bemaventurada virgem Santa Maria, madre de Deos, e Senhora nossa, que he a Sé cathedral, cõ muitos cantos e louvores, cõcorrendo e offerecendose toda a gente da cidade com muito grande devação e prazer. E, ouvindo estas novas o prior e conegos do Mosteiro de São Vicente de Fóra da cidade, vierão com trigança e requerião com mui grande efficacia lhe fosse dada [26] parte daquellas santas reliquias, e logo lhe foi dado hum pedaço do casco, com hũ dedo, e outras reliquias do glorioso martir. Acabadas pois assi todas estas cousas mui devotamente, e indo tudo á noticia do bom e devoto rei Dom Afonso Henriquez, louvou muito ao Senhor Deos por em seus dias querer outorgar tanta graça e tão precioso thesouro a seu reino. E ouve por bem todo o que era feito do santo corpo e reliquias e logo tomou com muita devação pera sua camara real hũ braço daquelle santo corpo e o mandou encastoar em hũ braço de prata, dourado per partes e esmaltado de muita e rica pedraria de diversas cores e muito valor, o qual sempre consigo trazia. Este braço, depois de algum tempo, pos elle em o insigne Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, que elle mandara edificar, pera que aquella cidade não fosse de todo privada de tão precioso thesouro, em a qual sua primeira intenção fora todo o depositar. Este braço stá agora em o sacrario do dito mosteiro e ahi he tido com muita honra e em grãde veneração, assi dos conegos delle como de toda a gente da cidade. E, por mostrar o devoto rei quanta diligencia era

em seu coração de tanta graça e mercê, mandou logo sem tardança que cõ muita pressa tornassem ao lugar do Cabo de Sam Vicente onde estivera aquelle santo corpo enterrado, e que se buscasse se por ventura a trigança ou inadvertencia fora em causa de algũas reliquias [26<sup>v</sup>] ficarem, e todo trouxessem. E mandou ainda trazer do pó e dos madeiros do sepulchro, o que todo foi feito cõ muita diligencia. Acharão porem ainda no dito lugar hũa parte do casco de sua cabeça e trouxerão toda a cinza dos lenhos do sepulchro e tornarão com grande prazer e alegria, alojando todo com muita devação e honra com o santo corpo, dando todas aquellas cousas de si maravilhoso cheiro, o qual ainda dão até o presente dia. E porem cõ muita causa e rezão se faz memoria, solenidade e festa de tão gloriosa translação e mudança a esta nobre cidade de Lisboa e ao nosso reino e terra, pois aa divina bondade aprouve darnos tal padroeiro e defensor.

Mas depois, reinando o muito nobre rei Dom Afonso em Portugal, e sendo em Braga arcebispo o reverendo Dom Godinho, logo em principio de seu arcebispado quis nosso Senhor honrar a igreja de Braga com as santas reliquias do glorioso martir Sam Vicente, scilicet, com hũ braço de seu corpo, o qual o dito arcebispo houve do dito rei com muitos rogos pera a sua igreja de Braga, e não sómente esta santa reliquia, mas ainda houve outras muitas e de muitas partes com que ennobreceo sua igreja. Esta translação foi feita em Braga aos mil e duzentos e catorze annos, quarto nonas de Maio, quando hi forão levadas estas santas reliquias per devotas pessoas e ahi mui solene e devotamente recebidas, [27] onde nosso Senhor fez e faz muitos e grandes milagres ao seu louvor e gloria e do glorioso martir seu Sam Vicente, os quaes milagres, e assi os feitos no caminho quando as sãtas reliquias forão trazidas á cidade de Lixboa, com os que se depois fizerão per longo tempo, estando na Sé, como agora estão, serião mui longos de contar. Porem, posto que muitos sejão, antre elles devemos de contar algũs ao louvor de Deos todo poderoso e exalcamento de seu servo Sam Vicente.

Aconteceo que, estando as santas reliquias do glorioso martir em a dita cidade, auia hũ cavalleiro que duvidava em ellas. Este cavalleiro tinha hũa filha, a qual em hidade passava de dezoito annos, e des o dia de seu nascimento era muito fea e horrivel de ver e seu rosto era disforme em maneira espantavel. Mas nosso Senhor, querendo manifestar as virtudes de seu servo e seus mui grandes merecimentos, quis tirar a duvida dos corações de algũs que duvidavão da vida e santas reliquias do glorioso martir e em ello não erão constantes, polo qual, estando esta donzella hũa noite com grande devação velando ante as santas reliquias, appareceolhe o bemaventurado martir e vendoo ella e dando graças a Deos, encomendandose muito a seu servo, logo recebeo saude mui perfeitamente de sua fealdade, com tão perfeita fermosura que em seu tempo não se vira outra tal. Assi mesmo acoteceo que logo pella manhã, sabendose este milagre pella cidade, vinha muita gente de toda a parte a ver este tão

maravilhoso milagre e, sendo grão multidão junta, e, dando graças a Deos em o seu servo, era entre elles hũ mudo, o qual estando nesta congregação começou a falar. E assi foi o milagre mais evidente, e seus devotos forão mais acesos ã amor do santo martir, e o pai da donzella foi confirmado em a verdade, louvando a nosso Senhor pera sempre. Amem.

### Apêndice III

#### Recopilaçam da historia que trata da trasladaçam

(BN Lisboa, Alc. 116, fól. 214-216)

O corpo do glorioso martir S. Vicente foi tresladado da mui nobre e sempre leal cidade de Lixboa, no ano de 1173, aos 45 annos do reinado do invictissimo rei D. Afonso Henriques, tendo ja 66 annos de idade, e seu filho D. Sancho 29, avendo 26 que a ditta cidade fora tomada aos mouros.

Esta milagrosa trasladação foi feita pello mesmo rei na forma seguinte. Depois que o sagrado corpo do bemaventurado martir S. Vicente foi sepultado acerca da cidade de Valença de Aragão, como se trata na historia do seu martirio, e, depois que pellos peccados dos homens elrei D. Rodrigo, o ultimo dos godos, foi vencido dos mouros e feita destruição em Espanha, que se estendeo ate os reinos de Aragam e França, profanados os templos sagrados, destruidas relíquias, inspirou Deus em algũas pessoas virtuosas que se retirassem a lugares solitarios e asperos e levassem consigo as reliquias dos santos, e, entre outras, foram os ossos e corpo do bemaventurado martir levita S. Vicente, que do reino de Aragam se tresladaram nesta occasiam ao Algarve, ao lugar que se chama cabo ou monte dos corvos, e agora se nomea Cabo de S. Vicente.

Alli enterrarão mui secretamente as preciosas reliquias, e vindo do lugar fizerão algũas cabanas em que viviam santamente, servindo a Deus e ao glorioso martir S. Vicente. E, como Deus escolhesse a cidade de Lixboa pela sua divina providencia e sabedoria pera que fosse ornada de fe como outra torre de David, ornada de mil capacetes e instrumentos bellicos contra os infieis, [214<sup>v</sup>] e como fonte donde avia de emanar a agoa do santo bautismo e a luz do sagrado evangelho pera diversas partes do mundo, logo o mesmo Senhor escolheu juntamente os meos e instrumentos com que avia de fabricar esta torre e cavar esta fonte e poço de Jacob. E foi o primeiro o valeroso rei D. Afonso Henriques que o mesmo Senhor armou de armas de fe no campo de Ourique, estando pera dar batalha aos cinco reis mouros, aonde lhe appareceo o Senhor crucificado no ceo, falandolhe em voz intelligivel, e lhe deu como armas suas preciosas chagas, pera que fiquassem empresas em seu coração e de seus gloriosos descendentes. O verdadeiro instrumento desta obra foi o corpo sagrado e reliquias do glorioso martir S. Vicente, que pera ser padroeiro desta nobilissima cidade ordenou Deus que fosse trazido de Valença ao cabo ou monte dos corvos pera dahi se tresladar a Lixboa, por industria e diligencia do mesmo

rei D. Afonso, o qual, depois da celebrada victoria do campo de Ourique, recolhendo-se a Coimbra, triumphante, e vindo a receber S. Theotonio, que entam era prior de S. Cruz, notou que entre os cativos vinhão algũs christãos chamados moçarabes. E, inquirindo quem eram, soube serem descendentes daquelles que trouxerão o corpo de S. Vicente ao monte dos corvos do Algarve.

Contentissimo ficou o santo varão com tam alegre nova, e, dando conta a elrei, elle deu liberdade aos cativos christãos, informando ser um delles do lugar onde tinham as reliquias de S. Vicente. E pera as poder trazer a seu reino determinou de cercar e tomar primeiro Lixboa, como fez a 25 de Outubro do anno 1147. E, tendo ordenadas as cousas da cidade, fez jornada ao Algarve, com grande perigo de sua pessoa, porque estava toda a terra povoada de infieis, pera ver se podia descobrir o tesouro do corpo de S. Vicente que dezejava. [215] Porem, não se podendo alcansar cõ a brevidade que era necessaria, deu volta o catholico rei a Lisboa, triste sem o tesouro escondido que buscava. Passados algũs annos, estando ja o partido dos mouros mui acabado, e avendo treguas naquellas partes com o dito rei, tornou o piedoso principe a tentar a ventura se poderia descobrir o santo corpo. E pera este fim mandou dous daquelles mozarabes, varoes santos e virtuosos, acompanhados de muita gente de armas, em muitas embarcações, as quais despois de muitos perigos no mar vierom aportar ao lugar dezejado. E, vigiando nelle com orações e jejũs, abrirão a terra, e, por divina revelação, acharão as santissimas reliquias, e, recolhendoas com muita reverencia e devação, derão a vella cõ maior gozo e contentamento que se pode explicar.

Nem he pera passar em silencio o que aconteceu a hum dos companheiros que querendo esconder parte das santas reliquias ficou sego, e assi lhe foi necessario manifestalas pera cobrar a vista, como recebeo confessando sua culpa publicamente. Nem careceo tambem do milagre, que recolhidas a nau (?) as santissimas reliquias, o mar, que naquellas partes costuma ser mui bravo, se tornou manso como leite. E assi com muita bonança chegarão a Lisboa, e por evitar alvoroço tirarão de noute aquelle precioso deposito, esta carga sobre seus ombros e a levarão a igreja da bemaventurada Virgem S. Justa.

Pella manhã, divulgandosse a nova, concorreu muita gente, entre a qual vinhão muitos armados que contendiam levar aquelle sagrado corpo ao mosteiro de seu nome, que estava fora dos muros. Outros deziã que mais conveniente e acertado era levaremno a igreja cathedral da cidade. E estando as cousas nestes termos, e mui proximas a se [215<sup>v</sup>] vir a rompimento, acudio o nobre varão Gonçalo Egas, o qual era capitam geral delrei na Estremadura. E com sua autoridade applacou tudo e fez que se esperasse ordem delrei sobre aquelle caso, o que todos entam approvarão. Porem, o daiam da See, chamado Roberto, que era varam prudente, acabou co prior de S. Justa (a quem por esta causa elegerão em conego,

ordenando que dali em diante sempre os priores de S. Justa tivessem prebenda na See) que deixasse levar o santo corpo pera a See. E assi ordenarão hũa solenissima procissão em que levarão as santissimas reliquias.

E, sabendo disto os conegos de S. Vicente, acudirão por sua posse, fazendo instancias que lhe fossem entregues. E, por bem de pazes, lhe deram parte do casco e hum dedo com que ficarão quietos. Elrei, quando soube o que passava, se alegrou muito em o Senhor e approvou o que se tinha feito. Porem, escolheo pera si hum braço do santo, que mandou encastrar em prata dourada e esmaltada, com muitas pedras ricas. E este trazia consigo ordinariamente, e no fim o veo a dar ao Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, onde agora se conserva em grande veneração. Mandou tambem o devoto rei que tornassem ao Cabo de S. Vicente a ver se ficarão la ainda mais reliquias do santo e quis ainda que do po e dos mad[eiros] do sepulchro lhe trouxessem, o que tudo se fez com muita diligencia e evidente testemunho de serem reliquias do santo, pela devação que causarão e maravilhoso cheiro que de si lançavão.

O arcebispo de Braga, D. Godinho, alcansou pera sua See outro braço do santo, que lhe mandou dar elrei. E com muita pompa o recebeo, 4<sup>a</sup> non. Mai. de M.CC.XIII., por meo do qual fez o santo muitos milagres.

E, em confirmação da verdade destas santas relíquias, aconteceu que hum cavaleiro de Lixboa que duvidava nellas, tendo sua filha [216] fea e desforme desde seu nascimento, quis o Senhor tirar ao pai a duvida e fazer milagre a filha por modo extraordinario. E foi que, estando ella hũa noute em grande devação, velando ante as santissimas reliquias, lhe appareceo o glorioso martyr e lhe converteo a fealdade em fermosura tam rara que se não vio em seu tempo semelhante. Concorreo muita gente quando soube o caso ao outro dia, e o que causou maior admiração e motivo de louvor ao Senhor foi que entre os demais chegou hum homẽ mudo, a quem o Senhor de repente deu fala. E assi ficou o 1<sup>o</sup> milagre mais evidente, e todos os circunstantes ficarão inflamados do amor e devação do santo martyr, e o pai da donzella confirmado na verdade em que duvidava.

## **Apêndice IV**

(Biblioteca Real da Bélgica, Códice II. 981, fól. 100<sup>v</sup> -104)

### **Incipit prologus subscriptae relationis**

Principia subscriptae relationis de beati Vincentii inuicti martiris sumpta sunt passione; sequentia uero de regum francorum, qui merouingi dicti sunt, excerpta sunt historia; reliqua autem que de beati martiris scribuntur translatione et secunda tumulatione ex ore uiri uenerabilis et tam religione diuina quam carnis prosapia reuerendi Fernaldi audiuimus, qui tunc in eadem morabatur patria et eiusdem episcopii in qua beatus martir translatus est archidiaconus fuerat.

### **Relatio de translatione sancti Vincentii martiris**

Cum beatus et inuictus martir Vincentius sub Datiano Hispaniarum preside diuersa tormentorum genera per inhabitantem in se spiritum sanctum corde et animo robustus corporaliter etiam superasset, ut ad pristina corpus lacerum repararetur supplicia, quod nullus tyrannorum in anterioribus sanctorum gestis fecisse legitur, iussu tyranni in lectulo molliori deponitur. Sed Deus omnipotens in suo martire suam ostendit omnipotentiam. Nam tyranni excogitatum maliciam conuertit in inuicti martiris laudem et gloriam. Nam de lecto Datiani assumitur et in ameno celi paradiso collocatur. At preses insanus, qui uiuum uincere non potuit, mortuum se posse uincere insanus estimauit. Proiectum enim martiris corpus lupis et canibus, nouo miraculo et inaudito, a coruis protegitur. Deinceps malicia presidis ei sepulturam denegat et in alto mari iubet submergi, ut marinis beluis fieret esca. Sed altissimus prouisor qui eum in terra a lupis custodiuit et auibus, ipse seruauit eum a marinis piscibus. Cum igitur corpus sanctissimum multa transnasset maria, tandem angelico ductu delatum est in portu urbis Valentie, in qua passus fuerat. Ibi iuxta litus maris a christicolis corpus sanctissimum sepulture traditur et super eum parua basilica construitur. Non enim illo in tempore magnam poterant edificare, paganorum persecutione prohibente. In hac basilica per octuagintos annos corpus sacrosanctum requieuit usque ad tempora Aldefonsi regis portugalensis.

Cesaraugusta ciuitas quo tempore, quo beatus passus est Vincentius, paganis erat subiecta. Anno Domini quingentesimo quadragésimo tertio Clothario rege francorum et eius fratre Ghildeberto est obsessa, in qua beatus Vincentius archidiaconus fuerat. Quam cum franci

uiriliter expugnarent, habitatores ciuitatis tedio et timore nimio affecti [101] dalmaticam eiusdem martiris, quam apud se habebant, assumpserunt et super murum urbis obsesse asscendentes regibus ostenderunt. Reges uero ubi tunicam beatissimi martiris uiderunt, proni in terram adorauerunt et eam assumentes obsidionem soluunt, et in Franciam feliciter reuersi sunt. Qui extra muros urbis Parisiace ecclesiam satis honestam in honore beatissimi martiris Vincentii construentes, ibidem tunicam predicti martiris pro magna dote et magnis reliquiis deposuerunt. Ibidem prefatus rex Childebertus et Ultrogoda regina eius tumulati quiescunt. Nam Clotharius Suessionis in ecclesia, quam sancto Medardo edificauerat patrino suo, quiescit. Ecclesia autem predicta ab eo Germano episcopo dedicata est, in qua idem confessor sanctus usque hodie corpore quiescit, in qua multa miracula meritis sanctorum Vincentii et Germani Christus facit.

Predicta ciuitas Hispanie nobilissima Valentia temporibus uisigotarum et sueuorum regum longo tempore a christianis est possessa. Sed, peccatis exigentibus christianorum, sarracheni qui in Affrica habitant, mare transeuntes, Hispaniam sue ditone subegerunt. Partem uero Hispanie occidentalem christiani usque hodie possident, non suo merito sed beati Iacobi apostoli, qui eam sui corporis illustrauit, ut credimus, patrocinio. Valentia autem cum basilica, in qua sanctus Vincentius quieuit, in sorte sarracenorum uenit. Sic nulla reuerentia Christi martiri exhibebatur, quia nullus ibi christianus inueniebatur.

Tandem post multa temporum intersticia temporibus Alexandri pape tertii, circa annum incarnationis Dominice millesimo centesimo sexagesimo, regnante in occidentali Hispania Aldefonso rege portugalensi, cui nomen regum predictus papa concessit, nam antea lingua uulgaris ualles portugalensis uocabatur, Deus omnipotens thesaurum suum manifestauit.

Est ciuitas quedam in Lusitania nomine Olizepona, quam rustici lingua uulgaris Lixibonam uocant. Hanc ciuitatem cum sarraceni longo tempore possedissent, anno Domini m<sup>mo</sup> centesimo quinquagesimo in christianorum ditone restituta est hoc modo: anno Domini millesimo centesimo quadragesimo sexto cum Conradus, imperator romanorum, et Ludouicus, iunior rex francorum, exercitus suos per Hungariam, Trasciam et Greciam contra Sanguin, principem Damasci, patrem noradini, qui ciuitatem Edessam Mesopotamie inclitam noctu natiuitatis Dominice ceperat, et omnes christianos interfecerat perduxissent, morini, quos flamingos uocamus, naues preparantes congruas, omnia in eis trans [101<sup>v</sup>] mare profecturi posuerunt necessaria. Cumque omnia tanto itineri apta preparassent, mense martio litora Flandrie linquentes, mari Britannico se comittunt. Qui prospero cursu nauigantes, ad Hispanias ueniunt et per mare Adriaticum euntes in Lusitania, in circuitu ciuitatis Olizipone anchoras sistunt. Ciuitas autem predicta sarracenis erat plena. Christiani autem qui in nauibus consistebant, cum armis ad ciuitatem expugnandam sufficienter habundabant, accepto inter se

salubri consilio, uisum est illis non ultra contra sarracenos Sirie progrediendum, cum illi in Hispania sibi essent in offendiculum. Tandem post multos et longos assultus cum magno labore, auxiliante gratia diuina, ciuitas capitur, sarraceni interficiuntur, uenundantur, expelluntur et ciuitas tota mundatur. Episcopus in ciuitate constituitur, ecclesie componuntur et clerus ordinatur.

Igitur cum rex Aldefunsus a relatoribus audisset, quod beatus Vincentius in iam dicta ecclesia iuxta Valentiam sepultus quiesceret, cum magno equitatu illuc perrexit, quesiiuit, et non inuenit, quia nondum uenerat tempus inueniendi. Quidam autem presbiter in ciuitate prefata parrochiam quandam tenebat, rebus pauper sed meritis diues. Erat enim iustus, incedens in omnibus mandatis domini sine querela. Et, cum simplicem et puram frequenter faceret orationem, quadam nocte in uisione capitis sui uidit uirum assistentem sibi et dicentem: “Surge uelox et propera, et uade tibi iter marinum, et quere sanctum martirem Vincentium. In basilica enim quiescit iuxta urbem Valentiam secus maris portum, cumque eum inueneris, in hanc ciuitatem deportabis et erit huic ciuitati gaudium et exultatio, et multi in aduentu eius gaudebunt”. Cumque predictus presbiter euigilasset a sompno ait: “Domine Deus, si est hec uisio abs te, presta mi auxilium gratie tue et perforce gressus meos in preceptis tuis, et mitte mecum angelum tuum sanctum, ut possim in inuentione sancti tui testis laudare et glorificare nomen tuum”.

Accingitur igitur uenerabilis presbiter et causam sibi iniunctam impiger peragit et constanter. Nauem preparat et utensilia nauigio apta componit in ea. Cumque interrogaretur ab intuitibus quid cogitaret, uel ubi nauigare uellet, ille sapiens secretum diuulgare iniussus nolens, nec margaritam ante porcos proicere suam, dicebat sibi lig- [102] na ad edificandam domum deesse et illa se uelle comparare. Assumpto igitur diacono suo et uno tantum puerulo, nauicule etiam remiges, Dei gubernatus auxilio, marino se committit periculo.

Cumque ab urbe recessissent et multa maris spacia uolucris cursu transuolassent, necesse eis fuit uelum nauis erigere. Sed funis quid ad hoc necessarius fuerat inuentus est deesse. Consternati ex hoc naute et ualde contristati, quia nec uilla, nec ciuitas aderat, ubi posset inueniri, consilium super hoc flagitant presbiteri. Quibus presbiter ait: “Fratres in Domino confidite quia timentibus Deum nichil deest, nec hiis qui eum diligunt in ueritate”. Tunc presbiter, surgens et in Domino confidens, caput suum leuauit, et super maris aquas inclinauit, et in fundo eiusdem aque funem illis aptum prospexit. Quem nautis ostendens, eundem de aqua extrahere iussit. At illi laudantes Deum de aqua extrahunt et sex cubitis longiorem quam in uelo suspendendo necesse fuerat inueniunt. Quod uidens presbiter ait nautis: “Quod necesse est in uelo suspendendo de fune prescindite, reliquam autem eius partem nobis forte necessarium reseruate”.

Tunc cursu prospero nauigant naute, et post multa maris spacia, tandem perueniunt ad portum urbis Valentie. Timentes autem sarracenorum incursionem, antequam litori appropinquarent, expectauerunt diei terminum et noctis initium. Accendentes autem ignem, de nauicula presbiter cum suo diacono et puerulo exiit, nautis ibidem relictis. Tunc, lumine sub paliis occultato, procedit presbiter ad basilicam cum puerulo et diacono suo. Diaconum proforibus basilice subsistere precepit, ipse cum puero interius intrauit. At uenerabilis presbiter, qui ex quo reuelationem martiris inquirendi acceperat, ieiuniis et orationibus conuenienter fuerat intentus et in marino periculo ab hostibus mentis et corporis liberatus, ut bonum, quod bene ceperat, melius perficeret et optime consummaret, in oratione genua flectit et puerum post se stare precepit. Breuis pro tempore fuit oratio, quia timore sarracenorum non potuit diutius in eodem orare uel subsistere loco. Sed antequam orationem consummaret, qui post eum stabat, clamauit puer: “Domine, Domine, ecce uir quidam multum pulcher, hic stat iuxta me”.

Presbiter autem ut hec a puero audiuit, caput quod ad orationem usque ad terram inclinauerat, sursum erexit [102<sup>v</sup>] et post se respiciens nullum preter puerum uidit. Tunc presbiter puero dixit: “Fili, accipe tres lapides, et pone in loco, ubi steterunt illius uiri pedes”. Puer autem obediens eius precepto posuit lapides in loco. Diaconus autem, qui proforibus excubabat ex precepto domini sui, ad nautas qui nauiculam custodiebant perrexit, et eis assumptis cum ferramentis fossoriis et ad maceriam perforandam aptis, que secum attulerant, ad basilicam rediit. Ad opus inceptum omnes preter puerum se accingunt: et in locum ubi uir steterat et puer lapides posuerat, terram effodiunt, sed thesaurum desideratum minime inueniunt. Fossa autem quam fecerant, fundamentum basilice nudauerat. In cuius profunditate uident lapidem album speciem habentem sarcophagi, inter ceteros lapides paulisper supereminere. Mox uenerabilis presbiter, fide plenus et de thesauro iam sibi in uisionem ostenso inueniendi securus, arrepto ferramento lapidem uiriliter percutiens in frusta confractum deiecit ex latere uno. Qui intus circumpiciens sarcophagum ligneum inuenit. Lectio IX<sup>a</sup>

Cumque manus tam ipse quam socii eius iniecissent, ut eum de suo loco promouerent, tantus odor et tam ineffabilis de eo ascendit, ut uix subsistere possent quasi in extasi rapti. Tandem, resumtis uiribus Deo gratias agentes, et de presentia martiris per odorem mirificum sibi demonstratum minime dubitantes, partem funis, quem de aqua tulerant, assumunt et sarcophago circumligantes in uecte ligneo ponunt. Tunc reuerendus presbiter et eius diaconus eo assumpto in humeris, cum summa festinatione pergunt ad litus maris. Erat adhuc nox. Puto martirem huiusmodi gestatoribus delectatum, qui cum fuisset diaconus uices sacerdotis diligenter est executus. X<sup>a</sup>

Inter Valentiam ciuitatem et litus marinum in harena erant a sarracenis fosse facte ualde profunde et horride. Cumque gestatores sacri corporis in tenebris corporalibus, quia nox

erat, inciderent, diaconus qui precedebat, in unam earum subito cecidit. Mira res! Diaconus qui portabatur, uiuo cadente, non cecidit; sed presbitero ex una parte gestante, uirtus diuina ex altera parte ne caderet sustinuit. At presbiter casum diaconi nec uidit, nec sensit. “Cur – inquit – non pergis? Quare stas immobilis? Perge, quia non est nobis utile hic diu subsistere. Tunc diaconus de profundo clamans fosse: Quomodo, inquit, possum incedere, qui in profundo huius sum demersus fouee?” XI<sup>a</sup>

[103] Audiens hoc presbiter ultra quam dici potest ammiratus et contristatus: “Quid est – inquit – Vincenti? Non credo hoc esse tuum corpus, quod portabamus ego et diaconus meus. Si autem tuum est corpus, ut quid cecidit gestator tuus? Nonquid eris uictus in translatione, qui fuisti uictor in passione? Ergo in tua delatione aliquas uires habebit diabolus, in cuius passione nullas habuit Datianus! Si est ueraciter hoc corpus tuum, redde michi diaconum meum”. Cum autem hec pietate plena depromeret uerba, diaconus uirtute et meritis beati martiris momentanee subleuatus de fouea. “Quid – inquit – tardas? Veni eamus”. Tunc Deum et sanctum martirem collaudantes ad portum uenerunt, et sanctum corpus in nauicula decenter composuerunt, et cum magna uelocitate ne a ciuibus sequerentur a litore recedunt. Lectio duodecima

Illa hora qua sanctum corpus recessit a litore, custodes qui uigilias noctis in ciuitate Lixibona obseruabant, diuina inspiratione omnes insimul clamare ceperunt: “Sanctus Vincentius uenit, Sanctus Vincentius uenit”. Statim ut aurora apparuit, corui qui eum a lupis et canibus custodierant super nauem uolitare ceperunt. Aliquando uolitabant, postea super sanctum corpus sedentes gaudente cocuabant.

XIII<sup>a</sup> Si uero aliquis requirat de coruis istis, si fuerint hii qui corpus eiusdem martiris in campo proiectum, ne a canibus et lupis contingeretur, protexerunt; me nescire profiteor, quamuis in archiuo nostri monasterii scriptum sit in quodam miraculo de beato Vincentio, eos adhuc uiuere et aduentum hospitem in quodam cenobio preuolitando nuntiare. Quibusdam hoc mirum uidetur, quia miraculum, quamuis illi qui de animalium naturis scribunt, uitam corui asserant septem milium annorum longiorem. Predicti corui corpus sacrum non deseruerunt, quousque cum illo in ciuitatem fecerunt introitum. XIII<sup>a</sup>

Cum autem clara dies illuxisset post sequentem, qua beatum tulerant Vincentium noctem, pueri ciuitatis Lixibone per omnes ciuitatis plateas clamabant dicentes: “Sanctus Vincentius uenit, Sanctus Vincentius uenit”. Cumque interrogarentur quare huiusmodi clamorem emitterent, nullam rationem reddebant, sed iterum magnis uocibus clamabant: “Sanctus Vincentius uenit, Sanctus Vincentius uenit”. Hoc cottidie faciebant. Episcopus autem et sapientes ciuitatis in admirationem uersi inquirebant inter se quid hae puerorum uoces significarent. In se autem reuersus episcopus precepit inquirere si aliquis presbiterorum uel

natorum in ciuitate uidere- [103<sup>v</sup>] tur deesse. Facta igitur diligenti inquisitione, predictus uenerabilis presbiter uisus est abesse. Episcopus autem et omne ciuitatis consilium eius expectauerunt aduentum. Tandem felici nauigatione completa, salui et integro numero cum sanctissimis martiris reliquiis et suis coruis ingressi sunt clam nocte in ciuitate. Statim ut dies facta est, iterum pueri magna uoce ceperunt clamare dicentes: “Sanctus Vincentius uenit, Sanctus Vincentius uenit”. Priorem enim clamorem fecerant de aduentu futuro, hunc autem ultimum de aduentu iam facto. Presbiter autem corpus sacrosanctum in domo sua tulit et in quadam arca honorifice deposuit; corui autem super domum ceperunt gaudentes uolitare. Lectio XVI

Episcopus autem et ciues ex uoce puerorum intelligentes sanctum Vincentium intra ciuitatem uenisse, mandauit presbiterum quem audi[er]ant rediisse de itinere. Inquisitus autem ab episcopo et ciuibus ut quid et ad quid marinum iter tam periculosum tam longum cum paucis arripisset, et si de corpore sacratissimo beati martiris aliquid sciret. Nam pueri ciuitatis multo tempore eum iterare prophetauerant et iam eum in ciuitate uenisse uoce clara nunciabant. Perpendens presbiter illud Salomonis “Sapientia occulta et thesaurus inuisus que utilitas utriusque”, recogitans etiam puerorum oraculum confessus est et non negauit. Confessus est se beatum attulisse Vincentium. Narrat etiam totam quam prediximus de sancti inuentione historiam. Fit gaudium in ciuitate et exultatio, preparatur tumulus lapideus tanti martiris susceptione dignus. XVII

Episcopus cum clero et totius ciuitatis populo cum ineffabili leticia ad domum presbiteri procedit, corpusque beati martiris de archa presbiteri leuatur et in maiorem ecclesiam cum multorum lacrimis deducitur. Ibi retro maius altare in tumulo lapideo reponitur, et ne aliqua inde fraus uel furtum successuris temporibus posset fieri, uinculis ferreis et sigillis circummunitur; que munimenta ferrea ne aliquam intuentibus generarent molestiam, et sancto martiri hanc ligaturam iudicarent indignam, deuotione et instantia regis Aldefunsi et filie eius Matildis regine predicta, ferrea ligatura argento, auro et lapidibus preciosis opere anaglifo est cooperta et adornata. Cum igitur sancti martiris reliquie de domo presbiteri in maiorem [104] ecclesiam uniuersalis totius ciuitatis processione cum ineffabili gaudio tumulandus deferre[n]tur, corui nichilominus super eum gaudentes uolitabant, et cum in ecclesia induceretur super tectum ecclesie usque dum in tumulo clauderetur resederunt. XVIII

Presbiter autem uenerabilis quem Deus huius translationis ministrum ordinauerat, qui que iniunctum sibi requirendi martiris negotium impigre et constanter exsecutus fuerat, a ciuibus magnifice diligebatur et honorabatur. Ab episcopo uero et clero in eadem ecclesia, ubi sanctum martirem reposuerant, est promotus canonicus et custos sacri corporis constitutus. Ciuitas autem Lixibona cum tota prouincia tanto thesauro dotata gaudet et exultat, laudans

regem regum et Dominum dominantium, qui talem eis constituit sua gratuita gratia patronum, orantem pro eis ipsum Deum et Dominum regnantem in secula seculorum. Amen.

Facta est autem hec beati Vincentii martiris translatio a ciuitate Valentia in Lixibona, transactis a passione eius octingentis et eo amplius annis, Romane ecclesie presidente Alexandro papa tertio, in illa prouintia regnante rege Aldefunso, romanorum uero imperium procurante Frederico illustri, apud francos autem principante piissimo rege Ludouico octauo, ipsos et nos semper regente Domino nostro Iesu Christo. Amen.

Explicit inuentio sancti Vincentii martiris.

## **Tradução**

### **Começa o prólogo da narração subscrita**

As primeiras palavras subscritas da narrativa do beato Vicente, invencível mártir, foram retiradas da narrativa da paixão; as seguintes foram extraídas da história dos reis franceses, que foram chamados merovíngios; e as restantes são escritas a partir do relato da trasladação e segunda sepultura do beato mártir, segundo ouvimos da boca do reverendo Fernando, homem venerável tanto pela divina religião como pela linhagem carnal, o qual então morava naquela pátria e tinha sido arqui-diácono do episcopado [de Lisboa] para o qual o beato mártir foi trasladado.

### **Relato sobre a trasladação de S. Vicente mártir**

Como, sob Daciano, governador das Espanhas, o beato e invencível mártir Vicente, corporalmente robusto no coração e no espírito, triunfasse sobre diversos tipos de tormentos pela presença do espírito santo, para que o corpo lacerado se recuperasse dos suplícios anteriores, o que nenhum tirano tinha visto que tivesse acontecido em anteriores martírios de santos, é deposto a mando do tirano num leito confortável. Mas Deus todo poderoso mostra a sua onipotência por intermédio do seu mártir. Na verdade, converte a malícia congeminada pelo tirano em louvor e glória do invencível mártir. É retirado do leito preparado por Daciano e é colocado no agradável paraíso do céu. E o insano governador, que não o pôde vencer vivo, enraivecido, pensou que o podia vencer morto. De facto, lançado o corpo do mártir aos cães e aos lobos, por novo e inédito milagre é protegido pelos corvos. Depois a maldade do governador nega-lhe a sepultura e ordena que o afundem no alto mar para que se transforme em alimento para os animais marinhos. Mas o altíssimo que tudo prevê, que o protegera em terra dos lobos e das aves, ele próprio o guardou dos peixes do mar. Como o corpo santíssimo atravessasse uma grande extensão de mar, por orientação divina, foi conduzido para o porto da cidade de Valência, na qual tinha morrido. Aí, o corpo santíssimo é trazido para uma sepultura cristã, junto da costa, e sobre ela é construída uma pequena igreja. Na verdade, naquele tempo não puderam edificar uma grande, impedindo-o a perseguição dos pagãos. O corpo sacrossanto repousou nesta igreja durante oitocentos anos até aos tempos de Afonso, rei de Portugal.

Naquele tempo a cidade de Saragoça, na qual o beato Vicente morreu, estava dominada pelos pagãos. Foi cercada no ano do Senhor de 543 por Clotário, rei dos franceses, e

por Childeberto, seu irmão. O beato Vicente tinha sido seu arqui-diácono. Como os franceses a combatessem com bravura, os habitantes da cidade, muito enfraquecidos pelo temor e pela fadiga, tomaram a dalmática do mártir que tinham consigo e, subindo ao muro da cidade cercada, mostraram-na aos reis. Assim, os reis quando viram a túnica do beatíssimo mártir, prostrados por terra, adoraram-na e tomando-a levantaram o cerco. Contentes, regressaram a França. Construíram uma muito nobre igreja em homenagem do beatíssimo mártir Vicente, fora dos muros da cidade de Paris, e depuseram aí a túnica do referido mártir como grande dom e grande relíquia. Descansam aí sepultados o referido rei Childeberto e a rainha Ultrogoda. Clotário repousa na igreja de Soissons, que edificara para o seu patrono, S. Medardo. A mencionada igreja foi dedicada por ele ao bispo Germano, na qual o corpo deste mesmo santo confessor repousa até hoje. Nela, Cristo realiza muitos milagres pelos méritos dos santos Vicente e Germano.

A referida cidade da Hispânia, a nobilíssima Valência, foi dominada por longo tempo pelos cristãos, no tempo dos visigodos e dos suevos. Contudo, pelos muitos pecados dos cristãos, os sarracenos que habitam em África atravessaram o mar e subjugarão a Hispânia com o seu poderio. Na verdade, os cristãos possuem até hoje a parte ocidental da Hispânia, não por seu mérito, mas do beato apóstolo Tiago, que, como cremos, a favoreceu com a protecção do seu corpo. Mas Valência, com a igreja em que S. Vicente foi sepultado, caiu em poder dos sarracenos. Assim, não se mostrava qualquer reverência pelo mártir de Cristo, porque nenhum cristão aí se encontrava.

Finalmente, Deus omnipotente mostrou o seu tesouro, após um grande intervalo de tempo, no tempo do papa Alexandre III, por volta do ano da encarnação do Senhor de 1160, vivendo na Hispânia ocidental Afonso, rei de Portugal, cujo título régio o referido papa lhe concedeu. Na verdade, antes era chamado em língua vulgar chefe dos portugueses .

Existe uma cidade na Lusitânia com o nome de Olissipo, que o povo em língua vulgar chama Lisboa. Como os sarracenos dominassem por longo tempo esta cidade, no ano do Senhor de 1150 foi restituída ao poder dos cristãos deste modo: no ano do Senhor de 1146, quando Conrado, imperador dos romanos, e Luís, jovem rei dos franceses, conduziram os seus exércitos pela Hungria, Trácia e Grécia, contra Saguin, príncipe de Damasco (pai de Noradino), que tomara a ínclita cidade de Edessa na Mesopotâmia, durante a noite de Natal, e matara todos os cristãos, os morinos, que chamamos flamengos, prepararam os barcos necessários, puseram tudo o necessário neles para prosseguirem viagem mar fora. E quando reuniram todas as coisas apropriadas para tal itinerário, deixando no mês de Março a costa da Flandres, juntaram-se no mar das Ilhas Britânicas. Estes navegantes, fazendo boa viagem, chegaram à Hispânia e, vindo

pelo mar Adriático<sup>276</sup> para a Lusitânia, lançam âncoras ao largo da cidade de Olissipo. Mas a referida cidade estava cheia de sarracenos. No entanto, os cristãos que se mantinham nos barcos tinham armas suficientes para combaterem a cidade. Reunidos em conclusiva reunião, é por eles deliberado que não mais deveriam avançar contra os sarracenos da Síria, visto que eles na Hispânia lhes eram um obstáculo. Finalmente, após muitos e longos assaltos, com grande esforço, por auxílio da graça divina, foi capturada a cidade. Os sarracenos foram mortos, foram vendidos, expulsos e toda a cidade foi transformada. Foi eleito na cidade um bispo, foram edificadas as igrejas e ordenado o clero.

Então, quando o rei Afonso ouviu de relatores que o beato Vicente repousava sepultado na já referida igreja, junto a Valência, dirigiu-se para lá com grande cavalaria, procurou-o e não o encontrou porque ainda não chegara o tempo de ser encontrado. Ora, certo presbítero tinha uma paróquia na referida cidade, pobre nos bens mas rica nos méritos. Na verdade, era justo, empenhado em todas as obrigações do Senhor, sem nada que lhe apontar. E, como frequentemente fizesse oração sincera e simples, certa noite numa visão do seu espírito viu um homem parar junto a si e dizer: “Ergue-te depressa, apressa-te, e vai por mar, e procura o santo mártir Vicente. Com efeito, ele repousa na igreja, junto da cidade de Valência, ao lado do porto marítimo. E, quando o achares, transporta-lo-ás para esta cidade e haverá alegria e exultação nesta cidade, e muitos à sua chegada se alegrarão”. E, como que o dito presbítero despertasse do sono, disse: “Senhor Deus, se isto é uma aparição tua, concede-me o auxílio e a tua graça, instrui os meus passos nos teus preceitos e envia comigo o teu santo anjo para que possa na descoberta do santo louvar-te como tua testemunha e glorificar o teu nome”.

Está, portanto, preparado o venerável presbítero e executa diligente e com empenho a incumbência recebida. Prepara um navio e põe nele os equipamentos próprios para a navegação. E como fosse interrogado pelos que o observavam sobre o que tinha em mente, ou para onde queria navegar, ele, sensato, não querendo de moto próprio divulgar o segredo nem lançar a sua pérola aos porcos, dizia que lhe faltavam madeiras para construir uma casa e que as queria reunir. Chamando assim um diácono seu, um rapazinho, e também os remadores da barca, orientado pelo auxílio de Deus, enfrenta um extremo perigo.

E quando se afastaram da cidade e atravessaram uma grande extensão de mar num ritmo rápido foi-lhes necessário içar a vela do navio. Mas a corda que para isso seria necessária descobriu-se que faltava. Os nautas ficaram consternados e muito aflitos com isto porque não estava próxima nenhuma casa nem cidade onde pudessem encontrá-la. Pedem insistentemente conselho sobre tal assunto ao presbítero. Este diz-lhes: “Irmãos, confiai em Deus porque nada falta aos que temem a Deus nem aos que O amam de verdade”. Então o presbítero, levantando-

---

<sup>276</sup> Certamente confusão do copista.

se e confiando no Senhor, ergueu a sua cabeça e inclinou-se sobre as águas do mar e no fundo da água viu a corda que lhes era adequada. Mostrando-a aos nautas, mandou retirá-la da água. E eles, louvando a Deus, retiraram-na da água e acharam que suspendendo-a na vela seriam necessários seis côvados de extensão. Vendo isso o presbítero diz aos nautas: “Separai o que é necessário da corda para suspender na vela e guardai a parte restante dela, que nos é muito necessária”.

Então os nautas navegam com um mar favorável e, finalmente, após uma grande distância marítima chegam ao porto da cidade de Valência. Mas, temendo uma incursão dos sarracenos, antes de se aproximarem do litoral, esperaram o fim do dia e o início da noite. Acendendo assim o fogo, o presbítero sai do barco com o seu diácono e com o rapaz, afastando-se dali os nautas. Então, ocultada a luz sob os mantos, o presbítero encaminha-se para a basílica com o rapaz e o seu diácono. Manda que o diácono fique fora da basílica e ele entrou para o interior com o rapaz. E o venerável presbítero, que aceitara a revelação de procurar o mártir, entregara-se de harmonia com isso a jejuns e orações. Libertado no mar perigoso das hostilidades da mente e do corpo, como homem bom, o que bem tinha iniciado, melhor acabaria e muito bem consumaria. Ajoelhou-se em oração e recomendou ao rapaz que permanecesse atrás de si. A oração foi breve no tempo porque por temor dos sarracenos não pôde permanecer mais tempo naquele lugar a rezar. Mas, antes de ter acabado a oração, o rapaz que estava atrás dele clamou: “Senhor, Senhor, eis o homem, sem dúvida, muito glorioso. Está aqui junto a mim”.

Com efeito, o presbítero quando ouviu as palavras ao rapaz, a cabeça que inclinara até ao solo em oração levantou-a para cima e olhando para trás de si não viu mais ninguém excepto o rapaz. Então o presbítero disse ao rapaz: “Filho, toma três pedras e põe no local onde estiveram os pés daquele homem”. Então o rapaz, obedecendo à sua ordem, pôs as pedras no local. E o diácono que velava lá fora, de acordo com a ordem do seu senhor, dirigiu-se aos nautas que vigiavam a barca e, reunidos com ferramentas de agricultor que transportaram consigo, estando preparados para perfurar o muro, voltou [com eles] à igreja. Prepararam-se para a obra iniciada, excepto o rapaz. No lugar onde o homem permanecera e o rapaz pusera as pedras escavam a terra, mas não descobriram de modo nenhum o tesouro desejado. De facto, o buraco que fizeram pusera a nu o alicerce da igreja, em cuja profundidade vêem de relance uma pedra branca sobressair entre outras pedras, tendo o aspecto de um sarcófago. Imediatamente o venerável presbítero, cheio de confiança e certo de encontrar algo do tesouro já a si mostrado em visão, pega na ferramenta e, batendo com força na pedra, [o sarcófago] caiu partido em pedaços de um lado. Aquele que observava o interior descobriu um sarcófago de madeira.

Leitura IX<sup>a</sup>

Assim que tanto ele como os seus companheiros lhe mexeram e o retiraram do seu lugar, libertou-se dele um tal odor e tão indescritível que dificilmente se podiam aguentar, como se arrebatados pelo êxtase. Finalmente, voltando eles a si, dando graças a Deus e não duvidando da presença do mártir por causa do odor mirífico sentido, pegam em parte da corda que retiraram da água e, enrolando-a à volta do sarcófago de madeira, prendem o ferrolho. Então, o reverendo presbítero e o seu diácono, tomando-o em ombros, encaminham-se para a praia com grande pressa. Era noite, ainda. Julgo que deste modo o mártir ficou feliz com os que o levaram, o qual porque fora diácono com funções de sacerdote foi cuidadosamente acompanhado. X<sup>a</sup>.

Entre a cidade de Valência e a costa marítima havia na areia buracos muito profundos e horríveis feitos pelos sarracenos. Quando os transportadores do corpo sagrado caíram por terra na escuridão, porque era noite, o diácono que ia à frente subitamente caiu num deles. Coisa admirável! O diácono [Vicente] que era transportado, caindo com o transportador, não caiu e susteve o presbítero para que este não caísse, segurando-o ele de um lado e a virtude divina do outro. E o presbítero não viu nem sentiu a queda do seu diácono. “Porque – afirmou – não avanças? Por que razão permaneces imóvel? Avança, porque não é conveniente ficar aqui muito tempo”. Então o diácono clamou do fundo do buraco: “De que maneira posso avançar se estou no fundo deste fosso?” XI<sup>a</sup>.

Ouvindo isto o presbítero, admirado e consternado mais do que pode dizer-se, afirmou: “O que é Vicente? Não acredito que este seja o teu corpo, o que eu e o meu diácono transportamos. Se na verdade é o teu corpo, como é que caiu o teu transportador? Não serás vencido na trasladação, tu que foste vencedor na paixão? Assim, o diabo terá algum poder na tua acusação; na tua paixão, Daciano não teve nenhum. Se é verdade que este é o teu corpo, devolve-me o meu diácono”. Como de facto dissesse palavras cheias de piedade, o diácono por virtude e mérito do mártir beato levantou-se instantaneamente do fosso e afirmou: “Por que razão páras? Vem, vamos”. Então, louvando muito a Deus e ao santo mártir, vieram para o porto e depuseram convenientemente o santo corpo na barca e, com grande velocidade para que não seguissem ao longo da cidade, afastaram-se da costa. Leitura duodécima.

Naquela hora em que o santo corpo se afastou da costa, os vigilantes que faziam as vigílias nocturnas na cidade de Lisboa, por inspiração divina, começaram todos a clamar ao mesmo tempo: “S. Vicente vem, S. Vicente vem”. De pé, quando a aurora apareceu, os corvos que o protegeram dos lobos e dos cães começaram a voar sobre o barco. De vez em quando voavam, depois com alegria, permanecendo sobre o corpo santo, grasnavam.

XIII <sup>a</sup> Na verdade, se alguém perguntasse acerca destes corvos, se tinham sido os que protegem o corpo do mártir lançado no campo para que não fosse devorado nem pelos cães nem pelos lobos, digo claramente que não sei; ainda que no arquivo do nosso mosteiro, num

certo milagre do beato Vicente, tenha sido escrito que eles ainda vivem e anunciam voando a chegada dos hóspedes àquele cenóbio. Isto é visto por estes como coisa admirável, porque é milagre, embora aqueles que escrevem sobre a natureza dos animais asseverem que a vida do corvo tem sete mil anos. Os referidos corvos não abandonaram o corpo sagrado e com ele deram entrada na cidade. XIV<sup>a</sup>

Mas quando o dia amanheceu claro, após aquele em que levaram o beato Vicente de noite, os rapazes da cidade de Lisboa clamavam, dizendo por todas as praças da cidade: “S. Vicente vem, S. Vicente vem”. E, quando foram interrogados acerca da razão por que lançavam semelhante clamor, não davam nenhuma razão, mas clamavam de novo com altas vozes: “S. Vicente vem, S. Vicente vem”. Faziam isto todos os dias. Então o bispo e os homens cultos da cidade encheram-se de perplexidade e perguntavam-se que significariam estas vozes dos rapazes. Porém, voltando a si, o bispo começou a perguntar se algum dos presbíteros ou dos nascidos na cidade estaria ausente. Feita assim uma diligente busca, verificou-se que faltava o referido venerável presbítero. O bispo e todo o conselho da cidade esperaram a chegada dele. Finalmente, terminada a afortunada viagem, sãos e salvos, entraram às escondidas na cidade com as relíquias do santíssimo mártir e com os respectivos corvos. Logo que se fez dia de novo os rapazes começaram a clamar em voz alta, dizendo: “S. Vicente vem, S. Vicente vem”. No entanto, ao fazerem o primeiro anúncio do que haveria de acontecer, já tal tinha acontecido. Na verdade, o presbítero levou o sacrossanto corpo para a sua casa e depô-lo num honroso caixão. E os corvos começaram, alegres, a voar sobre a igreja. Lição XVI

O bispo, tal como os cidadãos, percebendo pela voz dos rapazes que S. Vicente entrara na cidade, chamou o presbítero, o qual tinham ouvido dizer que voltara da viagem. Assim, foi interrogado pelo bispo e pelos cidadãos acerca do caminho marítimo tão perigoso e tão longo que enfrentara, com poucos homens, e se alguém sabia do corpo sacratíssimo do mártir beato. Com efeito, os rapazes da cidade tinham profetizado durante muito tempo o que ele dizia e já anunciavam claramente que ele tinha chegado à cidade. O presbítero, meditando com atenção naquele dito de Salomão *Sabedoria escondida e tesouro invisível, qual a utilidade de ambos?*, e reflectindo ainda, confirmou o oráculo dos rapazes e não o negou. Confessou que ele trouxera o beato Vicente. E narra também toda a história que contámos da descoberta de S. Vicente. Houve alegria e exultação na cidade e com muita diligência foi preparado um túmulo de pedra, digno do mártir.

O bispo com o clero e com o povo de toda a cidade avançou para a casa do presbítero com inefável alegria, e o corpo do mártir beato foi levantado do caixão pelo presbítero e foi conduzido para a igreja maior com muitas lágrimas. Aí foi deposto por detrás do altar maior num túmulo de pedra, e para que nenhuma fraude ou furto pudesse acontecer nos

tempos futuros foi bloqueado com grilhões de ferro e com sinetes. Para que estas protecções de ferro não provocassem desagrado aos que olhavam, e para que não julgassem esta fechadura indigna do santo mártir, por devoção e a pedido do rei Afonso e da sua filha, a rainha Matilde, a dita fechadura de ferro foi coberta e adornada com prata, ouro e pedras preciosas num baixo relevo. Quando de facto as relíquias do santo mártir, que aguardavam sepultura, foram trasladadas em procissão por todo o conjunto da cidade da casa do presbítero para a igreja maior com inefável gáudio, os corvos nessa altura voavam alegres sobre ele. E quando foi conduzido para a igreja permaneceram sobre o tecto da igreja até que fosse fechado dentro do túmulo.

#### XVIII

Por outro lado, o venerável presbítero, que Deus ordenara que fosse o ministro desta trasladação, era generosamente distinguido e honrado pelos cidadãos. E os que vinham ter consigo para perguntar sobre o mártir acompanhavam-no diligente e insistentemente. Na verdade, foi nomeado cónego pelo bispo e pelo clero naquela igreja onde sepultaram o santo mártir e foi constituído guardião do sagrado corpo. A cidade de Lisboa, com toda a região, abençoada por tamanho tesouro, alegre-se e exulta louvando o rei dos reis e o Senhor dos senhores, que lhes ofereceu pela sua graça gratuita um tal patrono, orando por eles o próprio Deus e reinando o Senhor, pelos séculos dos séculos. Ámen.

Fez-se, assim, esta trasladação do mártir beato Vicente da cidade de Valência para Lisboa passados mais de oitocentos anos da sua paixão, sendo cabeça da igreja de Roma o papa Alexandre III, reinando naquela província o rei Afonso, governando o império dos romanos o ilustre Frederico, sendo príncipe dos franceses o piíssimo príncipe Luis VIII, reinando sobre estes e sobre nós nosso Senhor Jesus Cristo. Ámen.

Termina o relato da descoberta das relíquias do mártir Vicente.

## Apêndice V

### **Epistola Hermanni abbatis S. Martini Tornacensis. De corpore S. Vincentii diaconi Valentiae quiescente et de coenobio ejusdem nomine ibidem consecrato**

*(Analecta Bollandiana, Tomus II, ediderunt Carolus de Smedt, Gulielmus van Hoff et Josephus de Backer, Paris/Bruxelles, Société Générale de Librairie Catholique, 1883, pp. 243-246)*

Domno suo domno A[nselmo], Dei gratia abbati Sancti Vincentii Laudunensis, dulcissimoque domno Gualtero, non solum carnali sed etiam spirituali ejus germano, frater Her. utriusque exiguus servulus, in aeternum gloriari cum Christo, de Christo, per Christum, in Christo.

Ad referendas beneficiis vestris gratias nullus mihi oris sufficit sermo. Dominus meus domnus abbas praeterito anno Romam venientem et quo diverterem nescientem in propri[a] me secum dignatus est suscipere domo, et quamdiu ibi moratus est, numquam sine me comedere voluit, sed etiam jam parata et apposita mensa ac si aliquem magnum me expectabat, nec me aliter quam domnum suum utpote vir facetissimus appellare consueverat. Bona igitur quae mihi et Romae et in reditu fecit nec enumerare valeo nec remunerare, sed oro ut ei Dominus retribuatur pro me. Domnus Gualterus, germanus ejus, ex quo me primum cognovit, eodem mihi affectu adhaesit quem Jonathas regis filius adhuc pauperi David exhibuit. Et ipsi ergo Dominus retribuatur pro me.

Utrique autem vestrum seorsum promisi me missurum vobis Passionem quorundam martyrum quam in civitate Caesaraugusta inveni et inventam scripsi, in qua patronus vester sanctus Vincentius archidiaconus fuit. Ad quam cum primitus veniens, Deo permittente, ad altare, ejusdem sancti Vincentii missam cantassem, illico me gratantissime suscepit hospitio domnus Guillelmus archidiaconus, Bertranni ejusdem civitatis episcopi germanus, sed de Narbonensi urbe oriundus, vir quantum mihi videtur et vultu et affectu domno Gualterio simillimus. Huic cum familiariter colloquens dixissem me velle Valentiam ire, ubi sanctus Vincentius quiescit, ac super hoc consilium ejus expetissem, respondit se eodem desiderio flagrare, sed propter metum gentilium circumquaque manentium desiderium suum non posse implere. Dixit, statimque vocato puero praecepit duos monachos Sancti Vincentii qui in eadem civitate morabantur sibi adduci.

Quos cum venientes salutassem et post osculum unde essent requisissem, responderunt se monachos esse Sancti Vincentii de Corvo. *Et ubi, inquam, est locus ille? – Prope Valentiam, inquit, est abbatia quaedam monachorum in honore S. Vincentii constructa, cujus corpus ibidem in majori altari reconditum est. – Et cur, inquam, vocatur S. Vincentii de Corvo? – Quia, inquit, ibi sunt duo corvi quorum ductu deducuntur peregrini supervenientes ad Sanctum Vincentium: quia sine ductu eorum nullus illuc potest pervenire. Ecclesia enim super littus maris est constructa: ventus enim quidam naturaliter singulis noctibus de mari egrediens totam littoris arenam ita commovet ut, si hodie exercitus decem millium hominum in littore maris pugnando discurreret, crastino mane nec vestigium quidem unius hominis inveniri posset, arenis a vento remotis et hac illacque dispersis. Sed duo corvi in ecclesia manent, qui obviam peregrinis volando eunt et paulatim coram eis revolando ad ecclesiam eos perducunt; qui etiam de progenie illius corvi esse dicuntur, qui corpus beati Vincentii extra Valentiam jussu Datiani projectum a feris illaesum servavit.*

Tunc ego: *Et quot, inquam, monachi sunt in vestro coenobio? – Possunt, inquit, esse XL. – Habetis, inquam, abbatem? – Habemus, inquit. – Quam, inquam, regulam in vestro coenobio servatis? – Regulam, inquit, sancti Benedicti. – Carnem, inquam, comeditis? – Non, inquit, carnem quadrupedum comedimus, quia prohibet eam sanctus Benedictus; sed carne volatilium vescimur, quia ipsa ab eo non interdicitur. Et ipsa tamen raro vescimur, quia multo majorem piscium quam avium copiam habemus. Quotidie etenim summo mane piscatores nostri mare ingrediuntur, et quot fratres domi habemus, tot pisces captos referunt, tamque magnos ut unicuique fratri usque ad plenam saturitatem sufficiat suus. Quod si numerum fratrum viderimus superari a numero piscium, illico hospites superventuros scimus, quia cum jam xxx annis in ipso coenobio manserimus, nunquam vel defuisse vel superfuisse pisces comedentibus vidimus, sed quot in ipso die fuerunt comedentes, tot mane a piscatoribus afferuntur pisces.*

Tunc ego: *Quantum, inquam, itineris putatis esse usque Valentiam? – Qui recto, inquit, itinere propter metum paganorum ire posset, in sex diebus illuc veniret. Sed nullus eo recta via audet ire. – Et quod, inquam, datis mihi consilium illuc eundi? Multum enim desiderarem ad corpus sancti Vincentii orare. – Si, inquit, illuc vis ire, vade prius ad Sanctum Jacobum, et sic jungere negotiatoribus qui dato consuetudinario tributo per conductum regis secure vadunt, et sic poteris ire. – Et quot, inquam, diebus tunc illuc pervenire possem? – Vere, frater, inquit, quinque hebdomadas oporteret te in itinere expendere. – Et quando, inquam, vos illuc putatis ituros ad coenobium vestrum, ut vobiscum possem ire? – Vere, frater, inquit, nullam spem habemus illuc ulterius eundi. Rex enim Hildefonsus cum ejectis de hac civitate paganis Valentiam cum exercitu obsideret, ut similiter paganos de ea*

*ejiceret, pagani, dicentes nostro consilio et legatione eum venisse super se, nocte media coenobium nostrum invaserunt direptaque universa substantia nostra omnes nos cum abbate nostro expulerunt, sicque locum nostrum penitus destruxerunt. Rex vero in hanc provinciam nos secum adduxit, binosque ac binos per diversas ecclesias nos collocavit.*

His auditis, de itinere quod disposueram penitus desperans, eos abire dimisi. Archidiaconus vero me duxit ad quamdam ecclesiam, quae dicitur *ad Sanctas Massas*, in qua plus quam XL millium martyrum recondita esse dicebat ossa. In quam dum ingrederer, subito ex praesentia, sicut credo, sanctorum tanta dulcedo pectori meo insedit, ut ipse archidiaconus miraretur quod nullo modo poteram retinere flumen erumpentium lacrimarum. Passionem itaque eorum statim ibidem in hoc quaternione scripsi vobisque et omnibus legere volentibus eam detuli. Valete. Rex ille Hildefonsus filius fuit Sanctii regis, ex matertera genitus domni Bartholomei Laudunensis episcopi.

## Tradução

Ao seu senhor, D. Anselmo, pela graça de Deus, abade de S. Vicente de Laon, e ao caríssimo senhor Gualter, seu irmão, não só de sangue mas também de espírito, o irmão Herman, humilde servo de ambos, para sempre rejubila com Cristo, de Cristo, por Cristo e em Cristo. Nenhuma palavra que possa dizer me é suficiente para agradecer as vossas mercês. O meu senhor, o senhor abade, o ano passado, dignou-se receber-me em sua própria casa, quando fui a Roma e não sabia onde me hospedar. E enquanto ali morou nunca quis comer sem a minha companhia. Mais ainda, tinha sempre mesa preparada e posta, e esperava-me como se eu fosse uma pessoa importante. Como homem muito faceto, habituara-se a chamar-me nada menos que seu senhor. Por isso, o bem que me fez não só em Roma mas também no regresso nem sou capaz de quantificá-lo nem de pagá-lo, mas rezo para que o Senhor Deus lho retribua por mim. O senhor Gualter, seu irmão, por via de quem primeiro me conheceu, ligou-se a mim pelo mesmo afecto que Jónatas, filho do rei, mostrou ao pobre David, e por isso Deus lhe retribua em meu lugar.

De facto, a vós ambos, separadamente, prometi que enviaria o relato do martírio daqueles mártires que na cidade de Saragoça, onde o vosso patrono S. Vicente foi arqui-diácono, encontrei, e uma vez encontrado copiei. Quando no começo cheguei à cidade, permitindo Deus, para cantar missa no altar deste S. Vicente, recebeu-me ali com hospitalidade, muito alegremente, D. Guilherme, arqui-diácono, irmão do bispo daquela cidade, Bertran, mas oriundo da cidade de Narbona, homem tanto quanto me pareceu semelhante a D. Gualter quer no aspecto quer no afecto. Quando amigavelmente lhe disse que queria ir a Valência, onde S. Vicente repousa, e como procurasse o seu conselho sobre isto, responde que ele estava dominado por este desejo, mas por causa do medo dos pagãos em redor não podia realizar o seu persistente desejo. Dito isto, e chamando imediatamente um rapaz, ordenou que lhe fossem trazidos dois monges de S. Vicente que nesta cidade moravam.

Saudei-os quando chegaram e depois do beijo perguntei de onde eram. Responderam que eram monges de S. Vicente do Corvo. “E onde – perguntei – é esse lugar?” “Junto de Valência – afirmaram – existe uma abadia de monges que foi construída em honra de S. Vicente, cujo corpo lá foi sepultado no altar-mor”. “E porque – perguntei – é chamada S. Vicente do Corvo?”. “Porque – responderam – aí estão dois corvos por cuja orientação são conduzidos os peregrinos que chegam até S. Vicente. Porque sem a sua ajuda ninguém ali pode chegar. A igreja, com efeito, foi construída sobre o litoral: o vento que de forma natural todas as noites se eleva do mar desloca de tal modo toda a areia do litoral que, se hoje um exército de

dez mil homens corresse na costa em combate, amanhã de manhã nenhum vestígio de um só homem poderia ser encontrado, sendo as areias afastadas pelo vento e dispersas por aqui e por ali. Mas permanecem na igreja dois corvos que vão voando ao encontro dos peregrinos e pouco a pouco, voando diante deles, conduzem-nos até à igreja; os quais, na verdade, se diz que são descendentes daquele corvo que guardou ileso das feras o corpo de S. Vicente, que foi lançado fora de Valência, a mando de Daciano”.

Então eu perguntei: “E quantos monges estão no vosso convento?”. Disseram: “Podem ser quarenta”. “Tendes abade?” – perguntei. “Temos” – responderam. “Que regra observam no vosso convento?” – perguntei. “A regra de S. Bento” – responderam. “Comem carne?” –perguntei. Responderam: “Não comemos carne de quadrúpedes porque a proíbe S. Bento, mas alimentamo-nos de carne de aves porque esta não é proibida por ele. Mas mesmo esta comemos raramente porque temos muito maior quantidade de peixes do que de aves. Efectivamente, todos os dias de madrugada vão pescadores para o nosso mar, e quantos irmãos temos em casa tantos peixes capturados entregam e tão grandes que para um irmão basta-lhe o seu até à plena saciedade. Pelo que, se virmos o número dos irmãos ser ultrapassado pelo número de peixes, de imediato sabemos que estão para chegar hóspedes, porque, vivendo já neste convento há trinta anos, nunca vimos ou que faltassem ou que sobejassem peixes aos comensais, mas quantos no próprio dia estivessem para comer assim os mesmos peixes de manhã eram trazidos pelos pescadores.

Então eu perguntei: “Quantas jornadas julgais que são até Valência?”. Responderam: “Aquele que possa ir em linha recta, enfrentando o temor dos pagãos, chega lá em seis dias. Mas nenhum ousa ir por esta via recta”. Perguntei: “E que conselho me dais para ir lá? Na verdade, muito desejaria orar junto do corpo de S. Vicente”. Responderam: “Se lá queres ir, vai primeiro a Santiago e então combinas com os negociantes, os quais, pago o tributo habitual, vão em segurança protegidos pelo rei; e assim poderás ir”. Perguntei: “E então quantos dias poderei levar a chegar lá?” Responderam: “Na verdade, irmão, seria preciso tu gatares cinco semanas no caminho”. Perguntei: “E quando pensam ir lá para o vosso convento, para que possa ir convosco?”. Responderam: “Na verdade, irmão, não temos nenhuma esperança de lá ir no futuro. De facto, o rei Afonso, quando expulsou os pagãos desta cidade, foi cercar Valência com um exército para também dela expulsar os pagãos. Estes, dizendo ao nosso conselho e embaixada que ele vinha atacá-los, a meio da noite invadiram o nosso convento e, destruídos todos os nossos meios, expulsaram-nos a todos com o nosso abade, e assim destruíram completamente o nosso lugar. O rei trouxe-nos, pois, para esta província consigo e dois a dois colocou-nos em diferentes igrejas.

Depois de os ter ouvido, perdendo completamente a esperança no caminho que decidira percorrer, deixei-os afastar-se. Na verdade, o arqui-diácono conduziu-me àquela igreja que é chamada *ad Sanctas Massas*, na qual dizia que estavam depositados mais do que quarenta mil ossos de mártires. Ao dirigir-me para ela, subitamente, devido à presença dos santos, como creio, uma doçura tão grande penetrou no meu peito que o próprio arqui-diácono surpreendeu-se porque de maneira nenhuma eu pudera reter o fluxo das lágrimas que irrompiam. E assim imediatamente ali escrevi a narrativa do martírio deles num caderno e pu-la à vossa disposição e à de todos os que a queiram ler. Adeus. Aquele rei Afonso foi filho do rei santo, descendente da tia materna de D. Bartolomeu, bispo de Laon.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Fontes manuscritas e iconográficas

#### AN/TT

Chancelaria de D. Dinis, Livro 3 (fóls. 15<sup>v</sup>, 105<sup>v</sup>, 148-148<sup>v</sup>)

Chancelaria de D. João I, Livro 1 (fól. 179<sup>v</sup>)

Ms. da Livraria 1780 (fóls. 22-27) – *Começase a historia da tresladaçam do corpo do bem aventurado martir Sam Vicente & como a cidade de Lixboa foi miraculosamente ennobrecida com estas sanctas reliquias*

Leitura Nova, Livro VII de Odiana (fóls. 106-106<sup>v</sup>)

Mosteiro de Santa Maria de Belém, livro 65 (fól. 34<sup>v</sup>) – *Livro de Horas* de D. Duarte

Mosteiro de Santos-o-Novo, caixa 3, m.12, n° 245 – Selo de cera, com iconografia vicentina

Gav.13, m. 1, n° 25 – Selo de cera, com iconografia vicentina, actualmente desaparecido

#### Arquivo Distrital de Faro

Direcção de Finanças do Distrito de Faro 319 [560] (fól. 2) – *Inventário que dá o Reverendo Padre Frei Jozé de Lisboa Guardiãõ do Convento de São Vicente do Cabo, dos bens pertencentes ao dito Convento, existentes em poder do mesmo Frei Jozé de Lisboa*

#### BN Lisboa

Alc. 245 (fóls. 132<sup>v</sup>-134) – Hildebert de Tours, *Carmen de passione S. Vincentii*

Alc. 116 (fóls. 214-216) – *Recopilaçam da historia que trata da trasladaçam*

Alc. 420 (fóls. 180-191<sup>v</sup>) – Mestre Estêvão, *Incipiunt miracula sancti Vincentii martiris*

Alc. 448 (fóls. 23-25) – *Sancti vincencij martiris et leuite qui passus est in valencia ciuitate*

Alc. 448 (fóls. 25-28) – *De translatione corpis sancti vincencij martiris et leuite de ciuitate ualencia apud uillam que castras...*

Cx. 21, n° 68 – Testemunho fragmentário dos *Miracula S. Vincentii*

Ms. 7642 – 14° Tomo das obras de Manuel Severim de Faria. *Miscellanea Litteraria, Notas, Lembranças, etc.*

#### Biblioteca particular do Pe. Avelino de Jesus da Costa

Breviário bracarense de meados do séc. XV

## Biblioteca Real da Bélgica

Cód. n.º II. 981 (fóls. 100<sup>v</sup>-104) – *Relatio de translatione sancti Vincentii martiris*

## 2. Fontes impressas

ACENHEIRO, Cristovão Rodrigues, *Crónicas dos Senhores Reis de Portugal*, Collecção de Ineditos de Historia Portugueza, Lisboa, Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1824 (1ª ed., 1535), pp. 1-12 (prólogo) e pp. 13-55 (Crónica de D. Afonso Henriques)

ADREVALDO, *Translatio corporis S. Benedicti Abbatis et S. Scholasticae*, in *Patrologiae cursus completus. Series latina*, 124, ed. de J.-P. MIGNE, Turnholt, Brepols, cols. 901-910

*Acta S. Vincentii martyris archidiaconi caesaraugustani qui passus est Valentiae in Hispania et Relatio Translationis ejusdem*, ed. Carolus DE SMEDT, Gulielmus VAN HOOFF et Josephus DE BACKER in *Analecta Bollandiana*, Tom. I, Fasc. II, Paris/Bruxelles/Genève, Société Générale de Librairie Catholique, 1882, pp. 270-278

AIMOIN, *Inuentio siue translatio beati Vincentii leuitae et martyris quae celebratur VI. KL. Nouembris*, ed. de Victor SAXER, in *Saint Vincent, diacre et martyr. Culte et légendes avant l'An Mil*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2000, pp. 318-353

———, *De translatione SS. Martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae ex urbe Cordoba Parisios*, in *Patrologiae cursus completus. Series latina*, 115, ed. de J.-P. MIGNE, Turnholt, Brepols, cols. 941-942

AFONSO X, *Cantigas de Santa Maria*, ed. de Walter METTMANN, Tomo I, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1981

ÁLVARES, Afonso, *Auto de Sam Vicente*, ed. de Israel S. RÉVAH, *Bulletin d'Histoire du Théâtre Portugais*, Tome II, numéro 2, Lisbonne, Institut Français au Portugal, 1951, pp. 217-251

*Anais, Crónicas e Memórias Avulsas de Santa Cruz de Coimbra*, ed. de António CRUZ, Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1968

*Annales de l'abbaye de St.-Ghislain* par Dom Pierre BAUDRY et Dom Augustin DUROT, éd. de A. PONCELET, Livres X, XI e XII, Mons, Duquesne-Masquillier & Fils, Imprimeurs-Editeurs, 1897, pp. 374, 398, 400

AVIENO, Rúfio Festo, *Orla Marítima*, introd., versão do latim e notas de José Ribeiro FERREIRA, 2ª ed., Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985

BEUTER, Pere Antoni, *Crónica (Primera part de la historia de València)*, introd. i ed. d'Enric IBORRA, València, Diputació Provincial de València, Institució Alfons el Magnànim, 1982 (1ª ed., 1538)

BOAVENTURA, Fortunato de S., *Commentariorum de Alcobacensi Manuscriptorum Bibliotheca Libri Tres*, Coimbra, Tipografia Academico-Regia, 1827

BONNET, Charles, *Algarve. Description géographique et géologique de cette province*, Lisbonne, Académie Royale des Sciences de Lisbonne, 1850

BRANDÃO, António, *Monarquia Lusitana*, Parte Terceira, Lisboa, imp. por Pedro Craesbeck, 1632. Reimp. da Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1973

- BRANDÃO, Francisco, *Monarquia Lusitana*, Parte Sexta, Lisboa, Officina de Ioam da Costa, 1672. Reimp. da Imprensa Nacional- Casa da Moeda, Lisboa, 1980
- Breviário Bracarense de 1494*, reprod. em fac-simile do exemplar da Biblioteca Nacional com introd. de Pedro R. ROCHA, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987
- Calendarium romanum in quo plurimi dies sanctorum consuetudinem Olisiponēn Ecclesiae adiecti sunt*, Lisboa, German Galharde, 1536
- CAMÕES, Luís Vaz de, *Os Lusíadas*, ed. de Hernâni CIDADE e ilustrações de Lima de FREITAS, 2ª ed., Lisboa, Círculo dos Leitores, 1980
- CARDOSO, Jorge, *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e Varoens Illustres em Virtude do Reino de Portugal, e suas Conquistas*, Tomo I, Lisboa, Officina Craesbekiana, 1652, pp. 214-223
- CARNARVON, *Portugal and Galicia*, II, London, Murray, 1836
- Catálogo de Todas as Igrejas, Comendas e Mosteiros que havia nos Reinos de Portugal e Algarves, pelos anos 1320 e 1321, com a lotação de cada uma delas*, in Fortunato de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, nova ed. de Damião PERES, vol. IV, Porto, Portucalense Editora, 1971, pp. 90-144
- Censual de Entre Lima e Ave, Censual das Terras de Guimarães e de Montelongo, Censual da Terra de Panoias*, in Avelino de Jesus da COSTA, *O Bispo D. Pedro e a Organização da Arquidiocese de Braga*, vol. II, 2ª ed. refundida e ampliada, Braga, Ed. da Irmandade de S. Bento da Porta Aberta, 2000, pp. 7-281
- Censual do Cabido da Sé do Porto*, Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto, Imprensa Portuguesa, 1924
- Chronica da Tomada desta Cidade de Lixboa aos Mouros e da Fundaçam deste Moesteiro de Sam Vicente — Estudo e edição* de Joaquim MENDES, Faculdade de Letras de Lisboa, 1991 (tese de mestrado policopiada)
- Chronicon Monasterii de Abingdon*, ed. by Joseph STEVENSON, 2 vols., London, Longman, Brown, Green, Longmans, and Roberts, 1858
- CINZA, Diogo Pires, *Vida, Martirio e Ultima Trasladaçam do Martyr S. Vicente*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1620
- Crónica de Cinco Reis de Portugal* (seguida da parte da *Crónica Geral de Espanha* que insére as histórias dos reis de Portugal), ed. dipl. e prólogo de A. de Magalhães BASTO, Biblioteca Histórica-Série Régia, Porto, Livraria Civilização-Editora, 1945
- Crónica de Portugal de 1419*, ed. crítica de Adelino de Almeida CALADO, Aveiro, Universidade de Aveiro, 1998
- Crónicas dos Sete Primeiros Reis de Portugal*, ed. crítica de Carlos da Silva TAROUCA, Lisboa, Academia Portuguesa da História, vols. I e II, 1952; vol. III (glossário e índice), 1953
- Crónica Geral de Espanha de 1344*, ed. crítica de Luis Filipe Lindley Cintra, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, vol. I, 1951; vol. II, 1954; vol. IV, 1990
- Crónica General de España de 1344*, ed. crítica del texto español de la Crónica de 1344 que ordenó el Conde de Barcelos don Pedro Alfonso, de Diego CATALÁN y Maria Soledad de ANDRÉS, Madrid, Seminario Menéndez Pidal/Gredos, 1970

- Crónica del Moro Rasis*, ed. de Pascual de GAYANGOS, in “Memoria sobre la autenticidad de la Cronica denominada del Moro Rasis”, *Memorias de la Real Academia de la Historia*, Tomo VIII, Madrid, 1852, pp. 64-100 (Apêndice nº II)
- Crónica del Moro Rasis*, de *Ahmad Ibn Muhammad al-Rāzī*, ed. de Diego CATALÁN y M. Soledad de ANDRÉS, Madrid, Seminario Menéndez Pidal/Gredos, 1975
- Crónica de Vinte Reis*, ed. de Luís F. Lindley CINTRA, in *Crónica Geral de Espanha de 1344*, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1951, pp. CDLXXVI-CDLXXXIII (“Apêndices”)
- CUNHA, Rodrigo da, *História Ecclesiástica dos Arcebispos de Braga, e dos Santos e Varões Ilustres que Floresceram neste Arcebispado*, Primeira Parte, reprod. fac-similada, Braga, oficina gráfica Xavier e Barbosa, 1989 (1ª ed. do vol. 1, 1634; do vol. 2, 1635)
- , Rodrigo da, *História Ecclesiastica da Igreja de Lisboa. Vida e Acçoens de seus Prelados e Varoes Eminentés em Santidade, que nella Florecerão*, Partes I e II, Lisboa, por Manoel da Sylua, 1642
- D. DUARTE, *Leal Conselheiro*, ed. crítica de Joseph PIEL, Lisboa, Livraria Bertrand, 1942
- De expugnatione Lyxbonensi*, ed., trad. e notas de Aires A. NASCIMENTO e introd. de M. João BRANCO, in *A Conquista de Lisboa aos Mouros. Relato de um Cruzado*, Obras Clássicas da Literatura Portuguesa, Lisboa, Vega, 2001, pp. 53-147
- De victoria christianorum (Salado-1340)*, ed. do texto latino e trad. de Manuel Francisco RAMOS, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1996 (tese de mestrado policopiada)
- DIAGO, Francisco, *Anales del Reyno de Valencia*, Livro VI, Valencia, Pedro Patricio Mey, 1613
- Documentos Medievais Portugueses*, com introdução de Rui de AZEVEDO, Lisboa, Academia Portuguesa da História (*Documentos Régios*, T. I, 1958; T. II, 1962; *Documentos Particulares*, T. III, 1940)
- EDRISI, *Description de l’Afrique et de l’Espagne*, trad. de Reinhart P. DOZY e Michäel Jan DE GOEJE, Leiden, E. J. Brill, reimp. 1968 (1ª ed., 1866)
- Epístola aos Romanos (15, 24-28)*, in *Bíblia Sagrada*, 8ª ed., Lisboa, Difusora Bíblica, 1978
- Epistola Hermanni Abbatis S. Martini Tornacensis. De corpore S. Vincentii diaconi Valentiae quiescente et de coenobio ejusdem nomine ibidem consecrato*, ed. Carolus DE SMEDT, Gulielmus VAN HOFF et Josephus DE BACKER, *Analecta Bollandiana*, Tomus II, Paris/Bruxelles, Société Générale de Librairie Catholique, 1883, pp. 243-246
- ESCOLANO, Gaspar, *Decada Primera de la Historia de la insigne y coronada ciudad y Reino de Valencia*, Primera Parte, Valencia, Pedro Patricio Mey, 1610-11
- ESTÊVÃO, *Miracula S. Vincentii*, ed. e trad. de Aires A. NASCIMENTO e de Saul A. GOMES, in “S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais”, *Didaskalia*, vol. XV, fasc. 1, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1985, pp. 96-137
- FEIO, Paulo, “Carta exhortatoria”, in Diogo Pires CINZA, *Vida, Martirio e Ultima Trasladaçam do Martyr S. Vicente*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1620, pp. 97<sup>v</sup>-112
- FLÓREZ, Enrique, *España Sagrada theatro geographico-historico de la Iglesia de España*, Tomo VIII, 2ª ed., Madrid, por Don Antonio Sanz, 1769
- Fragmentos relativos á Historia e Geographia da Peninsula Iberica*, ed. de Gabriel PEREIRA, Coimbra, Imprensa Literária de Coimbra, 1880

- GALVÃO, Duarte, *Crónica de el-Rei D. Afonso Henriques*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995
- Gesta Francorum*, ed. de Bruno KRUSCH, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum*, T. II, Hanover, 1888, pp. 215-328
- GISLEMAR, *Vita Sancti Droctovei Abbatis*, ed. de Bruno KRUSCH, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum*, T. III, Hanover, 1896, pp. 535-543
- GÓIS, Damião de, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, nova ed. conforme a primeira de 1566, Parte IV e índice analítico, Coimbra, por ordem da Universidade, 1955
- GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum*, ed. de W. Arndt e B. KRUSCH, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum*, T. I, Pars 1, Hanover, 1885
- Ho Flos sanctō[r]um em lingoaje[m] p[or]tugue[s]*, Lisboa, per Herman de Campis bombardero del rey & Roberte Rabelo, 1513
- Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*, trad. de Julián RIBERA, Coleccion de Obras Arábicas, Tomo II, Madrid, Real Academia de la Historia, 1926
- Historia Pseudo-Isidoriana*, ed. de Theodorus MOMMSEN, in *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi (Chronica Minora, 2)*, Tomus XI, Berlim, Weidman, 1894, pp. 377-388
- IBN AL-ATHIR, *Annales du Maghreb & de l'Espagne*, trad. et annotées par E. FAGNAN, Alger, Typographie Adolphe Jourdan, 1898
- IBN AL-WARDI, *Perla de las Maravillas*, in Francisco Javier SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, Memorias de la Real Academia de Historia, Tomo XIII, Madrid, Viuda y hijos de M. Tello, 1903, pp. 814-815 (Apendice nº VII)
- Indiculum foundationis Monasterii Beati Sancti Vincentii Vixbone*, ed., trad. e notas de Aires A. NASCIMENTO e introd. de M. João BRANCO, in *A conquista de Lisboa aos mouros. Relato de um cruzado*, Obras Clássicas da Literatura Portuguesa, Lisboa, Vega Editora, 2001, pp. 177-197
- JOSÉ, Frei João de S., *Corografia do Reino do Algarve*, in Manuel Viegas GUERREIRO e Joaquim Romero MAGALHÃES, *Dois Descrições do Algarve do Século XVI*, Cadernos da Revista de História Económica e Social, 3, Lisboa, Sá da Costa, 1983, pp. 21-128
- La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb al-Rawd al-mi 'tār fī habar al-akār d'Ibn 'Abd Al-Mun'im al-Himyārī*, éd. de Éveriste LÉVI-PROVENÇAL, Leiden, E. J. Brill, 1938
- LAVIGNE, Germond de, *Excursion au Cap Saint Vincent et au Cap Sagrès*, Communication faite à la Société de Géographie, Paris, Imp. Gauthier-Villars, 1886
- LEÃO, Duarte Nunes do, *Descrição do Reino de Portugal*, 2ª ed., Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1785
- , Duarte Nunes do, *Chronica del Rei Dom Afonso Henriques*, in *Crónicas dos Reis de Portugal*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1975 (1ª ed., 1600)
- Le cartulaire Baio-Ferrado du Monastère de Grijó (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup>)*, introd. et notes de Robert DURAND, Paris, Centro Cultural Português, Fundação Calouste Gulbenkian, 1971

- Liber Anniversariorum Ecclesiae Cathedralis Colimbriensis (Livro das Kalendas)*, ed. crítica organizada por Pierre DAVID e Torquato de Sousa SOARES, 2 vols., Instituto de Estudos Históricos Dr. António de Vasconcelos, Barcelos, Universidade de Coimbra, 1947
- Liber Fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae*, ed. de Avelino de Jesus da COSTA, Tomo I, Braga, Junta Distrital, 1965
- Livro de Arautos*, ed. e trad. de Aires A. NASCIMENTO, Lisboa, 1977
- Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, ed. crítica de José MATTOSO, in *Portugaliae Monumenta Historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum*, vol. II/1, Lisboa, Publicações do II Centenário da Academia das Ciências, 1980
- Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra*, ed. crítica de Manuel Augusto RODRIGUES, dir. de A. de Jesus da COSTA, Coimbra, Arquivo da Universidade de Coimbra, 1999
- Livro Santo de Santa Cruz. Cartulário do séc. XII*, ed. de Leontina VENTURA e Ana Santiago FARIA, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990
- MACHADO, Diogo Barbosa, *Bibliotheca Lusitana*, 4 vols., Coimbra, Atlântida Editora, 1965-67 (reprod. da edição “Princeps” de 1741-1759)
- [*Miracula =MAN.*], ed. e trad. de Aires A. NASCIMENTO e de Saul A. GOMES, in “S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais”, *Didaskalia*, vol. XV, fasc. 1, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1985, pp. 136-159
- MASSAII, Alexandre, “*Descrição do Reino do Algarve*”, in Lívio da Costa GUEDES, *Aspectos do Reino do Algarve nos séculos XVI e XVII: A “Descrição” de Alexandre Massaii (1621)*, separata do *Boletim do Arquivo Histórico Militar*, Lisboa, 1988, pp. 89-150
- MELA, Pomponius, *Chorographie*, Livre III, 6-7, texte établi, traduit et annoté par A. SILBERMAN, “Les Belles Lettres”, Paris, 1988
- Miracula S. Vincentii Ulyssipone edita*, ed. de Jean BOLLAND, in *Acta Sanctorum*, Jan., T. II, 2ª ed., Veneza, 1734, pp. 408-413
- Missal de Mateus*, ed. e notas de Joaquim O. BRAGANÇA, Lisboa, F. Calouste Gulbenkian, 1975
- MONFORTE, Frei Manuel de, *Chronica da Provincia da Piedade*, Livro II, Lisboa, Officina de Miguel Manescal da Costa, 1751 (1ª ed., 1696)
- Monumenta Henricina*, vol. V (1434-1436), Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, Coimbra, 1963
- Monuments pour servir à l’histoire des provinces de Namur, de Hainaut et de Luxembourg*, publiés par le baron de REIFFENBERG, Collection de Chroniques Belges Inédites, Tome VIII, Bruxelles, M. Hayez, Imprimeur de l’Académie Royale, 1848
- Officia Sanctorum Ecclesiae Olyssiponensis ac totius fere Hispaniae propria*, cum approbatione S. D. N. Papae Xisti Quinti. Et cum facultate Inquisitorum, Olyssipone, excudebat Antonius Riberius, 1590
- OVÍDIO, *Os Fastos de Publio Ovidio Nasão*, trad. de Feliciano CASTILHO, com notas de vários autores, Tomo I, Lisboa, Imprensa da Academia Real das Ciências, 1862
- PINA, Rui de, *Chronica do Senhor Rey D. Duarte*, in *Crónicas de Rui de Pina*, introd. e revisão de M. Lopes de ALMEIDA, Tesouros da Literatura e da História, Porto, Lello & Irmão-Editores, 1977

- PLÍNIO, *Naturalis Historia*, T. II, Lib. IV, with an English translation by H. RACKHAM, “The Loeb Classical Library”, Londres/Cambridge, Massachussets, 1961
- Portugaliae Monumenta Historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum, Diplomata et Chartae*, I, ed. de Alexandre HERCULANO, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1867
- Relatio de translatione sancti vincentij martyris*, in *Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis*, Bruxelas, Polleunis, Ceuterick et de Smet, 1889, pp. 466-471
- RESENDE, André de, *História da Antiguidade da Cidade de Évora*, Evora, per Andree de Burgos, 1553
- , André de, *Vincentivs levita et martyr*, reprod. en fac-similé de l’édition de Luís Rodrigues, Lisbonne, 1545. Introd. par José V. de Pina MARTINS, École Pratique des Hautes Études, Braga, Barbosa & Xavier Lda. Editores, 1981
- , André de, *Carta a Bartolomeu de Quevedo*, introd., texto latino, versão e notas de Virgínia Soares PEREIRA, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988
- , André de, *As Antiguidades da Lusitânia*, ed. de R. M. Rosado FERNANDES, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996
- ROSÁRIO, Frei Diogo do, *Historia do inuictissimo martyr S. Vicête*, in *Historia das Vidas e Feitos Heroicos & Obras Insignes dos Sanctos: com muitos Sermões & Praticas Spirituaes que seruem a muitas Festas do Anno*, Braga, Antonio Maris, 1567, pp. LXXXV-LXXXVI
- RUINART, Thierry, *In martyrium sancti Vincentii*, in *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Veneza, Tipografia Tumermaniana, 1731 (1ª ed., Paris, 1689), pp. 321-329
- SOUSA, António Caetano de, *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, vol. 4, Coimbra, Atlântida-Livraria Editora, Lda., 1947 (1ª ed., 1738)
- , António Caetano de, *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Tomo I, Livros I e II, Coimbra, Atlântida-Livraria Editora, Lda., 1946
- STRABON, *Géographie*, Tome II, Livre III, 1. 4, 5, texte établi et traduit par François LASSERRE, “Les Belles Lettres”, Paris, 1964
- Relação da jornada de el-Rey D. Sebastião quando partio da Cidade de Euora*, in *Itinerários de El-Rei D. Sebastião*, pref., compilação e notas de Joaquim Veríssimo SERRÃO, 2ª ed., Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1987
- SALGADO, Frei Vicente, *Memórias Ecclesiasticas do Reino do Algarve*, Lisboa, 1786
- SARRÃO, Henrique Fernandes, *História do Reino do Algarve*, in Manuel Viegas GUERREIRO e Joaquim Romero MAGALHÃES, *Duas Descrições do Algarve do Século XVI*, Cadernos da Revista de História Económica e Social, 3, Lisboa, Sá da Costa Editora, 1983, pp. 133-172
- Traditions of Commandment and Government*, in Ahmed ibn Mohammed AL-MAKKARĪ, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, translated by Pascual de GAYANGOS, vol. II, London, 1843, pp. III-VIII (“Appendix”)
- The Annals of Roger de Hoveden*, by Henry T. RILEY, 2 vols., London, 1853
- The Chronicles of Robert de Monte*, translated from the original latin, with prefaces and notes by the Rev. Joseph STEVENSON, in *The Church Historians of England*, vol. IV, Part II, London, Seeleys, 1856

*Trãsladaçom de Sam Vicente a Lixboa*, ed. de SOBRAL, in *Adições Portuguesas no Flos Sanctorum de 1513 (Estudo e Ediçãõ crítica)*, Faculdade de Letras de Lisboa, 2000 (tese de doutoramento policopiada), pp. 708-711

*Translatio et Miracula S. Vincentii*, in *Portugaliae Monumenta Historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum, Scriptores*, I, fasc. 1, ed. de Alexandre HERCULANO, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1856, pp. 96-101.

*Vida e Milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, ed. de José Joaquim NUNES, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1921

*Vita Theotonii*, ed. e tradução de Aires A. NASCIMENTO, in *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, Obras Clássicas da Literatura Portuguesa, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pp. 138-222

ZURARA, Gomes Eanes de, *Crónica de Guiné*, introd., notas, novas considerações e glossário de José de BRAGANÇA, Porto, Livraria Civilização Editora, 1994

———, Gomes Eanes de, *Crónica da Tomada de Ceuta*, ed. de Francisco M. Esteves PEREIRA, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1915

### 3. Estudos

AAVV, *São Vicente, Diácono e Mártir. Padroeiro de Lisboa*, Lisboa, Centro Cultural de Lisboa Pedro Hispano/Cabido da Sé Metropolitana Patriarcal de Lisboa, 2005

ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, nova ed. preparada e dirigida por Damião PERES, 4 vols., Porto, Portucalense Editora, 1967-1971

AMADO, Teresa, “Investigação das origens: o reinado de D. Afonso Henriques”, in *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Madrid, Universidad de Alcalá, 1996, pp. 143-149

ARRUDA, Ana Margarida e GONÇALVES, Luís Jorge, “Sobre a romanização do Algarve”, in *Actas do II Congresso Peninsular de História Antiga*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1993, pp. 455-465

BASTO, Artur de Magalhães, “Prólogo” à *Crónica de Cinco Reis de Portugal* (seguida da parte da *Crónica Geral de Espanha* que insere as histórias dos reis de Portugal), Biblioteca Histórica-Série Régia, Porto, Livraria Civilização-Editora, 1945, pp. [9]-[38]

———, Artur de Magalhães, “A tese de Damião de Góis em favor de Fernão Lopes. A posição da *Crónica de Cinco Reis* em face dessa tese”, Porto, Publicações do Centro de Estudos Humanísticos, 1951. Separata do *Boletim Cultural* da Câmara Municipal do Porto, vol. XIV, fasc. 1-2, pp. 1-130

BINNS, Alison, *Dedications of Monastic Houses in England and Wales (1066-1216)*, Studies in the History of Medieval Religion, vol. I, Woodbridge, The Boydell Press, 1989

BRAGANÇA, Joaquim de O., “Influência religiosa da França no Portugal medievo”, *Didaskalia*, vol. III, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1973, pp. 133-156

———, Joaquim de O., “A adoração da Cruz na espiritualidade do Ocidente. “Ordines” inéditos da França meridional”, *Didaskalia*, vol. V, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1975, pp. 255-281

———, Joaquim de O., *Ritual de Santa Cruz de Coimbra*, Lisboa, Gráfica de Coimbra, 1976

- , Joaquim de O., “Pontifical de Braga do séc. XII”, *Didaskalia*, vol. VII (1977), Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1978, pp. 309-398
- CALADO, Adelino de Almeida, “Introdução”, in *Crónica de Portugal de 1419*, Aveiro, Universidade de Aveiro, 1998, pp. VII-LI
- CASTILHO, Júlio de, *Lisboa Antiga. Bairros Orientais*, vol. IV, Lisboa, Livraria Ferreira, 1886
- Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, coord. de Aires A. NASCIMENTO e José Francisco MEIRINHOS, Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1997
- Catálogo da Exposição Iconográfica e Bibliográfica Comemorativa do VIII Centenário da Chegada das Relíquias de S. Vicente a Lisboa*, introd. de Irisalva MOITA, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1973
- Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique* par J. VAN DEN GHEYN, T. V, Bruxelles, Henri Lamartin, Librairie-Editeur, 1905
- Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Regiae Buxellensis*, T. II, Bruxelas, Polleunis, Ceuterick et De Smet, 1889
- CINTRA, Luís Filipe Lindley, recensão a BASTO, Artur de Magalhães, “A Tese de Damião de Góis em favor de Fernão Lopes. A posição da *Crónica de Cinco Reis* em face dessa tese”, *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, XVII, 2ª série, nº1, Lisboa, 1951, pp. 252-263
- , Luís Filipe Lindley, “Introdução”, in *Crónica Geral de Espanha de 1344*, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1951
- , Luís Filipe Lindley, “Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique (até à *Crónica de 1419*)”, *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, Miscelânea de Estudos em Honra do Professor Hernâni Cidade, IIIª série, nº1, Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1957, pp. 168-215
- COELHO, Maria Helena da Cruz, “O Arcebispo D. Gonçalo Pereira: Um querer, um agir”, in *Actas do Congresso Internacional do IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga*, vol. II/1, Braga, Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 1990, pp. 444-462
- COELHO, António Borges, *Comunas ou Concelhos*, 2ª ed., Lisboa, Caminho, 1986
- , António Borges, *Portugal na Espanha Árabe*, 2 vols., 2ª ed., Lisboa, Caminho, 1989
- CORDEIRO, Luciano, *A Condessa Mahaut*, Lisboa, Liberal Officina Typographica, 1899
- CORREIA, Vergílio, “Iconografia de S. Vicente”, in *Obras. Estudos de História de Arte, Escultura e Pintura*, vol. III, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1953, pp. 243-278
- COSTA, Avelino de Jesus da, *Fragments Preciosos de Códices Medievais*, Braga, Edições Bracara Augusta, 1949
- , Avelino de Jesus da, *Calendários Portugueses Medievais*, Faculdade de Letras de Coimbra, 1950 (tese de licenciatura)
- , Avelino de Jesus da, “A Biblioteca e o Tesouro da Sé de Coimbra”, *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XXXVIII, Coimbra, Publicações da Biblioteca Geral da Universidade, 1983, pp. 3-219

- , Avelino de Jesus da, *O Bispo D. Pedro e a Organização da Arquidiocese de Braga*, vol. I, 2ª ed. refundida e ampliada, Braga, Edição da Irmandade de S. Bento da Porta Aberta, 1997
- CRUZ, António, *Santa Cruz de Coimbra na Cultura Portuguesa da Idade Média*, Bibliotheca Portucalensis, vols. V-VI, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1963-64
- DAVID, Pierre, “Le Pontifical de Braga”, in *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> s.*, Lisboa, Livraria Portugália Editora/ “Les Belles Lettres”, 1947, pp. 539-554
- DELEHAYE, Hippolyte, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l’antiquité*, Subsidia Hagiographica, 17, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927
- , Hippolyte, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Subsidia Hagiographica, 13 B, 2<sup>ème</sup> éd., Bruxelles, Société des Bollandistes, 1966
- , Hippolyte, *Les origines du culte des martyrs*, Subsidia Hagiographica, 20, 2<sup>ème</sup> éd. revue, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1933
- DIAS, Isabel Rosa, “Uma tradição portuguesa sobre S. Vicente”, in *Figura. Actas do II Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, coord. de António BRANCO, Faro, Universidade do Algarve, 2001, pp. 233-246
- , Isabel Rosa, “Em torno da *cronica del rei dom Affonso*, fonte da *Crónica de 1419*” (comunicação inédita apresentada no 1º Colóquio de Literaturas Românicas da Universidade do Algarve, Faro, Maio de 2002)
- DIAS, Manuela Alves, “Sobre o epitáfio de Juliano, Bispo (Cacela, 987 d. C)”, *Arqueologia Medieval*, 6, Porto, Edições Afrontamento, 1999, pp. 11-18
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel, “Introducción general”, in SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, pp. 7-257
- Dicionário de História de Portugal*, dir. de Joel SERRÃO, 5 vols., Porto, Figueirinhas, imp. 1985
- Dicionário de Literatura Portuguesa*, dir. de Jacinto do Prado COELHO, 5 vols. Porto, Figueirinhas, imp. 1985
- DOLBEAU, François, “Le légendier d’Alcobaça. Histoire et analyse”, *Analecta Bollandiana*, 102, fasc. 3-4, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1984, pp. 263-296
- DOZY, Reinhart, e DE GOEJE, Michäel Jan, “Introduction”, in *Description de l’Afrique et de l’Espagne*, Leiden, E. J. Brill, reimp.1968 (1ª ed., 1866), pp. I-XXIII
- FÁBREGA GRAU, Ángel, *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)*, Tomo I, Madrid-Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto P. Enrique Flórez, 1953
- FALCÃO, José, *O Mártir S. Vicente e a sua Liturgia* (Resumo histórico. Exame dos textos litúrgicos), 2ª ed. actualizada, Lisboa, 1974
- FARRAIA, António e FARRAIA, Maria da Conceição, *Budens. Concelho de Vila do Bispo. Subsídios para a sua História*, Faro, Algarve em Foco Editora, 1993
- FERNANDES, Carla Varela, *Escultura Tumular Medieval da Sé de Lisboa*, Lisboa, Ministério da Cultura/Instituto Português do Património Arquitectónico, 2001

- FERNANDES, Lúcia, “Iconografia Vicentina, o corvo como atributo ou o corvo como signo”, *Revista de Ciências Históricas*, vol. XII, Porto, Universidade Portucalense, 1997, pp. 41-53
- FERREIRA, José Augusto, *Estudos Histórico-Litúrgicos. Os Ritos Particulares das Igrejas de Braga e Toledo*, Coimbra, 1924, pp. 267-301
- FERREIRA, José Ribeiro “Introdução”, in *Orla Marítima*, 2ª ed., Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985, pp. 11-14
- FERREIRO ALEMPARTE, Jaime, “La ciudad mozárabe de Santa Maria de Faro y el milagro de la cantiga CLXXXIII en fuentes anteriores al Rey Sabio”, *Grial*, 38, Vigo, Editorial Galaxia, 1972, pp. 404-430
- FONSECA, Quirino da, “O braço da cidade de Lisboa”, separata do *Boletim da Associação dos Arqueólogos Portugueses*, Lisboa, 1921, pp. 1-39
- GAIFFIER, Baudouin de, “Les notices hispaniques dans le Martyrologe d’Usuard”, *Analecta Bollandiana*, 55, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1937, pp. 268-283
- , Baudouin de, “Le Bréviaire d’Évora de 1548 et l’hagiographie ibérique”, *Analecta Bollandiana*, 60, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1942, pp. 131-139
- , Baudouin de, “Sermons latins en l’honneur de S. Vincent antérieurs au X<sup>e</sup> siècle”, *Analecta Bollandiana*, 67, Mélanges Paul Peeters, I, 1949, pp. 267-286
- , Baudouin de, “Relations religieuses de l’Espagne avec le Nord de la France. Transferts de reliques (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)”, in *Recherches d’Hagiographie Latine*, Subsidia Hagiographica, 52, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1971, pp. 7-29
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Carmen, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966
- GAYANGOS, Pascual de, “Memoria sobre la autenticidad de la Cronica denominada del Moro Rasis”, in *Memorias de la Real Academia de la Historia*, Tomo VIII, Madrid, 1852, pp. 1-30
- GEARY, Patrick J., *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, rev. ed., Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1990
- GODIN, Oscar L., *Princes et princesses de la famille royale de Portugal ayant par leurs alliances régné sur la Flandre (Rapports entre la Flandre et le Portugal de 1094 à 1682)*, Lisbonne, Imprimerie Nationale, 1892, pp. 1-21
- GOFFIN, Louis, *Fernand de Portugal comte de Flandre et de Hainaut*, Biblioteca de Altos Estudos, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1967
- GOMES, Mário Varela e Carlos Tavares Silva, *Levantamento Arqueológico do Algarve. Concelho de Vila do Bispo*, Lisboa, Secretaria de Estado da Cultura Delegação Regional do Sul, 1987
- HAUSCHILD, Theodor, “O edificio de culto do complexo de ruínas romanas perto de Estoi, na província da Lusitânia”, *Arqueologia e História*, s. X, vol. I/II (I), Lisboa, Associação dos Arqueólogos Portugueses, 1984-88, pp. 123-150
- HEFFERNAN, Thomas J., *Sacred Biography, Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1988

- HENRY, Michèle, “Les manuscrits de Sir Thomas Phillipps à la Bibliothèque Royale Albert I<sup>er</sup>”, in *Miscellanea Martin Wittek. Album de Codicologie et de Paléographie offert à Martin Wittek*, éd. par Anny RAMAN et Eugène MANNING, Louvain-Paris, Editions Peeters, 1993, pp. 189-212
- HERRMANN-MASCARD, Nicole, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, Éditions Klincksieck, 1975
- História de Portugal*, dir. de José MATTOSO, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. I, 1992; vols. II e III, 1993
- HUICI MIRANDA, Ambrosio, “Los almohades en Portugal”, in *Anais da Academia de História*, II série, vol. 5, Lisboa, 1954, pp. 9-51
- , Ambrosio, “Las campañas de Ya’ ‘Qūb al-Mansūr en 1190 y 1191”, in *Anais da Academia de História*, II série, vol. 5, Lisboa, 1954, pp. 55-74
- , Ambrosio, *Historia musulmana de Valencia y su region*, vol. I, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1969
- Inventário dos Códices Alcobacenses*, Biblioteca Nacional de Lisboa, I e II, 1930; III, IV e V, 1932; VI, 1978
- JORGE, Ana Maria, “O sincretismo religioso hispânico e a penetração do Cristianismo”; “Do combate contra o paganismo ao controlo das «superstições»”, in *História Religiosa de Portugal*, dir. de Carlos Moreira AZEVEDO, vol.1, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 13-24
- KRUS, Luís, “S. Vicente e o mar: das relíquias à moeda”, *Passado, Memória e Poder na Sociedade Medieval Portuguesa. Estudos*, Redondo, Patrimonia Historica, 1994, pp. 143-148
- LACGER, Louis de, “S. Vincent de Saragosse”, *Revue d'histoire de l'église de France*, 13, Paris, 1927, pp. 307-328
- LAVAJO, J. Chorão, “A *Crónica do Mouro Rasis* e a historiografia portuguesa medieval”, *Instituto Oriental*, Lisboa, 1991, pp. 127-154
- LAVIGNE, Germond de, *Excursion au Cap Saint Vincent et au Cap Sagrès*, Communication faite à la Société de Géographie, Paris, Imp. Gauthier-Villars, 1886
- LEAL, A. S. de A. Barbosa de Pinho, *Portugal Antigo e Moderno*, Lisboa, Livraria Editora de Mattos Moreira & Companhia, 1873
- LEFRANCQ, Paul, “Nouvelles d’Espagne dans les diocèses de Cambrai et de Tournai au XII<sup>e</sup> siècle”, *Annales du Cercle d'histoire et d'archéologie de Saint-Ghislain et de sa region*, I-3, Saint-Ghislain, 1976, esp. pp. 138-149
- LEVI-PROVENÇAL, Évariste, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, Tome I, Études historiques publiées par l’Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire, 1944
- LINAGE CONDE, A., *San Vicente Martir lazo peninsular del Mediterraneo al Atlantico*, Porto, 1989.
- LOPES, David, “Toponymia arabe en Portugal”, extrait de la *Revue Hispanique*, Tome IX, Paris, Macon, Protat Frères, imprimeurs, 1902, pp. 1-44
- , David, “Os árabes nas obras de Alexandre Herculano” (extracto do *Boletim da Segunda Classe*, vols. III e IV, 1910) Lisboa, Imprensa Nacional, 1911, pp. 1-223

- LOPES, João Baptista da Silva, *Memórias para a História Ecclesiastica do Bispado do Algarve*, Lisboa, Typografia da Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1848
- , João Baptista da Silva, *Corografia ou Memória Económica, Estatística, e Topográfica do Reino do Algarve*, vol. 1, Faro, Algarve em Foco Editora, 1988 (1ª ed., 1841)
- MANTAS, Vasco Gil, “As fundações coloniais no território português nos finais da República e inícios do Império”, in *Actas do II Congresso Peninsular de História Antiga*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1993, pp. 467-500
- MARKL, Dagoberto L., *O Retábulo de S. Vicente da Sé de Lisboa e os seus Documentos*, Lisboa, Caminho, 1988
- MARTINS, Mário, “Livros de Milagres, em latim” e “Livros de Milagres, em português”, in *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*, Lisboa, Brotéria, 1957, pp. 161-195
- MARTINS, José V. de Pina, “Introduction”, in *Vincentivs levita et martyr*, reproduction en fac-similé de l'édition de Luís Rodrigues, Lisbonne, 1545, pp. 13-129
- MATOS, José Luís de, *Lisboa Islâmica*, Coleção Lazúli, Lisboa, Instituto Camões, 1999
- MATTOSO, José, *Ricos-Homens, Infanções e Cavaleiros. A Nobreza Medieval Portuguesa nos Séculos XI e XII*, 2ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1985
- , José, “Monges e clérigos portadores da cultura francesa em Portugal (séculos XI e XII)”, in *Portugal Medieval. Novas Interpretações*, 2ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992, pp. 365-387
- , José, *D. Afonso Henriques*, Rio de Mouro, Círculo de Leitores e Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2006
- MENÉNDEZ PIDAL, Diego Catalán, *De Alfonso X al Conde de Barcelos. Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Madrid, Editorial Gredos, 1962
- , Diego Catalán, [Introdução], in *Crónica del Moro Rasis*, de Aḥmad Ibn Muḥammad al-Rāzi, ed. de Diego CATALÁN y M. de Soledad ANDRÉS, Madrid, Seminario Menéndez Pidal/Gredos, 1975, pp. XI-CX
- MOREIRA, Filipe Alves, *Afonso Henriques e a Primeira Crónica Portuguesa, Estratégias Criativas*, 2008.
- , *A Crónica de Portugal de 1419: Fontes, Estratégias e Posteridade*, dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras do Porto, 2010
- NASCIMENTO, Aires A., “Três notas alcobacenses”, *Didaskalia*, XII, fasc. 1, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1982, pp. 185-188
- , Aires A. e GOMES, Saul António, “Introdução”, in “S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais”, *Didaskalia*, vol. XV, fasc. 1, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1985, pp. 73-95
- , Aires A., “Introdução”, in *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pp. 31-40
- , Aires A., “Um novo testemunho do Passionário Hispânico: um códice lorvanense da primeira metade do séc. XII (Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lorvão, Cofre Forte Liv. 16)”, in *Sub luce florentis calami*. Homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2002, pp. 452-477

- OLIVEIRA, Eduardo Freire de, *Elementos para a História do Município de Lisboa*, 1ª Parte, Tomo I, Lisboa, Typographia Universal, 1885; 1ª Parte, Tomo II, 1887; 1ª Parte, Tomo III, 1887
- OLIVEIRA, Miguel de, *Epigrafia Cristã em Portugal*, Lisboa, Edições Letras e Artes, 1941
- , Miguel de, *As Paróquias Rurais Portuguesas. Sua Origem e Formação*, Lisboa, União Gráfica, 1950
- , Miguel de, *Lenda e História. Estudos Hagiográficos*, Lisboa, União Gráfica, 1964
- , Miguel de, *História Eclesiástica de Portugal*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1994 (1ª ed. 1940)
- PEREIRA, Esteves e RODRIGUES, Guilherme, *Portugal. Dicionario Historico, Chorographico, Biographico, Bibliographico Heraldico, Numismatico e Artistico*, Lisboa, João Romero Torres & Cª-Editores, 1912
- PIERARD, Christiane, “Des manuscrits de l’abbaye de Saint-Ghislain à la Bibliothèque Publique de Mons” (extrait de *Scriptorium*, T. XIX, 1965, pp. 281-286), *Miettes d’Histoire de Saint-Ghislain*, fasc. 6, Cercle d’Histoire et d’Archéologie de Saint-Ghislain, 1971, pp. 13-20
- REAL, Manuel Luís, “Lápide funerária do Bispo Julião”, *Cristo, Fonte de Esperança. Catálogo. Exposição do Grande Jubileu do Ano 2000*, Porto, pp. 200-201
- REI, António B., *Memória de Espaços e Espaços de Memória – de al-Râzî a D. Pedro de Barcelos*, Universidade Nova de Lisboa, 2002 (tese de mestrado policopiada)
- ROCHA, Pedro Romano, “Um breviário bracarense na Biblioteca do Escorial”, *Lusitania Sacra*, Tomo IX, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 1970-71, pp. 41-54
- , Pedro Romano, *L’office divin au Moyen Age dans l’église de Braga. Originalité et dépendances d’une liturgie particulière au Moyen Age*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Português, 1980
- SALINAS DE FRIAS, Manuel, “El «Hieron Akroterion» y la geografía religiosa del extremo occidente segun Estrabon”, in *Actas 1<sup>er</sup> Congreso Peninsular de Historia Antigua*, ed. por G. Pereira MENAUT, vol. II, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1988, pp. 135-147
- SANTOS, Maria José Azevedo, “Fernando Peres ex-chante da Sé de Lisboa”, in *Actas do II encontro sobre História Dominicana*, Tomo I, Arquivo Histórico Dominicano Português, vol. III/1, Porto, 1984, pp. 243-249
- SAUVAGE, Odette, “Resende, plus humaniste que chrétien? A propos de son poème sur Saint-Vincent, patron de Lisbonne”, in *Arquivos do Centro Cultural Português*, VIII, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, pp.115-129
- SAXER, Victor, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne des premiers siècles, Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l’archéologie africaine*, Paris, Beauchesne, 1980
- , Victor, *Saint Vincent diacre et martyr. Culte et légendes avant l’An Mil*, Subsidia Hagiographica, 83, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2002
- SIDARUS, Adel, “Manuscritos árabes em Portugal”, *Estudos Orientais. II -O Legado Oriental de Judeus e Mouros*, Lisboa, Instituto Oriental, 1991, pp. 117-126

- SIGAL, Pierre-André, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIIe siècle)*, Paris, Cerf, 1985
- SIMONET, Francisco Javier, *Historia de los mozárabes de España*, Memorias de la Real Academia de la Historia, Tomo XIII, Madrid, Viuda y hijos de M. Tello, 1903
- SOBRAL, Cristina, *Adições Portuguesas no Flos Sanctorum de 1513 (Estudo e Edição crítica)*, Faculdade de Letras de Lisboa, 2000 (tese de doutoramento policopiada)
- , Cristina, “O *Flos Sanctorum* de 1513 e suas adições portuguesas”, *Lusitania Sacra. A Historiografia Religiosa Medieval Hoje: Temas e Problemas*, 2ª série, Tomos XIII-XIV, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001-2002, pp. 531-568
- , Cristina, “Os Lóios e os livros no séc. XV”, *Românica*, 12, Lisboa, Edições Colibri, 2003, pp. 167-187
- SOUSA, Frei Luís de, *História de S. Domingos*, ed. e introd. de M. Lopes de ALMEIDA, Volume Primeiro, Porto, Lello & Irmão, 1977 (1ª ed. da 1ª, 2ª e 3ª partes em 1623, 1662 e 1678, resp.)
- The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, Leiden, E. J. Brill, 1979; vol. III, London, E. J. Brill, Leiden/Luzac & Co., 1971; vol. VII, Leiden-New York, E. J. Brill, 1993
- The Phillipps Manuscripts. Catalogus Librorum manuscriptorum in Bibliotheca D. Thomae Phillipps*, BT (Impressum Typis Medio-Montanis 1837-1871), London, The Holland Press, 1968
- TONDREAU, Lucy, “La dispersion des manuscrits de l’abbaye de Saint-Ghislain” (extrait de *Scriptorium*, T. XXIV, 1970, pp. 64-66), *Miettes d’Histoire de Saint-Ghislain*, fasc. 6, Cercle d’Histoire et d’Archéologie de Saint-Ghislain, 1971, pp. 27-29
- VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de, *André de Resende e a Crónica do Mouro Rasis*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1922
- VASCONCELLOS, José Leite de, *Religiões da Lusitânia*, vol. II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1905
- VEIGA, S. F. M. Estácio da, “Nota Vigessima Quinta. Hércules e os seus templos”, in *Os Fastos de Publio Ovidio Nasão*, trad. de Feliciano CASTILHO, com notas de vários autores, Tomo I, Lisboa, Imprensa da Academia Real das Sciencias, 1862, pp. 476-477
- , S. F. M. Estácio da, *Antiguidades Monumentais do Algarve. Tempos Pré-Históricos*, vol.1, Lisboa, Imprensa Nacional, 1886
- VIANA, Abel, “Restos de Ossónoba, no largo da Sé, em Faro”, separata da *Revista do Sindicato Nacional dos Engenheiros Auxiliares, Agentes técnicos de Engenharia e Condutores*, nº 39 a 46, Lisboa, Tip. das Avenidas, 1949, pp. 1-15
- , Abel, “Ossónoba, o problema da sua localização”, separata de *Revista de Guimarães*, LXII, nºs 3-4, Guimarães, Tip. Barcelos, 1952, pp. 1-40
- VICENTE, Gil, *Nau d’Amores*, in *As Obras de Gil Vicente*, vol. I, Lisboa, Centro de Estudos de Teatro da Faculdade de Letras de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, pp. 615-639
- VIVES, José, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, 1969
- WYARD, Robert, *Histoire de l’abbaye de Saint-Vincent de Laon*, Saint-Quentin, Imp. d’Ad. Moureau, 1858

## ÍNDICE REMISSIVO

## A

- abássidas, 58  
 ‘Abd al-Rahmān I, 25, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 86, 110, 148, 149, 154  
 Abingdon, mosteiro de, 128  
 Abū Hāmid, 65, 113  
 Abu’l-Fidā, 35  
 Acenteiro, Cristovão Rodrigues, *Crônicas dos Senhores Reis de Portugal*, 129  
 adiafa, 30, 31, 43  
 Adrevald, monge do mosteiro de Fleury-sur-Loire, 105  
*Translatio corporis S. Benedicti Abbatis et S. Scholasticae*, 92, 105, 107  
 Álvares, Afonso, *Auto de Sam Vicente*, 172, 194  
 Afonso, cardeal D., 176  
 Afonso Henriques, D., rei de Portugal – imagem piedosa de, 119, 192; imagem nos livros de linhagens, 119; e o episódio da batalha de Ourique, 137, 149, 150; e a sua *Lenda*, 110, 130, 143; e a devoção a S. Vicente, 138, 139, 140, 163, 176; e a dedicação do mosteiro de S. Vicente de Lisboa, 76, 77, 78, 84; e o culto moçárabe de S. Vicente, 85, 86, 87, 88, 112, 114, 147, 214; e a transladação de S. Vicente para Lisboa, nos *MSVincentii*, 7, 31, 32, 33, 38, 103, 104, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 117, 119, 120, 177, 191; e a transladação de S. Vicente na colectânea *MAN.*, 97; e a transladação de S. Vicente na *CGE1344*, 66, 134; e a transladação de S. Vicente na *C1419*, 8, 125, 141, 143, 144, 147, 150, 155, 156, 157, 158, 160, 161; e a transladação de S. Vicente na *C20R* e nas *Crônicas Breves de Santa Cruz*, 129, 130, 131, 133, 134; e a transladação de S. Vicente no ofício ulissiponense do séc. XVI, 174; e a transladação de S. Vicente na *CBQuevedo*, 149; e a transladação de S. Vicente noutros textos do séc. XVI e XVII, 175, 176; e a transladação de S. Vicente numa narrativa do mosteiro de Saint-Ghislain, 183, 187; e a transladação de S. Vicente nos *Annals de Roger de Hoveden*, 126, 127; e a transladação de S. Vicente na *Crónica de Robert de Monte*, 126; e a transladação de S. Vicente no seu epitáfio, 136, 137; e a transladação de S. Vicente para Braga, 140  
 Afonso III, D., rei de Portugal, 36, 37, 38, 40, 51, 164  
 Afonso IV, D., rei de Portugal, 129, 164, 192  
 Afonso V, D., rei de Portugal, 192  
 Afonso VII, D., imperador da Espanha, 130  
 Afonso X, D., rei de Leão e Castela, 23  
*Estoria de España*, 129  
 África, 5, 53, 185  
 Agostinho, S., 89, 94, 108, 109, 120, 122, 153, 170, 171  
*A Cidade de Deus*, 89, 108  
 Anastácio, arcebispo lendário de Braga, 19  
 André, S., 164  
 António, S., 166, 172, 182, 195  
 Agrípio, bispo de Ossónoba, 22  
 Aigulf, monge do mosteiro de Fleury-sur-Loire, 105  
 Aimoin, monge do mosteiro de Saint-Germain-des-Près, 82, 107, 181, 187, 188  
 al-‘Ala’ ibn Mughith, 58  
 al-Andalus, 35, 53, 56, 66, 191  
 Alcácer do Sal, 145, 184  
 Alcobaça, 95, 98, 107; mosteiro de, 130, 131, 132, 133, 135, 138, 154  
 além-Pirinéus, 7, 82, 83, 84, 177, 189  
 Alenquer, 140  
 Alexandre III, papa, 183  
 Algarve – transladação das relíquias de S. Vicente para o, 5, 6, 28, 31, 32, 51, 52, 58, 60, 61, 62, 63, 66, 70, 72, 86, 110, 143, 144, 147, 148, 149, 153, 190; culto de S. Vicente no, 6, 7, 26, 28, 29, 30, 31, 33, 35, 36, 38, 43, 46, 59, 64, 65, 85, 88, 106, 111, 114, 142, 144, 147, 149, 150, 151, 153, 155, 175, 190; transladação das relíquias de S. Vicente do A. para Lisboa, 140, 142, 163, 174; reino do, 41, 46, 58, 70, 110, 111, 175; romanização do, 19; cristianismo no, 17, 20, 21; diocese do, 50; conquista do, 36  
 al-Hāmyarī, *Kitāb al-Rawd al-mi ‘rār fī habar al-akrār*, 35  
 al-Idrisi, 22, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 37, 65, 113, 188, 190  
*Geografia*, 26, 28, 113, 190; =*Description de l’Afrique et de l’Espagne*, 22, 29; =*Kitāb Rudjār ou O Livro de Rogério*, 28  
 al-‘Udhri, 58  
 al-Makkari, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, 57  
 Almeida, D. Jorge de, arcebispo de Lisboa, 170  
 Almeida, Fortunato de, 18, 19, 20, 22, 41, 80  
 almóadas, 32, 37, 114  
 almorávidas, 37, 114  
 al-Rāzī, 6, 7, 25, 26, 27, 29, 33, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 72, 73, 78, 91, 92, 148, 190, 194  
*Crónica do Mouro Rasis*, 7, 10, 25, 51, 52, 54, 62, 64, 69, 71, 72, 73, 91, 110, 143, 148, 150, 153; =*Crónica del Moro Rasis*, 25, 51, 61, 66  
 Amado, Teresa, 9, 141, 142  
 Anes, D. Afonso, bispo de Silves, 36  
 Amares, 79

anais, 8, 72, 119, 125, 128, 134  
**Anastácio, arcebispo lendário de Braga**, 19  
 Andaluzia, 13  
**André, S.**, 81, 164  
**Andrés, María Soledad de**, 25, 52  
**Aníbal, chefe cartaginês**, 15  
*Annales Portugalenses Veteres*, 131  
**Anselmo, arcebispo de Cantuária**, 178, 179  
**Anselmo, abade de Saint-Vincent de Laon**, 82, 188  
**Antoninho, S.**, 164  
**Antonino, S.**, 85  
**António, S.**, 166, 172, 182, 195  
 Aquitânia, 126  
 Aragão, 151, 175  
 Armação Nova, 46  
 Artemidoro, 12, 13, 14, 15  
 Astúrias, 61, 70, 155  
**Audald, monge do mosteiro de Conques**, 82  
 Austrásia, 83  
**Avelar, D. Francisco Gomes do, bispo do Algarve**, 50  
**Avieno, Rúfio Festo, Orla Marítima (=Ora Marítima)**, 16, 17  
 Ávila, 97  
 Avis – casa de, 38, 39, 131, 144, 163, 166, 168, 193

## B

Badajoz, 130, 134, 143  
**Balsa, cidade romana de**, 15, 16  
 Barcelos, 79, 81  
**Basilides, bispo de Leão e Astorga**, 19  
**Basto, Artur de Magalhães**, 137, 141, 152  
**Baudry, Pierre, Annales de l'abbaye de St.-Ghislain**, 83, 179  
**Banu Beckre**, 23  
**Beatriz, D., rainha de Portugal**, 164  
**Bec, mosteiro de**, 125  
**Beda, História Eclesiástica**, 126  
 Beja, 58, 69, 143  
 Bélgica, 83, 178, 179, 180, 189  
**Belixe, fortaleza do**, 46  
**Benevento**, 92  
**Bento, S.**, 92, 104, 105, 106  
**Bernardo, Frei Bento de S.**, 138  
 Bética, 16, 20  
**Beuter, Pere Antoni**, 66, 67  
*Crónica*, 66  
**Bolland, Jean**, 94, 95  
**Bonnet, Charles**, 49  
**Borgonha**, 83, 95, 136  
**Braga**, 18, 19, 20, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 91, 100, 111, 139, 140, 164, 177  
**Brandão, António**, 94, 95, 102, 150, 154  
**Brandão, Francisco**, 98, 164, 165, 167  
**breviário bracarense**, 84, 177; **de 1494**, 100; **de Fernão Duarte**, 139; **do cônego Soeiro**, 84, 100, 140; **do Pe. Avelino de Jesus da Costa**, 100, 140; **de "lettra miuda"**, 100  
**breviário da Igreja de Lisboa**, 171  
**breviário de Évora**, 148  
**Brito, Frei Bernardo de**, 14

**Britonio, Girolamo, Ulyssonae regiae Lusitaniae urbis carmen**, 67  
**Brunehault, rainha da Austrásia e da Borgonha**, 82  
**Budens**, 13  
**Burdino, Maurício, bispo de Coimbra e arcebispo de Braga**, 83

## C

**Cabo Branco**, 40  
**Cabo de S. Vicente**, 12, 14, 36, 39, 41, 42, 43, 46, 48, 49, 64, 92, 127, 128, 188, 191 = **Cabo de S. Vicente do Corvo**, 33, 34, 94  
**Cabo de Santa Maria**, 15, 16  
**Cabo da Roca**, 15  
**Cacela**, 24  
**Cádiz (Gades)**, 15  
**Calado, Adelino de Almeida**, 52, 141, 142  
*Calendarium romanum in quo plurimi dies sanctorum consuetudinem Olisiponē Ecclesiae*, 94, 98  
**Cambrai**, 83  
**Camões**, 67, 69, 195  
*Os Lusíadas*, 195  
**capitéis (do antigo mosteiro de S. Vicente de Lisboa)**, 123, 192  
**Cardeña, mosteiro de**, 109  
**Cardoso, Jorge, Agiologio Lusitano**, 139, 181  
**Carnarvon, conde de**, 49  
**Cartago**, 27  
**Cascão, João**, 48  
**Castela**, 79, 167, 193  
**Castilho, Júlio de**, 13, 177  
**Castres, mosteiro de**, 66, 72, 82, 85, 108, 126, 187  
**Castro Marim**, 20  
**Castro, D. João de Melo e, bispo de Silves**, 47  
**Castro, D. Miguel de, arcebispo de Lisboa**, 171  
**Catalán, Diego**, 25, 51, 52, 61, 66, 129  
*Catálogo de Todas as Igrejas, Comendas e Mosteiros que havia nos Reinos de Portugal e Algarves, pelos anos 1320 e 1321*, 80  
**Catarina, D., rainha de Portugal**, 176  
**cavaleiro Henrique**, 145  
**censual - das Terras de Guimarães e de Montelongo**, 79, 81; **da Terra de Panóias**, 79, 81; **de Braga (Entre Lima e Ave)**, 79, 81; **do cabido da sé do Porto**, 79, 80, 81; **da sé de Coimbra**, 79, 81  
**Ceuta**, 38  
**Childeberto, rei merovíngio**, 82, 185  
*Chonicon Monasterii de Abingdon*, 128  
**cinco mártires de Marrocos**, 144, 145  
**Cinza, Diogo Pires**, 101, 173  
*Vida, Martírio e Última Trasladação do Mártir S. Vicente*, 101  
**Cintra, L. F. Lindley**, 25, 27, 52, 64, 112, 129, 130, 132, 137, 141, 142  
**Clotário, rei merovíngio**, 186  
**Coimbra – cidade de**, 83, 86, 87, 88, 90, 91, 111, 145, 147, 149, 164, 165, 176, 182; **diocese de**, 78, 79, 87; **sé de**, 81, 84, 87, 89, 90

colectânea fragmentária de *miracula* de S. Vicente (*MAN.*), 96, 97, 98, 99, 101, 160, 161, 162

Comba de Sens, S., 84

Comba, S., 81

*Começase a historia da tresladaçam do corpo do bem aventurado martir Sam Vicente*, 138, 169

Compluto, 58

Conrado III, imperador germânico, 182

Constantinopla, 139

Córdova, 27, 53, 57, 154

corvo, 29, 42, 43, 44, 149, 153, 157, 159, 160, 161, 186, 188, 189, 190; igreja do, 29, 30, 33, 34, 35, 110, 113, 188, 190

corvos de S. Vicente, igreja dos, 19, 27, 28, 32, 33, 61, 190

Cosme e Damião, SS., 178

Costa, Avelino de Jesus da Costa, 78, 79, 80, 84, 89, 91, 100, 140

Coutinho, D. Fernando, bispo de Silves, 40, 41, 44, 45, 46, 47

Crispim e Crispiniano, SS., 178

cristianização, 17, 18, 19

Cristina, S., 80

Cristo, 56, 136, 185

Cristovão, S., 80, 81, 134

*Crónica da Tomada de Lisboa aos Mouros*, 78, 115, 138, 144, 175, 176

*Crónica de Cinco Reis de Portugal*, 137, 152, 154, 155, 157

*Crónica de Portugal de 1419*, 8, 52, 63, 99, 100, 112, 130, 136, 137, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 169, 170, 175, 177, 192, 193;

*Crónica de Vinte Reis*, 125, 129, 130, 131, 132, 133, 134

*cronica del rei dom Affonso*, 112, 136, 142, 143, 146, 147, 148, 149, 150, 156, 157, 192

*Crónica Galego-Portuguesa de Espanha e Portugal*, 131

*Crónica General de España de 1344*, 52

*Crónicas Breves de Santa Cruz*, 115, 119, 125, 132, 133, 134; *1ª Crónica Breve*, 115, 125, 131, 132, 133, 134; *2ª Crónica Breve*, 10, 136, 140; *3ª Crónica Breve*, 110, 115, 119; *4ª Crónica Breve*, 10, 88, 110, 119, 125, 129, 130, 131, 132, 133, 134

*Crónicas dos Sete Primeiros Reis de Portugal*, 154, 157, 165

Cruz, António, 91, 110, 129, 132, 140

cruzada, 83, 126, 187

Culham, 128

culto – pré-viceentino no sudoeste do Algarve, 12, 13, 14, 16, 17, 20; cristão no sudoeste do Algarve, 20, 22, 23, 24, 25, 28; de S. Vicente, 5, 6, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 97, 102, 128, 166, 167, 186, 190, 191, 192; de S. Vicente no sudoeste do Algarve, 6, 7, 11, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 46, 47, 50, 52, 53, 59, 61, 62, 63, 65, 73, 85, 86, 88, 106, 114, 142, 144, 147, 148, 150, 151, 155, 175, 188, 190, 191; de S. Vicente em Lisboa, 7, 74, 76, 104, 117, 125,

161, 171, 172, 173, 194; de S. Vicente na Espanha moçárabe, 43, 189; de S. Vicente em França, 82, 84, 186; de S. Vicente em Inglaterra, 128; régio de S. Vicente, 8, 144, 163, 165, 166, 193; aristocrático de S. Vicente, 8, 85, 172; popular de S. Vicente, 8, 85, 167, 172, 194; dos santos, 165; dos santos em Lisboa, 75; dos santos franceses em Portugal, 84, 122; de Nossa Senhora, 173

cultura franco-romana, 84

*cuneus*, região do, 12, 15, 16

Cunha, D. Rodrigo da, 18, 19, 93, 102, 163, 164, 165, 181, 183

*História Eclesiástica da Igreja de Lisboa*, 19, 102, 163, 181, 183

*História Eclesiástica dos Arcebispos de Braga*, 19

custódia de Santa Maria da Piedade, 40, 44, 45

## D

Daciano, governador romano, 34, 97, 151, 153

Dartmouth, 127

David, Pierre, 84, 87

David, rei, 56, 131

*De expugnatione Lyxbonensi*, 75, 84

*De expugnatione Scalabis*, 119, 135

De Goeje, Michäel Jan, 22, 29, 33

Décio, imperador romano, 19

diácono (Vicente), 19, 25, 76, 79, 82, 110, 151, 167, 188

Diago, Francisco, *Anales del Reyno de Valencia*, 67

Dinis, D., rei de Portugal, 36, 37, 38, 39, 80, 142, 164

Diocleciano, imperador romano, 19

Domingos, D., bispo de Coimbra, 90

Domingos, S., 181, 182

Douai, 178, 179; colégio da Companhia de Jesus de, 178, 179

Dozy, Reinhart, 22, 29, 33

Drake, Francis, 44, 48

Duarte, D., rei de Portugal, 39, 40, 43, 141, 144, 167

*Leal Conselheiro*, 43

Durand, Guillaume, *Suma de Paenitentia*, 178, 179

Durot, Augustin, 83, 179

## E

Eanes de Portel, Pero, 51

Edgar, rei anglo-saxão, 128

Edmund, rei anglo-saxão, 128

Éforo, 12, 17

Elfield, senhora da nobreza anglo-saxónica, 128

Elias, profeta, 159

epitáfio (do túmulo de D. Afonso Henriques), 136, 137, 176, 177; =letreiro, 137, 140

Ermieiro, 90

Escolano, Gaspar, *Decada Primera de la Historia de la insigne y coronada ciudad y Reino de Valencia*, 67

Escolástica, S., 92, 105  
 Espanha, 25, 27, 28, 42, 48, 49, 51, 53, 54, 57, 58,  
 62, 69, 71, 72, 82, 83, 88, 90, 91, 123, 141,  
 151, 152, 153, 154, 155, 175, 185, 189, 191,  
 193  
 Estêvão, S., 80, 81, 122  
 Estói, 21  
 Estrabão, 12, 13, 14, 15, 16, 17  
*Geografia*, 12  
 Eugénio IV, papa, 39  
 Eulália, S., 19, 58, 80, 81  
 Europa, 5, 37, 127, 183, 184, 189  
 Eustácio, S., 178  
 Evêncio, S., 178  
 Évora, 19, 20, 21, 48, 58, 69, 81, 84, 90, 123, 130,  
 133, 134, 174  
 Extremadura, 140

## F

Faria, Manuel Severim de, 123  
 Faro, 21, 22, 23, 47, 50; Santa Maria de, 23, 24, 31  
 Fausta, S., 104  
 Feio, Paulo, cónego da sé de Lisboa, 173  
 Feira (Santa Maria da), 81  
 Félix, S., 80  
 Fernando, D., conde da Flandres, 183, 184  
 Fernando, D., infante da casa de Avis, 166  
 Fernando I, D., rei de Castela e Leão, 79  
 Fernando, D., rei de Portugal, 165  
 Fernando Magno, 90  
 Fez, 25, 26, 62, 63, 153, 155  
 Figueiredo, António Pereira de, 100  
 Filipe da Alsácia, 126, 184  
 Filipe (o Bom), duque de Borgonha, 136  
 Filipe II, rei de Espanha e de Portugal, 48, 49, 123  
 Filipe III, rei de Espanha e de Portugal, 173  
 Flandres, 84, 136, 143, 178, 182, 184  
 Flórez, Enrique, *España Sagrada*, 34, 58  
*Flos Sanctorum de 1513*, 99, 167, 177  
 Fonte Salgada, 24  
 França, 82, 84, 105, 121, 183, 184, 186, 189, 191  
 Frederico III, imperador da Alemanha, 140  
 Fusciano, Victorico e Genciano, SS., 178

## G

Gaiffier, Baudouin de, 82, 148, 189  
 Gália, 80  
 Galiza, 27  
 Galvão, Duarte, 8, 72, 148, 153, 170, 174, 175  
*Crónica de el-Rei D. Afonso Henriques*, 148,  
 153, 170, 174  
 García Rodríguez, Carmen, 5, 60, 82  
 Gayangos, Pascual de, 56, 60, 62, 64  
 Gens, S., arcebispo lendário de Braga, 19  
 Gens d'Arles, S., , 84  
 Geraldo, S., bispo de Braga, 83  
 Gervásio e Protásio, SS., 178  
*Gesta Francorum*, 82, 186  
 Gilberto de Hastings, 84, 93, 132

Gislemar, 186  
*Vita Droctovei Abbatis*, 82, 186  
 Godinho, D., arcebispo de Braga, 100, 132, 140  
 Góis, Damião de, 136, 141  
*Crónica de D. Manuel*, 136  
 Gomes, Saul António, 31, 82, 95, 96, 108, 118, 160  
 Gonçalves, Martinho, capelão-mor de D. João I,  
 38  
 Gordiano e Epimáquio, SS., 178  
 Granada (Elvira), 20  
 Gregório, S., papa, 92  
 Grégoire de Tours, 122, 186  
*Historia Francorum*, 186  
 Grijó, mosteiro de, 80  
 Guadiana, 16  
 Gualter, prior do mosteiro de S. Vicente de  
 Lisboa, 84  
 Gui, Bernard, *Speculum Sanctorale*, 107  
 Guimarães, 79, 81, 87, 130; cabido de, 79; mosteiro  
 de, 78, 79, 81

## H

hagiografia, 18, 83, 100, 119, 190, 193, 195  
 Hainaut, 83, 177, 178, 182, 184  
 Heffernan, Thomas J., 111, 123  
 Henrique de Borgonha, 83, 129, 130, 142  
 Henrique, D., infante da casa de Avis, 40  
 Henry II, rei de Inglaterra, 126  
 Henry of Huntingdon, 125, 126  
 Herculano, Alexandre, 16, 95, 140  
 Hércules, 13, 15  
 Herman de Laon, 42, 82, 188  
 Hesichio, S., 21  
 Hilário, S., 178  
 Hildebert de Tours, 85  
 Hildebert, monge do mosteiro de Conques, 187  
 Hishām b. 'Abd al-Malik, califa, 56  
 Hispânia, 18, 19, 33, 42, 69, 70, 71, 76, 88, 109, 183,  
 185  
*Historia Pseudo-Isidoriana*, 27, 33, 61, 89, 190  
 Huesca, 152  
 Huici Miranda, Ambrosio, 58, 65, 113, 156  
 Hugo, D., bispo do Porto, 83

## I

Ibn 'Abdūn, 90  
 Ibn 'Ammār, 90  
 Ibn Bassām, 90  
 Ibn 'Idhārī, 113, 157  
*Kitāb al-Bayān al-Mugrib*, 113  
 Ibn al-Aṭḥir, *Annales du Maghreb & de  
 l'Espagne*, 58  
 Ibn al-Ḳūṭiyya, *Historia de la conquista de  
 España*, 26, 27  
 Ibn al-Wardī, 30, 35, 43, 65, 113, 188  
*Pérola das Maravilhas*, 30, 113  
 Ibn Ḳutayba, 56  
 igreja → veja-se pelo nome  
 Ildefonso, S., 58  
 Ilhas Britânicas, 128

*Incipiunt miracula sancti Vincentii martiris*, 95;  
= *Miracula Sancti Vincentii*, 6, 31, 34, 37, 52,  
76, 82, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 104,  
106, 110, 113, 123, 125, 135, 140, 143, 156,  
157, 158, 160, 161, 162

*Indiculum fundationis Monasterii Beati Sancti  
Vincentii Vlixbone*, 76, 77, 78, 84, 93, 115,  
119

**Inglaterra**, 84, 127, 184

*Inuentio siue translatio beati Vincentii leuitae et  
martyris*, 107, 181

*In Sancta et Admirabili Victoria Christianorum*,  
165

**Irineu, S., bispo de Leão**, 19

**Isabel, S., rainha de Portugal**, 144, 145

**Isban, fundador lendário de Sevilha**, 56

**Isidoro, S.**, 20, 81, 89, 154

*Chronicon*, 89, 154

*De viribus illustribus*, 89

*Etimologias*, 20, 89

*Historia de regibus Gothorum, Vandalorum  
et Suevorum*, 89

**Itácio, bispo de Ossónoba**, 22

**Itália**, 105

## J

**Jacopo de Varazze, *Legenda Aurea***, 153

**Jerónimo, S.**, 61; **Ordem de**, 44

**Jerusalém**, 51, 56, 83, 127, 130, 133, 134

**João Baptista, S.**, 80, 81

**João I, D., rei de Portugal**, 38, 136, 144, 165, 166,  
193

**João III, D., rei de Portugal**, 47, 67, 172, 175, 195

**João, D., bispo de Coimbra**, 90

**João (Joane), monge**, 158, 159, 160, 161, 162

**João, S.**, 80

**Jorge, S.**, 165, 166

**José, Frei João de S.**, 169, 174, 175

*Corografia do Reino do Algarve*, 169, 174

**Julião, D., bispo de Ossónoba**, 24

**Julião, D., bispo moçárabe de Coimbra**, 90

**Julião, S.**, 80, 81

**Justa, S.**, 75; **igreja de**, 103, 106, 114, 116, 117, 157,  
158, 175

**Justo e Pastor, SS.**, 58

## L

**Lacger, Louis de**, 5, 82

**Lafões**, 80, 81

**Lagos**, 13, 15, 24, 44, 48

**Lamego**, 80, 132

**La Real, de Palma de Maiorca, mosteiro de**, 97

**Lavigne, Germond de**, 50

**Le Mans**, 105

**Leão, Duarte Nunes do, *Descrição do Reino de  
Portugal***, 169, 174, 175

*Crónica del Rei Dom Afonso Henriques*,  
169, 174, 175

**Leão, S.**, 170

**legendário alcobacense**, 95, 102, 192

**Leiria**, 140

**Lenda de Afonso Henriques**, 130, 135

**Leocádia, S.**, 58, 83

**Lévi-Provençal, Évariste**, 35, 54

**Linage Conde, António**, 178

**Lisboa, Frei José de**, 47

**Lisboa – sé catedral de**, 31, 38, 43, 60, 72, 84, 93,  
94, 95, 97, 98, 103, 107, 125, 141, 144, 159,  
167, 172, 178, 181, 182, 188, 192, 193, 194;  
**capela -mor da sé de**, 164, 165; **retábulo da  
capela-mor da sé de**, 172, 174, 192;  
**conquista de**, 75, 76, 77, 83, 88, 93, 97, 103,  
104, 112, 115, 118, 120, 133, 135, 156, 157,  
158, 176, 182, 183, 184, 195; **trasladação  
das relíquias de S. Vicente para** → ver  
**Afonso Henriques**

**liturgia**, 18, 50, 84, 98, 109, 139, 169, 170, 174, 192

**livraria**, 84, 88, 109, 136, 138, 169, 193

*Livro das Lembranças*, 140

*Livro de Arautos (De Ministerio Armorum)*, 41,  
42, 43

*Livro de Horas de D. Duarte*, 167

**Lopes, David**, 16n, 23

**Lopes, Fernão**, 141, 167, 193

*Crónica de D. João I*, 167, 193

**Lopes, João Baptista da Silva**, 13, 21, 24, 41, 45, 46

**Lorvão, mosteiro do**, 78, 109

**Lourenço (Lauremço), S.**, 60, 61, 80

**Lucas de Tui**, 130

**Lugo**, 97

**Luís VII, rei de França**, 182

**Lusitânia**, 13, 16, 18, 20, 21, 109

## M

**Mafalda, D., esposa de Afonso Henriques**, 137, 139  
**Maia**, 80

**Mamede, S.**, 80, 81, 163; **batalha de**, 110

**Manços, S., bispo lendário de Évora**, 18, 21

**Manuel, D., rei de Portugal**, 44, 46, 195

**Maomé, co-tradutor da *Crónica do Mouro Rasis***,  
51

**Marcial, bispo de Mérida**, 19

**Marco-de-Canavezes**, 81

**Maria Madalena**, 164

**Maria, S.**, 22, 23, 75, 80, 81, 118, 164, 177; = **Nossa  
Senhora**, 164; **Cabo de**, 15, 16; **cantiga de**,  
23; **cidade de**, 22, 23 → ver também **Faro**

**Marinha, S.**, 80, 81

**Markl, Dagoberto**, 172, 174

**Martinho, D., bispo de Dume**, 20

**Martinho de Tours, S.**, 80, 81, 84, 122

**Martins, Mário**, 99

**martúrio**, 34, 60, 68, 69, 123, 143, 151, 152, 153,  
159, 172, 185, 192

**Massaii, Alexandre**, 49

**Maslama ibn ‘Abd al-Malik, tio-avô de ‘Abd al-  
Rahmān I**, 57

**Matilde, D., condessa da Flandres, filha de Afonso  
Henriques**, 126, 143, 163, 183, 184 → veja-  
se **Teresa, D.**

**Mattoso, José**, 13, 20, 83, 88, 89, 113, 119, 135

**Mediterrâneo**, 12, 17

Meineda, 80  
**Mela, Pompónio**, *Corografia*, 15, 16  
**Melgaço**, 81  
**Melo, D. João de, bispo de Silves**, 41  
**Mendes, Soeiro**, 110, 130  
**Menéndez Pidal, Ramón**, 64  
**Meneses, D. Fernando**, 49  
**Mérida**, 19, 20, 58, 91  
**Mestre Bento, chantre da sé de Lisboa**, 97, 103, 161  
**Mestre Estêvão, chantre da sé de Lisboa**, 6, 7, 8, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 43, 52, 65, 75, 76, 78, 85, 86, 88, 89, 93, 94, 96, 98, 99, 100, 104, 106, 107, 110, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 125, 135, 143, 147, 157, 159, 161, 162, 174, 175, 177, 185, 191, 192, 194  
*Miracula S. Vincentii (=Miracula)*, 6, 7, 8, 31, 32, 34, 37, 38, 52, 76, 82, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 104, 106, 108, 110, 113, 123, 125, 135, 140, 143, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 169, 170, 176, 177, 178, 185, 191, 192  
**Mestre Martinho, da sé de Coimbra**, 89, 90  
**Miguel, S.**, 80, 81  
**milagre**, 43, 82, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 112, 114, 118, 120, 121, 122, 123, 127, 136, 140, 141, 144, 145, 146, 152, 155, 157, 159, 160, 161, 162, 165, 171, 173, 178, 182, 188, 192, 194  
*Milagres de Nossa Senhora da Oliveira*, 99  
*Milagres de S. Abdão*, 99  
**Milreu**, 21  
*Missal de Mateus*, 84  
**moçárabes**, 6, 17, 22, 23, 25, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 64, 65, 75, 76, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 94, 106, 110, 111, 112, 113, 147, 148, 149, 150, 155, 156, 190, 191  
**moledros**, 14  
*Monarquia Lusitana*, 94, 95, 98, 150, 164, 165  
**Monforte, Frei Manuel de**, 40, 42, 44, 46, 47, 48  
*Crónica da Província da Piedade*, 41, 42, 44, 46, 47  
**Moniz, Egas**, 110, 135  
**Mont Saint-Michel, mosteiro do**, 125  
**Monte Cassino, mosteiro de**, 92, 105, 107  
**Morales, Ambrosio de**, 52, 62, 64  
**mosteiro** → veja-se pelo nome  
**Mouraria**, 80  
**Mu'āwiya (Moabya)**, 53, 54, 55, 56  
**Muhāammad I, emir de Córdoba**, 26  
**Muhāammad b. Mahfūz, governador do Algarve**, 23  
**Múnio, reitor de igreja de S. Justa**, 103, 116, 117, 158  
**Myrtili (Mértola), cidade romana**, 16

## N

**Nascimento, Aires Augusto**, 31, 32, 42, 75, 77, 82, 83, 95, 96, 108, 109, 118, 147, 154, 160  
**Nicolau, D., bispo de Silves**, 24  
**Normandia**, 4, 125

## O

**Óbidos**, 140  
*Officia Sanctorum Ecclesiae Olysiponensis ac totius fere Hispaniae propria*, 169, 170, 171  
**ofício da trasladação de S. Vicente – para Lisboa**, 169, 170, 174, 194; **para Braga**, 100  
**Oliveira de Frades**, 81  
**Oliveira, Miguel de**, 18, 19, 20, 21  
**Ordem de Avis**, 167, 168  
**Ordem de Santiago**, 132, 133, 134, 135  
**Ordem do Hospital de S. João de Jerusalém**, 51, 130, 133, 134  
**Ordem franciscana**, 40  
**Ordem militar de Évora**, 116  
**Osberto de Bawdsey**, 75  
**Ossónoba**, 15, 16, 20, 21, 22, 23, 24; **Santa Maria de**, 23  
**Ourique – batalha de**, 8, 112, 130, 133, 134, 137, 142, 143, 147, 148, 149, 150, 155, 156, 170, 176, 195; **milagre de**, 136  
**Oviedo**, 58, 83

## P

**Paio, S.**, 80, 81  
**Palma de Maiorca**, 97  
**Pantaleão, S.**, 139, 178  
**Paris**, 4, 82, 185  
**passio**, 5, 34, 82, 96, 97, 98, 109, 142, 144, 148, 151, 152, 153, 160, 175, 176, 178, 185, 189, 193  
**passionário hispânico**, 109, 152  
**Paterno, D., bispo de Coimbra**, 87, 89  
**Paulo, S.**, 18, 178  
**Pedro de Rates, S., primeiro bispo lendário de Braga**, 18  
**Pedro, D., bispo de Braga**, 78, 79  
**Pedro, D., bispo de Ossónoba**, 22  
**Pedro, D., conde de Barcelos**, 51, 119, 129, 130, 134, 135  
*Crónica Geral de Espanha de 1344*, 7, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 62, 63, 64, 70, 71, 134, 135, 137, 141, 143, 148, 153, 154, 155  
*Livro de Linhagens*, 119, 134, 135  
**Pedro, D., rei de Portugal**, 165  
**Pedro, infante D. (casa de Avis)**, 40, 41, 144  
**Pedro, S.**, 80, 81  
**Penafiel**, 80  
**Península Ibérica**, 12, 13, 14, 15, 18, 19, 22, 27, 59, 189, 190  
**peregrinações**, 28, 194  
**Pereira, D. Gonçalo, bispo de Lisboa**, 164  
**Peres de Portel, João**, 51  
**Peres, Fernando, chantre da sé de Lisboa**, 181, 182; = **Fernando, arqui-diácono de Lisboa**, 180, 181, 182, 184, 186, 187  
**Peres, Gil**, 7, 51, 53, 54, 57, 60, 63, 64, 66, 70  
**Peres, Julião, chanceler**, 182  
**Phillipps, Thomas**, 179, 180  
**Pina, Rui de**, 38, 166  
*Crónica de D. Duarte*, 38, 166  
**Pio IV, papa**, 176

Plácido, arcebispo lendário de Braga, 19  
 Plínio, o velho, *Naturalis Historia*, 16  
 Ponte da Barca, 79  
 Ponte de Lima, 79  
 pontifical (de Braga), 84  
 Portalegre, Paulo de, 100, 101, 140, 154, 175, 194  
*Flos Sanctorum*, 100, 175, 194  
 Porto Aníbal (Portus-Hannibalis), 15, 16  
 Portugal, 5, 7, 8, 13, 18, 19, 20, 21, 23, 34, 47, 49,  
 52, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 73, 78, 80, 81, 82,  
 83, 84, 88, 90, 91, 97, 107, 108, 112, 113,  
 126, 129, 133, 134, 137, 141, 151, 154, 156,  
 166, 167, 175, 183, 184, 187, 190, 191  
 Possidónio, 15  
*promontorium sacrum*, 6, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 25,  
 26, 66  
 Prudêncio, 170, 171  
 Ptolomeu, *Geografia*, 15

## R

Raimundo, conde D., 83  
 Ramos, Almeida, 13  
 Raposeira, 48  
*Recopilaçam da historia que trata da trasladaçam*,  
 138, 177  
 Rei, António, 51, 88  
*Relatio de translatione sancti Vincentii martiris*,  
 163, 177, 184  
 relíquias (de S. Vicente), 5, 7, 25, 36, 43, 53, 59, 61,  
 63, 64, 75, 76, 79, 82, 83, 85, 97, 100, 103,  
 106, 119, 125, 126, 128, 131, 133, 137, 139,  
 140, 147, 148, 154, 157, 170, 174, 175, 176,  
 177, 183, 190, 192  
 Remisnuera, 78  
 Resende, André de, 7, 15, 19, 25, 51, 52, 53, 54, 62,  
 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 98, 148,  
 149, 150, 153, 169, 170, 171, 172, 174, 194  
*História da Antiguidade da Cidade de Évora*,  
 19, 51, 52, 69, 70, 72  
*As Antiguidades da Lusitânia*, 15  
*Vincentius levita et martyr*, 51, 52, 69, 70,  
 71, 72, 73, 67, 172, 194  
*Carta a Bartolomeu de Quevedo*, 26, 51, 52,  
 54, 55, 59, 64, 69, 70, 71, 72, 73, 148, 149,  
 150, 169, 174, 194  
 Ribeira de Almadena, 13  
 Richard I, rei de Inglaterra, 126, 128  
 rito romano, 83  
 ritual (de Santa Cruz de Coimbra), 84  
 Rocha, Pedro Romano, 100, 139  
 Robert de Monte, 2, 125, 126, 129  
 Roberto, D., bispo de Silves, 37  
 Roberto, deão, 103, 116, 117, 157, 158  
 Rodrigo, rei visigodo, 33  
 Rodrigo de Toledo, 130, 131  
*Historiae de rebus Hispaniae*, 130  
 Roger de Hoveden, 23, 24, 125, 126, 127, 128, 129  
*Annals*, 23, 24, 125, 126, 127, 129  
 Rogério II (Roger de Hauteville), rei da Sicília, 29  
 Roma, 15, 18, 61, 88, 107  
 romanização, 19  
 Romão, S., 80

Rosário, Frei Diogo do, *Historia das Vidas e Feitos  
 Heroicos & Obras Insignes dos Sanctos*, 152  
 Roupinho, Fuas, 143  
 Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et  
 selecta*, 152

## S

S. (Santo/São) → veja-se pelo nome  
 S. Agostinho de Tavira, convento de, 175  
 S. Catalina de Toledo, colégio de, 61, 64  
 S. Cristovão de Lafões, mosteiro de, 134  
 S. Lourenço de Santarém, igreja de, 164  
 S. Maria do Cabo, igreja de, 46  
 S. Paulo, mosteiro de, 182  
 S. Rufo de Avinhão, mosteiro de, 84  
 S. Salvador de Oviado, mosteiro de, 83  
 S. Vicente (de Lisboa ou de Fora), mosteiro de, 24,  
 84, 93, 101, 102, 103, 104, 115, 117, 123,  
 130, 133, 134, 136, 138, 143, 144, 158, 159,  
 169, 174, 176, 177, 192, 195  
 S. Vicente (do Cabo), convento de, 14, 40, 45, 47;  
 =mosteiro de, 44  
 S. Vicente (Paris), igreja de, 185, 186  
 S. Vicente da Parada, igreja de, 79  
 S. Vicente da Queimadela ou de Alfena, igreja de,  
 79, 80  
 S. Vicente de Alcafache, igreja de, 80  
 S. Vicente de Areias, igreja de, 79  
 S. Vicente de Boim, igreja de, 80  
 S. Vicente de Caires, igreja de, 79  
 S. Vicente de Fornelos, igreja de, 79  
 S. Vicente de Fragoso, ermida de, 81  
 S. Vicente de Germil, igreja de, 79  
 S. Vicente de Infias, igreja de, 78  
 S. Vicente de Oleiros, igreja de, 79  
 S. Vicente de Pereira, igreja de, 79, 80  
 S. Vicente de Riba Homem, igreja de, 79  
 S. Vicente de Tougues, igreja de, 79  
 S. Vicente do Corvo (Valência), igreja de, 42, 189,  
 190  
 S. Vicente do Penso, igreja de, 79  
 S. Vicente do Pinheiro, igreja de, 80  
 Sagres, 12, 15, 16, 101  
 Saint-Ghislain, mosteiro de, 83, 163, 177, 178, 179,  
 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188,  
 189, 192  
 Saint-Martin de Tournai, mosteiro de, 188  
 Saint-Vincent de Laon, mosteiro de, 188  
 Salado, 165  
 Salgado, Frei Vicente, *Memórias Eclesiásticas do  
 Reino do Algarve*, 21  
 Salvador, S., 80, 81  
 Sánchez-Albornoz, 27  
 Sancho I, D., rei de Portugal, 37, 127, 137, 140,  
 182, 184  
 Santa Cruz de Coimbra, mosteiro de, 32, 72, 83,  
 84, 91, 107, 110, 119, 129, 130, 131, 136,  
 137, 138, 140, 148, 150, 176, 177  
 Santa Maria de Belém, mosteiro de, 167  
 Santarém, 58, 69, 90, 127, 135, 143, 145, 156, 181,  
 182  
 Santiago de Alenquer, igreja de, 164

Santiago de Areias, igreja de, 79  
 Santo Tirso, concelho de, 79  
 Saragoça, 19, 29, 61, 75, 76, 79, 81, 82, 110, 148, 185, 188  
 Sarrão, Henrique Fernandes, *História do Reino do Algarve*, 44  
 Saturnino, S., 84  
 Saul, rei, 56  
 Sauvage, Odette, 68  
 Saxer, Victor, 5, 122, 152  
 sé – de Braga, 91, 100, 139, 177; de Coimbra, 81, 84, 87, 89, 90; de Évora, 123, 133; de Faro, 22, 50; de Lisboa, 7, 31, 38, 43, 72, 83, 93, 94, 95, 97, 98, 102, 103, 104, 106, 107, 110, 115, 116, 117, 118, 125, 134, 141, 157, 158, 159, 163, 164, 165, 167, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 180, 181, 182, 187, 188, 191, 192, 193, 194; do Porto, 78, 79, 80, 81, 137, 139, 177; santa sé (sé papal), 50, 119; de Silves, 41, 45, 47  
 Sebastião, D., rei de Portugal, 47, 48, 172, 195  
 Seça, mosteiro de, 134  
 Sesimbra, 143  
 Sesnando, conde, 87, 90  
 Sevilha, 56, 58, 69, 75, 89, 113, 143, 153, 154, 156  
 Sigal, Pierre-André, 121, 122  
 Sigebert de Gembloux, 125  
 Silos, mosteiro de, 109  
 Silves, 24, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 44, 45, 47, 88, 90, 127, 184  
 Simeon of Durham, 126  
 Sixto V, papa, 98, 171  
 Sobral, Cristina, 9, 99, 100, 117, 154, 167  
 Soissons, 186  
 Sousa, Frei Luís de, *História de S. Domingos*, 182  
 suevos, 185

## T

Tamaya de Vargas, Tomás, 94, 95  
 Távora, Pedro Lourenço de, cónego da sé de Lisboa, 170, 171, 174  
 Teodolo, S., 178  
 Teotónio, S., 64, 149  
 Teresa, D., filha de Afonso Henriques, 143 →veja-se Matilde, D.  
 Terra de Aquém do Monte, 80  
 Terra de Castelo Mendo, 80  
 Terra de Santa Maria, 79  
 Terra Santa, 126, 187  
 Tertuliano, 19  
 Tiago, S., 18, 21, 81, 165  
 Tito Lívio, 15  
 Toledo, 22, 27, 54, 58, 72, 100, 130  
 Torre de Belém, 195  
 Torres Vedras, 140  
 Tougues, 79  
 Tournai, 83, 179  
*translationes de furta sacra*, 7, 104, 107, 111, 194

trasladação de S. Vicente →ver Afonso Henriques  
*Trãsladaçom de Sam Vicente a Lixboa*, 99, 100, 101, 102, 117, 140, 175, 177  
 Trento, concílio de, 171  
 túmulo, 75, 105, 106, 107, 186; de S. Vicente no Algarve, 63, 103 121; de S. Vicente em Lisboa, 157, 161, 162, 164, 183, 192, 194; de D. Afonso Henriques, 136; de D. Afonso IV, 165

## U

Ulisses, 76

## V

Vacariça, igreja da, 80; mosteiro da, 81  
 Valdevez, 130  
 Valência, 5, 6, 19, 24, 25, 26, 42, 53, 58, 59, 65, 66, 67, 72, 82, 149, 153, 155, 185, 186, 187, 188, 189, 190  
 Valério, S., 178  
 Vasconcelos, Carolina Michaëlis de, 51, 64  
 Vasconcelos, José Leite de, 12, 13, 14, 16  
 Verbyst, livreiro de Bruxelas, 178, 179  
 Veríssimo, Máxima e Júlia, SS., 19, 75  
 Vicente, bispo de Ossónoba, 22  
 Vicente, Sabina e Cristeta, SS., 19, 52, 96, 97  
*Vida e Milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, 164  
 Viegas, D. Soeiro, bispo de Lisboa, 181  
 Viegas, Gonçalo, mestre da Ordem militar de Évora, 104, 116, 157  
 Vila do Bispo, 13, 14  
 Vila do Conde, 79  
 Vila Franca de Valcarcer, 97  
 Vila Verde, 79  
 visigodos, 185  
*Vita Theotonii (Vida de D. Teotónio)*, 32, 86, 119, 147

## W

Waldetrude, S., 178  
 Wins, Paul-Antoine, 179

## Y

Yākūt, 22  
 Yorkshire, 126  
 Yūsuf al-Fihri, governador do al-Andalus, 53

## Z

Zurara, Gomes Eanes de, 38, 40  
*Crónica da Tomada de Ceuta*, 38  
*Crónica de Guiné*, 40