

Uma definição identitária para os caminhos portugueses tardo-medievais de Santiago de Compostela? Dois casos que convidam à reflexão crítica

Paulo Catarino Lopes¹
Instituto de Estudos Medievais

Resumo: Um espaço, para além da singularidade física (leia-se geográfica) *per se*, é sempre uma construção cultural e simbólica. E, nesta medida, pela mão de todos aqueles que o habitam ou por ele circulam, revela-se a cada momento um sujeito simultaneamente produto e produtor de identidade(s). Tendo esta premissa por princípio orientador e partindo da análise de dois exemplos maiores – as peregrinações da Rainha Santa Isabel, em 1325, e de D. Manuel I, em 1502 –, o texto aqui proposto pretende reflectir criticamente sobre a possibilidade de uma definição identitária para os caminhos portugueses tardo-medievais de Santiago de Compostela, tomados no seu todo, enquanto dimensão privilegiada de *peregrinatio per Christi*.

Palavras-chave: Peregrinação, Santiago de Compostela, D. Manuel I, rainha Santa Isabel, identidade, Baixa Idade Média.

¿Definición identitaria para los caminos portugueses tardomedievales a Santiago de Compostela? Dos casos que invitan a la reflexión crítica

Resumen: Un espacio, además de la singularidad física (léase geográfica) *per se*, es siempre una construcción cultural y simbólica. Y, en este sentido, de la mano de todos los que lo habitan o circulan, se revela a cada momento un sujeto simultáneamente producto y productor de identidad(es). Teniendo esta premisa como principio rector y

¹ Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória – DL 57/2016/CP1453/CT0015.

comenzando por el análisis de dos ejemplos significativos –las peregrinaciones de la reina santa Isabel en 1325 y del rey don Manuel I en 1502–, el texto aquí propuesto pretende reflejar críticamente la posibilidad de una definición de identidad para los caminos portugueses tardomedievales de Santiago, tomados en su conjunto, en referencia a su privilegiada dimensión de peregrinatio per Christi.

Palabras clave: Peregrinación, Santiago de Compostela, don Manuel I, reina santa Isabel, identidad, baja Edad Media.

Defining the identity of late medieval Portuguese roads to Santiago de Compostela. Two cases that invite critical reflection

Abstract: A space, in addition to its unique geographical identity, is always at the same time a cultural and symbolic construction. Therefore, thanks to all those who inhabit it or circulate through it, a space reveals itself at every moment both as a product and as a producer of identity. Taking this idea as a guiding principle and starting from the analysis of two major examples –the pilgrimages of Isabel, Queen and Saint, in 1325, and of King Manuel I, in 1502–, the text proposed here intends to reflect critically on the possibility of an identity-definition for late-medieval Portuguese paths to Santiago of Compostela as a privileged aspect of *peregrinatio per Christi*.

Keywords: Pilgrimage, Santiago of Compostela, King Manuel I, Queen Saint Isabel, identity, Late Middle Ages.

Definición identitaria para os camiños portugueses tardomedievais cara a Santiago de Compostela? Dous casos que invitan á reflexión crítica

Resumo: Un espazo, ademais da singularidade física (léase xeográfica) per se, é sempre unha construción cultural e simbólica. E, neste sentido, da man de todos os que o habitan ou circulan, revélase a cada momento un suxeito simultaneamente produto e produtor de identidade(s). Tendo esta premisa como principio reitor e comezando pola análise de dous exemplos significativos –as peregrinacións da raíña santa Isabel, en 1325, e do rei don Manuel I, en 1502–, o texto aquí proposto pretende reflectir críticamente a posibilidade dunha definición de identidade para os camiños portugueses tardomedievais de Santiago, tomados no seu conxunto, en referencia á súa privilexiada dimensión de peregrinatio per Christi.

Palabras clave: Peregrinación, Santiago de Compostela, don Manuel I, raíña santa Isabel, identidade, baixa Idade Media.

Santiago de Compostela constitui, juntamente com Jerusalém e Roma (e Constantinopla até 1204), um dos principais lugares de peregrinação cristã católica durante a Baixa Idade Média. A sua importância resulta da crença de que o Após-

tolo São Tiago foi sepultado no local onde se ergue a catedral ao mesmo dedicada². Uma convicção religiosa que fez rumar à cidade vagas de peregrinos durante os séculos medievos, o tempo dourado da *peregrinatio* compostelana.

Presume-se que a descoberta do sepulcro do Apóstolo teve lugar nas primeiras décadas do século IX, em torno dos anos 825/830. Era então monarca Afonso II das Astúrias, o *Casto* (r. 791-842). O lento mas eficaz anúncio deste acontecimento arquétipo – “ratificado” como verdadeiro e que deu origem, logo em 834, à construção da primeira igreja consagrada a São Tiago no próprio local da descoberta – através da Europa cristã pela mão do bispo Teodomiro (?-847) transformou Compostela num local privilegiado de peregrinação e, conseqüentemente, num ponto de referência na espiritualidade medieval. Um lugar sagrado que em solo europeu apenas tinha rival na própria cidade da cátedra de S. Pedro. Numa época em que as relíquias tinham um valor espiritual superlativo, Compostela tornava-se o destino dos muitos que queriam venerar presencialmente uma das mais preciosas: o túmulo de um dos doze Apóstolos³.

Na mesma proporção em que os chamados “Caminhos de Santiago” foram-se desenvolvendo como rotas físicas e itinerários de fé, também evoluíram como vias privilegiadas para a interculturalidade e, conseqüentemente, para as construções identitárias e para os mais diversos exercícios de alteridade. O sentido desta alteridade resulta de uma característica única da *peregrinatio*: a capacidade de conjugar harmoniosamente a diversidade das nações na unidade da fé, ou seja, trata-se de um espírito de unidade fundado numa variedade de costumes e traços culturais e etnográficos. Tudo porque no universo de significação do acto de “peregrinar” dilui-se a caminhada física com a caminhada interior e espiritual.

Naturalmente, a acompanhar o intercâmbio de pessoas e ideias teve também lugar por essas rotas o intercâmbio de bens, materiais e até mercadorias. O aumento da construção e o incremento arquitectónico foram realidades que complementaram todo este amplo fenómeno, pois à beira dos caminhos edificaram-se igrejas,

-
- 2 Sobre as origens do culto a Santiago na Galiza veja-se, entre outros, Silva, J., “Caminhos de Santiago: uma Europa peregrina”, *Theologica*, 2.ª Série, 39, 2 (2004), pp. 331-357; Plötz, R., “O desenvolvimento histórico do culto de Santiago”, em *I Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses* de Santiago de Compostela, Lisboa, 1992, pp. 53-66; Santiago-Otero, H., Reinhardt, K., “As controvérsias sobre a vinda e a pregação do Apóstolo Santiago em Espanha, segundo Roa Dávila (1552-ca. 1630)”, em *I Congresso Internacional dos Caminhos...*, *op. cit.*, pp. 42-52.
 - 3 As relíquias eram alvo da mais alta devoção nos séculos medievais, constituindo a sua veneração um dos momentos nucleares do acto de peregrinar. O capítulo VIII (“Dos corpos dos Santos que descansam no Caminho de Santiago, e que devem ser visitados pelos seus peregrinos”) do célebre *Codex Calixtinus* (1130-1160) dá bem a ver a centralidade deste fenómeno no seio da espiritualidade católica. O papel que as relíquias desempenhavam na própria funcionalidade da prática religiosa quotidiana era determinante, pois a sua posse legitimava autoridades, justificava decisões políticas (logo económicas), solenizava festividades litúrgicas e, enfim, tornava distinto um lugar. *Per se*, elas permitem-nos apreender todo o alcance de Santiago de Compostela, detentor de uma relíquia sem igual no espaço cristão do continente europeu. *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, A. Moralejo, J. J. Moralejo, M. J. G. Blanco (ed.), Santiago de Compostela, 2014, capítulo VIII, pp. 553-570. Sobre a funcionalidade e relevância das relíquias na sociedade medieval veja-se Gouveia, A. C., “Relíquias”, em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, C. M. Azevedo (dir.), vol. IV, Lisboa, 2001, pp. 120-125; Severino Croatto, J., *Experiencia de lo Sagrado: Estudio de Fenomenología de la Religión*, Estella, 2002, pp. 383-385.

conventos, hospitais, albergues e hospícios para acolher os peregrinos, prestar-lhes assistência religiosa e tratar dos doentes.

Em Portugal existiram “caminhos” e não “um caminho” rumo a Santiago de Compostela. O deslocar contínuo de peregrinos – de diversas nacionalidades, sublinhe-se – durante a Idade Média foi naturalmente delineando rotas diversas em direcção ao túmulo do Apóstolo, fixando-se alguns como os mais transitáveis e seguros, sendo por essa razão os mais percorridos⁴. Estando o nosso território tão próximo de Compostela, era natural que assim fosse. Por outro lado, desde muito cedo, esta extrema proximidade geográfica teve como principal implicação uma intensa e profunda relação devocional por parte de Portugal, em particular na região Norte do reino, com o culto de Santiago. Uma relação com repercussões materiais e imateriais aos mais diversos níveis, em particular o religioso, o cultural e o económico⁵ (um exemplo apenas é o nascimento de espaços de diversa tipologia e operacionalidade que, entre outros efeitos, fizeram valorizar as vias em questão).

De reter é que o sentido não era apenas Sul-Norte, pois muitos peregrinos que atravessavam o reino de Portugal provinham da vizinha Espanha, nomeadamente das regiões contíguas à muito percorrida *Via da Prata*⁶. Neste caso, não contornavam a fronteira portuguesa, mas, onde mais lhes convinha, entravam em território luso e pendiam então para Compostela⁷. Diversos relatos, como por exemplo os de Torres Villarröel, Cosme de Médicis ou Jerónimo Munzer, dão disso conta⁸.

1. A pertinência metodológica do conceito de identidade para o estudo do mundo medieval

Um espaço, para além da singularidade física/geográfica *per se*, é sempre uma construção cultural e simbólica⁹. Nesta medida, pela mão de todos aqueles que o habitam

4 Sobre os caminhos portugueses de Santiago veja-se Cunha, A. “A devoção e a peregrinação jacobeanas em Portugal”, *Ad Limina*, vol. 2, n.º 2 (2011), Santiago de Compostela, pp. 85-114; García Terrón, Á. (coord.), *Caminhos portugueses de Peregrinação a Santiago: Lisboa-Santiago*, Santiago de Compostela, 1999; Fernandes, P. A., *Caminhos de Santiago*, Lisboa, 2014; Lopez-Orcazberro, P., “Los caminos portugueses a Santiago en la obra del geógrafo árabe Al-Idrisi”, em *Actas do III Encontro sobre os Caminhos Portugueses a Santiago*, Valença do Minho, 1997, pp. 51-59; Lores Rosal, C., *De Oporto a Santiago. Por el Camino Portugués*, Pontevedra, 1999; Silva, J., “Caminhos de Santiago...”, *op. cit.*

5 Veja-se Marques, J., “O Culto de S. Tiago no Norte de Portugal”, *Lusitânia Sacra*, 2ª Série, 4 (1992), pp. 99-148.

6 A *via da prata* tem origem em Sevilha. Seguindo as estradas romanas, esta rota sobe a Península quase em linha recta até Zamora. Aqui, os peregrinos viravam no sentido noroeste, contornando a fronteira portuguesa, rumo a Compostela.

7 Cunha, A., “A devoção...”, *op. cit.*

8 Outra contribuição importante acerca das rotas de ligação de Santiago a Portugal é fornecida pelo texto do embaixador do sacro-império Nicolau Lanckmann de Valckenstein. Veja-se Valckenstein, N. L., *Leonor de Portugal, imperatriz da Alemanha. Diário de viagem do embaixador Nicolau Lanckman de Valckenstein*, A. Nascimento (ed.), Lisboa, 1992.

9 Sobre a relação do espaço com o sagrado veja-se Eliade, M., *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*, Lisboa, 2016, pp. 17-43.

ou por ele circulam, revela-se a cada momento um sujeito simultaneamente produto e produtor de identidade(s). Tendo esta premissa por princípio orientador propomos nas páginas seguintes reflectir criticamente sobre a possibilidade de uma definição identitária para os caminhos portugueses tardo-medievais de Santiago de Compostela – tomados no seu todo –, enquanto dimensão privilegiada de *peregrinatio per Christi*.

Partindo da combinação da hermenêutica histórica com os dados fornecidos pela Antropologia Cultural, sobretudo ao nível dos conceitos, a metodologia consistirá em analisar dois exemplos que, de entre as diversas peregrinações de membros da alta nobreza e da família régia a Santiago de Compostela, consideramos maiores em termos de repercussões relativamente à problemática em questão: as peregrinações da Rainha Santa Isabel, em 1325, e de D. Manuel I, em 1502.

Tratando-se, na essência, de estudos de caso, a verdade é que estamos perante privilegiados instrumentos críticos na medida em que permitem ir mais além do que o contexto “circunscrito” do caso em si, abordando questões de amplitude maior ao nível interpretativo.

A reflexão que vamos desenvolver assenta na aplicação do conceito de identidade – tomado como o conjunto de características próprias através das quais se pode diferenciar algo, animado ou inanimado, quer entre os seus semelhantes quer perante o conjunto das diversidades¹⁰ – ao estudo de um aspecto nuclear no mundo medieval¹¹: a prática da peregrinação, neste caso específico a Santiago de Compostela. Trata-se de uma metodologia que consideramos vantajosa para uma compreensão mais profunda dos fenómenos históricos que constituíram as demandas de D. Isabel, a Rainha Santa, e D. Manuel I, enquanto símbolos ímpares da referida peregrinação e do caminho português (na propriedade de conceito) para o túmulo do Apóstolo.

Tal opção tem por base a premissa de que as identidades são as entidades que definem as comunidades¹². Por outro lado, o conceito ontológico de identidade assume aqui um sentido antropológico dinâmico, ou seja, é assumido como diversificado – existem diferentes identidades, sendo que, neste caso concreto, a que mais nos interessa é a identidade religiosa comunitária – e aplicado na qualidade de processo em permanente desenvolvimento, uma vez que os contextos em estudo, aqueles que fornecem as significações, não são eles próprios estáticos¹³.

10 Bauman, Z., *Identidade*, Rio de Janeiro, pp. 9-23.

11 Albuquerque, I., “A utilização do conceito de identidade nos estudos sobre Idade Média: um olhar sobre a Inglaterra no período de Alfred, o Grande (871-899)”, *Plêthos*, 2, 1 (2012), pp. 38-50; Eade, J., Sallnow, M., *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London-NY, 1991; Fortes, C., “O Conceito de Identidade: considerações sobre sua definição e aplicação ao estudo da História Medieval”, *Revista Mundo Antigo*, vol. II (2013), pp. 29-46; Lima, J., “A Peregrinação: da Antropologia à Teologia”, *Memoria, Revista do Instituto Católico de Viana do Castelo*, Vol. I., Ano I (1994), pp. 53-62; Turner, V., Turner, E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, NY, 1978.

12 Bauman, *Identidade...*, *op. cit.* Veja-se também Castells, M., *O Poder da Identidade*, São Paulo, 2008; Woodward, K., “Concepts of Identity and Difference”, em K. Woodward (ed.), *Identity and difference*, London, 1997, pp. 7-59.

13 Veja-se Braga, I. D., “Peregrinações Portuguesas a Santuários Espanhóis no século XVI”, *Itinerarium*, n.º 158 (1997), Braga, pp. 337-359.

Depois há que ter em mente que o conceito de identidade, assim como o de cultura, é susceptível de formas interpretativas diversas (conforme o enfoque disciplinar que se lhe aplique), levantando questões complexas sobre a sua própria constituição¹⁴.

2. D. Isabel de Aragão, a Rainha Santa (1271-1336)

A relação do território que hoje corresponde a Portugal com a devoção e o culto de Santiago é ancestral, muito anterior mesmo à independência e formação do reino português. Nessa medida, pode dizer-se que a construção identitária do caminho português de Santiago como algo distinto e válido *per se* no conjunto dos fenómenos de alguma forma relacionados com o túmulo do Apóstolo e a respectiva peregrinação teve início logo nos alvares da nacionalidade. No entanto, nem todos os factores, muito em particular as demandas realizadas pelas diversas rotas que materializavam fisicamente a ideia abstracta de “um caminho português”, tiveram a mesma importância e representatividade, nomeadamente em termos da construção de uma memória que alicerçasse essa identidade – porque qualquer processo identitário tem na *memória* um dos seus requisitos fundadores e obrigatórios.

Ora, em nossa perspectiva, e pelas razões que exporemos em seguida, a peregrinação realizada pela Rainha Santa, D. Isabel¹⁵, após a morte de D. Dinis (r. 1279 -1325), em 1325, constitui um dos factores que mais e melhor contribuiu para a edificação/consolidação dessa memória e, conseqüentemente, para a definição identitária do mencionado “caminho português de Santiago”¹⁶.

Ainda que sem comprovação documental, no século XVII, portanto, em momento bem posterior, os biógrafos e cronistas de D. Isabel atribuem-lhe uma segunda peregrinação a Compostela, em 1335, ano de jubileu¹⁷. Esta nova viagem, uma década após a primeira jornada espiritual e já na fase final da sua vida, teria supostamente sido realizada de forma muito diferente da anterior. Desta feita, a rainha teria rumado ao sepulcro do Apóstolo como uma peregrina no sentido da Alta Idade Média, isto é, despojada de todos os sinais exteriores que indicavam a sua posição social. Uma

14 Giddens, A., *Modernidade e Identidade*, Rio de Janeiro, 2002.

15 Tal como a de D. Manuel I (1502), que analisaremos no capítulo seguinte.

16 No contexto das dinâmicas de poder coevas e da esfera da devoção pessoal do soberano, a peregrinação a Santiago de Compostela protagonizada por D. Dinis em 1318 foi igualmente muito relevante – veja-se Rossi Vairo, G., “Pro Salute Animae: a peregrinação do rei D. Dinis a Compostela. Antecedentes e conseqüências”, em *Incipit 1. Workshop de Estudos Medievais 2009-2010*, Flávio Miranda e Joana Sequeira (ed.), Porto, 2012, pp. 9-22. No entanto, apesar da sua inquestionável importância, em nossa perspectiva, não teve o alcance da romaria realizada pela Rainha D. Isabel em termos de carga simbólica no imaginário colectivo e, conseqüentemente, no que respeita à construção futura da memória do reino.

17 Como Frei Luís dos Anjos, em *Jardim de Portugal* (1626) e Fernando Correia Lacerda, em *História da Vida, Morte e Milagres, Canonização e Transladação de Santa Isabel, Sexta Rainha de Portugal* (1680), sendo que este último servirá de base a outros autores como António Caetano de Sousa, na *História Genealógica da Casa Real Portuguesa* (1735).



Rainha Santa Isabel. Séc. XVIII. Autor não identificado. Museu Nacional de Machado de Castro (Coimbra), inv.n.º 8013;O706. Foto: © DGPC/ADF - José Pessoa, 1992.

verdadeira *pauper*. Desconhece-se a razão para esta eventual segunda peregrinação. Talvez devido ao conflito eminente entre o seu filho, Afonso IV de Portugal (r.1325-1357), e o seu neto, Afonso XI de Leão e Castela (r.1312-1350)¹⁸, ou então o sentir aproximar-se o final da vida, dado o seu estado de debilidade e a idade avançada¹⁹.

Maria Cidraes assinala que esta tradição tardia de uma segunda peregrinação efectuada por D. Isabel pode ter tido origem na *Crónica de D. Afonso IV* de Rui de Pina (1440-c.1523)²⁰, pois o cronista refere aqui a realização da mesma, no ano de 1335, com o pormenor de, no regresso, a rainha, já idosa e com o seu bordão na mão e o fardel²¹ às costas, cumprir o trajecto a pé e pedindo esmolas aos fiéis cristãos durante

18 No qual tenta intervir, mas sem sucesso porque falece entretanto.

19 Andrade, M. F., *Isabel de Aragão - Rainha Santa, Mãe Exemplar*, Lisboa, 2014, pp. 225-229.

20 Pina, R., *Crónicas de Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Afonso III, D. Dinis, D. Afonso IV, D. Duarte, D. Afonso V, D. João II*, M. L. Almeida (ed.), Porto, 1977.

21 Bolsa ou saco de peregrino.

o caminho²². De realçar que o mesmo cronista nada diz em relação à jornada de 1325, a qual mereceu grande destaque na primeira fonte hagiográfica. O autor afirma ainda que D. Isabel fez a jornada incógnita, tendo apenas em mente o elemento espiritual, ou seja, a salvação da alma. Uma genuína peregrina penitente, portanto. Contribuindo para tornar esta situação ainda mais enigmática, em meados de Quinhentos, Frei Marcos de Lisboa (1581-1591) atribui à rainha uma peregrinação apenas, afirmando mesmo que a demanda foi por inteiro realizada a pé: “E daly se partiu em romaria pera Sanctiago a pe”²³.

Mas regressemos à primeira e mais impactante peregrinação realizada por D. Isabel de Portugal. Aquela que, ao contrário do que irá acontecer com D. Manuel, deu origem a abundantes testemunhos, sobretudo literários e historiográficos²⁴.

No ano de 1325, Isabel de Aragão, viúva de D. Dinis e sexta rainha de Portugal, partiu em peregrinação a Santiago de Compostela sem indicar previamente o seu destino. Aí chegou no dia 25 de Julho, dia da festa do Apóstolo. Queria fazê-lo antes que passasse um ano sobre o falecimento do marido. Esta romaria é narrada com detalhe pelo seu primeiro biógrafo, o anónimo autor do relato do século XIV intitulado *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabel e seus bons feitos e milagres em sa vida e depois da morte*²⁵.

22 Cidraes, M., “A Rainha Peregrina – Lendas e Memórias”, em *Da Galiza a Timor – A lusofonia em foco*, vol. II, Santiago de Compostela, 2009, pp. 1411-1420.

23 Lisboa, F. M., *Crónica da Ordem dos Frades Menores, Segunda Parte, Livro VIII, Cap. XXI*, 1562, pp. 212-213. Citado em Cidraes, “A Rainha Peregrina...”, *op. cit.*, p. 6. Acerca da problemática da suposta (segunda) peregrinação de 1335 veja-se ainda Toipa, H. C., *Rainha Santa Isabel: fontes para o seu estudo – (Documentos)*, Coimbra, 2020, pp. 171-186.

24 Dois bons exemplos a nível historiográfico são Macedo, F., “Isabel de Aragão, Rainha de Portugal, peregrina de Santiago”, em *III Memorial Filgueira Valverde. Santiago y Peregrinación*, Pontevedra, 2004, pp. 9-43; Moreno, B., “Santa Isabel, Rainha de Portugal peregrina a Santiago de Compostela”, em *Portugal na memória dos peregrinos. Actas das Jornadas sobre o Caminho de Santiago (Porto, 29-30 Novembro 2001)*, Santiago de Compostela, 2002, pp. 17-26.

25 Este primeiro texto biográfico foi publicado no século XVII por Frei Francisco Brandão, na *Monarquia Lusitana*, VI Parte (1672), com o título *Relaçam da vida gloriosa de Santa Isabel, Rainha de Portugal, trasladada de um livro escrito de mão, que está no convento de Santa Clara de Coimbra*. Com base nesta edição e mediante a consulta complementar duma cópia manuscrita existente no Museu Machado de Castro, em 1921, José Joaquim Nunes publicou uma versão recomposta do texto no *Boletim de Letras da Academia das Ciências de Lisboa*, com o título *Vida e Milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*. Veja-se Cidraes, “A Rainha Peregrina...”, *op. cit.*; Brandão, Fr. F., *Monarquia Lusitana*, Parte VI. Lisboa, 1672, pp. 405-534; Nunes, J. J., “Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal. Texto do século XIV restituído à presumível forma primitiva.”, *Boletim da Classe de Letras*, 13 (1921), pp. 1292-1304 (Introdução) e pp. 1307-1384 (*Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus boons feitos e milagres em sa vida e depois da morte*). Destaque merece igualmente o padre jesuíta Pedro Perpinhão (1530-1566), que entre 1559 e 1561 redigiu em latim uma biografia da Rainha Santa Isabel de Portugal, *De Vita et Moribus Beatae Elisabethae Lusitaniae Reginae*. Para esta obra, a primeira biografia da Rainha em latim e a mais completa até então (que permaneceu, no entanto, manuscrita até 1609), o religioso da Companhia de Jesus fez recurso de um amplo conjunto de fontes medievais portuguesas, as quais utilizou de forma exaustiva e isenta, num esforço evidente de fazer imperar no seu texto a matriz veracidade. Sobre o tema específico da peregrinação da Rainha Santa Isabel a Santiago de Compostela e das fontes para o seu estudo, veja-se Toipa, H. C., “A peregrinação da Rainha Santa Isabel a Santiago de Compostela, nos textos de Pedro Perpinhão”, *Revista Portuguesa de Humanidades* 18-2 (2014), pp. 185-206; e, sobretudo, a mesma investigadora em *Rainha Santa Isabel: fontes para o seu estudo...*, *op. cit.*, pp. 171-186.

O incógnito autor não fornece qualquer indicação acerca das motivações que levaram à peregrinação. Três das possibilidades mais credíveis são o orar pela alma do falecido marido; encerrar uma fase da sua vida dando início a outra, doravante, sem a presença do mundo e respectivas riquezas; e, finalmente, o pedir protecção para o reinado do filho querido que tinha agora começado e que vivia uma situação de conflito com os seus meios-irmãos na sequência da morte de D. Dinis. Da mesma forma, nada diz em relação ao porquê de a rainha não indicar logo de início o seu destino. O silêncio mantém-se relativamente ao local de partida e ao percurso escolhido. Onde se espraia em informação e detalhe é no que se refere à chegada a Compostela. Neste ponto lista e descreve a sumptuosidade das oferendas efectuadas pela rainha ao santuário – uma coroa de pedras preciosas, têxteis bordados de pérolas e uma sela de ouro, entre outras peças –, as mais valiosas alguma vez registadas nos anais do templo²⁶, bem como a generosidade das esmolas que distribuiu. E não deixa de assinalar, claro está, a admiração geral de quem assistiu. Um conjunto de ofertas, enfim, que ficou para a posteridade.

Mas para a memória ficaram igualmente os presentes entregues à rainha pelo arcebispo de Compostela, Berenguel de Landoira, em favor da sua devoção e liberalidade: a esportela e muito em particular o bordão de peregrina, com que quis ser sepultada²⁷. Este emblema maior do *peregrinus* ficará mesmo associado a diversos lugares onde D. Isabel esteve durante a sua jornada. O seu simbolismo é tal que se tornou sinónimo da rainha e da sua demanda espiritual: “O bordão é uma belíssima peça de arte sacra, de grande valor simbólico, reproduzindo, em madeira, ágata e prata, o báculo da estátua de *S. Tiago sentado*, do *Pórtico da Glória* da catedral compostelana, da autoria de mestre Mateo; báculo em forma de tau, como seria usado pelos arcebispos de Santiago de Compostela até ao séc. XVI”²⁸.

Posteriormente, este bordão irá representar um “momento-chave” da estética do túmulo primitivo da rainha, mais especificamente na estátua jazente. Com efeito, D. Isabel está aí representada com o hábito de clarissa e com o bordão, ou seja, envolvendo duas das principais dimensões da sua existência como leiga, mas também a sua esfera espiritual²⁹. Em 1612, durante o seu processo de canonização³⁰, o seu

26 Sottomayor-Pizarro, J. A., “Isabel, Princess of Aragon (1270–1336): Queen of Portugal, Pilgrim and Saint”, em *Women and Pilgrimage in Medieval Galicia*, C. González-Paz (ed.), London/NY, 2016, pp. 81-92.

27 “(...) que significavam, segundo o *Liber Sancti Iacobi*, o aperto do jejum e da pobreza, a mortificação da carne, a fé na SS. Trindade e a confissão dos pecados”. Toipa, H. C., *Rainha Santa Isabel: fontes para o seu estudo...*, *op. cit.* p. 181.

28 Cidraes, “A Rainha Peregrina...”, *op. cit.*, p. 5.

29 Veja-se Rosa, M. L., “A Religião no Século: vivências e devoções dos leigos”, em *História Religiosa de Portugal*, vol. I, C. M. Azevedo (ed.), Lisboa, 2000, pp. 423-505.

30 O qual culmina com o decreto de canonização do papa Urbano VIII, em 1625. Sobre a canonização da rainha e o seu culto veja-se Vasconcellos, A., *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão, Esposa do Rei Lavrador Dom Dinis de Portugal, a Rainha Santa: estudo de investigação histórica*, 2 vols, Coimbra, 1894.

túmulo será aberto pela primeira vez desde a sua morte³¹. Revelará então um conjunto de peças ligadas à peregrinação de 1325, nomeadamente o bordão de peregrina que a partir daqui transformar-se-á, ele próprio, em relíquia³².

Cumpridos os votos, a rainha recebeu, pois, da cúpula institucional do santuário as simbólicas insígnias que definem o romeiro, aquele que busca no caminho em prole dos santos de que é devoto a salvação da sua alma e a elevação espiritual do seu ser. Neste sentido, tais oferendas (auge de um acto peregrinatório exemplar), muito em particular o bordão, contribuem de forma categórica quer para a definição identitária da peregrinação da rainha *per se*, quer, sublinhe-se, para a construção identitária daquilo que se pode chamar no longo tempo de Braudel³³ o “caminho português de Santiago” (uma designação tornada conceito, que simbolicamente congrega em si a representação dos vários caminhos lusos que existiam na realidade).

A cultura material desempenha, assim, um papel nuclear nesta dimensão de estruturação identitária por via da *peregrinatio*. Fá-lo na medida em que torna D. Isabel a única soberana medieval que surge materialmente como peregrina – há objectos físicos para ver e que podem ser tocados, o que muda tudo nos parâmetros da mentalidade medieval. Assumindo desde o primeiro momento o carácter, e a consequente operacionalidade, de relíquias³⁴, estes objectos (muito em especial o bordão) transformam-se também de imediato em *mirabilia*³⁵, ficando estreitamente associados à peregrinação em causa e logo ao caminho português, que é, afinal, o caminho de uma *Santa*.

Noutra vertente ainda, a peregrinação da rainha no seu conjunto assume duas funcionalidades: por um lado, como espelho fiel da reputação da devoção Jacobea em Portugal; e, por outro, dando a ver a contribuição da peregrinação jacobea para a identidade de Portugal como reino intrínseco ao caminho de Santiago.

Neste quadro, não podemos deixar de referir o papel desempenhado pela rica tradição lendária da Rainha Santa. Falamos de um repertório que engloba dezenas de lendas, algumas das quais ligadas à peregrinação a Santiago de Compostela, em 1325: “a lenda da cura da criança cega ou o milagre da Arrifana, as lendas da *Fonte da For-*

31 O túmulo encontra-se hoje em Santa Clara-a-Nova, constituindo a principal manifestação iconográfica e material da sua existência.

32 Cidraes, M., “O mito da Rainha Santa - uma tradição popular e religiosa”, *Revista Lusitana* (Nova Série), 19-21, pp. 31-80. Testemunho maior da sua peregrinação e devoção, o bordão encontra-se hoje à guarda da Confraria da Rainha Santa Isabel, em Coimbra.

33 Referimo-nos àquela mutação de que Braudel fala quando evoca a história de “amplitude secular” (Braudel, F., *História e Ciências Sociais*, Lisboa, 1990, p. 10) e as “grandes permanências” (*Idem, Gramática das Civilizações*, Lisboa, 1989, p. 42), ou seja, a “história de longa, e mesmo de muito longa, duração” (Braudel, *História...*, p. 10).

34 Referenciais simbólicos por excelência da espacialidade cristã. Baschet, J., *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*, São Paulo, 2006, p. 351.

35 Neste ponto, consideramos que a definição de Jacques Le Goff relativamente ao termo *mirabilia* é bastante esclarecedora: “Naquilo que corresponde ao nosso ‘maravilhoso’, e onde nós vemos uma categoria – categoria do espírito ou da literatura –, viam os clérigos da Idade Média (e aqueles que deles recebiam a informação e a formação) um universo sem dúvidas (...). Os *mirabilia* não se limitam a coisas que o homem admira com os olhos (...), pois é todo um imaginário que se pode ordenar em volta desse apelo a um sentido, o da vista, o da vista, e de uma série de imagens e de metáforas visuais.”. Le Goff, J., *O Imaginário Medieval*, Lisboa, 1994, p. 46.

tuna e do Poço da Rainha, em Fragoso, e a lenda etimológica da Fonte do ouro, em Fontoura”³⁶. Como se pode verificar, diversa toponímia de Portugal – num fenómeno extensível à Galiza – associa-se directamente a algumas lendas da rainha. De reter também é que, em várias lendas deste repertório, o bordão oferecido à rainha surge dotado de poderes mágicos. Bons exemplos são *A lenda do mausoléu que dá um salto* e *A lenda das águas do Tejo que se apartam* – este último exemplo é tanto mais expressivo quanto o facto de, com base num acontecimento real, a visita de D. Dinis e D. Isabel a Santarém por volta de 1320, ligar a tradição da Rainha Santa à tradição bíblica: “a rainha caminha sobre o seu bordão no meio das águas do rio que se abriram para lhe dar passagem até ao túmulo de Santa Iria, guardado no fundo do Tejo”³⁷.

Genuína *mirabilia* medieval, o milagre apresenta-se, pois, como estruturante da carga lendária associada à figura da rainha, contribuindo dessa forma para a identidade da sua peregrinação – o imaginário religioso colectivo e a devoção popular fixaram sobretudo a figura da rainha caridosa, que distribuía esmolas e cuidava dos doentes; um imaginário cujo culminar reside no *milagre das rosas*.

Sendo o homem medieval profundamente teleológico, todo o percurso da *Rainha Santa* ao nível da religiosidade e em especial do culto dos santos marcou de forma impressiva o imaginário popular do seu tempo. Como devota, a sua existência é, numa palavra, modelar. De destacar é que a devoção franciscana que caracterizou toda a sua existência, bem como a fé na intercessão junto de Deus dos santos da sua particular devoção materializam-se em absoluto na peregrinação que cumpre a Compostela. E por isso esta é também modelar, contribuindo de forma decisiva para as construções identitárias anteriormente referidas.

A matriz da sua vida ficou expressa na circunstância em que, junto do sepulcro do Apóstolo, entrega as riquezas e recebe do arcebispo o bordão e o saco de peregrina. Poucos momentos na nossa história religiosa terão tido o impacto simbólico que este teve na mentalidade colectiva – neste ponto, não devemos esquecer que, de acordo com o quadro mental religioso da época, a prática ritual e gestual (de que a peregrinação, à época, é exemplo maior³⁸) devia ser imitada ou pelo menos tida como modelo por todo o crente cristão.

Doravante, a existência da rainha seria no sentido exclusivo de maximizar aquilo que já lhe era característico, a saber, o ascetismo, a oração, a piedade, a prática da caridade, enfim, a entrega incondicional pelo sacrifício ao próximo, no rasto de Cristo e de S. Francisco. O mosteiro de Santa Clara, cujo governo assume e junto do

36 Cidraes, “A Rainha Peregrina...”, *op. cit.*, p. 7.

37 *Ibidem*, p. 11.

38 A partir dos séculos IX-X, protagonizando um verdadeiro fenómeno de internacionalização, a peregrinação torna-se a forma mais difundida de devoção. Garcia Turza, J. (coord.), *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, Logroño, 2000, *passim*; Morán Cabanas, M., “O Caminho de Santiago como primeiro itinerário cultural Europeu e a peregrinação de mulheres santificadas na Europa Medieval (Santa Isabel de Portugal e Santa Brígida da Suécia)”, *Brotéria*, 177/6 (2013), p. 463-478; Rucquoi, A., *Mille fois à Compostelle: Pèlerins du Moyen Âge*, Paris, 2014, *passim*.

qual constrói um hospital e um paço, será o espaço por excelência onde irá concretizar esta nova fase (a final) da sua existência.

Neste sentido, a peregrinação de 1325 constitui também um momento refundador da sua existência, pois corresponde ao início de um novo ciclo. Um ciclo de renovação e de serviço a Cristo de acordo com o ideal franciscano de pobreza e despojamento. Aqui chegados, à luz das teorias de Mircea Eliade³⁹, podemos evocar a peregrinação de D. Isabel como uma viagem iniciática⁴⁰, na qualidade de *ascesis* e movimento de purificação interior, que funciona em paralelo como um ritual de passagem, na medida em que consolida a definição da sua própria identidade enquanto cristã.

A *peregrinatio* converte a viagem que conduz ao lugar sagrado num itinerário ao encontro do mais profundo do ser⁴¹. Um trajecto de iniciação cujo término será o acesso do peregrino ao mundo celeste e a sua identificação com o santo que quer venerar.

Por tudo isto, a Rainha Santa personifica o modelo místico da peregrinação, convertendo-se a sua demanda do túmulo do Apóstolo numa imagem ideal de toda a vida cristã. A jornada que protagoniza é purificadora e idealizante por implicar a passagem (satisfatória) de uma condição a outra: o desprendimento do mundo terreno e a entrada definitiva na esfera do sagrado⁴², recordando que do nascimento até à morte o ser humano é apenas um humilde peregrino sobre a terra.

Mas se a vida da rainha consorte de D. Dinis foi considerada exemplo para a posteridade, não o terá sido apenas a nível religioso, pois, não raras vezes, como aquando do conflito entre o marido e o filho, o futuro Afonso IV, interfere na política e na diplomacia actuando de facto⁴³. Outro bom exemplo, na esfera secular, da sua solidez e carácter firme tem lugar no momento em que coloca-se ao lado dos seus filhos para fazer valer os seus direitos aos respectivos tronos.

D. Isabel não era uma espectadora passiva dos acontecimentos, nacionais e internacionais, que marcavam a existência política do Portugal coevo. Ela agiu com frequência no domínio temporal e institucional, auxiliando D. Dinis no governo do reino de forma exemplar e interpondo-se pelo seu povo em tempos de guerra e de paz⁴⁴.

Trata-se, com efeito, de uma figura multifacetada, cuja imagem coetânea em termos de associação ao acto de peregrinar a Compostela, por muito devocional e “exclusivamente” religiosa que tenha sido a demanda, engloba necessariamente

39 Eliade, *O Sagrado e o Profano...*, op. cit., passim.

40 Acerca da peregrinação como viagem iniciática veja-se Eugenia Popeanga, “El viaje iniciático. Las peregrinaciones, itinerarios, guías y relatos”, *Filologia Románica*, Anejo I (1991), Madrid; Martins, M., *Peregrinações e Livros de Milagres da Nossa Idade Média*, Lisboa, 1957; Nascimento, A., “*Viator e peregrinus*: correlação e complementaridade”, em *Ler Contra o Tempo*, vol. II, Lisboa, 2012, pp. 1017-1048; Richard, J., *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout, 1981.

41 A peregrinação enquanto conceito evidencia como o sagrado se alimenta do espaço. Zumthor, P., *La Medida Del Mundo - Representación del espacio en la Edad Media*, Madrid, 1994, pp. 178-193.

42 Campbell, J., *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton, 1972; Júnior, H. F., “A utopia que não está no fim da viagem: a peregrinação medieval”, *MORUS - Utopia e Renascimento*, n. 7 (2010), pp. 59-82.

43 Pagando por isso, como quando foi desterrada pelo marido para Alenquer por ter apoiado o filho insurrecto.

44 Veja-se Andrade, *Isabel de Aragão...*, op. cit., pp. 9-49.

esta dimensão temporal. E sempre numa perspectiva de equilíbrio entre o cumprimento dos deveres de cristã (na senda do ideal franciscano, saliente-se)⁴⁵ e rainha consorte, ou seja, entre o sagrado e o profano.

Em consequência, por extensão, todo o contributo identitário acima referido deve igualmente abranger tal vertente secular. A faceta, afinal, concernente à mulher leiga do seu tempo, aquela que realmente foie que tão bem espelha a época em que viveu.

3. D. Manuel I, o Venturoso (r. 1495-1521)

Soberano de Portugal há apenas sete anos, que razões levaram, de facto, D. Manuel I em peregrinação a Compostela em Outubro de 1502? Por outro lado, até que ponto esta peregrinação espelha o seu governo e a sua mundividência, ao mesmo tempo que dá a ver a importância de Santiago de Compostela na identidade de Portugal? Questões que de imediato assaltam-nos o espírito quando reflectimos sobre esta simbólica jornada d' *O Venturoso* ao extremo-norte da Ibéria. Calculista e estratega nato como era, certamente não terá sido apenas por *orationis causa* ou por estar mais perto que escolheu Santiago para a sua peregrinação pessoal. Para tentar compreender o sucedido e as suas implicações é necessário tentar compreender a “psicologia” do rei.

Ainda que a informação que tenhamos sobre a peregrinação de D. Manuel seja reduzida – mas não limitada a Damião de Góis⁴⁶, como Manuel Cadafaz de Matos tão bem demonstrou⁴⁷ –, várias relações são possíveis de estabelecer entre o percurso pessoal e o governo deste rei na busca das motivações para tal demanda do espiritual⁴⁸, a qual nos parece devedora de uma série de ocorrências que tiveram lugar durante os primeiros anos do seu reinado.

Desde logo, como agradecimento por todo um conjunto de graças com que foi favorecido neste período – anos decisivos para a consolidação do seu trono em diversas dimensões, sublinhe-se. No mundo medieval, o agradecimento por uma graça era uma das principais motivações para a deslocação em romaria a um santuário, traduzindo-se habitualmente no pagamento de uma promessa.

Neste quadro de “agradecimento” podemos destacar em primeiro lugar a forma inaudita como ascendeu ao trono. Sétimo na linha de sucessão era praticamente

45 O seu percurso a este nível corresponde na plenitude ao modelo aristocrático de religiosidade coevo. Andrade, *Isabel de Aragão...*, *op. cit.*, pp. 9-49.

46 Góis, D., *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, J. Carvalho e D. Lopes (ed.), Tomo I, Coimbra, 1926, Capítulo LXIV, pp. 143-144. Isto sem esquecer o contributo de Jerónimo de Osório, que segue de perto Damião de Góis. Osório, J., *Da vida e feitos d'el rei D. Manoel*, Tomo I, Lisboa, 1804, pp. 187-188.

47 Matos, M. C., “A Peregrinação de D. Manuel a Santiago de Compostela (em 1502) vista à luz de alguns documentos inéditos”, em *I Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses de Santiago de Compostela...*, *op. cit.*, pp. 215-238.

48 Sobre o tema das motivações para a peregrinação veja-se Chelini, J., Branthomme, H., *Les Chemins de dieu*, Paris, 1982, p. 149; Daniel-Rops, *L'Eglise de la Cathédrale et de la Croisade*, Paris, 1952, p. 87.

impossível que tal acontecesse⁴⁹. No entanto, a morte de todos os pretendentes que sobre ele teriam prioridade, inclusive do filho do rei, conduziram à sua coroação. Além disso, a sombra de D. Jorge (1481-1550), filho bastardo de D. João II (r.11-15 de Novembro de 1477; r. 1481-1495) pesou durante largo tempo sobre a legitimidade régia de D. Manuel.

Depois, o difícil processo de reabilitação da Casa de Bragança que encetou após ascender ao trono e que ia contra os desígnios de D. João II⁵⁰. Com efeito, com o novo monarca é toda uma lógica diversa na forma de organizar e tratar com a nobreza do reino que se impõe, até porque vários dos supostos inimigos do rei anterior eram seus familiares directos. Assim, doravante, vigora uma política de apaziguamento e proximidade com a nobreza titular, que lhe permite ganhar a confiança dos líderes das grandes casas.

A restauração da Casa de Bragança desenvolve-se, pois, no quadro de um amplo programa estratégico de recomposição e reorganização da aristocracia nacional, que envolvia engrandecer, proteger e criar outras casas nobiliárquicas, de dimensão variável, com o propósito de contrapesar o poder da emergente casa de D. Jorge e de aliar à Coroa a maioria das famílias nobres do reino⁵¹. Todo este amplo e difícil processo ter chegado a bom porto contribuiu certamente para o eventual agradecimento realizado com a peregrinação a Compostela.

Agradecimento também pelo facto de todas as dificuldades e controvérsias respeitantes aos seus casamentos e à sua descendência terem sido finalmente ultrapassadas com a união matrimonial com Maria de Aragão e Castela (1482-1517), infanta de Espanha, e o nascimento, precisamente em 1502 (a 7 de Junho) do seu príncipe herdeiro, o futuro D. João III (r. 1521-1557)⁵². É que em nada do que envolveu todos estes eventos, em particular os relacionados com a sua ascensão ao trono, o rei alguma vez envolveu o factor sorte. Ao invés, na sua mentalidade profundamente religiosa, o seu percurso pessoal e tudo o que lhe acontecia era tido como desígnio divino.

Gratulação ainda, ao nível da política externa, pelo imenso alargamento das áreas sob influência da coroa portuguesa após as viagens de Vasco da Gama (1497-1499) e de Pedro Álvares Cabral (1500-1501), as quais davam a impressão de que a ascensão do *Venturoso* era irrefreável. A conclusão satisfatória destas viagens ultramarinas e a consequente abertura de novas rotas internacionais de comércio e de exploração territorial sob o comando português tornavam a construção de um império além-mar uma realidade cada vez mais palpável.

49 Costa, J. P. O., *D. Manuel I (1469-1521), Um Príncipe do Renascimento*, Lisboa, 2007, pp. 35-106.

50 Embora o testamento de D. João II fosse claro ao estabelecer que o novo soberano não devia revogar as disposições relativamente aos ramos proscritos, D. Manuel não se coibiu de rumar em sentido contrário. Sousa, A. C. (ed.), *Provas de História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Tomo II, Coimbra, 1946, p. 174.

51 Dias, J., Braga, I. D., Braga, P. D., "D. Manuel I", em *Nova História de Portugal. Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, vol. V, A. H. de Oliveira Marques e J. Serrão (dir.), Lisboa, 1998, pp. 712-724.

52 Noutra vertente, este seu segundo matrimónio com uma descendente dos Reis Católicos contribuía para manter a paz peninsular.

À época tudo contribuía, pois, para a ampliação sucessiva da esfera de poder de D. Manuel, quer internamente quer no plano internacional, muito em particular em relação às demais potências europeias cristãs (a embaixada de Tristão da Cunha a Roma em 1514 será, num certo sentido, o corolário deste processo⁵³).

Em suma, as grandes dinâmicas da acção governativa de D. Manuel I nos sete primeiros anos do seu inesperado reinado tiveram resultados muito positivos, em particular para a afirmação do seu poder pessoal: por um lado, a sua política interna, centralizadora, reformista e de consolidação da sua autoridade régia; por outro, além-fronteiras, o seu programa de expansão ultramarina e de preeminência marítima, a par de uma inteligente neutralidade nos conflitos entre as nações europeias que tinham em Itália o cenário privilegiado; finalmente, a sua participação equilibrada no turbulento cenário político ibérico.

A própria cronologia relativa à convocação das cortes durante o seu reinado dá a ver a importância do ano de 1502 enquanto ponto de viragem (fim de uma fase e início de novas concretizações). Como João Paulo de Oliveira e Costa assinala, “reuniram-se nesse Verão [de 1502] as cortes pela última vez ao longo do seu reinado – o facto de ter reunido as cortes quatro vezes em sete anos e nenhuma nos 19 seguintes mostra bem a especificidade deste período entre 1495 e 1502”⁵⁴. Na globalidade, o impacto do seu reinado era, efectivamente, uma realidade a agradecer a Deus.

De destacar que Damião de Góis na sua crónica justifica a decisão da romaria a Compostela apenas como um acto de agradecimento a Deus pelo êxito das armadas da Índia⁵⁵. Tal deve-se ao facto de o cronista fornecer uma imagem do soberano simplista e redutora, como alguém quase obcecado com o Oriente. No entanto, como demonstrámos, outras razões certamente existiram.

Jerónimo de Osório, por sua vez, refere como causa para a peregrinação de D. Manuel, em 1502, o cumprimento de um voto, ou seja, o pagamento de uma promessa: “Neste mesmo anno partio ElRei para Compostella a cumprir hum voto, que tinha prometido a SantIago”⁵⁶. A ser válida, esta hipótese pode relacionar-se com o sucesso das viagens, tal como Góis defende, ou com o que referimos relativamente ao seu matrimónio e à sua descendência.

No entanto, para além do factor gratidão, parece-nos que a peregrinação de D. Manuel a Compostela decorre também dos seus particulares interesses religiosos, que foram uma marca distintiva ao longo de todo o seu reinado. Devoto fervoroso da espiritualidade franciscana, este rei vê na Cruzada o seu destino pessoal⁵⁷, a qual

53 Lopes, P., “Nas margens da diplomacia portuguesa quinhentista. O singular testemunho de Roma por um criado de D. Jaime, 4º duque de Bragança (1510-1517)”, *Lusitania Sacra*, 2ª Série, Tomo XXXIII (Janeiro-Junho 2016), Lisboa, pp. 203-251.

54 Costa, D. *Manuel I...*, op. cit., p. 141.

55 Góis, *Crónica...*, op. cit., pp. 143-144.

56 Osório, *Da vida e feitos...*, op. cit., p. 187.

57 Associado à centralidade deste conceito no pensamento de D. Manuel sobressai a noção de *guerra justa*, ou seja, aquela que é legítima porque praticada contra os inimigos da fé cristã. Redondo, A., “Introduction”, em *La*

inscreve-se na aura messiânica que, desde o início do seu reinado e devido aos sucessos quase constantes do seu governo – em particular no que respeita ao empreendimento de Descoberta e Expansão portuguesa no além-mar –, o faz surgir como eleito por Deus para tal missão⁵⁸. Com efeito, o projecto imperial de D. Manuel, do qual o movimento de Cruzada constitui um elemento nuclear (ataque aos muçulmanos em Marrocos, ataque ao império mameluco do Egipto, destruição de Meca e a subsequente recuperação da cidade santa de Jerusalém), é indissociável da ideia de messianismo intrínseca à própria existência do monarca.

Não é de estranhar, pois, que conceitos como protecção divina, desígnios de Deus, sonhos proféticos, heroicidade, santidade, milagres, mistérios e visões fossem tópicos comuns ao imaginário espiritual do rei, moldado num ideal de serviço a Deus na luta contra os hereges e os infiéis sob a égide da espiritualidade franciscana⁵⁹.

O papado, evidencie-se, apoia convicto este projecto manuelino. É o que podemos depreender da troca de missivas ocorrida 12 anos depois da sua peregrinação a Compostela entre o papa Leão X (1513-1521) e D. Manuel. Numa delas, o pontífice felicita o rei português pela tomada de Azamor a 28 e 29 de Agosto do ano anterior e refere as festividades e celebrações solenes (missas e homilias) que tiveram lugar em Roma por ocasião desta importante expedição de Cruzada frente ao muçulmano⁶⁰.

Um elemento que em D. Manuel liga a peregrinação a Compostela, em 1502, ao ideal de Cruzada que persegue, e que está também na base identitária de um caminho de Santiago para Portugal⁶¹, relaciona-se com o facto de, desde muito cedo, este culto estar associado à Reconquista cristã da Península Ibérica. Com efeito, a necessidade político-militar de unificação dos reinos cristãos ibéricos na luta contra os muçulmanos fez de Compostela um ponto fulcral para o processo de Reconquista cristã. Daí a adopção de Santiago como patrono da luta religiosa entre o cristianismo e o Islão no quadro deste longo processo.

O próprio reconhecimento do local e autenticação da descoberta do sepulcro do Apóstolo São Tiago nos alvares do século IX, durante o reinado de Afonso II das Astúrias e num momento em que a maior parte da Península Ibérica estava sob domínio islâmico e os cristãos empreendiam as primeiras ofensivas militares para recuperar

Prophétie Comme Arme De Guerre Des Pouvoirs (XVe-XVIIe siècles), Paris, 2000, pp. 7-13; Fournel, J., “Les temps de la prophétie dans la Florence savonarolienne (automne 1494-été 1495)”, em *La Prophétie Comme Arme...*, *op. cit.*, pp. 191-202; Niccoli, O., “L’arme des prophéties et des pronostics dans les guerres italiennes, du XV^e au XVI^e siècle”, em *La Prophétie Comme Arme...*, *op. cit.*, pp. 203-220.

58 Costa, D. *Manuel I...*, *op. cit.*, pp. 255-261; Thomaz, L. F., “Cruzada”, em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. C-I, Lisboa, 2000, pp. 31-38; *idem*, “L’Idée Impériale Manuéline”, em *La Découverte, le Portugal et L’Europe. Actes du Colloque*, Jean Aubin (ed.), Paris, 1990, pp. 35-103.

59 Tavares, M. J. F., “D. Manuel I e o Império Português”, em *III Congresso Histórico de Guimarães. D. Manuel e a sua época*, vol. I, Guimarães, 2004, p. 93.

60 Breve *Saepe egimus*, de 18 de Janeiro de 1514, em *Corpo Diplomático Português*, vol. I, L. Silva (ed.), Lisboa, 1862, pp. 214-216.

61 É importante não esquecer que as ideias de Cruzada e de peregrinação andam muito próximas, especialmente em D. Manuel. Redondo, A., *La Prophétie...*, *op. cit.*, *passim*; e, muito em especial, Daniel-Rops, *L’Eglise...*, *op. cit.*, *passim*.

o território perdido durante a invasão muçulmana, está associado à necessidade de instituir um lugar sagrado de primordial importância para os cristãos e, sobretudo, que os unisse num mesmo objectivo comum⁶². Não estranha, assim, que Santiago se tornasse o padroeiro da Reconquista cristã, nomeadamente no território que corresponde hoje a Portugal. Mais uma prova da intensa e profunda ligação deste culto ao território que integra o reino de Portugal desde antes do seu nascimento⁶³.

Desde a fundação da nacionalidade, no século XII, que Portugal se define como uma entidade face ao *Outro* civilizacional. Com efeito, o reino luso nasceu numa e de uma conjuntura de contactos e confrontos entre duas civilizações rivais – a cristandade e o mundo muçulmano. Chegado o século XVI e a nova realidade da Expansão portuguesa para Oriente, bem como o incremento do projecto de expansão militar no Norte de África iniciado na centúria anterior, o que se verifica é o mesmo processo de construção identitária, mas transferindo o tópico da fundação da nacionalidade e o espírito de Cruzada que durante séculos sustentara ideologicamente a empresa da Reconquista ibérica para a edificação do império ultramarino.

Dito de outro modo, há uma transposição do muçulmano ibérico e norte-africano dos séculos de recuperação da Península para a Cristandade, que estavam aqui perto e se conheciam bem, para o turco otomano distante, mas que representa a nova potência islâmica⁶⁴, e também, novamente, para o muçulmano de Marrocos, mas agora numa perspectiva de conquista de novos espaços. Um transporte, portanto, da negatividade atribuída àqueles, alimentada por séculos de confronto, para estes últimos.

Quando se desloca em romaria a Compostela e aí se apresenta em esplendor como rei e peregrino de Portugal, D. Manuel está a contribuir para a construção identitária do “caminho português de Santiago” e, ao mesmo tempo, a contribuir para a internacionalização de Santiago de Compostela e da *peregrinatio* que lhe é intrínseca – e quanto maior for a sua magnanimidade, maior será esse contributo. Mas a questão nuclear reside em que, ao fazê-lo, está a emprestar características, ideias e modelos de actuação especificamente seus à peregrinação pelo caminho português e, conseqüentemente, ao imaginário religioso colectivo relativo a este mesmo caminho enquanto conceito. Daqui resulta que, por exemplo, a luta além-mar em nome da fé cristã, isto é, a Cruzada, seja sinónimo do caminho português, pois quem o percorre é um célebre representante e praticante da mesma. Trata-se de um processo de transferência mental tão efectivo quanto a referida transposição da Reconquista cristã da Península Ibérica no século XII para o combate ao turco otomano e ao muçulmano de Marrocos nos séculos XV e XVI.

62 Sobre o impacto do “descobrimento” do túmulo na Hispânia cristã e na Europa veja-se Mattoso, J., “O tempo hispânico e a ‘invenção’ de São Tiago”, *Communio*, Ano XIV (1997), Lisboa, pp. 363-374.

63 Cunha, “A devoção...”, *op. cit.*

64 Inalcik, H., *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, NY, 1989, pp. 193-245.

Noutra vertente, após sair incógnito de Lisboa, D. Manuel dá-se em espectáculo primeiro no Porto e depois, já com toda a magnificência, em Compostela⁶⁵, materializando desta forma na sua peregrinação dois dos principais atributos do príncipe tardo-medieval (ou se quisermos dos primórdios do Renascimento), a saber, a propaganda ideológica e a representação simbólica do poder régio. Também por esta via, D. Manuel contribuiu de forma original para a definição identitária de um caminho de Santiago especificamente português. Afinal, se o caminho é português e ele o rei de Portugal, logo ele, enquanto representação, é o caminho⁶⁶.

Mas a peregrinação compostelana do rei “refundador” da dinastia de Avis teve também um raro impacto ao nível interno, que em muito contribuiu para a supra mencionada construção identitária.

Partindo de Lisboa em anonimato – “afforado”⁶⁷, segundo Góis –, D. Manuel circulou pelo reino, tendo visitado diversas localidades – umas desconhecia totalmente, outras apenas visitara antes de assumir a coroa. Acompanhavam o monarca um conjunto de elementos da nobreza e da esfera religiosa, que, saliente-se, faziam parte do seu círculo mais privado: D. Pedro Vaz Gavião, bispo da Guarda e capelão-mor do rei; D. Diogo Lobo, barão do Alvito (vedor da Fazenda); D. Martinho de Castelo Branco (também vedor da Fazenda); D. Nuno Manuel, colação e almotacém-mor do rei; D. Fernando de Meneses, marquês de Vila Real; D. António de Noronha, irmão do marquês e escrivão da puridade.

Em Coimbra, o rei visitou o mosteiro de Santa Cruz e vendo que a sepultura de D. Afonso Henriques, “fundadoraquella rica, e sumptuosa casa, requeria outra mais digna aos merecimentos de hum tam magnânimo Rei, logo presopos de a mandar fazer de novo, como depois fez, do modo que agora está”⁶⁸. Esta ordem de mandar erguer uma sepultura digna do fundador do reino é tudo menos fortuita. Sem dúvida, D. Manuel vê-se a si mesmo como um refundador da dinastia de Avis e das casas régias de Portugal no seu todo, e por isso com uma ligação especial ao fundador do reino e grande herói da Reconquista cristã. Os seus sonhos imperiais e de Cruzada confirmam-no. Assim, ao dar esta ordem está também a elevar-se a si próprio. Todavia, neste caso específico, o que mais no interessa é que tal monumento ficará para sempre ligado à sua peregrinação a Compostela, passando doravante a constituir um legado do caminho português a Santiago através da sua

65 Veja-se sobre esta temática Alves, A. M., *Iconologia do poder real no período manuelino: à procura de uma linguagem perdida*, Lisboa, 1985.

66 Remeto aqui para o importante texto de Dominique dos Santos sobre o conceito de representação e a forma como este deve ser aplicado à hermenêutica histórica: Santos, D., “Acerca do conceito de representação”, *Revista de Teoria da História*, Ano 3, Número 6, dez/2011, Universidade Federal de Goiás, pp. 27-53. No mesmo âmbito evoco igualmente a obra Chartier, R., *A História Cultural. Entre Práticas e Representações*, Lisboa, 1990, *passim*.

67 Góis, *Crónica...*, *op. cit.*, p. 143.

68 *Idem*. Segundo Jerónimo de Osório, que insiste na monumentalidade da edificação futura, digna de passar à posteridade, “Ao passar por Coimbra, reparando na sepultura do mui santo e mui invicto D. Affonso I (por cujo esforço forão os Mouros expulsos dos limites Lusitanos) pouco grandiosa em seu lavor, a mandou desfazer, em seu lugar edificar hum magnifico e vasto moimento.” Osório, *Da vida e feitos...*, *op. cit.*, pp. 187-188.

real pessoa. É mais uma realização patrimonial superior, que vai ajudar a definir a identidade do caminho luso.

De Coimbra rumou a Montemor-o-Velho, Aveiro e Porto, onde foi recebido em festa⁶⁹ e “onde ordenou que a sepultura de sam Pantalião se acabasse pelo modo que o el Rei dom loam [D. João II] mandara em seu testamento”⁷⁰. Mais uma vez, D. Manuel enriquece em termos patrimoniais o caminho português que percorre até ao túmulo do Apóstolo, nele deixando a memória da sua intervenção como rei devoto, preocupado e vigilante com o reino cujos destinos conduz. A sua peregrinação, progressivamente, vai-se tornando um fenómeno distintivo. Como salienta José Marques: “Peregrinação régia portuguesa, que teve impacto, não só em Santiago e ao longo do percurso feito na Galiza, mas também e de forma impressionante e persistente, em Portugal, porque as suas marcas ainda hoje sobrevivem, cristalizadas em notáveis monumentos beneficiários da liberalidade régia, quando por eles passou como peregrino de Santiago ou, quando já no seu retomo (...), foi a de D. Manuel I (...)”⁷¹.

Do Porto segue para Valença do Minho, concretizando um itinerário onde revela outra das suas facetas: a de rei justiceiro. Góis assinala que “Em algumas villas [...] mandou fazer justiça rigorosa de pessoas em que ate aquelle tempo se nam podera fazer execuçam, pela muita valia, e parentesco que tinham naquelles lugares”⁷². Daqui podemos depreender que a peregrinação teve outra realização para além da devoção religiosa e da intervenção patrimonial. O rei exerceu, de facto, a justiça, assim como inspeccionou vilas e cidades. Dito de outro modo, aproveitou a ocasião para demonstrar o seu poder e aplicar a sua autoridade suprema em espaços distantes do reino, não deixando incertezas quanto ao alcance e inevitabilidade da mesma. Neste ponto é de realçar que Jerónimo de Osório vai mais longe que Damião de Góis, pois frisa bem o aspecto de D. Manuel fazer valer a supremacia da sua autoridade régia sobre a nobreza, ou seja, os “poderosos” que normalmente ficavam impunes, sentenciando a favor dos oprimidos: “[D. Manuel] vingava com acerrimos castigos os crimes de homens poderosos, que até áquelle tempo corrião impunidos”⁷³.

A ideia de justiça é, pois, outro dado a juntar ao legado que a sua romaria implicou, contribuindo também para a construção identitária do caminho português. À rota lusa fica associada a ideia de vigilância, ordem régia e justiça inevitável/implacável, que não abria excepções de ordem social.

69 Tendo-se perdido, portanto, o anonimato em que viajava. A Câmara local realizou despesas avultadas para esta recepção ao rei, vendo-se mais tarde forçada a solicitar-lhe autorização para lançar um imposto extraordinário com o fim de saldar as dívidas contraídas. Cruz, A., “No V centenário de D. Manuel I”, *Revista da Faculdade de Letras. Série História*, Porto, vol. I (1970), pp. 32-68.

70 Góis, *Crónica...*, *op. cit.*, pp. 143-144. Em relação a este momento da peregrinação, Jerónimo de Osório sublinha a vontade de D. Manuel em fazer cumprir com zelo e rigor as determinações do seu predecessor: “O mesmo obrou com o sepulcro do Martyr S. Pantaleão, varão de muita santidade, mandando-lho lavar com muita despeza, cumprindo nisso o testamento do Senhor D. João II.” Osório, *Da vida e feitos...*, *op. cit.*, p. 188.

71 Marques, “O Culto...”, *op. cit.*, pp. 118-119.

72 Góis, *Crónica...*, *op. cit.*, p. 144.

73 Osório, *Da vida e feitos...*, *op. cit.*, p. 188.

De destacar ainda que neste ponto do trajecto o mesmo Jerónimo de Osório sublinha a generosidade do monarca, antecipando o que irá acontecer no regresso a Lisboa: “E outro sim por onde quer que passava, acudia a pupillos e viuvas, deixava dadivas e dinheiro ás Igrejas”⁷⁴.

Ainda no que diz respeito às intervenções do rei em termos de património construído é de realçar o facto de ter dado normas e destinado financiamentos para a construção da nova matriz da igreja de Vila do Conde, que desta forma gozou de um importante impulsionamento, bem como para a matriz da igreja de Santa Maria de Azurara, ambos valiosos símbolos da arte manuelina⁷⁵. Mais ainda, no seu trajecto o rei não deixou de dirigir-se a Dume (Braga) para venerar São Martinho de Dume, o *Apóstolo dos Suevos* (c.515-c.579), bem como São Frutuoso de Dume, bispo godo do século VII⁷⁶. E, ao passar em Arcos de Valdevez, concedeu foral a esta povoação⁷⁷.

De Valença a comitiva dirige-se a Tui e daí, “com muita devaçam”⁷⁸, a Santiago de Compostela. De acrescentar que D. Manuel, após entrar na Galiza, ordenou a D. Fernando de Meneses, marquês de Vila Real, que se fizesse passar pelo rei. O monarca tornava-se assim, mais uma vez, incógnito. Até que chegado a Compostela revela a sua identidade, surpreendendo a todos, em particular às figuras mais importantes da cidade.

D. Manuel I permaneceu três dias na cidade galega e depois empreendeu a viagem de regresso. Todavia, neste espaço de tempo, não passou despercebido, pois deu a conhecer como era magnânimo: “Esteve el Rei três dias continuos na cidade de Compostella, a cabo dos quaes, depois de ter feito, por sua devoçam, muitas esmolas á mesma casa, Sprital, e pessoas necessitadas, se tornou para o regno”⁷⁹.

Nada disto parece relacionar-se com exclusiva devoção. D. Manuel era um estratega nato, que tirava dividendos de tudo o que fazia. Sem dúvida que era um sincero peregrino (basta verificar a forma discreta como saiu de Lisboa), mas certamente aproveitou a ocasião para “juntar o útil ao agradável.” Neste caso, dando a ver como era liberal e poderoso, ou seja, conduzindo à surpresa e admiração por parte dos rivais castelhanos, sempre competidores com os portugueses neste período de expansão de ambos os reinos. Mesmo a forma como subitamente revela a sua identidade confirma este calculismo no acto peregrinatório: “onde se deixou conhecer, e foi festejado, assi

74 *Idem*.

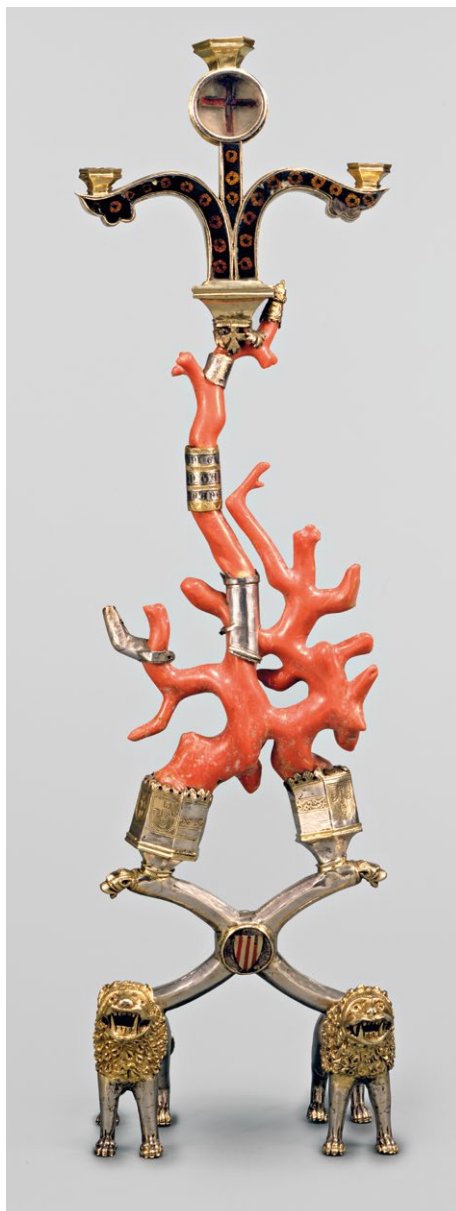
75 Cruz, “No V centenário de D. Manuel I”..., *op. cit.*, p. 25; Marques, “O Culto...”, *op. cit.*, pp. 119-120.

76 Marques, “O Culto...”, *op. cit.*, pp. 119-120.

77 Cunha, “A devoção...”, *op. cit.*, p. 106.

78 Góis, *Crónica...*, *op. cit.*, p. 144.

79 *Idem*. Segundo Jerónimo Osório o rei “Ficou tres dias em Compostella, onde com singulares demonstraçoens de religião visitou a sepultura de Santiago, liberal nos dons, que fez á sua Igreja, os augmentou ainda com huma alampada de prata, que pendurada diante do sepulcro, o allumiasse de continuo; e era de obra singular e perfeita. Em todas as casas, em que se hospedou, deixou mil generosidades; e pelo dizer em summa, tal romaria fez, que a cada passo que dava, estampava vestigios de devoção, de liberalidade, e de real munificencia.” Osório, *Da vida e feitos...*, *op. cit.*, p. 188.



Relicário do Tesouro da Rainha Santa Isabel. Séc. XIII/XIV. Museu Nacional de Machado de Castro (Coimbra), inv.n.º 6036;O7.

Foto: © DGPC/ADF - Manuel Palma, 1991.

do cabido da Sé, como dos governadores da cidade, e fidalgos que nella moravam”⁸⁰.

Damião de Góis fecha o seu relato relativamente a este episódio com duas referências breves, mas fundamentais em relação à construção de uma identidade sólida e bem delimitada para o caminho português de Santiago, assim como para a definição de uma relação identitária específica do reino de Portugal com o túmulo do Apóstolo.

Em primeiro lugar, o cronista revela a liberalidade (logo o poder e a riqueza) do monarca, na medida em que fazia “merces a todos hospedes das casas em que pousava, ate chegar a Lisboa”⁸¹. Depois, sublinhando que, após o seu regresso, D. Manuel tomou várias medidas para presentear o santuário: “mandou que se fizesse huma alampada de prata de feiçam de hum castello, que mandou poer na Sé de Sanctiago, diante do altar mór, que era a mais riqua de quantas se até-quelle tempo na quella casa offereceram, e assi ordenou que se comprassem rendas em Galliza, pera sesta alampada alumiar continuamente de noite, e de dia, quomo se sempre depois fez”⁸². Com este acto de generosidade e devoção ao nível da cultura material a visar o futuro⁸³, ficava definitivamente selada a ligação identitária de Santiago de Compostela ao caminho português, a Portugal e ao rei D. Manuel no que ao imaginário religioso colectivo coevo dizia respeito.

80 Góis, *Crónica...*, *op. cit.*, p. 144.

81 *Idem*.

82 *Idem*.

83 Braga, I. D., “Peregrinações Portuguesas a Santuários Espanhóis no século XVI”, *Itinerarium*, n.º 158 (1997), Braga, pp. 337-359; Braga, P. D., “A lâmpada instituída em Santiago de Compostela por D. Manuel: um aspecto das relações luso-galegas no século XVI”, *Estudos Regionais*, n.º 17 (1996), Viana do Castelo, pp. 75-81.

Por tudo isto podemos depreender que a peregrinação de D. Manuel, para além de ser um acto devocional, foi também um acto de poder que em muito contribuiu para traçar o perfil identitário do caminho português para Santiago, o qual doravante ficou ainda mais associado ao poder da coroa e respectiva dinastia. Tal como tinha acontecido no século X, quando os monarcas castelhanos vincularam-se do ponto de vista identitário à peregrinação a Santiago de Compostela, mediante, nomeadamente, o incremento da segurança e dos meios de apoio⁸⁴. Um processo que resultou no levantamento de uma rede de vilas e cidades ao longo do caminho, cujo desenvolvimento desde cedo apoiaram, e que conduziu, enfim, à internacionalização das rotas que rumavam ao túmulo do Apóstolo⁸⁵.

Se a peregrinação de D. Manuel a Compostela potenciou a devoção popular, mais ainda potenciou a identidade de Portugal e do “seu caminho” como inseparáveis do túmulo do Apóstolo. Valor tanto maior quanto o facto de ocorrer num período em que a prática da peregrinação regrediu devido às dúvidas lançadas pelos pré-reformadores das centúrias de Trezentos e Quatrocentos.

Com efeito, logo em 1316, Martín Pérez declarava no seu *Libro de las Confesiones* que “os que andam romarias muytas. Ca muyto som de castigar e de reprehender alguas romarias, ca muyto ben se perde en andar alguus caminhos, e se esfria a deuoçõ”⁸⁶. Por sua vez, na transição do século XIV para o XV, correntes reformistas vindas do Norte da Europa relacionadas com o movimento da *Devotio Moderna*⁸⁷ apelam a uma espiritualidade mais intimista, pessoal e individualizada, portanto, sedentária e mais retirada – neste contexto foi impactante a afirmação de Thomas de Kempis, na sua *Imitação de Cristo*, de que “qui multo peregrinantur raro sanctificantur [raro também se santificam os que andam em muitas peregrinações]”⁸⁸.

A ambiência hostil para com a prática peregrinatória vinda do Norte aumentou nos decénios seguintes, nomeadamente, pela voz de Lutero, que elevava o valor santo do trabalho face à “inutilidade” e desregramento do movimento peregrinativo,

84 Reparação de pontes e caminhos, construção de hospitais e albergues de acolhimento, atenuar de portagens e peagens, etc.

85 Uma palavra aqui para a Ordem de Cluny, que em muito favoreceu os caminhos de Santiago, quer através da criação de mosteiros ao longo dos mesmos, quer mediante a propagação de uma mensagem de espiritualidade associada ao túmulo do Apóstolo e das rotas de *peregrinatio* para lá chegar.

86 Pérez, M., *Livro das Confissões*, J. B. Machado (ed.), Tomo I, Vila Real, 2005 p. 197. Citado em Cunha, “A devoção...”, *op. cit.*, p. 92.

87 Um influente movimento religioso nascido no seio da Igreja Católica, no final do século XIV. Numa época em que parte importante do clero católico apresentava-se enriquecido, privilegiado e protagonista de hábitos dissolutos, este movimento enfatizava a meditação e a vida interior. Gerhard Groote (1340-1384), pai do movimento, fundou os *Irmãos e Irmãs da Vida Comum* (c. 1370), uma comunidade que se tornou o principal expoente da *devotio moderna*. A obra *De imitatione Christi* [*Imitação de Cristo*], tradicionalmente atribuída a Thomas de Kempis (c. 1379-1471), ele próprio membro dos *Irmãos da Vida Comum*, constitui a expressão clássica do espírito deste movimento pietista. De sublinhar, enquanto inspiração e referência espiritual, a contribuição para o movimento da obra *Vita Christi* (c. 1348-1368) redigida por um monge da Ordem Cartusiana, de nome Ludolfo da Saxónia (c. 1295-1377).

88 Kempis, T., *Imitação de Cristo*, São Paulo, 2008, cap. XXIII, p. 4.

ao mesmo tempo que destacava que o caminho espiritual do cristão não passava pela necessidade de percorrer rotas e itinerários para aceder à salvação⁸⁹.

Também nesta linha de pensamento ganha relevância o importante *Tratado de Confissom*, editado em 1489, em Chaves, cidade e região fortemente associadas às rotas de peregrinação para Compostela, ao referir que “Muito se deve guardar o côfessor que os homens nem as molheres, mãebos que os nã envie ãdar romarias pelo mundo”⁹⁰.

Contudo, a posição desta obra em relação à peregrinação é dúbia, pois, pouco antes, ao referir-se às faltas não especialmente graves, que identifica como “outros pecados”, recomenda que se faça penitência das mesmas “per esmola e per romarias”⁹¹.

Ainda assim, apesar de toda esta “pressão” e do impacto negativo provocado pela Peste Negra (século XIV), a peregrinação física não perdeu muito do seu fulgor em relação a Santiago de Compostela, espaço sagrado que devido ao valor único da sua relíquia constituía – em paralelo com Roma, ainda que por razões diversas –, um *locus* por excelência da unidade religiosa cristã. Declinou em relação ao fluxo de peregrinos oriundos do Norte da Europa é certo, mas sem perder constância em termos gerais⁹². Afinal, não podemos esquecer que o culto das relíquias constitui um dos suportes permanentes à peregrinação medieval, e quanto mais preciosa for a relíquia mais intensa do ponto de vista devocional é a sua demanda.

D. Manuel é um rei de viragem, de transição entre dois mundos: o medieval e o moderno. Nessa medida, o seu reinado tem algo das duas dimensões numa síntese original e sem precedentes. A peregrinação que realizou a Compostela é um reflexo deste fenómeno. Com efeito, ao longo do seu desenvolvimento, na ida e no regresso, podemos identificar marcas do homem e do rei de transição, bem como do tempo que lhe serve de pano de fundo e que é também de transformação⁹³ – à qual, como acabámos de verificar, a própria prática da peregrinação não ficou indiferente. Seja nas festividades no Porto e em Compostela, tão ao gosto renascentista; seja na ideia medievalizante de Cruzada, intimamente ligada à de peregrinação desde os finais do século XI e que habita de forma permanente no espírito do soberano (D. Manuel queria liderar pessoalmente a campanha projectada para Marrocos em 1500-1501), a romaria de 1502 é um espelho do homem, do monarca e do tempo que lhes serve de palco.

89 Augusto, S., “Peregrinações: Roma e Santiago de Compostela”, em *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens – Estudos e Bibliografias*, F. Cristóvão (coord.), Lisboa, 1999, pp. 83-125.

90 *Tratado de Confissom*, J. Pina Martins (ed.), Lisboa, 1973, p. 198.

91 *Ibidem*, p. 192. Cunha, “A devoção...”, *op. cit.*

92 O fluxo peregrinatório a Compostela começa a desenhar-se no século IX, ampliando-se fortemente a partir daqui. O momento culminante decorrerá entre os finais do século XI e o entardecer do XII, mas nunca decairá de todo. Zumthor, *La medida...*, *op. cit.*, pp. 183-189.

93 Lopes, P., *Um agente português na Roma do Renascimento. Sociedade, quotidiano e poder num manuscrito inédito do século XVI*, Lisboa, 2013, pp. 239-327.

4. *Notas finais*

Todas as viagens feitas pelas grandes figuras do reino, em particular as régias, em direcção ao túmulo do Apóstolo foram importantes. No entanto, consideramos que as aqui estudadas revestem-se de especial relevância. Porquê? Porque às mesmas ficou associada uma carga identitária fortíssima relacionada com a ideia de um “caminho de Santiago português”, ainda que constituído por uma ampla rede de vias diversas. O simbolismo de ambas estas peregrinações é, pois, marcante, sendo que o símbolo é o fertilizante por excelência da construção identitária.

Embora muito diferentes no contexto, na forma como foram levadas a cabo e nos próprios objectivos, ambas as jornadas são reveladoras do espírito de devoção que o acto de peregrinar a Santiago de Compostela envolve em relação a Portugal na Baixa Idade Média. Ambas tiveram, nessa medida, consequências importantes ao nível do imaginário colectivo, claramente materializadas no legado que deixaram.

Por tudo isto, D. Isabel e D. Manuel ao percorrerem uma rota por território português até Santiago de Compostela em *peregrinatio per Deo* estão a contribuir de forma decisiva para a construção identitária de Portugal enquanto reino associado ao culto do Apóstolo e enquanto espaço singular de peregrinação rumo ao seu túmulo⁹⁴. Numa palavra, estão a contribuir para a identidade do “caminho português para Santiago de Compostela”, um caminho *específico* deste reino geograficamente vizinho do santuário.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 04-VI-2020

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 29-VI-2020

94 Isto é, dotado de marcas próprias, especificamente associadas às suas gentes e paisagens. Com efeito, apesar da sua dispersão geográfica e toponímica, os caminhos portugueses de Santiago coevos assumem um perfil identitário distintivo, expresso por exemplo na peculiaridade das suas materializações físicas, desde paróquias com S. Tiago como orago ou padroeiro celeste; cruzeiros; fontes; imagens de diversa tipologia representando quer Santiago Apóstolo, quer o Mata-Mouros, quer ainda o peregrino; caminhos; pontes; albergarias e mosteiros; barcas de passagem e confrarias, entre outros elementos como a expressão heráldica. Marques, “O culto...”, *op. cit.* Rocha, M., “O Alto Minho e as Peregrinações a Santiago de Compostela”, *Estudos Regionais*, nº 13-14 (1993), Viana do Castelo, pp. 9-52.