

Relatos de peregrinação a Santiago de Compostela em contexto mendicante: S. Francisco, Fr. Gil e Sta. Isabel*

Isabel Barros Dias

Universidade Aberta e IELT | IEM (NOVA-FCSH)

Resumo: O artigo aborda um conjunto de relatos de peregrinação a Santiago de Compostela, considerando-os no quadro da mobilidade inerente ao modelo franciscano de comportamento. Com base em dois textos medievais portugueses, a *Crónica da Ordem dos Frades Menores* e a *Vida e milagres de dona Isabel, rainha de Portugal*, são estudadas as descrições das peregrinações de S. Francisco, fr. Gil e Sta. Isabel de Portugal. As narrativas consideradas, dada a sua complexidade, espelham uma época que nada tem de monolítica. Pelo contrário, podemos vislumbrar uma diversidade de opções, inclusivamente em conflito, por entre as quais se movem personagens ricas e multifacetadas.

Palavras-chave: Santiago de Compostela, S. Francisco, fr. Gil, Sta. Isabel de Portugal, mentalidade, imaginário.

Relatos de peregrinación a Santiago de Compostela en un contexto mendicante: san Francisco, fray Gil y santa Isabel

Resumen: El artículo aborda una serie de relatos de peregrinación a Santiago de Compostela, considerándolos en el marco de movilidad inherente al modelo de comportamiento franciscano. Está basado en dos textos portugueses medievales, la *Crónica de la Orden de los Frailes Menores* y la *Vida y los Milagros de Doña Isabel, Reina de*

* Este trabalho integra-se no projeto "Transferencias humanas, culturales e ideológicas entre los reinos ibéricos (siglos XIII-XV)" – referência PN HAR2017-89398-P.

Portugal, en el que se estudian las descripciones de las peregrinaciones de san Francisco, fray Gil y santa Isabel de Portugal. Las narraciones consideradas, dada su complejidad, reflejan un tiempo que está lejos de ser monolítico. Por el contrario, podemos vislumbrar una diversidad de opciones, incluso en conflicto, entre las cuales se mueven personajes de rica y multifacética personalidad.

Palabras clave: Santiago de Compostela, san Francisco, fray Gil, santa Isabel de Portugal, mentalidad, imaginario.

Reports of pilgrimages to Santiago de Compostela in a mendicant context: saint Francis, brother Gil and saint Isabel of Portugal

Abstract: This article approaches a number of accounts of pilgrimages to Santiago de Compostela, considering them in the framework of the mobility inherent in the Franciscan code of conduct. Two Portuguese medieval texts, *Crónica da Ordem dos Frades Menores* and *Vida e milagres de dona Isabel, rainha de Portugal*, are the basis for the study of the descriptions of the pilgrimages of saint Francis, brother Giles and saint Isabel of Portugal. The passages under consideration here, given their complexity, mirror a time that is far from monolithic. On the contrary, we can picture a diversity of options, some even in conflict with each other, among which these rich and multifaceted characters move.

Keywords: Santiago de Compostela, saint Francis, brother Giles, saint Isabel of Portugal, Mentality, Imaginary.

Relatos de peregrinación a Santiago de Compostela nun contexto mendicante: san Francisco, frei Xil e santa Isabel

Resumo: O artigo aborda unha serie de relatos de peregrinación a Santiago de Compostela, considerándoos no marco de mobilidade inherente ao modelo de comportamento franciscano. Está baseado en dous textos portugueses medievais, a *Crónica da Orde dos Frades Menores* e a *Vida e os Milagres de Dona Isabel, raíña de Portugal*, no que se estudan as descrições das peregrinacións de san Francisco, frei Xil e santa Isabel de Portugal. As narracións consideradas, dada a súa complexidade, reflicten un tempo que está lonxe de ser monolítico. Pola contra, podemos albiscar unha diversidade de opcións, mesmo en conflito, entre as que se moven personaxes de rica e multifacética personalidade.

Palabras clave: Santiago de Compostela, san Francisco, frei Xil, santa Isabel de Portugal, mentalidade, imaxinario.

A pesar de Assis constituir o centro da espiritualidade franciscana, esta Ordem também teve uma assinalável ligação a Santiago de Compostela. Sendo este santuário um dos locais de peregrinação de maior sucesso do mundo cristão medieval, e dada a vocação assistencial, urbana e itinerante dos franciscanos, não nos poderá surpreender a sua presença nas vias que se dirigem a esta cidade, seja como caminhantes e evangelizadores, seja como apoiantes dos peregrinos. A ligação entre esta Ordem e Santiago (e respetivos caminhos) verifica-se desde muito cedo, na sequência da sua entrada e fixação na Península Ibérica¹. Especificamente no caso de Portugal, graças à proteção régia de Afonso II e da sua mulher, Urraca, os franciscanos estabeleceram-se em 1217, ainda em vida de S. Francisco (morre em 1226)². Posteriormente, entre 1232 e 1239, aquando do desdobramento da província franciscana da Espanha, Portugal ficou integrado na província de Santiago, o que terá facilitado as comunicações no interior deste espaço peninsular mais ocidental³.

Tendo em conta este contexto, debruçar-nos-emos sobre o modo como a peregrinação a Santiago de Compostela é vista e apresentada em dois textos medievais portugueses que põem em cena personagens relacionadas com ambientes e ideais franciscanos, a *Crónica da Ordem dos Frades Menores* (daqui em diante *Cron*)⁴ e a *Vida e milagres de dona Isabel, rainha de Portugal* (daqui em diante *Vida*). Trata-se de dois textos simultaneamente semelhantes e diferentes. Assemelham-se na medida em que ambos se situam na esfera das obras de devoção, tendo na sua origem autores religiosos. Coincidem ainda no caráter biográfico que imprimem à apresentação das personagens a que se referem. Diferem quanto às suas origens (local de produção e o facto de se tratar ou não de uma tradução) e propósitos (contribuir para a

1 Sobre a coincidência entre as vias de peregrinação ibéricas e a instalação de mosteiros e hospitais franciscanos em cidades estratégicas desses caminhos, ver García Oro, J., *Francisco de Asis en la España medieval*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 46-47 e 68. Para uma visão geral sobre os mosteiros da Ordem dos Frades Menores em Portugal, ver Sousa, B.V. (dir.), Pina, I.C., Andrade, M.F. e Santos, M.L.S., *Ordens Religiosas em Portugal. Das Origens a Trento*, Lisboa, 2005, pp. 257-370.

2 Para uma primeira aproximação a S. Francisco e ao franciscanismo, ver Le Goff, J., *S. Francisco de Assis*, Lisboa, 2000. Para o presente artigo, é especialmente pertinente o cap. "IV – Franciscanismo e modelos culturais no século XIII" (pp. 143-190). Igualmente importante é a obra de Vauchez, A., *Francisco de Assis. Entre História e Memória*, Lisboa, 2013, sendo aqui de destacar o cap. 5, "Leituras medievais de Francisco (séculos XIII-XV)", pp. 237-286, onde se procede à leitura crítica de vários textos que interpretam e reinterpretem a imagem do fundador.

3 Para um breve relato sobre a evolução da presença franciscana em Portugal, ver o verbete de Moreira, A.M., "Franciscanos", em Azevedo, C.M. (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Mem Martins, vol. C-I, 2000, pp. 273-280. Para uma abordagem mais ampla, ver Lopes, F.F., *Colectânea de Estudos de História e Literatura (1902-1990)*, Lisboa, 1997 (3 vol.). Para o contexto ibérico, ver Revilla García, F., "El franciscanismo em la Castilla del siglo XIII. Uma aproximación bibliográfica", *Anuario de Estudios Medievales*, 27 (1997), pp. 281-313. Ainda sobre o estabelecimento desta Ordem, suas reformas e inserção na sociedade, ver Rucquoi, A., "Los franciscanos em el reino de Castilla", em *VI Semana de Estudios Medievales*, Logroño, 1996, pp. 65-86.

4 Usamos a edição de J.J. Nunes, de 1918: *Crónica da Ordem dos Frades Menores (1209-1285). Manuscrito do século XV agora publicado [...] por José Joaquim Nunes*, Coimbra, 1918 (2 vol.). Nesta obra, a história é contada com base no relato das biografias de S. Francisco, dos seus companheiros e outras figuras proeminentes. O espaço temporal abarcado vai do início da Ordem, até 1285. Segundo Nunes (p. xv), o facto de se tratar de uma cópia parcial (o texto latino vai até Leonardo Rossi, Ministro Geral entre 1373 e 1378) poderá dever-se, ou à perda do texto em falta, ou a uma interrupção da tradução.

construção de uma aura de santidade, ou visitar uma figura já canonizada, sublinhando a sua exemplaridade).

A *Crónica da Ordem dos Frades Menores* chegou até nós num códice de finais do século XV, conservado na Biblioteca Nacional de Portugal, que consiste numa tradução parcial da *Chronica XXIV generalium ordinis minorum*⁵, possivelmente, como defendeu José António Souto Cabo, via um antígrafo galego perdido⁶. O texto latino original da obra, cuja autoria é atribuída a fr. Arnaldo de Sarano, é um dos textos fundacionais da Ordem franciscana, que compila e resume um conjunto de documentos anteriores⁷. Apesar do seu sucesso ser inferior ao das *Fioretti*, trata-se de uma obra que obteve uma ampla difusão, como refere José Joaquim Nunes, na introdução da sua edição: “É de presumir que, dado o assunto da obra, ela se espalhasse logo por todos os conventos da Ordem e não tardasse a ser posta em vulgar, para assim se tornar mais conhecida e proveitosa; foi o que naturalmente sucedeu em Portugal.” (p. xiv).

A *Chronica XXIV generalium* é de meados do séc. XIV, logo, redigida mais de uma centúria depois da morte de S. Francisco e da sua canonização (em 1228). É, porém, significativo que a elaboração deste livro se situe num momento de grandes dissensões internas, quando o movimento reformador dos observantes, advogando o retorno à pobreza e aos preceitos iniciais da Ordem, se opôs aos denominados conventuais ou claustrais, facto que poderá explicar o carácter ambíguo de algumas

5 Arnald of Sarrant, *Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum* (ed de Bessa, B.A.), *Analecta Franciscana*, tomo III, Firenze, 1897. Para uma tradução em inglês, ver Arnald of Sarrant, *Chronicle of the Twenty-Four Generals of the Order of Friars Minor [1369-1374]* (trad de Muscat, N.), Malta, 2010. Sobre a receção desta crónica na Península Ibérica, veja-se a bibliografia recolhida na BITAGAP – texid 19604 e texid 1061.

6 Souto Cabo, J.A., “A Crónica dos ministros gerais da Ordem dos Fraires Menores (BN 94 II) e o seu antígrafo galego”, em Rodríguez Guerra, A. (ed.), *Lingüística Histórica e Dialectologia: coordenadas do cambio lingüístico*, Vigo, 2016, pp. 273-298. Neste artigo, o autor revê várias considerações que J.J. Nunes apresentou na introdução da sua edição, nomeadamente no que se refere ao arcaísmo da língua; à ação das duas pessoas identificadas no testemunho português (frei António da Ribeira e Estevão Eanes); e ao texto que terá estado na base da tradução. Souto Cabo considera que o testemunho português não será uma tradução direta da versão latina inicial (de c. 1375), a qual terá sido traduzida para castelhano e, seguidamente, para o galego (em 1465), concluindo que “parece lógico pensar que o manuscrito elaborado naquele ano –talvez por encomenda de António da Ribeira– e transferido para Portugal em 1466 não era, do ponto de vista material, a primeira versão em galego-português, mas apenas cópia de uma preexistente, que lhe antecedia pouco tempo.” (p. 293). Por outro lado, Isabel Rosa Dias, nas suas pesquisas sobre os mártires de Marrocos (Dias, I.R., “La légende des cinq martyrs franciscains du Maroc dans son contexte portugais”, em *Franciscana*, Spoleto, 2009, pp. 1-25 e Dias, I.R., “D. Pedro Sanches e a lenda dos cinco mártires de Marrocos”, em Silva, C.G. (coord.), *O Imaginário medieval*, Lisboa, 2014, pp. 123-131) identifica algumas referências a esta *legenda* em diversos manuscritos cruzios e na *IV Crónica Breve de Coimbra*, que será cópia fragmentar de uma antiga crónica portuguesa, atualmente perdida, fonte da *Crónica de 1344*. Estes elementos permitem pensar que esta lenda já existiria em Portugal no séc. XIV, antes da sua divulgação na *Chronica* de Arnaldo de Sarano. Poderá, eventualmente, tratar-se de tradições cruzias, em algum momento integradas na documentação franciscana, e que posteriormente voltaram a Portugal como parte integrante da *Crónica da Ordem dos Frades Menores*.

7 Uma lista dos textos que terão servido de fonte e foram integrados na *Chronica XXIV generalium ordinis minorum* encontra-se na introdução da edição de J.J. Nunes, pp. xvi-xvii. No que se refere ao episódio da pretensa peregrinação de S. Francisco, este é contado primeiramente nos *Actus Beati Francisci et sociorum eius* (para uma edição em linha, com tradução portuguesa, ver http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes-leitura?id=2794&parent_id=2793 [acesso em julho de 2020]), cuja reelaboração/tradução para o italiano corresponde às *Fioretti*, tendo também passado para a *Chronica* (García Oro, *Francisco de Asis en la España...*, op. cit., p.45).

passagens que parecem procurar conciliar e legitimar vertentes das duas fações e que o texto português ecoa⁸.

No que se refere a Sta. Isabel⁹, o relato da sua vida e obra foi redigido em Portugal, pouco depois da sua morte, ainda na primeira metade do séc. XIV (a rainha morre em 1336), por alguém que lhe seria próximo¹⁰. Tendo-se perdido esta versão original, bem como as suas cópias do séc. XV, só subsistem (ou estão localizados) testemunhos mais tardios, de finais do séc. XVI (1592) e do séc. XVII (dos quais um integrado no volume VI da *Monarquia Lusitana*, de fr. Francisco Brandão, editado em 1672, com o título *Relaçam da vida da gloriosa Santa Isabel, Rainha de Portugal*). Tendo em conta as limitações das edições modernas, apontadas por Isabel Rosa Dias e por Aires A. Nascimento¹¹, optamos por usar aqui a edição de José Joaquim Nunes, porém, depois de a cotejar com o exemplar seiscentista de fr. Francisco Brandão¹².

Por outro lado, o texto de um dos dois manuscritos do séc. XV foi ainda traduzido para latim, por Rodrigo Gomes, em finais do séc. XVI, no quadro da documentação apresentada à Cúria romana, aquando da instauração do processo de canonização da rainha Isabel. Assim, é curioso constatar que esta obra tem um percurso inverso ao da *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, se bem que ambos circulem entre Itália e Portugal, e entre o Português e o Latim. Igualmente no quadro do processo de canonização, foram elaboradas outras biografias da rainha¹³, que tiveram por base os textos mais antigos, bem como os relatos historiográficos¹⁴, obras estas

8 Sobre os conflitos entre espirituais ou observantes e conventuais, e o seu reflexo na produção literária franciscana da época, ver Vauchez, *Francisco de Assis...*, *op. cit.*, pp. 255-260, sendo aqui de salientar a influência dos espirituais nos *Actus* e, conseqüentemente, nas *Fioretti* (pp. 260-261), obras de que a *Chronica* é muito próxima.

9 Para uma aproximação à vida e obra desta rainha, ver Andrade, M.F., *Isabel de Aragão. Rainha santa, mãe exemplar*, Lisboa, 2014 e Nascimento, A.A., *Santa Isabel de Portugal, a menina de Aragão coroada Rainha em terras Portuguesas*, Lisboa, 2019.

10 J.J. Nunes, na introdução da sua edição da vida de D. Isabel, refere a hipótese colocada pelos bolandistas (uma freira do convento de Sta. Clara de Coimbra, próxima da rainha), optando pela possibilidade de o responsável pela obra ter sido fr. Salvado Martins, bispo de Lamego e também confessor e testamentário de D. Isabel – Nunes, J.J., “Introdução”, em *Vida e Milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal. [...]*, Coimbra, 1921, pp. 3-15 (p. 13).

11 Para um estudo sobre a tradição textual da narrativa biográfica sobre a rainha Sta. Isabel, ver Dias, I.R., “A narrativa da vida e milagres da rainha Santa Isabel: Testemunhos e edições”, em Cañas Murillo, J., Grande Quejigo, F.J. e Roso Díaz, J. (ed.), *Medievalismo en Extremadura*, Cáceres, 2009, pp. 675-588. As fragilidades das edições de J.J. Nunes e de Isabel Montes são indicadas nas pp. 583-587. Sobre o mesmo assunto, ver Nascimento, *Santa Isabel de Portugal...*, *op. cit.*, pp. 52-55.

12 *Vida e Milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal. [...]* (ed. de Nunes, J.J.), Coimbra, 1921 e “Relaçam da vida da gloriosa Santa Isabel Rainha de Portugal [...]”, em Brandão, F., *Monarchia Lusitana*, VI, Lisboa, 2008, pp. 495-534. No caso das passagens aqui citadas, não verificámos diferenças significativas entre os textos das duas edições. Para mais informações sobre esta obra e estudos sobre ela realizados, ver a ficha BITAGAP texid 1193.

13 Sobre este assunto, ver Toipa, H.C., “Três biografias quinhentistas da Rainha Santa Isabel”, *Humanitas*, 68 (2016), pp. 205-227. As biografias referidas no artigo são: *De Vita et Moribus Beatae Elisabethae Lusitaniae Reginae*, do padre jesuíta Pedro João Perpilhão (redigida entre 1557-1561, publicada em 1609), a *Vida e milagres da gloriosa Raynha sancta Ysabel [...]*, editada pelos mordomos da Confraria da Rainha Sta Isabel (1560), e a “Vida da Bemaventurada sancta Isabel Raynha de Portugal”, de fr. Marcos de Lisboa, integrada na segunda parte das suas *Chronicas da Ordem dos Frades Menores* (publicadas em 1562).

14 De acordo com Toipa, 2016, p. 208, tanto o autor da *Crónica de 1419*, como Rui de Pina terão recolhido informações da lenda primitiva.

que já não serão aqui tidas em conta. Apesar disso, uma delas merece uma referência, o livro de fr. Marcos de Lisboa (1510-1591), uma vez que integra a vida de Sta. Isabel na sua versão das *Chronicas dos frades menores*¹⁵, o que mostra a compatibilidade e possível articulação entre as obras aqui estudadas, independentemente de, no caso da vida da rainha, a produção literária se enquadrar no processo de formação de uma memória de santidade, com vista à sua canonização, o que decorreu com alguma lentidão, ao contrário do que se verificou com S. Francisco.

Assim, tendo em consideração o percurso das obras em estudo, é preciso salvaguardar que o que é possível observar nestes textos é o reflexo do ideário franciscano do séc. XIV, transmitido em exemplares dos séc. XV e XVI. Nestas obras, e para o caso específico do presente estudo, procurar-se-á identificar pontos de convergência e de divergência relativamente ao modo como são apresentadas algumas peregrinações a Santiago de Compostela que, no séc. XIV, estava em plena pujança como destino de peregrinação¹⁶. Por conseguinte, estas imagens literárias serão, simultaneamente, resultado e elementos de disseminação, tanto da fama do santuário galego, como de modelos específicos de comportamento, neste caso, de inspiração franciscana.

Começando pela *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, em termos genológicos, esta obra é bastante curiosa porque apresenta um aspeto compósito uma vez que o relato da história da Ordem se confunde com um conjunto de biografias, ou seja, relatos de vidas exemplares (em alguns casos, vidas de santos) e com amplas apresentações de milagres, nem sempre muito bem situados no tempo ou no espaço (o que colide com uma das características básicas do género historiográfico). Em todo o caso, trata-se de uma obra que veicula, em linguagem acessível, múltiplos exemplos que remetem para um conjunto de princípios acarinhados por esta Ordem, o que faz dela um marco fundamental da entrada do ideário franciscano em Portugal, sob forma livresca.

Um destes princípios é precisamente a mobilidade. A ideia de que a missão evangelizadora dos franciscanos deve ser realizada em itinerância é sublinhada por S. Francisco, em articulação com os princípios da pobreza e da humildade¹⁷. Com efeito, na “Regra não bulada”, de 1221, no artigo 14º – “Como os Irmãos devem

15 Marcos de Lisboa, *Chronicas da Ordem dos Frades Menores* [...], Segunda Parte, Lisboa 1562, livro 8º, cap. XXVI-XXXII (fol. cxciii^r-cxcviii^r). Entre as fontes destas crónicas estarão, tanto a *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, como um manuscrito quatrocentista sobre a vida da rainha Isabel. Para mais informações sobre a obra, nomeadamente no que se refere a fontes, contexto, perspetiva adotada e difusão, ver os artigos que se lhe referem no livro coletivo *Frei Marcos de Lisboa: cronista franciscano e bispo do Porto*, Porto, 2002 – disponível em <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/11516.pdf> [acesso em julho de 2020].

16 Sobre o sucesso de Santiago de Compostela como destino de peregrinação existe uma bibliografia extensa, da qual destacamos Rucquoi, A. “Est-on pardonné à Saint-Jacques de Compostelle?”, em Corbet, P., Petrazoller, F. e Tabbagh, V. (eds.), *Le grand pardon de Chaumont et les pardons dans la vie religieuse. XIV^e-XXI^e siècles*, Chaumont, 2011, pp. 79-94 onde são sucintamente apresentados diferentes fases e motivos desta peregrinação.

17 Francisco de Assis, *Escritos de S. Francisco* (Introd. de Azevedo, D.; trad. de Mota, A.), Braga – disponível em http://www.editorialfranciscana.org/files/_Escritos_4aef8457d0054.pdf [acesso em fev.2020]. Nesta obra, a “Regra não bulada” encontra-se nas pp. 123-143, estando a “Regra bulada” nas pp. 145-150. A autoria das regras é atribuída ao próprio S. Francisco, coadjuvado pelos seus colaboradores e, no caso da “Regra bulada”, também pelo cardeal Hugolino, da cúria romana (*idem*, pp. 12, 118-119). O “Testamento” encontra-se nas pp. 158-160.

andar pelo mundo”, pode ler-se “Quando os irmãos vão pelo mundo, nada levem para o caminho, nem saco, nem alforge, nem pão, nem dinheiro, nem bordão (Lc 9,3; 10,4; Mt 10,10).” (p. 133). Na “Regra bulada”, de 1223, a questão surge logo no artigo 3º, onde se lê “Aconselho, admoesto e exorto no Senhor Jesus Cristo a todos os meus irmãos que, quando vão pelo mundo, não litiguem, nem questionem (2 Tim 2, 14), nem censurem os demais; mas sejam mansos, pacíficos e modestos, sossegados e humildes, e a todos falem honestamente como convém.” (pp. 146-147) e, pouco adiante, no artigo 6º, “Os irmãos nada tenham de seu, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma. E como peregrinos e estrangeiros neste mundo (Gn. 23, 4; Sl 38, 13; 1Pe 2, 11), servindo a Deus em pobreza e humildade, com muita confiança vão pedir esmola.” (p. 147). Esta última ideia é ainda retomada no “Testamento” de São Francisco: “Acautelem-se os irmãos de receber, por qualquer modo, igrejas, pobrezinhas moradas ou outra qualquer coisa que para eles seja edificada, se não forem conformes à santa pobreza que na Regra prometemos; e nelas se hospedem sempre como peregrinos e estrangeiros (1Pe 2, 11).” (p. 159).

Os princípios enunciados nas regras em tom mais normativo são exemplificados na *Crónica da Ordem dos Frades Menores* pelo exemplo, o que consiste numa estratégia de persuasão frequente, e de cujo poder o autor da obra, logo no prólogo, nos mostra ter consciência, ao integrar o tópico historiográfico que recupera a antiga máxima ciceroniana *historia magistra vitae*¹⁸.

Cristo é inequivocamente o modelo eleito por S. Francisco e pelos franciscanos. Mesmo em termos de escrita, a crónica que aqui nos ocupa, e que reporta os “atos” dos franciscanos, pela rapidez que imprime à ação e pela densidade e sucessão de sinais e comunicações divinas, assemelha-se (intencionalmente?) aos relatos bíblicos dos “Atos dos Apóstolos”¹⁹. No que se refere a assuntos abordados, apesar de os estigmas de S. Francisco serem a característica mais conhecida que aproxima este santo da figura de Cristo, inúmeros outros elementos acentuam este paralelo²⁰. Sendo certo que a noção de *homo viator* como representação do percurso da

18 “Por quanto ho recomtamento das cousas pasadas he proveitosso pera emsinamento dos presentes e cautella dos que som por vñir, de aquy he que as coussas notavees boas e maas que em desvairedos tempos, sob diversos ministros jeraaes, [...] buscadas em quanto pude em verdade em no seguinte livro ajumtei.” (*Cron.*, I, p. 3).

19 Esta aproximação acentua-se se pensarmos que muitos dos temas reportados na *Crónica* coincidem com o reportado na obra mais antiga, designada *Actus*.

20 Caso do envio dos frades pelo mundo (que podemos entender nas suas duas aceções, de orbe e de espaços mundanos), em total despojamento, a fim de converterem as populações pela pregação e, sobretudo, pelo exemplo, à semelhança do envio dos Apóstolos. Veja-se ainda o seguinte paralelo explicitamente assumido: “E estes som os primeiros doze fraires que sam assy como doze fundamentos da religiom e como os doze apostolos de Jesu Christo escolhidos de guardar com todas suas forças a vida evamgelicall. Os quaaes todos foram baroões muy samtos, tirando o dito frey Joham da Capella, o qual, (foy) feito em na hordem leproso, emçemdido em sanha, asy como ho outro Judas, se saio da hordem, e asy foy leixado em nas mãos dos demonios, quando sse collgou de huum laço. E asy em aquell tam perversso deçipollo sam Francisquo se conformou a Jesu Christo.” (*Cron.*, I, p. 7). Sobre os paralelos entre S. Francisco e Cristo na literatura da Ordem, ver Vauchez, *Francisco de Assis...*, op. cit., pp. 196, 263-264, 276.

vida humana, e o apelo da peregrinação já existiam muito antes do surgimento dos Franciscanos, não é menos certo que estas linhas se coadunaram com os ideais da nova Ordem. Assim, a *Crónica* mostra-nos o próprio S. Francisco a dar o exemplo, manifestando vontade de peregrinar:

E em esse mesmo ãno, fervendo com desejo de marteiro, sam Framçisquo temtou de passar contra a terra samta, mais por hordenaçom de Deus costragido tornou-sse; depois de algum tempo tomou caminho comtra Marrocos, por tall que pregasse a fe cathollica a el-rey Maramolino e a sseu poboo. E, (em) como viesse a Espanha, começou de emfermar mui gravemente, pero com todo aquesto visitou devotamente os simideiros do apostolo Santiago. E stamdo amte o seu altar, como elle fir[me]mente orasse, foi-lhe revellado do Senhor, que em tornamdo-sse buscasse lugares sofiçiemtes pera abitaçom dos fraires e esforçasse em no Senhor a companha te[n]rra. E como elle sse tornasse, pasamdo por Monpirlle e preegamdo em huum espritall, prophetizou que em aquelle lugar avia de sseer huum moesteiro homrrado de fraires menores. (*Cron*, I, pp. 13-14)

Sabemos que a realidade da peregrinação de S. Francisco a Compostela foi desacreditada, dada a ausência de elementos documentais que a comprovem²¹. No entanto, o que aqui se pretende não é retomar a questão da maior ou menor veracidade dos factos relatados, mas sim abordar o sistema de ideais propostos e o complexo imaginário daí decorrente. É neste sentido que abordamos a questão da peregrinação de S. Francisco que, para este tipo de estudo, consiste num dado pertinente e significativo. Iguamente significativo é o facto de se dizer, na obra em análise, que S. Francisco, neste momento, não peregrinou para a Terra Santa, por ordem divina, nem passou para Marrocos. Assim, apesar do valor que é reconhecido àqueles que se dirigem aos locais que estão na posse de infiéis²², a itinerância de Francisco limita-se, nesta fase²³, aos dois grandes santuários do mundo cristão: Roma, onde decorre o processo de aceitação da Ordem pelo papado, e a ficção da viagem a Santiago de Compostela, onde recebe uma revelação que, paradoxalmente, aponta para alguma sedentarização dos frades. Na sequência deste episódio, são criadas as províncias

21 Sobre este assunto, ver García Oro, J., “Francisco de Asís en Compostela. Aspectos de una tradición Franciscana”, *Compostellanum*, 57/3-4 (2012), pp. 143-154; Manso Porto, C., “El convento de San Francisco de Valdediós, santuario de la tradición de la peregrinación de Francisco de Asís a Santiago de Compostela en 1214”, *Ad Limina*, 5 (2014), pp. 17-42.

22 Tal como se pode ver nas passagens relativas aos “Mártires de Marrocos”. Sobre esta lenda e suas relações com Portugal, ver os estudos de I.R. Dias indicados na nota n.º 6.

23 Posteriormente, e a seguir ao episódio dos “Mártires de Marrocos”, refere-se que S. Francisco passou o mar, na companhia de 12 frades, para os lados da Síria, tendo-se encontrado com o “Sultão do Egito”, que teria convertido (*Cron*, I, pp. 37-38). Sobre a viagem de S. Francisco a Damietta, em 1219, e as disparidades entre os relatos que se referem ao episódio, ver Vauchez, *Francisco de Assis...*, *op. cit.*, pp. 116-133.

e eleitos os respetivos ministros, que se dispersam pelo mundo (*Cron*, I, p. 14) de forma organizada. A passagem (também presente na versão latina), parece apontar para o compromisso possível, eventualmente o desejável, entre itinerância e sedentarismo, ao que acresce um esforço de organização da Ordem, posição que poderá configurar um desejo de harmonização das fações em confronto no séc. XIV (observância/conventualismo). No que se refere à limitação do santo fundador a uma itinerância parcial, apesar da sua vontade de ir mais longe, trata-se de um detalhe que podemos entender à luz dos *topoi* característicos das estruturas do imaginário das narrativas de origem. Com efeito, o que encontramos nesta passagem assemelha-se bastante a algumas das invariantes que Claude-Gilbert Dubois identificou no seu estudo sobre a estrutura dos relatos de fundação²⁴.

A vertente mais itinerante dos franciscanos, na *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, é representada por fr. Gil que, em despojamento total, vai, primeiro a Santiago:

Depois de algum tempo frey Gill, de leçemçia de sam Framçisquo, foy peregrino a Samtiago, e em todo aquelle caminho numca de sy lamçou a fame e por amoor de Deus sofria de booa vomtade mingoa. Homde, hindo elle huum dia por esmolla, nom achou nehuña coussa e chegou a huña eira em na quall aviam ficadas alguñas favas e comeo-as e dormio aly aquela noite e foy recreado do Senhor tambem como se ouvera comido deverssas iguarias de viamdas. E sempre se ospedava mais de booa mente em nos lugares solitarios e desertos que nom antre as gemtes, por tall que mais livremente se desse a vigillias e a oraçom. E como encontrasse em no caminho huum pobre, movido com piadade, descoseo o capello e deu-o aaquele pobre. E vimdo elle asy sem capello vimte dias continoados, como chegasse a huum lugar de Lombardia, que chamavam Ficarlles, chamou-o huum homem, e elle foi-sse a elle de booa mente, asy como homeẽ muyto mesteiroso, esperamdo delle reçeber alguã coussa. E aquelle homeem pose-lhe os dados em na mão, comvindando se queria jogar, e frey Gill nom se moveo porrende em algũa coussa, e re[s]ponde-lhe com voz omildossa, dizendo: O Senhor te perdooe. E indo asy por o mundo de muytos era escarniçido. (*Cron*, I, pp. 135-136)

24 Dubois, C.-G., *Récits et mythes de fondation dans l'imaginaire culturel occidental*, Pessac, 2009. Nesta obra, é proposto um conjunto de invariantes para os relatos de fundação. Apesar de algumas diferenças, os relatos sobre S. Francisco e o estabelecimento da Ordem franciscana não deixam de ter interessantes coincidências com alguns pontos desta proposta.

Seguidamente, peregrina também a Jerusalém:

Despois deste ganhou leçemça de Sam Framçisco e companheiro pera hir ô sapulcro de Nosso Senhor Jesu Christo e ôs outros lugares da Terra Santa. E quando frey Gill chegou ao porto, ouve de tardar aly alguun tempo, esperamdo nave em que pasasse, e emtre tanto buscou hum camtaro em que levasse agua por a çidade e hia dizemdo: Quem quer mercar agua? E por o trabalho tomava as coussas neçesarias ao corpo pera elle e pera seu companheiro. E despois pasou o mar e vis[i] tou com muy grande devaçam o sapulc(o)ro do Senhor e os outros lugares samtos. [...] e sempre se trabalhava esforçava de viver de seu trabalho, segundo o que avia de costume. E fazia huñas esportas de juncos, de que usavam os homões daquela terra, e levava os finados aos çemiterios e levava agoa pola çidade, e por fazer estas coussas ganhava pam e outras coussas neçesarias. E, quando esto nom podia fazer, recorria a esmolla do Senhor, demandando esmolla de porta em porta. (*Cron*, I, pp. 136-137)

Visita ainda vários locais de devoção (*Cron*, I, p. 137) e, finalmente, é enviado a pregar a terras de Mouros:

E emtremto veendo sam Framçisco que a sua grey se acreçemtava, cobiçava emviar algũus fraires aas terras dos mouros e de outros infiees a pregar e, sse fosse neçesario, que moressem por comfissom da ffee. E sabendo que frey Gill era sofiçiemte e o avia em vomtade e que fervia com o espirito de Deus, emviou aas gemtes dos barbaros. O qual como chegasse a Tunez, çidade dos mouros, avia hy hum mouro que amtre todollos outros era teudo por muy samto e avia dias que nom falava e emtam começou dar vozes e pregar aos mouros dizemdo: Vierom a nos homeões infiees os quaaes querem compdenar o noso propheta e a ley que delle reçebemos, porem eu vos comselho que todollos ponhades a morte de cuitello. (*Cron*, I, pp. 137-138)

No exemplo dado por fr. Gil, para além da questão da inquietude e da peregrinação, é de salientar a presença de um conjunto de princípios fundamentais do franciscanismo, mormente da sua vertente observante, como a valorização da ação, assente no trabalho como meio para suprir as necessidades corporais do dia-a-dia; a disponibilidade e humildade para realizar os trabalhos mais pesados (como acarretar água) ou que ninguém quer (transportar defuntos) ou, em última análise, pedir esmola; a generosidade para com os ainda mais pobres (a partilha do vestuário); o zelo e a constância na pureza, em oposição aos vícios, que se concretiza na recusa das tentações e do pecado (como o jogo); e ainda a presença do divino e da respetiva ajuda nas situações mais complicadas (como a fome e a iminência da agressão dos infieis). Por outro lado, também se fazem ouvir ecos literários. É o caso do mouro que não falava e que começa repentinamente a alertar para a chegada dos monges, o

que remete para o *topos* do prodígio que se verifica para assinalar um acontecimento importante. Um pouco adiante, o texto também procede a uma comparação com o universo dos romances de cavalaria:

Sam Framçisco, vemdo a frey Gill perfeito em graça e em vertude e aparelhado e prompto a toda booa obra, amava-oo muy emtranhavelmente e alguñas vezes dizia [d]elle aos outros fraires: Aqueste he o meu cavaleiro da tavola radonda. E, como lhe pregumtasse frey Gill que quiria que fizesse ou omde queria que fosse, respomd[e]o-lhe ssam Framçisco: Aparelhada he a tua seeda; vay homde tu quiseres. E elle, indo asy por espaço de quatro dias, nom podia folgar o seu esprito em tamanha liberdade e porende tornou-sse a sam Framçisco e disse: Padre, emvia-me onde tu quiseres, que em tal livre obidiemçia nom pode achar folgamça a minha comçiençia. (*Cron*, I, pp. 138-139)

Distingue-se aqui a demanda cavaleiresca da errância franciscana, sendo a obediência um traço diferenciador. Esta pressupõe a existência de uma estrutura hierárquica que estabelece um plano geral, no qual cada um encaixa a sua missão específica, o que, para além de sublinhar o dever de obediência, poderá apontar para a necessidade de legitimação da organização interna da Ordem²⁵.

Passando para a peregrinação da rainha Isabel de Portugal, a *Vida* apresenta-nos esta deslocação nos seguintes termos:

E, ante que se comprisse o ano do dia do passamento delrey, começou esta rainha caminho, sem o dando a entender, pera ir aa eigreja em romaria u jaz o corpo de Santiago apostolo. E assi calou pera u ia que os de sa companha per algũs dias que nom entendiam a que partes ir queria, atá que nom chegou acerca de Santiago a ãu logar que é alongado da vila per ãa legoa, onde parecia a eigreja. Foi de pee com gram devoçom atá a eigreja de Santiago, e esto era no mes de julho, ante a festa de Santiago por dias, e teve ali a festa. E em no dia da festa, dizendo o arcebispo missa, ofereceu esta rainha ao apostolo Santiago a mais nobre coroa que ela avia com muitas pedras preciosas, e os mais nobres e melhores panos, apostados com muito aljoufar, pedras ricas [e] penas, que, [em] vivendo com elrey, seu marido, vestira, e avia ãa mui fremosa e de gram valia, cuberta das mais ricas sueiras, que diziam aqueles que

25 “Mas creio que o vocabulário cortês de Francisco não é apenas um meio de participação nas modas culturais dos seus contemporâneos laicos. Exprime esta interiorização do heroísmo guerreiro que caracteriza a religiosidade do seu tempo. O santo da alta Idade Média era o *atleta* de Deus, o santo do século XIII é o *cavaleiro* de Deus. Nesta como em outras atitudes culturais, Francisco e os Mendicantes surgem como continuadores de S. Bernardo e dos Cistercienses.” (Le Goff, *Francisco de Assis, op. cit.*, p. 172). Tendo em conta que a *Chronica XXIV generalium* foi escrita cerca de 1370, logo mais de um século após a morte do fundador, quando a Ordem já se tinha distanciado das suas origens, podemos perguntar-nos se esta passagem não terá por finalidade legitimar a hierarquia existente àquela época e sublinhar a necessidade de lhe obedecer.

ali eram, que nunca veer podessem rainha, nem outra senhora tam nobres cousas oferecer, e a mua [que] era enfreada de hũu freo que nom era senom ouro e prata e pedras preciosas. E ofereceo i ãus panos d'on-das, de geebe rosado com sinais de Portugal e de Aragom, em que anda-va muito aljoufar, e ofereceo copas mui nobres e mui bem lavradas, por que ela em tempo delrey bevia. E tragia feitas capas, ãa vestimenta com almatica pera diacono e com todo comprimento mui nobre e rico e mui bõo e oferecia ao apostolo Santiago, e do seu aver fez outrosi grandes ofertas e esmolas de guisa que diziam os da eigreja de Santiago que ali erom que [nom] era [em] memoria de omães em aquel tempo que tam nobre e tam rica oferta a nenhũa pessoa viissem dar aa eigreja de Santi-ago. E, comprida sa romaria, o arcebispo da eigreja deu aa rainha ãu bordom e esportela, pera per [l]o bordom e esportela parecer romeira de Santiago, e tornou-se pera Portugal. E as gentes das comarcas per u viinha saiam de sa propria voontade aos caminhos e logares u passava por [l]a veerem, por [l]a bondade que dela ouviom dizer que avia, e a serviam [...] e os das vilas e logares do senhorio delrey de Castela a aco-lhiam em [n]as cercas, ela e os seus, e, pero que muitas companhas com ela veessem, nom receavom d'acolher-la, por sa bondade e porque era avoo delrey, seu senhor. (*Vida*, pp. 51-53)

Sobressai desta passagem, por um lado, o secretismo da ida da rainha para San-tiago e, pelo outro lado, a riqueza e magnificência das ofertas que faz. Estas duas características são interessantes na medida da sua ambiguidade, uma vez que po-dem ser vistas, quer desde o ponto de vista da espiritualidade franciscana, quer des-de a perspetiva da mentalidade senhorial / aristocrática. Por um lado, o secretismo pode ser entendido como uma forma de discrição, de procura de um certo grau de anonimato. Por outro lado, também poderá ser visto como uma defesa relativamen-te à perigosidade dos caminhos, tendo em conta as riquezas que levava. A referência aos contactos com as populações, no retorno, pode apontar para este último enten-dimento. O facto de o texto referir a existência de um séquito amplo, por seu turno, poderá sugerir a presença de uma escolta forte, sendo então o secretismo da ida compatível com uma opção de reserva (mesmo que isso se tornasse difícil, dado o número de pessoas que se depreende que integraria a comitiva...). No que se refere à riqueza dos dons oferecidos pela rainha em Compostela, este facto pode ser lido no quadro do ideal franciscano de despojamento, e articulável com outros pontos da *Vida* que referem atitudes semelhantes, de oferta de riquezas²⁶. No entanto, também

26 Veja-se a seguinte passagem, situada após o retorno de Santiago e as celebrações do primeiro ano do falecimento de D. Dinis: "e ali mandou apartar quantos panos de ouro e de seda avia em tempo que era casada, que eram muitos e mui nobres, e mandou deles fazer vestimentas e ornamentos pera as eigrejas [...]. E da moor parte do ouro que avia fez fazer calezes e cruces e encensairos e lampadas, e pos destes ornamentos em aquel seu moesteiro e partia per outras eigrejas, segundo viia que compria ao logar. E coroas que avia [e]

pode ser lido no âmbito do valor medieval da liberalidade régia. A ser assim, a magnificência das ofertas da rainha articula-se com as diversas descrições da magnanimidade do rei D. Dinis que remontam à obra do seu filho, D. Pedro Afonso, conde de Barcelos²⁷. Acresce o facto de estas duas linhas de leitura paralelas coincidirem com a dualidade da opção da rainha, logo após o falecimento do seu marido, de se associar às clarissas, porém, sem professar, e mantendo prerrogativas de rainha, tal como relatado por Rui de Pina, como palavras da própria rainha²⁸:

[...] sempre puz em minha vontade, que falecendo primeyro ElRey meu Senhor, e marido, eu acabar ha vida no dicto Abito, e por esso ho tenho feyto, e aa muitos dias que comigo ho trago, e em minha arquã, por taal que se por ventura acontecesse delRey meu Senhor, primeyro que eu falecer, ho que Deos nom queyra, eu vestisse logo o dicto Abito por lembrança de minha tristeza, e por sinal de tamanha mudança desta-do, que eu mais nom devo teer, nem por fazer no dicto Abito profissam, nem obedecer ha alguãa Ordem que nom hee minha tençam fazello. Especiaalmente porque eu por minha idade, e grandes infirmidades nom poderia soportar hos grandes encargos, e trabalhos da Religiam, mas posto que eu este Abito vista, e traga, por esso nom leyxarei minha Caza, nem has Donas, e Donzelas, que comigo vivem, mas prazendo ha Deos, espero trazer estas, e tomar outras como filhas, e irmaãs, e cazallas, e aviallas com ho que eu poder de meus beens, e fazenda, porque como dice, eu proponho nom fazer profissão nesta Ordem, nem em outra alguãa, nem tenho em alguãa feyto voto pubriquo solene, nem secreto, e esto digo porque em cazo, que no meu corpo vista ho dicto Abito, que minha alma fique livre pera de minha fazenda seem alguã outro cargo, nem obrigaçam de Religiam poer despoer livre-

algũas outras nobrezas partio com a rainha D. Beatriz, molher delrey, seu filho, e com sas netas, a rainha Dona Maria de Castela e a rainha Dona Leonor de Aragom e com outras de seu linhagem." (*Vida*, p. 54). Com efeito, a atuação da rainha ter-se-á centrado, sobretudo, na linha da assistência direta à pobreza, tanto espiritual, como corporal, e da fundação e dotação de instituições de amparo e defesa dos mais fracos e desprotegidos, como é evidenciado no artigo de Lopes, F.F., "Breve apontamento sobre a Rainha Santa Isabel e a pobreza" *op. cit.*, III, pp. 167-178 [publ. inic. 1972]. Andrade, *Isabel de Aragão...*, *op. cit.*, pp. 225-226 e 272, entende a peregrinação e os avultados dons da rainha viúva no quadro do ideal franciscano de pobreza e despojamento.

27 Veja-se a seguinte descrição: "E despois outra vez veo el rey dom Fernando veer el rey dō Denis a Elvas. E deulhe el rey dom Denis grande algo e muytas joyas, antre as quaaes lhe deu hũa copa d'esmeralda que era apreçada a setēeta mil libras, e deulhe em dobras seseenta mil libras. E deu ao iffante dom Johã muy grande algo, que hy veera cō el rey dom Fernãdo. E deu a dō Johã Nunez de Lara; e a dom Fernam Roiz de Castro e a outros muytos fidalgos que hy veerom com el rey dom Fernando.". Esta passagem encontra-se na segunda redação da *Crónica de 1344 – Crónica Geral de Espanha de 1344* (ed de Cintra, L.F.L.), Lisboa, 1990, IV, p. 247. O discurso encomiástico e parcial da crónica portuguesa retoma o tema da liberalidade do rei D. Dinis em outra passagem, nas pp. 251-252. A segunda redação desta crónica é uma versão reformulada, de finais do séc. XIV, mas que teve por base a obra atribuída a D. Pedro Afonso de Barcelos (infelizmente, não temos testemunhos da primeira redação da crónica que incluam o relato do reinado de D. Dinis, razão pela qual se usa aqui o texto da segunda redação).

28 "Crónica de D. Dinis", em Pina, R., *Crónicas* (ed. de Almeida, M.L.), Porto, 1977, pp. 209-318.

mente todo ho que por beem tiver, e assi ho tenho dicto, e declarado muitas vezes aho Ifante D. Affonso meu filho, e ha Frey Johaõ meu Confessor. (Pina, p. 309)²⁹.

Curiosamente, na *Crónica de D. Afonso IV*³⁰, também atribuída a Rui de Pina, podemos encontrar uma versão alternativa, fictícia, da peregrinação de Sta. Isabel. Diferente porque situada não após a morte do rei, mas bastante depois, nos últimos anos de vida da rainha; e também porque a postura que aqui se apresenta vai muito mais ao encontro do modelo franciscano de peregrinação presente nos relatos sobre S. Francisco e fr. Gil, uma vez que se diz que a rainha se desloca a pé, sem comitiva e pedindo esmola:

Andando a era de Cesar ã mil, & trezêtos, & setêta, & tres anos, & o anno de Christo ã mil, & trezentos, & trinta, & sinco a Rainha D. Izabel molher que foy de elRey D. Dinis, & madre deste Rey D. Afõso IV, como era molher de vida mui sãta por acrecêtar por seu corpo merecimêtos para salvação de sua alma, sêdo este anno Iubileu de Sanctiago de Galiza, ella por aver do tizouro da misericordia, & piedade de Deus indulgencia, & remissão de seus pecados foy a elle, & tornou de pè aforada, & muy desconhecida, pedindo pello caminho esmolos aos fieis Christaõs com seu bordão na mão, & fardel ás costas como hũa bem pobre romeyra, & no anno seguinte depois de vir a Portugal, porque corrião os tratos do casamento do Infante Dõ Pedro seu neto, ella seveo a Estremos onde adoeceo (Pina, p. 378).

Este relato estimulou dúvidas desde bastante cedo³¹, no entanto, perdeu, tanto que alguns autores posteriores referem que a rainha terá realizado duas peregrinações. Por saber fica a origem desta narrativa, tão mais conforme ao ideal franciscano. Para o reinado de Afonso IV, a obra de Rui de Pina baseia-se no relato da *Crónica de 1419*, que segue relativamente de perto. É nesse fio narrativo que é inserido o capítulo que

29 A questão volta a ser sublinhada pouco depois, imediatamente após o falecimento de D. Dinis: “eu quis logo mudar hos vestidos, e trajos que vedes, que sam este Abito pardo cingido com esta corda, e este veeo branquo, que ponho sobre minha cabeça porque ha vida, que seem elle viver seja com doo, e tristeza pera sempre, e esto nom faço por seer Freyra, nem teer feyto alguõ voto, e obrigaçam de Religiam como teenho dicto, mas por minha humildade, porque nelle sirva ha Deos, nas couzas em que a sua graça me ajudar.” (Pina, p. 311). Curiosamente, na *Vida* a questão é abordada de forma muito breve, imediatamente antes da narrativa da peregrinação: “E logo em aquela hora que elrey finou a rainha se apartou a sa camara e da mão de ã dona segrar vestio o avito de S. Clara e foi-se com o corpo delrey ao moesteiro de Odiuelas,” (*Vida*, p. 51).

30 “Crónica de D. Afonso IV”, em Pina, R., *Crónicas* (ed. cit.), Porto, 1977, pp. 319-476.

31 Sobre este assunto, ver 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. Neste artigo, a autora estuda as fontes usadas por Perpinhão para a elaboração da sua obra sobre Sta. Isabel, no que à sua peregrinação a Santiago se refere, salientando as dúvidas deste autor do séc. XVI relativamente ao relato de Rui de Pina (pp. 200-203). No entanto, Perpinhão optou por referir as duas versões. Na sua biografia da rainha, Andrade, *Isabel de Aragão...*, op. cit., p. 229 sublinha que a tradição desta segunda peregrinação carece de confirmação documental. Acresce o anacronismo decorrente do facto de o ano indicado por Rui de Pina não poder ter sido ano Ano Jubilar Compostelano (cf. Rucquoi, A., “Est-on pardonné à Saint...”, op. cit., p. 87).

relata a peregrinação da rainha e o seu falecimento, quebrando a continuidade entre o que o antecede e prossegue. Este facto permite levantar a dúvida relativamente à presença da passagem nas versões mais antigas da crónica (a edição que consultámos reproduz o impresso de 1653). Não se exclui, no entanto, a possibilidade de se tratar de uma fonte pontual a que Rui de Pina poderá ter tido acesso e decidido integrar. Independentemente de, na sua origem, este relato ter sido escrito ou oral, a associação da sua produção à Ordem franciscana parece-nos bastante plausível, dado o seu teor. O facto de existirem duas versões tão diferentes sobre a peregrinação da rainha é muito significativo na medida em que sugere um confronto de mentalidades. Num dos casos, temos um relato suficientemente ambíguo para permitir uma leitura mais aristocrática, no outro caso, temos uma narrativa totalmente conforme ao ideal do percurso pelo mundo advogado pelas vertentes franciscanas mais rigorosas³².

É sabido que a peregrinação não se circunscreve ao facto de se chegar a um local específico. Tão ou mais importante do que a chegada, é o percurso, o caminho que se faz até atingir o objetivo. Se os testemunhos dos peregrinos, de todos os tempos, valorizam o processo de reflexão sobre o entendimento do eu e do mundo, e a inerente maturação interior que se verifica numa caminhada de devoção, os percursos aqui estudados, independentemente da sua factualidade ou não³³, são também valorizados pela presença do divino que os acompanha e se concretiza sob a forma de milagres. Esta dimensão pode ser entendida como sinal de uma amplificação destas personagens enquanto criaturas de Deus. No caso de fr. Gil, o seu acompanhamento pelo divino manifesta-se na proteção que lhe é dada, e que se efetiva na saciação da sua fome (come favas e fica satisfeito como se tivesse comido carne – *Cron*, I, p. 135). Em momentos posteriores à peregrinação, é ainda dito que nele resplandeciam sinais de santidade (*Cron*, I, p. 147), e referido um milagre onde o frade assume poderes taumatúrgicos (*Cron*, I, p. 143).

32 Tendo em conta a quantidade de textos perdidos ou não localizados, torna-se difícil situar no tempo o surgimento destas versões. Em princípio, a versão mais faustosa deverá ser a mais antiga pois, apesar de só termos testemunhos da *Vita* de finais do séc. XVI, a sua elaboração remonta ao séc. XIV e nada indica que a passagem não constasse nos textos mais antigos, dada a coincidência que se verifica nas suas cópias. Além disso, esta peregrinação é ainda aludida num ofício religioso de 1531, tal como referido por Toipa, 2014, p. 190. A versão que remete para uma peregrinação em humildade extrema chega-nos por primeira vez na *Crónica de D. Afonso IV*. Assumindo que a inserção foi da lavra de Rui de Pina, sabemos que este autor viveu entre 1440-1522/23, tendo sido encarregado de escrever as crónicas em 1490.

33 Das peregrinações cujos relatos são aqui estudados, a única historicamente confirmada é a primeira viagem de Sta. Isabel, que aliás se reflete no modo como a rainha escolheu ser representada no seu túmulo: vestida com o hábito de Sta. Clara, com atributos de peregrina (bordão, esmoleira com vieira), e de rainha (coroa, escudos heráldicos) e, entre outras representações, uma imagem de S. Francisco – sobre este túmulo ver: Fernandes, C.V., “Maestro Pero y su conexión con el arte de la Corona de Aragón (La renovación de la escultura portuguesa em el siglo XIV)”, pp. 243-271; Ramôa, J., “Isabel de Aragão, rainha santa de Portugal: o seu jacente medieval como imagem excelsa de santidade”, *Cultura*, 27 (2010), pp. 63-81; Dias, I.R., “O túmulo da Rainha Santa Isabel”, em Dias, I.B. e Carreto, C.F.C. (org.), *Cores. Actas do VII Colóquio da Secção Portuguesa da AHLM*, Lisboa, 2010, pp. 291-298 e Macedo, F.P., *Santa Clara-a-Velha de Coimbra. Singular Mosteiro Mendicante*, Lisboa, 2016. A rainha foi ainda sepultada com o bordão que lhe terá sido oferecido pelo Arcebispo de Santiago (Nascimento, *Santa Isabel de Portugal...*, op. cit., p. 146).

No que se refere a S. Francisco, a *Crónica da Ordem dos Frades Menores* menciona um conjunto de milagres operados pelo santo, entre os quais se incluem alguns produzidos no seu retorno de Santiago, sobressaindo conversões e recompensas por ajudas, o que poderá sublinhar o carácter catalisador da sua personalidade, intensificado pela peregrinação realizada (*Cron*, I, pp. 354-355 e 355-356). Para além destes milagres, várias lendas perduraram, a começar pela própria tradição da peregrinação de S. Francisco a Santiago de Compostela e, decorrente desta, a lenda da fundação do mosteiro de Valdediós, na mesma cidade³⁴.

No que se refere a Sta. Isabel, a tradição dos seus milagres encontra-se no texto aqui em análise e também em âmbito cronístico, logo na *Crónica de 1419* que, no quadro dos elogios à piedade da rainha, lhe dedica um capítulo onde refere um conjunto de prodígios por ela operados, na sua maioria de carácter taumatúrgico³⁵. Porém, é na devoção popular que mais se tem feito notar o carácter indelével das memórias relativas a esta rainha, existindo um extenso *corpus* de cerca de 50 lendas, estudadas por Maria de Lourdes Cidraes e por Natália Albino Pires³⁶. Integram-se neste conjunto um grupo de lendas sobre a peregrinação da rainha a Santiago de Compostela, e que Cidraes considera poder ter sido realizada por alma do seu marido³⁷. Estas mostram, por um lado, como a memória da rainha santa marcou o espaço geográfico (caso das lendas etiológicas – p. ex. faz surgir uma fonte –, e etimológicas, associadas a topónimos) e, pelo outro lado, como nela se projetou um imaginário maternal que, no fundo, vai ao encontro do *topos* da rainha bondosa,

34 Tal como estudado por Manso Porto (*op. cit.*) que sublinha a ausência de um fundo de verdade relativamente a estas histórias. Especificamente sobre as lendas associadas a S. Francisco, as suas oscilações em múltiplas obras franciscanas e respetivo uso histórico, ver Dalarum, J., *La malaventura de Francisco de Asís*, Arantzazu, 1998.

35 O referido capítulo intitula-se “Dalguns milagres que Deos mostrou por esta raynha em sua vida” e encontra-se nas pp. 167-168 da seguinte edição: *Crónica de Portugal de 1419* (ed de Calado, A.A.), Aveiro, 1998. Para uma análise dos milagres de Sta. Isabel, ver Andrade, *Isabel de Aragão...*, *op. cit.*, pp. 2016-221.

36 Veja-se: Cidraes, M.L., “O mito da rainha Santa – uma tradição popular e religiosa”, *Revista Lusitana (Nova Série)*, 19-21 (1999-2001), pp. 31-80 que consiste num estudo amplo sobre as lendas dos milagres da rainha santa, sendo elaborada uma tipologia e traçado um mapa (p. 72) com a distribuição geográfica dos textos recolhidos, onde é possível identificar alguns pontos de concentração (locais marcados pela presença da rainha), bem como itinerários (lendas que pontuam os caminhos percorridos). Já Cidraes, M.L., “A rainha peregrina – lendas e memórias”, em Villarino Pardo, C., Torres Feijó, E.J. e Rodríguez, J.L. (eds), *Da Galiza a Timor. A lusofonia em foco. Actas do VIII Congresso da AIL*, Santiago de Compostela, 2008, II, pp. 1411-1420, consiste num estudo mais específico sobre as lendas relacionadas com a peregrinação da rainha. Igualmente específico é o estudo de Pires, N.A., “A lenda das águas santas do Vimeiro. Entre os cultos pagãos e a sua cristianização”, em Pena, A.N., Relvas, M.J.C., Fonseca, R.C. e Casal, T. (org.), *Revisitar o Mito*, V. N. Famalicão, 2015, pp. 625-635, que incide sobre uma lenda concreta, onde são identificados estratos que apontam para a cristianização de um culto pagão das águas.

37 Cf. Cidraes, “A rainha peregrina...”, *op. cit.*, 2008, p. 1414. Consideramos esta possibilidade interessante porque, para além dos argumentos aduzidos pela autora, existem duas passagens nos testamentos de D. Dinis que, a terem relação entre si, podem apontar neste sentido. Assim, no seu primeiro testamento (transcrito em: Brandão, F., *Monarchia Lusitana*, vol. V, Lisboa, 2008, fl. 329-331), o rei pede: “Item mando a hum caualeiro que va por mim à Terra Santa dultra mar, & que esté hi dous annos seruindo a Deos por minha alma tres mil libras, se a Crusada for.” (fl. 330). Já no seu último testamento (transcrito na *Monarchia Lusitana*, *op. cit.*, vol. VI, pp. 582-589) pode ler-se “a ella [a rainha D. Isabel] tenho eu por bem que seja a principal, & a maior al testamenteira, porque som certo que fará por mim, & pella minha alma todo aquello que ella poder, & que deue a fazer,” (pp. 588-589).

associável à imagem da Virgem Maria, em contexto cristão, mas também, ao imaginário da fada que traz saúde, paz, abundância... e de que o caso mais flagrante é o do uso do bordão de peregrina como se de uma varinha mágica se tratasse³⁸.

A rainha Sta. Isabel parece, assim, constituir um bom exemplo de uma espiritualidade franciscana leiga e de contemporização com a sociedade da época, tornando-se um modelo de comportamento passível de ser admirado e, se possível, seguido³⁹. Apesar de provavelmente bastante ousada para uma pessoa na sua posição social, mas já longe do modelo radical, voluntarioso e aventureiro de S. Francisco, bem como da inquietação que este provocou, Isabel de Portugal terá sabido adequar este novo quadro religioso e mental de intervenção social ao seu estatuto de rainha e, como tal, “mãe” dos naturais do seu reino. O episódio da sua peregrinação a Santiago de Compostela, logo a seguir à morte de D. Dinis, apesar da relativa brevidade com que é contado, é paradigmático desta via de compromisso: se, por um lado, tem a humildade de vestir o hábito de Sta. Clara e de peregrinar; pelo outro lado, salvaguarda o seu estatuto na sumptuosidade dos dons que oferece. A descrição desta peregrinação distancia-se, assim, das de S. Francisco e de fr. Gil na medida em que estes deambulam em total despojamento, indigência e mesmo carência (doença, fome...), amparados meramente pelo divino. Já o relato da segunda peregrinação da rainha, em final de vida, articula-se totalmente com esta linha. Por conseguinte, ressalta o facto de as peregrinações que não estão historicamente documentadas (as de S. Francisco, fr. Gil e a segunda deslocação de Sta Isabel) convergirem no ideário que veiculam. Neste sentido, podemos considerar que estes relatos se articulam com um modelo de vida tendencialmente observante. Para além disto, podem igualmente ser integrados na linha das obras literárias (tanto de matriz religiosa, como laica) de incentivo à peregrinação, que se desenvolveram a partir do séc. XII, e floresceram durante os séc. XIII e XIV⁴⁰.

A descrição da viagem historicamente documentada de Sta. Isabel também apresenta traços literários evidentes, a começar pela descrição da sumptuosidade das ofertas trocadas. Para além disto, existem características que perpassam por todos os relatos, como a capacidade de entrega ao divino por via da atuação caritativa e assistencial. Acresce ainda o facto de as descrições das vidas destas personagens serem ornadas por múltiplos tópicos hagiográficos, como o ânimo inabalável, as qualidades pessoais exemplares (piedosos, generosos, justiceiros...), a capacidade de comunicação

38 Veja-se a “lenda das águas do Tejo que se apartam”, referida por Cidraes, 2008, p. 1419, e que, segundo a autora, “une uma tradição popular de artes mágicas com a tradição bíblica” (p. 1419).

39 Este ponto de vista foi explorado por Fidalgo, E., “Milagres para a biografia dunha raíña: santa Isabel de Portugal”, em Blanco Valdés, C.F. e Domínguez Ferro, A. (ed.), *Madonna à'n sé vertute con valore. Estudios em homenaxe a Isabel González*, Santiago de Compostela, 2016, pp. 243-254 e Morán Cabanas, M.I., “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, pp. 463-477.

40 Como exemplos da presença deste motivo literário (peregrinação e peregrinos), ver Girault, P.-G., “Compostelle dans les chansons de geste françaises, une approche chronologique” e Beaulieu, M.A.P.de, “Saint Jacques et les pèlerins dans les *exempla*”, ambos no livro coletivo: Rucquoi, A. (dir.), *Saint Jacques et la France*, Paris, 2003, pp. 331-347 e 369-394.



Fig. 1. *Tríptico de Pentecostés*. Juan Luis López, 1920. Óleo e dourado em madeira de castanheiro. Museo Catedral de Santiago. ©Fundación Catedral de Santiago. Fotografía: Denis E. F.

com o divino (sonhos, visões...) e de se tornarem instrumento deste (operando milagres), o que lhes confere uma dimensão heroica e salvífica / taumatúrgica.

Ao multiplicar as ocorrências de peregrinações, as obras aqui analisadas terão contribuído para um processo de legitimação e valorização mútuas. Assim, a ida de figuras proeminentes ao espaço privilegiado de Santiago de Compostela assinala ainda mais profundamente a importância deste santuário como destino de eleição de peregrinos de maior valor. Paralelamente, o facto de uma figura, já de si estimável, se deslocar em peregrinação a um centro espiritual com a importância de Santiago, tal também o valoriza, a si e, por extensão, à corrente religiosa na qual se situa e respetivos elementos (nomeadamente à data da produção dos textos). S. Francisco e Sta. Isabel tornam-se assim dois dos peregrinos mais famosos de Santiago de Compostela, a ponto de, já no século XIX, o pintor galego Juan Luis (1894-1984) ter escolhido representá-los no seu “Tríptico de Pentecostés” (Fig. 1) como peregrinos de eleição.

Fecha de recepción / *Date of reception* / Data de recepción: 30-IV-2020

Fecha de aceptación / *Date of acceptance* / Data de aceptación: 20-VII-2020