



## A circulação da *Legenda Aurea* em Portugal: estudo de caso da hagiografia do D. Fernando

La circulación de la *Legenda Aurea* en Portugal: estudio de caso de la hagiografía de D. Fernando

The Circulation of the *Legenda Aurea* in Portugal: a case study on D. Fernando's hagiography

Clínio de Oliveira AMARAL<sup>1</sup>

João Guilherme Lisboa RANGEL<sup>2</sup>

**Resumo:** A noção de mobilidade, em qualquer período da História, é sempre ampla. Para pensá-la na Idade Média, optou-se por analisá-la por meio do conceito de *circulação textual*. Assim, demonstrar-se-á, neste artigo, a circulação da *Legenda Aurea* em Portugal durante a segunda metade do século XV. Para tanto, apresentar-se-á uma série de possíveis influências desse texto na redação do *Trautado da vida e feitos do muito virtuoso S.<sup>or</sup> Infante D. Fernando*, texto hagiográfico, escrito pelo frei João Álvares, na década de 1450, a fim de promover a santidade do tipo dinástica do infante d. Fernando, ou melhor, do *Infante Santo* como ficou conhecido a partir de então.

**Abstract:** The notion of mobility, at any point in history, is very wide. In order to comprehend it in the Middle Ages, we chose to analyze it through its circulation in written texts. Therefore, the objective of this article is to demonstrate the circulation of *A Legenda Aurea* in Portugal during the second half of the 15<sup>th</sup> century. In order to do so, we will present number of possible influences of this text on the *Trautado da vida e feitos do muito virtuoso S.<sup>or</sup> Infante D. Fernando*, a hagiography written by the friar João Álvares in 1450 with the purpose of promoting the royal sanctity of the infant d. Fernando, known as *Infante Santo* since then.

**Keywords:** *Legenda Aurea* – Circulation – Portugal – Infante Santo.

**Palavras-chave:** *Legenda Aurea* – Circulação – Portugal – Infante Santo.

<sup>1</sup> Professor adjunto IV da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e pesquisador do LEPEM-UFRRJ- Brasil. E-mail: [cliniodeamaral@yahoo.com.br](mailto:cliniodeamaral@yahoo.com.br).

<sup>2</sup> Mestre pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e pesquisador do LEPEM – UFRRJ- Brasil. E-mail: [ijlhistoria@hotmail.com](mailto:ijlhistoria@hotmail.com).



COSTA, Ricardo da, SALVADOR GONZÁLEZ, José María (coords.). *Mirabilia 24 (2017/1)*  
Manifestations of the Ancient and Medieval World  
Manifestaciones de los mundos antiguo y medieval  
Manifestações da Antiguidade e da Idade Média

Jan-Jun 2017/ISSN 1676-5818

ENVIADO: 01/06/2017  
ACEPTADO: 02/06/2017

\*\*\*

## Introdução

Ao pensar nos processos de mobilidade na Idade Média, um importante material a se destacar é, sem dúvida, a *Legenda Áurea*. Este compilado de hagiografias e capítulos dedicados às festas litúrgicas, escrito na segunda metade do século XIII, pelo dominicano Jacopo de Varazze, possui mais de mil manuscritos latinos preservados, além das versões incunabulares, bem como as traduções para o vernáculo. O próprio título *Legenda Áurea* (*Legenda* = aquilo que deve ser lido; *áurea* = Ouro, transmitindo uma ideia de “leitura valiosa”) foi fruto do “sucesso editorial” obtido pela obra de Jacopo, à época de sua produção. Inicialmente, foi nomeada de *Legenda sanctorum* e *Hystoria Lombardica*, e, ainda no século XV, essa obra ultrapassou o número de edições da *Bíblia*<sup>3</sup>.

As evoluções e a difusões da *Legenda Áurea* não foram homogêneas. No entanto, um fator que as viabilizou foi o acréscimo de santos locais e nacionais. Além desses aspectos, não se pode deixar de mencionar a sua abrangência linguística que foi capaz de facilitar os acréscimos e as traduções em diferentes momentos e lugares. O desenvolvimento da *Legenda Áurea* dá-se até o século XVI, quando foi alvo de duras críticas dos reformadores e dos próprios eruditos católicos que passam a considerá-la material supersticioso. Apesar dessa visão pejorativa ter sido preservada até o século XX, Lardeau sustenta que isso não impediu novas traduções, como, por exemplo, a *Légende dorée de mes filleuls* do católico Daniel-Rops<sup>4</sup>, ou ainda, a tradução conservada no *Flos Sanctorum*, impressa em 1513, em Lisboa pelo alemão Hermão de Campos<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. DUNN-LARDEAU, Brenda. *Préface*. DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). *Légende dorée : sept siècles de diffusion*. Montreal/Paris : Bellarmin/Librairie J. Vrin, 1986, p. 13.

<sup>4</sup> DUNN-LARDEAU, Brenda. *Préface ... op. cit.* p.15

<sup>5</sup> SOBRAL, Cristina. O *Flos Sanctorum* de 1513 e suas adições portuguesas. *Lusitania Sacra*. Lisboa: Anos 2001-2002, 2ª série, Tomos XIII-XIV, p. 531-568. Assim, concorda-se com Lardeau de que não é « exagéré de reconnaître à la Légende aurea une importance déterminante sur la tradition hagiographique européenne et peut-être même sur les représentations de l'imaginaire collectif ». DUNN-LARDEAU, Brenda. *Préface ... op. cit.*, p. 15. Em texto mais recente Lardeau vai afirmar que obras como a *Legenda Áurea* contribuíram para própria construção política da Europa: “De um lado, os santos da Igreja universal respondem ao sentimento de fidelidade à *res christiana* que liga os cristãos além das fronteiras nacionais; de outro lado, os santos nacionais e regionais entretêm outras solidariedades e valorizam as raízes próprias a cada um”. DUNN-LARDEAU, Brenda. Presença da *Legenda aurea* e de outras compilações

Apesar do imenso sucesso desta obra, os estudos sobre o seu impacto e a sua circulação na Península ibérica, sobretudo, em Portugal, ainda são escassos. Por essa razão, nas páginas a seguir, pretende-se refletir, acerca da colaboração da *Legenda Áurea* na construção do discurso de santidade do infante d. Fernando, morto em Fez, em 5 de junho, de 1443<sup>6</sup>. Para tanto, pretende-se analisar algumas questões relativas à composição e difusão da *Legenda Áurea* no intuito de compreender alguns motivos que justificam o sucesso deste material, a presença desta obra em Portugal e, finalmente, a contribuição deste material na construção do discurso de santidade do infante d. Fernando. Tais análises favorecem uma melhor compreensão acerca de uma possível mobilidade dessa obra em Portugal.

## I. Composição e Difusão da *Legenda Áurea*

A enorme popularidade da *Legenda Áurea*, ao mesmo tempo em que atesta a sua importância e a sua influência, também impõe algumas dificuldades; um obstáculo diz respeito à sua composição. Desde o início da redação (1260) até a morte de Jacopo, tal obra foi bastante modificada e enriquecida. As modificações não foram promovidas apenas por seu autor, mas também por copistas e tradutores para línguas vernáculas<sup>7</sup>. Sendo assim, coloca-se um problema importante, como determinar o núcleo dos capítulos que correspondiam a versão pretendida por Jacopo, bem como sua data de produção.

Na edição crítica de Maggioni, defende-se que a *Legenda Áurea* começou a ser escrita por volta de 1260 e foi modificada até finais de 1290, seja pelo autor, seja pela ação dos copistas, uma vez que o texto já havia se vulgarizado. Sendo assim, ao desenvolver sua pesquisa com base nos 70 manuscritos mais antigos, Maggioni identificou dois testemunhos referentes ao que teria sido a última vontade do dominicano, produzidos entre 1272-1276 e 1292-1299<sup>8</sup>. No que se refere à quantidade

---

hagiográficas nas Bibliotecas e Museus de Quebeque .In Igor Salomão Teixeira (org.), *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. Porto Alegre: Oikos, 2014. p. 47.

<sup>6</sup> Seu martírio foi registrado na crônica do Frei João Álvares- que tem sua primeira versão editada em 1527 tendo por nome “*Chronica dos Feytos, Vida, morte do Infante Fanto D. Fernando que Morreo em Fez*”. Cf. NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. O Martírio do Infante Santo e a Expansão Portuguesa. In. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011*. Pp.1-10.

<sup>7</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo sagrado: Jacques de Voragine e a Legenda aurea*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. P.15.

<sup>8</sup> MAGGIONI, G. P. Introduzione. Iacopo da Varazze *Legenda Aurea*. Ed. G. P. Maggioni, Firenze: Galuzzo, 1998, p. XIII-XIV.

de capítulos, a edição Maggioni<sup>9</sup>, bem como a edição crítica francesa, organizada por Alain Boureau<sup>10</sup>, sustentam a existência de 178<sup>11</sup>.

Além destas questões, outras duas são fundamentais para se compreender a sua composição e a sua difusão. Trata-se do caráter autoral da obra, bem como a relação do seu autor com a ordem dominicana. Durante muito tempo, Jacopo foi tratado como compilador, ou seja, como alguém que não desenvolveu um trabalho autoral (original), porém retirou fragmentos de outros textos e os reuniu em uma mesma obra. Le Goff, que dedicou uma de suas últimas publicações à *Legenda Áurea*, sustenta que o trabalho dos bolandistas<sup>12</sup> foi um empecilho para a compreensão do caráter autoral da *Legenda Áurea*<sup>13</sup>. Essa concepção vem sendo questionada desde a década de 80 do século XX. Alain Boureau, ao publicar sua tese de doutorado, em 1984, apesar de tratar Jacopo como “compilador”, finaliza o seu trabalho, abrindo espaço para tirá-lo desta condição<sup>14</sup>. No Brasil, Néri de Almeida foi a primeira pesquisadora a produzir uma tese sobre o assunto<sup>15</sup>. Para a autora, mesmo tendo copiado trechos inteiros de outras obras, ao recortá-los, juntá-los a outros materiais e reuni-los em um conjunto, Jacopo de Varazze dota seu texto de um sentido específico (*per circulum anni*), ressignificando o material e tornando-o, por conseguinte, um produto autoral. Vale destacar que Le Goff, na produção supracitada, também reconheceu Jacopo como autor.

No ano de 1999, um congresso realizado em Genebra intitulado *Lire, écouter et voir la Légende doré au Moyen Âge* foi muito importante para explorar os aspectos inovadores

<sup>9</sup> Cf. Iacopo da Varazze. *Legenda Aurea*. Ed. G. P. Maggioni, Firenze: Galuzzo, 1998.

<sup>10</sup> VORAGINE, JACQUES. *La Légende Dorée*. Text traduit, presente et anoté par Alain Boureau, Pascal Collomb, Monique Goulet, Laurence Moulinier et Stéfano Mula. Paris: Gallimard, 2004.

<sup>11</sup> Uma das edições mais populares e utilizadas até a década de 1980 foi a de Theodor Graesse que contava com mais de 200 capítulos.

<sup>12</sup> Grupo de Jesuítas Belgas que, desde o século XVII, trouxe para dentro do seio de sua Ordem preocupações “científicas” acerca da crítica documental sobre a vida dos santos, sobretudo, a dos mártires, cf. PEETERS, Paul. *L'œuvre des Bollandistes*. Bruxelles : Société des Bollandistes, 1961.

<sup>13</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo sagrado: Jacques de Voragine e a Legenda aurea*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p.15.

<sup>14</sup> Cf. BOUREAU, Alain. *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298)*, Paris, Cerf, 1984. P.255.

<sup>15</sup> Cf. SOUZA, Néri de Almeida. *A Cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da Legenda aurea de Jacopo de Varazze*. 1998, 2v., Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998.

da *Legenda Aurea*<sup>16</sup>. Pascal Collomb, ao se debruçar sobre o capítulo da Circuncisão do Senhor, observou que, ao mencionar a festa em honra à Maria, Jacopo de Varazze tratou do assunto como algo passado, enquanto todas as suas fontes colocaram o tema como atual. O dominicano estava atento à outra fonte, como um livro diocesano do século XII que apontava para o abandono do culto à Maria na data da comemoração da Circuncisão. Sendo assim, ao mesmo tempo em que existe uma tradição incontestável, também existe a vontade indiscutível de Jacopo construir, em alguns momentos, coisas originais, e isto pode ser visto com sua preocupação de confrontar seus conhecimentos tradicionais com a realidade litúrgica da diocese<sup>17</sup>.

Esta discussão só existe porque se encara a ideia de “compilação” sob uma perspectiva pejorativa. Em texto mais recente<sup>18</sup>, Boureau afirmou que na Idade Média o trabalho do compilador era entendido como algo muito útil e honrado<sup>19</sup>. Portanto, para os medievais, a questão da originalidade da obra não tinha sentido. A ideia de um saber cumulativo proibia negligenciar os predecessores<sup>20</sup>. Tratava-se de completar, aperfeiçoar e não inovar. Contudo, ao relembrar do sucesso de que a *Legenda Aurea* gozou, as inúmeras cópias, bem como as múltiplas possibilidades de investigação que a obra possibilita, o autor afirma que: “*Le compilateur fut aussi un auteur*”<sup>21</sup>.

As intervenções feitas por Jacopo, bem como a organização que ele dota seu texto serão fundamentais para o apelo que sua obra irá receber<sup>22</sup>. Desta maneira, no que se

<sup>16</sup> Cf. FLEITH, Barbara e MORENZONI, Franco (dirs.) *De la Santeté e l’Hagiographie: Gènes e usage de la Légende dorée. (Actes du colloque “lire, écouter et voir la Légende dorée au Moyen Âge”, Genève, 12-13 mars, 1999)*. Genève: Droz, 2001.

<sup>17</sup> Cf. COLLOMB, Pascal. Les éléments liturgique de la *Légende Dorée*: traditions et innovations. In. FLEITH, Barbara e MORENZONI, Franco (dirs.) op.cit. pp. 97-122

<sup>18</sup> BOUREAU, Alain. *Introduction...* op. cit. pp. XV- XLVIII

<sup>19</sup> Cf. Ibidem p.XVIII.

<sup>20</sup> A *Legenda Aurea* se enquadra em um contexto de produção- por parte dos dominicanos- de enciclopédias com conteúdos análogos ao da própria *Legenda Aurea*. João de Mally escreve entre 1225 e 1230 o legendário *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, cujo objetivo era munir os pregadores de documentação acessível, em 1243 ele escreve uma segunda versão ampliada. Entre 1244 e 1250, Vicente de Beuvais compõe seu monumental *Speculum historiale*, que é uma compilação histórica, mas que vai tendo ao longo dos anos capítulos hagiográficos acrescidos. Na mesma época, 1245, Bartolomeu de Trento compõe o *Liber epilogorum in gesta sanctorum* o qual será revisado em 1254. Cf. Ibidem, p. XX-XXI.

<sup>21</sup> Ibidem, p. XLVIII.

<sup>22</sup> Compreender os motivos para o sucesso da obra foi uma das principais motivações de Alain Boureau ao produzir sua tese em 1984. Para tanto, o pesquisador francês procurou analisar a

refere ao método de trabalho, Jacopo foi um compilador e isto não tem nada de pejorativo para o período medieval, porém o resultado de seu trabalho foi verdadeiramente autoral.

Ainda sobre os problemas subjacentes à *Legenda Áurea*, é importante também, como já mencionado, analisar a relação do autor Jacopo com a sua ordem. Criada por Domingos de Gusmão, em 1216, a Ordem dominicana investiu em uma dupla missão: pregação e administração do sacramento da penitência. Sistemáticos, os dominicanos contribuíram para a formação e para o enriquecimento de bibliotecas, em função da aquisição e difusão de materiais elementares, tais como: manuais de pregação, fontes literárias, patrísticas, teológicas, que os auxiliaram na edificação das massas. As localizações das bibliotecas onde se encontram a *Legenda Áurea* apontam para o caráter itinerário e móvel da Ordem, o qual a permitiu multiplicar os contatos pessoais e a transmissão do saber<sup>23</sup>.

Os mendicantes exerceram papel importante na alteração da produção do livro, modificando seu uso, abordagem e importando as noções de recompensa<sup>24</sup> e de *utilitas*<sup>25</sup>.

É importante destacar que não foram os mendicantes que iniciam esta revolução na produção do conhecimento. Ela começou no século XII, contudo, tal processo foi alterado por causa desta Ordem. No século XII, a noção de *utilitas* era sinônimo de

---

estrutura narrativa, bem como o conteúdo da *Legenda Áurea*. Para maiores informações Cf. BOUREAU, Alain. *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298)*, Paris, Cerf, 1984.

<sup>23</sup> De maneira geral, a organização dos dominicanos é bastante simples e eficiente. À frente da Ordem, estava o capítulo geral, que consistia em uma reunião composta por membros da Ordem eleitos pelos frades e tinha o objetivo de legislar e de corrigir. O Mestre Geral era um frade eleito em assembleia para representar a congregação e aplicar as decisões tomadas nos capítulos. Os conventos eram dirigidos por priores, também eleitos, e auxiliados por frades que exerciam funções específicas. A frequência com que os capítulos ocorriam favorecia o encontro dos dominicanos e a organização da Ordem. Isto, por sua vez, produziu um importante meio de comunicação e de troca entre os frades e suas respectivas produções literárias. O sucesso "editorial" da *Legenda Áurea*, certamente, pode ser associado a esta estrutura criada pelos dominicanos. Para maiores informações, cf. PACAUT, Marcel. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*. Paris: Nathan, 2004.

<sup>24</sup> Em francês, o autor usou o substantivo *rentabilité*.

<sup>25</sup> Cf. nota 7 in. COSTE, Florent "Textes et contextes de la Légende dorée", *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 14, 2007. p. 247. « La lecture devient ainsi une méthode, orientée par les impératifs de l'enseignement, favorisant une compréhension accélérée des textes, en rupture avec la lente rumination monastique. Surgissent des index, des tables de concordances, des paragraphes et des titres concourant à un repérage visuel e une consultation rapide de l'essentiel du savoir à ingérer », *ibidem* p. 247.

sistematização do saber, ou seja, organizar o conhecimento religioso através de técnicas de verificação, mas com o programa de leitura e de escritura colocado em prática pelos dominicanos, ao longo do século XIII, a *utilitas* transporta-se para o público. A utilidade do livro não se concentra mais na constituição interna do saber, mas na interação com o fiel, portanto, na comunicação<sup>26</sup>.

É nesta perspectiva que a *Legenda Aurea* prolonga um movimento de modificação das práticas dos escritos hagiográficos. Para Boureau, o interesse dos dominicanos pela narrativa hagiográfica justifica-se por três razões: 1) por pertencerem a uma ordem que privilegia o saber, os dominicanos vão multiplicar as produções enciclopédicas, que exigia coleta e atualização acerca de diversos domínios; 2) as necessidades de pregação exigiam que os pregadores tivessem material acessível para a sua realização; 3) por se tratar de uma ordem supra regional, dependente apenas do Papado, induzia-se a constituição de um *corpus* narrativo próprio, destinado à memória específica da ordem ou à constituição de uma liturgia autônoma<sup>27</sup>.

A necessidade de pregação será um dos principais elementos a caracterizar a obra de Jacopo e a contribuir em sua difusão. A *Legenda Aurea* deve ser vista como testemunho de um conjunto de elementos que um pregador dominicano julgava oportuno, tanto para os seus pares, quanto para a sua audiência. As hagiografias reunidas não foram aleatórias, mas seguiam uma coerência, a qual só pode ser entendida se pensada na relação entre Jacopo, pregadores e público<sup>28</sup>. A ausência de um prólogo na obra de Jacopo faz com que suas intenções sejam muito debatidas. João de Mailly e Bartolomeu de Trento, por exemplo, deixaram um prólogo em suas obras, e neles, podem-se identificar rapidamente a intenção e a finalidade das compilações. *Grosso modo*, ambos procuraram fornecer material para a pregação e para a devoção dos fiéis. Para Boureau, em função da dependência direta de Jacopo de seus predecessores, pode-se aplicar as declarações deles para a finalidade da *Legenda Aurea*<sup>29</sup>. O entusiasmo na pregação do século XIII, em que a ordem dominicana figura como principal representante, constitui, portanto, o contexto imediato da obra de Jacopo.

<sup>26</sup> Cf. Ibidem.

<sup>27</sup> Cf. BOUREAU, Alain. Introduction. VORAGINE, JACQUES. *La Légende Dorée*. Text traduit, presente et anoté par Alain Boureau, Pascal Collomb, Monique Goulet, Laurence Moulinier et Stéfano Mula. Paris: Gallimard, 2004. p.XXI

<sup>28</sup> Cf. ALMEIDA, Néri de Barros. *Pregação, ortodoxia e heresia. A comunicação religiosa na "Legenda aurea" de Tiago de Varazze*. Prelo.

<sup>29</sup> Cf. BOUREAU, Alain. Introduction op.cit. p.XXX.

Não interessa aos propósitos deste trabalho analisar a relação da obra de Jacopo com a pregação, contudo, vale salientar que desde o surgimento desta ordem, o combate às heresias, por meio da pregação, já estava presente. Além disso, a morte do inquisidor dominicano, Pedro de Verona, morto, em 6 de abril de 1252, por um herético, e, posteriormente, canonizado, como mártir, em 9 de março de 1253, também contribuirá no “tom” da produção da *Legenda Áurea* e também no seu direcionamento para pregação, sobretudo, no combate às heresias<sup>30</sup>. Sendo assim, por ser produzida dentro de uma ordem com a estrutura administrativa dos dominicanos e ter como alvo principal a pregação (seja no auxílio à preparação dos sermões dos pregadores, seja no uso direto aplicado às audiências leigas), a popularidade, bem como a mobilidade da *Legenda Áurea* certamente foram elementos que se beneficiaram de tais fatores.

## II. *Legenda Áurea* em Portugal

Antes de apresentar a hipótese<sup>31</sup>, defendida neste artigo, sobre a influência da *Legenda Áurea* na escrita do *Tratado* do frei João Álvares, considera-se relevante apresentar, mesmo que seja de forma sucinta, uma apreciação sobre os estudos hagiográficos em Portugal. Tal como Cristina Sobral demonstrou<sup>32</sup>, o desenvolvimento de pesquisas sobre este tema em Portugal, se comparado a outros países europeus, notadamente, França, Espanha, Inglaterra, Itália e Bélgica, ainda é baixo.

---

<sup>30</sup> Para maiores informações acerca da relação entre pregação e combate às heresias na *Legenda Áurea*: Cf. RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea (c. 1270-1298)*. 105p 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

<sup>31</sup> Embora se utilize o termo hipótese, é importante destacar que se trata muito mais de indícios do que de uma hipótese, devidamente comprovada. Para comprová-la, de forma apropriada, seria necessário uma investigação mais aprofundada, através de um levantamento completo sobre todos os autores que o frei João Álvares utilizou para escrever a sua hagiografia do Infante Santo. Como tal reflexão transcende os limites impostos por um artigo, considerou-se importante fazer tal esclarecimento. Os elementos que serão apresentados servem como uma referência para pesquisas futuras, mais criteriosas.

<sup>32</sup> SOBRAL, Cristina. Hagiografia em Portugal: balanço e perspectivas. *Revista Medievalista on line*. Lisboa: IEM – Instituto de Estudos Medievais da Universidade Nova de Lisboa, Ano 3, nº. 3, p. 1-18, [s.m]. 2007. Disponível em <<http://www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista>>. Acesso em: 17 jan. 2017.



Em Portugal, não houve um saldo tão positivo em relação aos demais países citados. A primeira visão de conjunto da produção lusa foi feita por Rosa<sup>33</sup> que abordou a evolução da atenção dada às hagiografias desde o final do século XIX até as publicações mais recentes em Portugal feitas por Nascimento<sup>34</sup> e Mattoso.

Embora tenham transcorridos dez anos, desde a publicação do citado artigo de Sobral, o seu argumento sobre o trabalho de Rosa ainda é válido, ou seja, a visão mais completa da santidade portuguesa deve-se ao trabalho de Rosa<sup>35</sup>. Contudo, a crítica de Sobral ao principal foco dos estudos portugueses sobre hagiografia, segundo a qual os especialistas lusos concentram-se na questão da produção de textos originais, continua válida e, em especial para este artigo, é fundamental. Afinal, a produção portuguesa sobre a recepção de textos hagiográficos e, principalmente, da *Legenda Áurea*, é muito pouca. No que diz respeito à recepção e à influência da *Legenda Áurea* em Portugal, à exceção da própria Cristina Sobral<sup>36</sup>, pode-se dizer que quase não existem trabalhos.

#### IV. A presença da *Legenda Áurea* no *Trautado*...

Em linhas gerais o discurso de santidade, depreendido da leitura do *Trautado* do frei João Álvares plasma a imagem de d. Fernando como um mártir virtuoso<sup>37</sup>, devido à sua virgindade, ao seu amor incondicional ao próximo e à sua paciência. No conjunto, para qual tipo de espiritualidade tais representações conduzem? A resposta mais

<sup>33</sup> ROSA, Maria de Lurdes. Hagiografia e santidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Vol. C-I. Lisboa: Círculo de Leitores/CEHR da UCP., 2000, p. 326-335.

<sup>34</sup> NASCIMENTO, Aires do. Hagiografia. In: TAVANI, Giuseppe e LANCIANI Giulia (orgs.). *Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993.

<sup>35</sup> ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida. *Lusitania Sacra*. Lisboa: CEHR e UCP. Vol. XIV, pp. 369-450, 2001-03.

<sup>36</sup> SOBRAL, Cristina. O Flos... op. cit. Nesse artigo, Sobral, além de informar sobre a existência de manuscritos da *Legenda Áurea* em Portugal, os quais eram, inclusive, desconhecidos por B. Fleith, defende a hipótese de que a *Legenda Áurea* sofreu adaptações relativas às legendas devido ao contexto de santidade da península Ibérica. É importante destacar que o próprio desconhecimento de Fleith, uma das maiores especialistas nesta fonte, é um indício da escassez de pesquisas no contexto ibérico, notadamente, português, sobre a circulação da *Legenda Áurea* nessa região.

<sup>37</sup> Frei João Álvares. *Trautado da vida e feito do muito virtuoso Sr. Infante D. Fernando*. In: CALADO, Adelino de Almeida. *Frei João Álvares Obras. Edição Crítica*. Vol I. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.

plausível é relacionada à espiritualidade, difundida a partir do século XIII, pelas ordens mendicantes<sup>38</sup>.

O hagiógrafo de d. Fernando insiste nas características morais desse santo. No caso da virgindade e do seu conhecimento intelectual, houve uma construção segundo a qual, ele como um nobre tomou para si não só as funções administrativas do seu senhorio, mas foi representado como um senhor espiritual. Ao seu ofício nobre foi sobreposta a uma função espiritual. Era como se a sua condição de nobre estivesse diretamente ligada à luta contra o pecado dos seus vassalos.

Durante as narrativas cujos propósitos eram demonstrar as virtudes do Infante Santo, pôde-se notar como a sua honestidade e humildade foram importantes para estabelecer a forma pela qual ele se relacionava com a realeza e com a clerezia. Nelas, evidenciou-se que ele, por nenhum motivo, desrespeitava as hierarquias. Ele teria aceitado o mestrado da Ordem de Avis apenas para não desobedecer ao rei. Esse tipo de insistência designa um cuidado do hagiógrafo em representá-lo como um homem conhecedor das hierarquias sociais, sobretudo, daquelas ligadas à obediência ao rei e à Igreja<sup>39</sup>.

As frequentes alusões à paciência do Infante Santo podem ser compreendidas como a retomada de um lugar comum da santidade. Trata-se de uma clara menção aos primeiros mártires da história cristã<sup>40</sup>. Eles, mesmo durante os piores suplícios,

---

<sup>38</sup> Para maiores informações verificar o clássico livro de André Vauchez acerca da Espiritualidade no Ocidente Medieval: <sup>38</sup> VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Zahar Editora., 1995

<sup>39</sup> Frei João Álvares. Trautado da vida e feito do muito virtuoso Sr. Infante D. Fernando... op.cit pp.17-18.

<sup>40</sup> Os primeiros mártires cristãos, em sua maioria, eram amplamente conhecidos e cultuados a época da produção da *Legenda Áurea*. Contudo, esta obra será mais um importante meio de divulgação destes santos. Dos 153 santos narrados na obra de Jacopo, 91 são mártires. Vale destacar que, para pesquisadores como Alain Boureau e André Vauchez, no século da produção da obra, o martírio encontrava-se supostamente em desuso e, portanto, a escolha de Jacopo pelo martírio caracterizar-se-ia por uma escolha arcaica. Este trabalho, no entanto, discorda de tal compreensão. Acredita-se que as razões para inserção dos mártires se dão por questões contemporâneas e atuais, como por exemplo, a relação entre este tipo de santidade e a pregação tão importante para os propósitos da ordem dominicana. Acerca da compreensão de Alain Boureau e André Vauchez, verificar: BOUREAU, Alain. *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298)*, Paris, Cerf, 1984. VAUCHEZ, André. Jacques de Voragine et les saints du XIIIe siècle dans la Légende dorée. In. DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). *Légende dorée: sept siècles de diffusion*. Montreal/Paris: Bellarmin/Librairie J. Vrin, 1986, p. 27-56. VAUCHEZ, André. O santo. In. LE GOFF, Jacques. O

agradeciam aos carrascos. Afinal, eles eram os “instrumentos da salvação”, porque os algozes ofereciam as melhores condições para se testemunhar a verdadeira fé. Somente os pacientes, como d. Fernando e os mártires da era das perseguições, compreendiam como o inimigo da fé era importante para a salvação.

A insistência sobre a perseverança do Infante Santo perante as tribulações indica, mais uma vez, que o seu hagiógrafo, ao reconstituir a sua paixão, reconstituía as principais referências à origem do conceito de mártir na história do cristianismo. A certeza de que Cristo sofreu nas mãos dos ímpios para salvar a humanidade conduz os cristãos a dar testemunhos de fé durante as tribulações. Essa é exatamente uma das ideias força da hagiografia de d. Fernando. Há de considerar a passagem bíblica (Rm.5) com base na crença de que, durante a era das perseguições, Cristo sofria junto com os mártires as tribulações. Portanto, d. Fernando, durante o seu tormento, teria sido acompanhado por Cristo.

O grande número de narrativas para descrever o caráter paciente do Infante Santo está relacionado ainda à intenção de realçar a sua condição nobre relacionando-a a ideia de que ele se auto incumbiu a função de dar exemplos virtuosos. Portanto, ele seria a pessoa que melhor suportaria qualquer tipo de adversidade; afinal Cristo o auxiliaria. Assim, todos aqueles que estivessem em uma situação social inferior à sua seriam constrangidas a segui-lo e a dar um verdadeiro testemunho de fé, tal como os mártires o fizeram. Como fica evidente na citação abaixo:

E muitas vezes se refertava com os seus dizendo: ‘Vós outjros avees || por vingança estes mouros e de lhes dizerdes mal. Eu vos digo que, ainda que estes moresem, que nos mal fezerom, outros piores poderiom viir. Porende nom sabees o quy peiis. E se vós tomaaes vingança per vós em doestardes vossos perseguidores, que mais nom podees fazer, nem devees d esperar pólo gulardom que merecem os paçientes, ca a vosa vitoria nom está em al senom em sofrer póla santa ffe catholica e rogar a Deus pólos ~emiigos, que os torne a ela<sup>41</sup>

A virtude da paciência também está ligada, na tradição medieval, ao martírio sem sangue. Evidentemente, embora o príncipe tenha sofrido tormentos e tenha ficado em cativeiro, a sua morte teria decorrido de uma condição natural. Por esse motivo,

---

*homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. pp.211-230. Em relação a discordância da tese defendida pelos autores supracitados, verificar: RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea...* op.cit.

<sup>41</sup> Frei João Álvares. *Trautado da vida e feito do muito virtuoso Sr. Infante D. Fernando...* op.cit. p.60.

acredita-se que a persistência em sua paciência seja uma forma a mais de plasmar a sua santidade no martírio, porque segundo São Gregório<sup>42</sup> existiram os mártires que não foram tocados pelo ferro, pois conservaram a verdadeira obstinação. São mártires ainda aqueles que demonstram compaixão pela dor dos outros e se dispõem a carregar a cruz deles em espírito e sabem manter o amor pelo inimigo. As colocações de São Gregório adaptam-se exatamente à imagem de d. Fernando como um príncipe paciente<sup>43</sup>.

As repetições de determinados traços da santidade de d. Fernando indicam uma intencionalidade para representá-lo como um santo de *beata stirps*. Além disso, acredita-se que a forma de o descrever, sobretudo por meio de suas virtudes e de sua espiritualidade, deva ser considerada como um modo de sacralizar a monarquia de Avis. Afinal, ele era filho de um rei, d. João I, cuja ascensão ao trono não se deu de forma natural; na realidade, ele era um bastardo<sup>44</sup>.

Se as virtudes corroboram o seu pertencimento a esse tipo de santidade, a sua espiritualidade foi estruturada para acentuar ainda mais o seu caráter nobre. Um dos elementos presentes na representação da espiritualidade de d. Fernando era a caridade e humildade. Ao descrevê-la, frei João Álvares construiu uma aproximação à paixão de Cristo. Exagerara em sua caridade para provar como um príncipe, advindo de uma

<sup>42</sup> Cf. GRÉGOIRE, Le Grand. *Dialogues*. 3 Tomes. In: VOGÜE, Adalbert (édit.). *Introduction bibliographique et chartes. Collection Sources Chrétiennes*, n° 254. Paris : Ed. Du Cerf, 1978.

<sup>43</sup> Este notadamente é o caso de São Domingos na *Legenda Áurea*. Logo no prólogo da obra Jacopo apresenta Domingos como um santo “doador” que perdoava as ameaças. Mais a frente, ao retratar o martírio imaginário de Domingos, Jacopo apresenta o patrono de sua ordem como um santo alegre, que permanecia cantante apesar das ameaças que recebia. Cf. Iacopo da Varazze. *Legenda Aurea*. Ed. G. P. Maggioni, Firenze: Galuzzo, 1998. pp.719-21.

<sup>44</sup> Embora o objeto de análise deste artigo seja a influência da *Legenda Áurea* na redação da primeira hagiografia de d. Fernando, foi possível, em outra ocasião, demonstrar como a chamada prosa de Avis tinha determinados padrões textuais para representar todos os membros dessa casa reinante. Tais decoros narrativos vinculavam a monarquia de forma direta a Deus. De Fernão Lopes a Rui Pina, nota-se uma clara intenção de associar, do ponto de vista discursivo, os membros de Avis às ideias-chave do providencialismo cristão de missão e predestinação. As crônicas vinculam o discurso segundo o qual Avis tivesse uma função em conquistar o Atlântico e cristianizar o mundo. Para maiores informações sobre as formas de sacralizar os membros da casa de Avis no século XV, cf. AMARAL, Clínio de Oliveira. *A construção do discurso de santidade do Infante Santo em Portugal*. Os indícios da 'criação' de um santo dinástico. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2016. caps. 3 e 4.

sociedade aristocrática, entrega-se a uma experiência religiosa para imitar em tudo Cristo<sup>45</sup>.

Pode-se ainda relacionar a humildade do Infante Santo à retomada de alguns lugares comuns da santidade dos primeiros mártires, que viam os algozes como “ministros da salvação”<sup>46</sup>. A hagiografia sublinha que a sua humildade era grande, porque suportava ser transformado em escravo sem nenhuma queixa. Tal fato, considerando a sua condição de príncipe, demonstra a extremada resignação e associa o seu cativo ao sofrimento e às humilhações de Cristo que, como filho de Deus, também era considerado um príncipe na corte divina.

Provavelmente, a compreensão em conjunto dos simbolismos presentes nas práticas devocionais do Infante Santo vinculadas às comemorações cristãs do calendário litúrgico demonstra como ele tinha uma vida muito próxima à de um eclesiástico. As recorrentes alusões a alguns santos e festividades levam a um melhor entendimento dos propósitos de seu hagiógrafo, além de ser um indício interessante de uma possível influência da *Legenda Áurea*.

É importante destacar que a hagiografia de D. Fernando o relaciona, de forma explícita, à devoção mariana; tema bastante presente na *Legenda Áurea*<sup>47</sup>. Inclusive, as invocações à Virgem, a São João Evangelista e a São Miguel são temas fundamentais para o entendimento de sua espiritualidade.

<sup>45</sup> Um caso exemplar presente na *Legenda Áurea* é o de São Pedro Mártir. Como fora mencionado, este inquisidor dominicano foi morto em 1252 e em menos de um ano foi canonizado mártir. Pedro foi encarado pelos seus confrades como um *alter Christus* ou seja, como um segundo Cristo. Por isso, em sua hagiografia, percebe-se um paralelo entre a morte de Cristo e a de Pedro. Cf. Iacopo da Varazze *Legenda Aurea*. Ed. G. P. Maggioni, Firenze: Galuzzo, 1998. pp.426-427. Ver também: GÓMEZ-CHACÓN, Diana Lucía. San Pedro mártir de Verona. In. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. VI, nº 11, 2014, p. 86.

<sup>46</sup> Inúmeros são os casos de mártires na *Legenda Áurea* em que os algozes aparecem como “ministros da salvação”. À guisa de exemplo, tem-se o emblemático martírio imaginário de Domingos. Cf. Iacopo da Varazze. *Legenda Aurea...* op.cit. pp.720-21.

<sup>47</sup> A partir do século XII ver-se-á o crescimento e solidificação do culto mariano. Na *Legenda Áurea* 4 capítulos inteiros foram destinados a Virgem Maria, como por exemplo a festa relacionada a *Purificação da Santa Virgem*. Segundo os comentadores da edição francesa da *Legenda Áurea*, em Jacopo esta festa, bem como a atenção dadas a Virgem serão mais desenvolvidas. Para maiores informações: Cf. VORAGINE, JACQUES. *La Légende Dorée...* op.cit. P.1165. A respeito da devoção de Jacopo a Virgem, ver também: LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo sagrado...*cit. p.151.

Através da representação da santa, volta-se à temática medieval do coração trespassado por uma espada para simbolizar o sofrimento de Maria ante a crucificação. Segundo a tradição medieval, a Virgem uniu-se ao sofrimento do filho. Sublinha-se a interseção de seu culto com as passagens bíblicas do Novo Testamento, sobretudo, a revelação de Simeão a Maria<sup>48</sup> segundo a qual a Virgem soube que uma espada iria trespassar o coração de seu filho. Conforme narrado na hagiografia, o Infante Santo sempre soube de sua morte em África e teve o pressentimento confirmado pela visão da própria Virgem Maria.

No contexto da hagiografia, certamente, a invocação aponta para os sofrimentos do Infante Santo e reforça a ideia de que ele, tal como Cristo, entregou-se voluntariamente ao suplício para salvar os homens do pecado. D. Fernando o fez para salvar a alma dos portugueses da apostasia e para garantir que a sua família dinástica continuasse com a missão que Deus lhes atribuiu, a expansão em África.

As práticas de devoção de d. Fernando ligavam-se a rigorosos jejuns que eram definidos por um calendário realizado pelo Infante Santo e por seu confessor. Além da especial devoção à Virgem, a referência a são Vicente é muito importante. Houve uma tentativa bem-sucedida de relacionar d. Fernando a um mártir e de plasmar a sua santidade em uma santidade dinástica.

São Vicente foi um dos mártires da era das perseguições. Nesse contexto, surgiu a história do diácono aragonês, filho de Huesca, cuja vida tinha sido dedicada a espalhar a palavra de Deus na região de Valência. Na época, ele era subordinado a são Valério, bispo de Saragoça.

A atitude apostólica do diácono enfureceu o governador da Espanha, Daciano, que ordenou aplicar torturas e prender os cristãos que pregassem na região. Por isso, Vicente foi preso, onde segundo a tradição, foi visitado por anjos. O governador decidiu jogá-lo às feras para martirizá-lo; após a morte, o corpo ficou exposto. No entanto, nenhum animal conseguiu chegar perto, pois surgiu um corvo cuja ação impedia a aproximação de outros animais carnívoros<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Cf. Lc 2; 34-35.

<sup>49</sup> Todos estes elementos da hagiografia de são Vicente foram confirmados na *Legenda Aurea*. Cf. Iacopo da Varazze *Legenda Aurea*. Ed. G. P. Maggioni, Firenze: Galuzzo, 1998, pp.174-179. Além das semelhanças entre as trajetórias de vida de são Vicente e d. Fernando, destaca-se o fato de que existe na iconografia fernandina uma série de elementos que o relaciona a são Vicente. No portal Sul dos Jerônimos, do lado oposto à estátua de d. Fernando, está a estátua de são Vicente com um navio na mão direita e o amito sobre o braço esquerdo. Segundo a tese defendida por PORTUGAL,

Vale destacar que a própria história da devoção ao Infante Santo vincula-se a São Vicente, uma vez que a ermida de Santa Maria de Belém, que deu origem aos Jerônimos, recebeu, em 1472, as ossadas do Infante Santo. “[...] E colhy [João Álvares] no tempo de verão o gallardom e servyço com muyta alegria spiritual, recebendo em meus braços aquella sancta ossada, que tirey de sobre o mar e sobre meus ombros a trouxe e puse na igreja de Santa Maria de Belleem”<sup>50</sup>. D. Fernando declarou em seu testamento a sua profunda devoção por São Vicente<sup>51</sup>.

Ambos foram capturados pelos infiéis, sofreram torturas, agradeceram por elas, foram visitados por seres celestes antes da morte, tiveram as suas ossadas transladas do martírio para Lisboa. No entanto, o fator mais relevante diz respeito ao fato de que eles, por ação da monarquia de Avis, tiveram os seus cultos ligados ao mar e à expansão marítima.

O Infante Santo fazia jejum durante as celebrações de São Jorge que, como São Vicente, foi mártir. Segundo a *Legenda Áurea*.

O nome pode ainda derivar de *gerar*, ‘sagrado’ e *gyon*, ‘luta’, significando ‘lutador sagrado’ porque lutou contra o dragão e contra o carrasco. Jorge ainda pode resultar de *gero*, que quer dizer ‘peregrino’, de *gir*, ‘cortado’, e de *ys*, ‘conselheiro’, porque foi peregrino em seu desprezo pelo mundo, cortado em seu martírio e conselheiro na prédica do reino de Deus.<sup>52</sup>

Além dos significados do nome, há de se pensar sobre a forma como esse santo era considerado na Idade Média. Evidentemente, tratava-se de um mártir, que, segundo a narrativa da *Legenda Áurea*, era de uma nobre estirpe. Da mesma maneira que o Infante Santo, teve uma visão para confortar os seus sofrimentos durante os seus suplícios. Vale destacar a referência de que a participação de suas relíquias no cerco de

---

Fernando. As imagens do Infante Santo no Mosteiro dos Jerônimos. *Ecos de Belém*. Ano 48, nº. 1834, maio. 1980.

<sup>50</sup> IAN/TT. *Colegiada de Guimarães Documentos Eclesiásticos e Pontifícios*. Caixa 40, maço 5, doc. 20. Trata-se de uma carta escrita por Álvares, em 4 de novembro e 1473, ao cabido da igreja de Nossa Senhora de Oliveira em Guimarães.

<sup>51</sup> IAN/TT. *Testamento D...* ms. cit., passim.

<sup>52</sup> VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea. Vidas de Santos*. In: FRANCO JÚNIOR, Hilário (ed.) Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica. São Paulo: Cia. das Letras, 2003, p. 365. Destaque. Na edição latina: Iacopo da Varazze. *Legenda Aurea...* op. cit., pp. 391-398.

Jerusalém, em julho de 1099, teria assegurado a vitória dos cristãos contra os sarracenos, plasmando ao seu culto na luta contra o infiel.

A hagiografia de d. Fernando demonstra os seus jejuns em intenção de são Tiago mártir também. Ele foi representado na *Legenda Aurea* como um nobre de origem e mais ainda pelo testemunho de fé dado. Embora tenha sido admoestado para negar a sua fé, optou por dar o seu testemunho e não se deixou intimidar pelas ameaças e pelas torturas. Manteve-se na fé. Segundo a tradição medieval, durante o seu martírio teria feito declarações para lembrar o sofrimento de Cristo.

Provavelmente, a devoção de d. Fernando aos apóstolos esteja ligada à intenção de recuperar a ideia do testemunho da fé. Segundo a tradição cristã, foram os apóstolos os únicos a testemunhar a ressurreição de Cristo. Tinham conhecimento dos riscos aos quais estavam submetidos, mas não desistiram de propagar a ressurreição. Logo, eles estão na base não só da origem ao culto aos santos, bem como das primeiras interpretações sobre os mártires<sup>53</sup>.

A devoção e a própria vida do Infante Santo estão relacionadas a são Miguel. Por essa razão, é fácil estabelecer um paralelo entre os atributos guerreiros do arcanjo, cuja missão era manter a ordem, e a missão de d. Fernando na África. Enquanto o arcanjo combatia os exércitos do anticristo, o príncipe de Avis combatia os infiéis muçulmanos. Na realidade, sabe-se a data do nascimento desse príncipe devido ao fato de que ele nasceu na festa de são Miguel, em 29 de setembro; afinal, aconteceram eventos extraordinários nesse dia relacionados ao seu nascimento, como se depreende de sua hagiografia.

E como teemos experi[en]çia que maravilhosos f~iis porçedem dos naçimentos e começos milagrosos, assy aveeo que, ao tenpo do conçeimento deste Ifante, s~eedo a Rainha muito enferma de febre e em desposiçom tam fraca que, per reg[r]a de fisica, nom foy achado remedio per que ela sem mortal periigo podesse parir, ffoy acordado que lhe desem beberajem pera mover, com a qual ainda sua salvaçom era dovidosa.(...) E entendeu alRey seu bõ e santo proposito, lançou em tera o enxarope que na mãitiinha pêra lhe dar a beber e mandou a[a] santa Vera [cruz] do Marmilhar pólo precioso lenho da cruz que hy está, e prouve a Deus que, a cabo de dias, a Rainha ouve muy boõ e seguro parto. E pario este Ifante em dya de Sa Migel de setenbro, por cuja memoria o faziam cada ano pesar a cera duas vezes, h~ua em dia de Santa Cruz de mayo e a outra

<sup>53</sup> Para maiores informações : DELEHAYE, Hippolyte. Martyr et Confesseur. *Analecta Bollandiana*. Bruxelles : Société des Bollandistes, Tomus 39, pp. 20-49, [s.m.]. 1921, p. 22-23.



em dia de Sa Migel de setenbro. E ele asy o fez dêz que foy em idade comprida e em quanto em esses reignos viveu<sup>54</sup>.

Ao se ligar os jejuns de d. Fernando às suas devoções, recuperavam-se tradições do cristianismo, difundidas com muita eficácia pelo texto da *Legenda Áurea*, que, de alguma forma, vinculavam-se aos episódios descritos em sua hagiografia. Além dos dados citados anteriormente, destaca-se a festa de Todos os Santos. Segundo a *Legenda Áurea*, uma das causas da sua criação foi o templo pagão, o Panteão, doado pelo imperador Focas ao papa Bonifácio IV (608-615), em 609, para que o templo fosse usado para celebrar a honra da Virgem Maria e de todos os mártires<sup>55</sup>.

Portanto, o jejum do Infante na celebração retoma a sua devoção à Maria<sup>56</sup> e aos mártires como elementos importantes na sua espiritualidade. Logo, como não considerar a Missa de *Plurimorum Martirum*? Ela estava prescrita no Missal Romano para o caso em que se celebrassem vários mártires ao mesmo tempo. Conforme a hagiografia de d. Fernando, durante o traslado de suas relíquias em Lisboa, celebrou-se essa missa em sua homenagem, na qual ainda foi entoado responso dos mártires. Ora, tratam-se das mesmas práticas litúrgicas presentes na festa de Todos os Santos, dia em que se celebravam missas na capela de d. Fernando, no mosteiro da Batalha.

Os jejuns de d. Fernando, nas vésperas de conversão de Paulo, também apontam para as narrativas sobre a vida desse apóstolo que, como a extrema maioria dos santos relacionados, foi martirizado. Entretanto, a história de sua conversão ressalta a sua condição de perseguidor da fé cuja vida foi transformada pela luz divina que o instruiu durante três dias, período em que ficou cego. Além da questão do martírio, destaca-se o tema da luz divina como informação importante na descrição da vida de Paulo. Na hagiografia de d. Fernando, o tema da luz é muito importante, porque a antítese luz/trevas foi evocada com frequência para demonstrar como o príncipe era a luz em meio às trevas.

A outra referência importante foi a de santa Luzia, ou melhor, santa Lúcia torturada e martirizada durante as perseguições aos cristãos. Segundo a *Legenda Áurea*, após obter um milagre para sua mãe, ela resolveu pegar seus bens, guardados para o dote, e distribuí-los aos pobres. Ao saber disso, o noivo a entregou ao cônsul Pascásio, o qual

<sup>54</sup> Frei João Álvares. Trautado da vida e feito do muito virtuoso Sr. Infante D. Fernando... op.cit. p.6.

<sup>55</sup> Iacopo da Varazze *Legenda Aurea*...op.cit pp.1099-1112.

<sup>56</sup> Sobre o culto mariano na Idade Média. Cf. IOGNA-PRAT, Dominique ; PALAZZO, Éric et RUSSO, Daniel. *Marie le culte de la vierge dans la société médiévale*. Paris : Beauchesne, 1996.

a convidou a renunciar à fé cristã, mas ela deu o seu testemunho, aceitando e agradecendo pelos tormentos<sup>57</sup>. A santa, na *Legenda Aurea*, está associada à virgindade, à caridade e à luz. Temas constantes na hagiografia de d. Fernando.

O jejum de d. Fernando também apareceu relacionado a São Francisco. Nesse caso, não houve uma invocação direta ao martírio, mas três temas fundamentais da hagiografia de d. Fernando podem ser recuperados pela invocação a São Francisco. Eles são o amor aos pobres, a humildade e, por fim, as orações em lágrimas, porque a forma habitual do Infante Santo fazer as suas preces era em lágrimas. À moda de São Francisco, colava-se a chorar durante as orações para participar dos sofrimentos de Jesus na *via crucis*.

A devoção de d. Fernando a São Domingos, comprovada por suas práticas de jejuns durante as suas celebrações de aniversário, conduz para outros aspectos significativos da hagiografia desse príncipe. São Domingos e São Francisco foram os responsáveis pela introdução de uma espiritualidade que valorizava as práticas ascéticas, o amor aos pobres, a luta contra os infiéis, compreendidos como hereges, e pela defesa do sofrimento como um instrumento de edificação da alma<sup>58</sup>. Ora, tais temas são centrais no texto da *Legenda Aurea*. Segundo a *Legenda Aurea*, São Domingos teve uma grande preocupação com os cativos e também fazia as suas orações em lágrimas. Novamente, encontram-se temas que estavam presentes na hagiografia do Infante Santo e que foram, extremamente, difundidos pela *Legenda Aurea*.

A introdução de São Domingos no circuito devocional de d. Fernando conduz ao próprio culto ao Infante Santo. O principal local do seu culto era o mosteiro dominicano de Santa Maria da Vitória ou, como ele era chamado, o mosteiro da Batalha, cuja construção ocorreu sob patrocínio de d. João I, para comemorar os maravilhosos eventos ocorridos na batalha de Aljubarrota em que a Virgem Maria teria assegurado a vitória aos portugueses. Edificou-se no mosteiro o panteão de Avis, onde estão enterrados os filhos de d. João I e onde ocorreu o culto ao Infante Santo.

---

<sup>57</sup> Iacopo da Varazze *Legenda Aurea...*op.cit., pp49-52.

<sup>58</sup> É interessante notar que a *Legenda Aurea* é uma das poucas obras do século XIII que apresenta em um mesmo volume, um capítulo dedicado tanto a Francisco, quanto a Domingos, ainda que seu autor fosse da ordem dominicana. Acredita-se que esta dupla influência de Francisco e Domingos na hagiografia do Infante Santo também tenham sido retiradas desta peculiaridade apresentada pela *Legenda Aurea*.

A exaltação à santa Cruz, segundo a sua descrição na *Legenda Áurea*<sup>59</sup>, aponta para as temáticas presentes na hagiografia de d. Fernando. A principal inspiração da celebração era a cruz na qual Cristo foi crucificado e, portanto, a metáfora da passagem das trevas à luz. A história da festividade rememorava as perseguições feitas pelo rei persa, Cosroês, que invadiu Jerusalém, em 615, e flagelou os cristãos.

A narrativa demonstra como o imperador Heráclito, homem de *beata stirps*, derrotou o rei persa e obteve a cruz sagrada. Contudo, segundo a tradição medieval, ele teria tentado entrar na cidade de Jerusalém pela porta onde Cristo passou com a cruz, mas ocorreu uma maravilha, através da qual Deus o exemplificou, dizendo que mesmo um rei não poderia passar por ali trajando paramentos régios. Imediatamente, o imperador compreendeu a advertência e se colocou de forma humilde.

A imagem do Infante Santo em lágrimas durante as suas preces foi explorada em sua hagiografia para representar a sua espiritualidade. Elas são importantíssimas para a delimitação da espiritualidade ocidental. Até o século XVIII, elas estavam em meio aos debates sobre as relações do corpo com a alma. A religião intensamente vivida pode gerar emoções que são, às vezes, expressas pelas lágrimas. Por essa razão, as lágrimas constituíam um meio de comprovar que uma determinada pessoa teve ou tinha com frequência, como era o caso de D. Fernando, uma experiência religiosa intensa à semelhança de alguns casos citados na *Bíblia*<sup>60</sup>.

Assim, as lágrimas eram um novo batismo; isso era defendido, por exemplo, por Thomas Froidmont (*Liber de modo bene vivendi* 10, 29, PL 184 217ab)<sup>61</sup>. A partir do século XIII, teria surgido uma nova forma de verter lágrimas, provavelmente, vinculada à espiritualidade franciscana cuja ideia era de se comover com a paixão de Cristo, logo ligada ao suplício do filho de Deus.

## Conclusão

Ao longo das páginas anteriores, de forma sucinta, retomaram-se alguns temas centrais nos estudos atuais acerca da *Legenda Áurea*. Além de relacioná-la ao projeto dominicano de combate às heresias, às mudanças estruturais na prédica a partir do século XIII, e ao debate sobre o seu caráter autoral, abordou-se o problema da sua

<sup>59</sup> Iacopo da Varazze *Legenda Aurea*. Ed. G. P. Maggioni, Firenze: Galuzzo, 1998, pp.930-938.

<sup>60</sup> Cf. ADNÈS, Pierre. Larmes. In : VILLER, M. ; CALALLERA, J. et al. *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique et histoire*. Tome IX. Paris : Beauchesne, 1976, pp. 287-303.

<sup>61</sup> Cf. *Ibidem*, p. 298.

circulação, considerando o espaço português. Certamente, se considerado o estado atual dos estudos sobre esta fonte, a temática da sua circulação no espaço luso é bastante incipiente. Apesar da diversidade das representações de santidade presentes nesta fonte, há três temas centrais na *Legenda Áurea*: 1) os santos portam uma santidade triplamente qualificada, 2) a *santidade crística* é representada pela aceitação do sofrimento, e 3) a *santidade apóstolica* está manifestada na renúncia e a predicante no discurso doutrinador e na luta contra a heresia<sup>62</sup>.

O discurso de santidade depreendido da pena do frei João Álvares possivelmente, pautou-se em três elementos chave, conforme demonstrado anteriormente: sua associação à imagem de Cristo, sua ação apóstolica (devido à sua vinculação ao projeto expansionsita, em 1437) e sua luta contra a “heresia” islâmica.

\*\*\*

## Fontes

- GRÉGOIRE, Le Grand. Dialogues. 3 Tomes. In: VOGÜE, Adalbert (édit.). Introduction bibliographique et chartes. *Collection Sources Chrétiennes*, n° 254. Paris : Ed. Du Cerf, 1978.
- Frei João Álvares. Tratado da vida e feito do muito virtuoso Sr. Infante D. Fernando. In: CALADO, Adelino de Almeida. *Frei João Álvares Obras. Edição Crítica*. Vol I. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.
- Iacopo da Varazze. *Legenda Aurea*. Ed. G. P. Maggioni, Firenze: Galuzzo, 1998.
- Instituto dos Arquivos Nacionais Torre do Tombo. (IAN/TTI). *Colegiada de Guimarães Documentos Eclesiásticos e Pontifícios*. Caixa 40, maço 5, doc. 20.
- SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL E PAULUS. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.
- Jacopo de Varazze. *Legenda Áurea. Vidas de Santos*. In: FRANCO JÚNIOR, Hilário (ed.) Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica. São Paulo: Cia. das Letras, 2003
- Jacques Voragine. *La Légende Dorée*. Text traduit, presente et anoté par Alain Boureau, Pascal Collomb, Monique Goulet, Laurence Moulinier et Stéfano Mula. Paris: Gallimard, 2004.

## Bibliografia

- ADNÈS, Pierre. Larmes. In : VILLER, M. ; CALALLERA, J. et al. *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique et histoire*. Tome IX. Paris : Beauchesne, 1976, pp. 287-303.
- ALMEIDA, Néri de Barros. *Pregação, ortodoxia e heresia. A comunicação religiosa na “Legenda aurea” de Tiago de Varazze*. Prelo.
- AMARAL, Clinio de Oliveira. *A construção do discurso de santidade do Infante Santo em Portugal*. Os indícios da 'criação' de um santo dinástico. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2016.

<sup>62</sup> ALMEIDA, Néri de Barros. *Pregação, ortodoxia e heresia. A comunicação religiosa na “Legenda aurea” de Tiago de Varazze*, [prelo].



COSTA, Ricardo da, SALVADOR GONZÁLEZ, José María (coords.). *Mirabilia 24 (2017/1)*  
Manifestations of the Ancient and Medieval World  
Manifestaciones de los mundos antiguo y medieval  
Manifestações da Antiguidade e da Idade Média

Jan-Jun 2017/ISSN 1676-5818

- BOUREAU, Alain. *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298)*, Paris, Cerf, 1984.
- COSTE, Florent “Textes et contextes de la Légende dorée”. In. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 14, 2007.
- DELEHAYE, Hippolyte. Martyr et Confesseur. *Analecta Bollandiana*. Bruxelles : Société des Bollandistes, Tomus 39, pp. 20-49, [s.m.]. 1921.
- DUNN-LARDEAU, Brenda. *Préface*. DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). *Légende dorée : sept siècles de diffusion*. Montreal/Paris : Bellarmin/Librairie J. Vrin, 1986.
- DUNN-LARDEAU, Brenda. Presença da *Legenda aurea* e de outras compilações hagiográficas nas Bibliotecas e Museus de Quebeque. In Igor Salomão Teixeira (org.), *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. Porto Alegre: Oikos, 2014.
- FLEITH, Barbara e MORENZONI, Franco (dirs.) *De la Santeté e l'Hagiographie: Gènese et usage de la Légende dorée. (Actes du colloque “lire, écouter et voir la Légende dorée au Moyen Âge”, Genève, 12-13 mars, 1999)*. Genève: Droz, 2001.
- GÓMEZ-CHACÓN, Diana Lucía. San Pedro mártir de Verona. In. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. VI, nº 11, 2014.
- LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo sagrado: Jacques de Voragine e a Legenda aurea*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- MAGGIONI, G. P. Introduzione. Iacopo da Varazze *Legenda Aurea*. Ed. G. P. Maggioni, Firenze: Galuzzo, 1998, p. XIII-XIV.
- NASCIMENTO, Aires do. Hagiografia. In: TAVANI, Giuseppe e LANCIANI Giulia (orgs.). *Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. O Martírio do Infante Santo e a Expansão Portuguesa. In. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011*. Pp.1-10.
- PACAUT, Marcel. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*. Paris: Nathan, 2004.
- PORTUGAL, Fernando. As imagens do Infante Santo no Mosteiro dos Jerónimos. *Ecos de Belém*. Ano 48, nº. 1834, maio. 1980.
- RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Aurea (c. 1270-1298)*. 105p 2016. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.
- ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida. *Lusitania Sacra*. Lisboa: CEHR e UCP. Vol. XIV, pp. 369-450, 2001-03.
- ROSA, Maria de Lurdes. Hagiografia e santidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Vol. C-I. Lisboa: Círculo de Leitores/CEHR da UCP., 2000, p. 326-335.
- RUSSO, Daniel. *Marie le culte de la vierge dans la société médiévale*. Paris : Beauchesne, 1996.
- SOBRAL, Cristina. Hagiografia em Portugal: balanço e perspectivas. *Revista Medievalista on line*. Lisboa: IEM – Instituto de Estudos Medievais da Universidade Nova de Lisboa, Ano 3, nº. 3, p. 1-18, [s.m.]. 2007. Disponível em <<http://www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista>>. Acesso em: 17 jan. 2017.
- SOBRAL, Cristina. O *Flos Sanctorum* de 1513 e suas adições portuguesas. *Lusitania Sacra*. Lisboa: Anos 2001-2002, 2ª série, Tomos XIII-XIV, p. 531-568.
- SOUZA, Néri de Almeida. *A Cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da Legenda aurea de Jacopo de Varazze*. 1998, 2v., Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998.



COSTA, Ricardo da, SALVADOR GONZÁLEZ, José María (coords.). *Mirabilia 24 (2017/1)*  
Manifestations of the Ancient and Medieval World  
Manifestaciones de los mundos antiguo y medieval  
Manifestações da Antiguidade e da Idade Média

Jan-Jun 2017/ISSN 1676-5818

- VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Media Ocidental (Séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995.
- VAUCHEZ, André. Jacques de Voragine et les saints du XIIIe siècle dans la Légende dorée. In. DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). *Légende dorée : sept siècles de diffusion*. Montreal/Paris: Bellarmin/Librairie J. Vrin, 1986, p. 27-56.
- VAUCHEZ, André. O santo. In. LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. pp. 211-230.