

Usos, disciplina canónica e *Regra* em Santa Cruz de Coimbra¹

O interesse pelos *Costumeiros* das várias comunidades monacais e conventuais redobrou nos últimos cinquenta anos, a julgar nomeadamente pelas numerosas edições desses textos, feitas com critérios de crescente rigor crítico. Esta atenção renovada sobre usos, constituições, estatutos, *instituta*, na compreensão de que é possível descortinar aí mundividências passadas que, ainda que diferentes, muitas vezes, das nossas, nem por isso deixam de poder contribuir para a elucidação do nosso presente. Como salientara já Jean Châtillon, a propósito das regras e costumeiros canonicais, estes «correspondem sem dúvida a um ideal ao qual as comunidades canonicais nem sempre se adequaram perfeitamente ou de que modificaram rapidamente as exigências. Todavia esclarecem-nos, pelo menos, sobre o que essas comunidades quiseram ser, nas origens, e sobre o que elas foram frequentemente durante períodos bastante longos»². O costumeiro deve ser, pois, encarado antes de mais como um modelo de vida, um ideal antropológico e, nessa qualidade, é passível de ser analisado, quanto às representações sobre a

¹ No Colóquio foram apresentados os lineamentos da investigação de doutoramento então em curso, que viria a ser incluída na minha tese e que, por essa razão, aqui se publica parcialmente, cfr. A.F. FRIAS, *Fontes de cultura portuguesa medieval: o 'Liber ordinis Sanctae Crucis colimbriensis'*, (Dissertação de doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Univ. do Porto) Porto 2001, pp. CXVII-CCVIII.

² Jean CHÂTILLON, «La vie des communautés des chanoines réguliers», in *Le mouvement canonial au Moyen Age, réforme de l'Église, spiritualité et culture*, Bibliotheca Victorina, Études réunies par Patrice Sicard, Brepols, Paris - Turnhout 1992, p. 74.

vida e a morte, existência e temporalidade, finitude e transcendência, etc., que veicula. Evidente é igualmente o seu interesse, quer para a história da cultura e mentalidades quer para a história das instituições.

As particularidades da vida quotidiana e o sistema administrativo próprio a cada comunidade ou congregação são assim evidenciadas graças a um exame atento dos costumeiros. Questões como as condições de acesso ao mosteiro, com o que isso implica do ponto de vista da história social, ou ainda da evolução da hierarquia eclesiástica, nomeadamente com a afirmação do poder do abade, são esclarecidas por vários capítulos dos costumeiros³.

1. Usos, disciplina canónica e Regra

*Ibidem etiam demonstretur ei usus loci et disciplina canonica et regula ...*⁴

O costumeiro, enquanto livro que codifica os usos, costumes e tradições de uma determinada comunidade monacal ou canonical, radica na Regra⁵, de que é o necessário complemento, motivado pela necessidade de a adaptar e ajustar às particularidades dessa mesma comunidade. Se na sua ligação à Regra o costumeiro assegura a tradição e os laços com outras comunidades da mesma Ordem ou obediência, na sua particularidade permite a renovação, os ajustamentos e prescrições tornados necessários perante a universalidade da Regra. Entre Regra e costumeiro nasce frequentemente tensão, por vezes conflito, de que a disciplina monacal ou canónica, no seu rigor ou laxismo, se torna a expressão visível. A Regra é a raiz, o esteio seguro, a referência fundamental, o lugar de retorno, bandeira ou arma de arremesso muitas vezes⁶, o modelo, o padrão; o costumeiro, no seu dinamismo próprio, reflecte a variação dos espaços e tempos, recolhe as marcas da mudança nos homens e nas suas vontades, estrutura-se ao ritmo das novas necessidades, segundo as flutuações sociais: religiosas, culturais e económicas.

³ Éric PALAZZO, *Le Moyen Age. Des origines au XIII^e siècle*, Ed. Beauchesne, Paris 1993, pp. 226-227.

⁴ *Liber Ordinis* [=LO] § 251.

⁵ Como já foi referido antes (cap. I), o entendimento do que seria a Regra de Santo Agostinho nem sempre era uniforme. Sobre este aspecto, ver Agostinho Figueiredo FRIAS, *Lectura ermeneutica*, *op. cit.*, pp. 18-20.

⁶ Cf. a este propósito um famoso passo dos Sermões de Santo António: «Dizei-me, ó fátuos religiosos, se nos Profetas ou nos Evangelhos de Cristo, ou nas Epístolas de S. Paulo, na Regra de S. Bento ou de S. Agostinho encontrastes estes litígios e divagações e se lestes ali clamores e protestos de causas judiciais, por assunto transitório e perecedouro», *Sermones* I, 107.

A relação do costumeiro com o ordinário é estreita, «existe um ligação real, quase genética»⁷, entre ambos. Embora, em sentido estrito, o ordinário descreva «o curso do ano com as suas celebrações: ofício, missa, procissões»⁸, e o costumeiro estabeleça, com pormenor, «os usos e ritos da vida da comunidade, precisando e completando, se se trata de monges ou cónegos, as prescrições da Regra»⁹, na prática encontram-se, com frequência os dois associados no mesmo livro, constituindo uma unidade, podendo concluir-se que «o ordinário está já contido no costumeiro»¹⁰. É o caso do *Liber Ordinis* crúzio em que, em cada uma das duas partes, os dois primeiros livros constituem o ordinário e o terceiro, o costumeiro. O *Liber Ordinis*, unifica mesmo, os dois domínios sob o conceito de *ordo*, entendida como «disposição das coisas iguais e diferentes, atribuindo a cada um o seu lugar próprio»¹¹. Nesse sentido todo o livro, diz o autor do *Liber Ordinis*, pode ser chamado de «ordem, pois aí, nos dispomos a escrever, ordenadamente, de que forma solícita, de dia e de noite, se devem realizar os ofícios divinos, segundo o modo e instituições estabelecidas pelos santos padres»¹². No prólogo à segunda parte do *Liber Ordinis* é repetida esta mesma fórmula, acrescentando-se que o costumeiro visa ainda determinar «de que modo e em que tempo se devem ler os livros e as «histórias» na igreja e igualmente quais os livros, homilias e sermões se devem ler à mesa e como é que, com decência e honestamente, se devem conduzir os frades, na igreja e no claustro, assim como no capítulo e no refeitório»¹³.

No acto de recepção do noviço no mosteiro, no ritual de iniciação, o novo membro é elucidado «da pobreza da casa, da rudeza do lugar, da severidade da disciplina, de quanto labor há na observação da sua profissão e de quão grave é a transgressão e das restantes coisas que dizem respeito à disciplina regular, a fim de ser posto à prova o fervor do seu desejo e intenção. Ser-lhe-á também mostrado

⁷ É. PALAZZO, *Le Moyen Age. Des origines au XIII^e siècle*, op. cit., p. 228.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ LO § 1.

¹² LO § 1.

¹³ LO § 290. Cf. a tradução portuguesa quatrocentista conservada no ms. Porto, BPMP, Santa Cruz 75, f. 1r: «como e per que guisa de dia e de noite os ofícios divinos se vam acabados e per que guisa os livros, sermoes e estorias ham dentrar na ygreja e em que tempo e semelhantemente quais livros e omelias e sermoes se ham de leer a a mesa e per que guisa os religiosos ham dandar estar e conversar honestamente e regradamente em na sancta ygreja em a crasta e no cabido e no refeitório».

o uso do lugar e a disciplina canónica, o ónus da regra e da obediência, para que nada faça na ignorância ou sob coacção e não encontre mais tarde pretextos. O noviço é colocado sob a direcção de um frade que lhe ensina a regra, o uso e disciplina do mosteiro. Em primeiro lugar, como andar, pedir, estar de pé, sentar-se, e em todos os seus movimentos ter a marca de humildade, baixar a cabeça, olhar o chão, lembrando o publicano que não ousava levantar os olhos ao céu mas batia no peito»¹⁴. Após a recepção, o noviço «deve sentar-se sozinho no claustro, onde se possa entregar convenientemente à leitura e à meditação e não se lhe deve falar, a não ser mediante licença. (...) Seja instruído sobre os preceitos da Regra e com salmos, hinos e cânticos espirituais, segundo o uso do mosteiro. Ninguém o incomode com algum trabalho ou serviço enquanto não estiver elucidado sobre a ordem e a disciplina»¹⁵.

O conceito de disciplina canónica aqui subjacente pode aproximar-se da definição que Hugo de S. Vítor dá na sua obra *De institutione novitiorum*: «Disciplina é a convivência boa e honesta e a que não basta evitar o mal mas exige igualmente que se mostre irrepreensível no que opera de bem»¹⁶. Para Hugo de S. Vítor, a disciplina é o entrave à cupidez, o cárcere dos maus desejos, o freio da lascívia, o jugo da arrogância, a corrente da ira, é quem doma a intemperança, fixa a inconstância e sufoca todos os movimentos desordenados da mente e ilícitos apetites. Tal como da inconstância da mente nasce o desordenado movimento do corpo, assim também enquanto o corpo estiver preso pela disciplina, consolida-se o ânimo na constância. (...) A virtude é íntegra quando pela interna custódia da mente se regem ordenadamente os membros do corpo. (...) Paulatinamente, a mesma forma de virtude que por costume se imprime à mente, pela disciplina conserva-se exteriormente no hábito do corpo. (...) Há quatro coisas principais em que se deve manter a disciplina: no hábito, no gesto, no falar e no comer»¹⁷.

A obra vitorina mencionada serviu de inspiração à *Vita Theotonii* onde a referência à disciplina canónica é significativa, como se pode deduzir do seguinte passo: «Nunca ultrapassou os limites da temperança contra o que seria razoável ou além do necessário. Nunca se esqueceu da sua disciplina, nem da sua compostura, sempre usando no refeitório dos alimentos da comunidade juntamente com os

¹⁴ LO § 251.

¹⁵ LO § 255.

¹⁶ Hugo de S. Vítor, *De institutione novitiorum*, PL 176, col. 935.

¹⁷ *Ibidem*.

irmãos e tomando alimento com mais parcimónia do que qualquer outro. De resto, a sua bondade natural e o rigor da sua disciplina tinham nele apagado todos os acessos de gula»¹⁸. A disciplina, enquanto adequação dos actos à Regra e usos, implica, na sua predominante exterioridade, o domínio corporal nos vários aspectos da vida comunitária, sejam o modo de vestir e comer, como a maneira de falar, de andar, de sentar, levantar ou deitar. A este propósito, o seguinte passo do *Liber Ordinis* é elucidativa. «Depois da hora de completas, deve-se ir, com máximo cuidado, da igreja para o dormitório. Quando o cônego chegar ao seu próprio estrado, sente-se religiosamente no seu leito e colocadas as mãos sob as vestes, desaperte o calçado e tire-o, tendo o cuidado para não mostrar os pés nus, e, levantada a coberta, deite-se de forma digna e em seguida tire as vestes e repouse. De igual modo, quando se levantar, vista-se e calce-se religiosamente e estenda sobre o leito a coberta para que nada de indecente ou desonesto apareça»¹⁹.

A disciplina, designa igualmente a sanção para as faltas cometidas contra a Regra e os usos, podendo consistir num castigo corporal, ao arbítrio do abade. Segundo o *Liber Ordinis*, todos aqueles a quem foram atribuídas funções devem prestar contas perante a comunidade, no capítulo de culpas, pedindo perdão pelas faltas cometidas durante o seu desempenho. «Os sacerdotes hebdomadários com seus auxiliares vêm de forma ordenada, a cruz à frente, e com reverência e deitam-se, ao mesmo tempo, ligeiramente do lado direito, com corpos bem estendidos e com as pernas bem juntas de forma honesta e não afastados. Assim deitados, o prelado ou quem dirigir o capítulo interroga-os deste modo: Que dizeis? E eles respondem, dizendo *Mea culpa*»²⁰. Em seguida, quem se sentir réu em alguma coisa deve pedir perdão. Todo o que tiver conhecimento que outrem tenha cometido alguma falta atentatória da regra e dos usos, deve denunciar o facto perante a comunidade, cabendo ao abade ou prior aplicar a pena.

Quando se fizer queixa de alguém, se for de vergastar, no próprio tribunal, depois que o abade o mandar despir, imediatamente, posto de joelhos, levanta-se um ou dois frades que o ajudam a tirar a roupa e seguram as suas vestes estendidas nas suas costas para que nada de indecente apareça. Ele fica deitado com o corpo estendido no chão, nada dizendo a não ser *Minha culpa* e *Emendar-me-ei* que repete muitas vezes. (...) O abade então, de acordo com o tipo de culpas, atribui o castigo de modo que frequentemente acontece que uns choram, outros

¹⁸ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*, edição crítica de Aires A. NASCIMENTO, Edições Colibri, Lisboa 1998, p. 175.

¹⁹ *LO* § 258.

²⁰ *LO* § 421.

soltam gemidos de dor; uns são castigados em camisa, outros sem ela. Mas ninguém ouse murmurar do castigo nem da acusação mesmo que às vezes lhe pareçam injustos²¹.

No caso do frade fugitivo, entretanto retornado, o procedimento é ainda mais rigoroso.

Recebido na hospedaria, durante um mês ou mais fica separado do resto da comunidade com quem não pode falar, a não ser com o encarregado da hospedaria. Depois de conhecidas as razões do frade arrependido, no dia estabelecido, é feita uma procissão da hospedaria até ao capítulo. Nu e descalço, apenas de calções, tendo a sobrepeliz à volta do nariz segura com a mão esquerda, leva na mão direita as vergas. Lança-se no chão, em frente do abade ou prelado pelo qual não levemente é vergastado, levanta-se e, já vestido, fica de pé diante da cruz, de pés nus, até que, à ordem do prelado, volte ao lugar dos penitentes. Então, já calçado, seja-lhe prescrito que se sente só, numa parte do claustro, mantenha daí em diante silêncio (...) e três dias por semana venha ao castigo, dias em que se alimenta apenas de pão e água. Seja então esclarecido de que tal como pela sua transgressão exacerbou todos os frades, assim também pela penitência pacientemente cumprida, a todos alegra e os inclina à compaixão por si²².

Dado que todos os actos do membro da comunidade – orar, dormir, comer, beber – são ritualizados e como tal só realizáveis em tempo e espaço próprio, a transgressão está sujeita a castigo. «Ninguém ouse, diz o *Costumeiro*, comer nem beber vinho ou água fora do refeitório pois quem ousar sujeita-se a rigorosa punição». A alimentação do corpo, feita «por necessidade e não para a volúpia»²³, é sempre acompanhada pelo alimento espiritual da leitura. «Leiam-se, pois, à mesa, diz o *Liber Ordinis*, todos os domingos, a homília e os sermões do evangelho ou epístola próprios do dia. Evite-se, à refeição, todo o ruído e confusão, tanto quanto possível e guarde-se, pois, silêncio, de acordo com o preceito da regra: *Não apenas a boca tome o alimento mas também os ouvidos anseiem pela palavra de Deus*»²⁴. No refeitório, à bênção do alimento segue-se a bênção da leitura. Neste último aspecto, a disciplina podia ainda assumir a forma de etiqueta ou boas maneiras, nomeadamente à mesa. «O sal nunca se deve tirar com a mão mas com a colher ou com a faca. Relativamente ao alho, à maçã ou a alimentos semelhantes, nunca se devem trincar avidamente mas, com mais conveniência, descascar a maçã ou alho e cortar em pedaços e, pousada a faca, comer então o que quer que seja»²⁵.

²¹ LO § 423.

²² LO § 494.

²³ LO § 256.

²⁴ LO § 33.

²⁵ LO § 492.

Progressivamente, os usos relativos aos actos mais importantes da comunidade – recepção e profissão dos noviços, cerimónias litúrgicas como quarta-feira de cinzas, Tríduo pascal, etc., procissões, unção dos enfermos e sepultura – forma ganhando alguma autonomia relativamente aos restantes usos, sendo codificados em livros próprios – os *Rituais*²⁶ – ou sendo integrados em outros, por exemplo no *Pontifical*. Trata-se de um processo semelhante ao que acontecera já relativamente ao Ofício divino e à Missa, com o desenvolvimento do Breviário e do Missal. O *Liber Ordinis* refere explicitamente os livros complementares onde determinado aspecto dos usos da comunidade foi individualizado em livro. Por exemplo:

- Vnctionem et ordinem infirmorum require in libello de uisitatione infirmorum fratrum²⁷.
- Cum uero apud nos obierit, qualiter uel quid agendum sit, in ordine de uisitatione infirmorum fratrum declaratur²⁸.
- Post hec, ad tumulum corpus defferunt. Cetera omnia quere in libello de mortuis sepeliendis²⁹.

Estes dois eventos – doença e morte – assumem, com efeito, um carácter ritual por excelência, a par da relevância, quer para a existência individual quer para a vida comunitária. Com efeito, o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra foi o primeiro panteão régio português, aí tendo sido sepultados os dois primeiros reis e familiares³⁰. O rei D. Afonso Henriques, ao fazer testamento ao mosteiro cruzio da almuinha régia e da azenha de Matelas, declara fazê-lo «ut sitis solliciti multiplicare preces ad Deum pro salute mei corporis et anime atque meorum parentum»³¹. Na carta ao papa Adriano IV o mesmo rei exprime o desejo de

²⁶ Esses rituais foram preservados nos mss. Santa Cruz 59, Santa Cruz 62, Santa Cruz 77, Santa Cruz 83, Santa Cruz 89, Santa Cruz 90. Alguns foram estudados e parcialmente editados por Joaquim Oliveira BRAGANÇA, «Unctio infirmorum. Tradições Portuguesas do Sacramento dos doentes», *Didaskalia*, 2 (1972) 299-360; *Idem*, «Ritual de Santa Cruz de Coimbra», *Didaskalia*, 6 (1976) 123-202; *Idem*, «Ordo ad visitandum infirmum do Pontifical de Braga do século XIII», *Didaskalia*, 11 (1981) 221-238; *Idem*, «Um Ritual inédito de Confirmação e suas raízes», *Didaskalia*, 29 (1999) 67-85.

²⁷ LO § 282.

²⁸ LO § 285.

²⁹ LO § 466.

³⁰ Saul António GOMES, «Os Panteões Régios Monásticos Portugueses nos Séculos XII e XIII», in *2º Congresso Histórico de Guimarães. Actas do Congresso*, vol. 4, Câmara Municipal de Guimarães; Universidade do Minho, Guimarães 1996, pp. 281-295.

³¹ *Livro Santo de Santa Cruz*, edição, com introdução e notas, preparada por Leontina VENTURA e Ana Santiago FARIA, INIC, Coimbra 1990, p. 119.

ser sepultado do mosteiro crúzio e ser beneficiário dos sufrágios pela sua alma: «Quod quantum ego diligo verbis exprimere nullo modo valeo, utpote ubi corpus meum sepeliri jubeo et unde suffragium per beneficium orationum anime mee, Deo donante, specialius evenire spero»³².

Por outro lado, o engrandecimento do mosteiro deve-se, em grande parte, às doações feitas em testamento «pro remedio animae» e com a condição, muitas vezes, de se ser sepultado no mosteiro, ser inscrito no Martirológico ou «*livro da vida*» e como tal tornar-se beneficiário das orações e preces pelos mortos³³. Assim acontece com Soeiro Mendes que ao fazer testamento ao mosteiro crúzio da herdade que tem em Aguim, declara: «Et hoc facio pro remedio anime mee et meorum parentum et partem habeam in orationibus et beneficiis eiusdem monasterii»³⁴. Em certas doações em testamento a razão apontada é o medo da morte, como no caso de Goína Mendes: «... ego Goína Menendi, timens diem mortis, facio ...»³⁵.

O *Livro de D. João Teotónio* regista, relativamente ao *Livro Santo*, o aumento de doações em testamento com a condição de ser sepultado no mosteiro.

Desejava-se, desta forma, encontrar morada definitiva no espaço sagrado do recinto monástico, entendido como de qualidade santificadora, diferente da de um normal cemitério de qualquer paróquia; desejava-se prolongar ou perpetuar o conjunto dos sufrágios entre vivos e mortos: os cônegos, como os monges, eram aqueles cuja função principal consistia em rezar, continuamente, por vivos e defuntos e, pela oferta que lhes era feita de bens - «*dom*» oferecido por sepultura – encontrar um lugar mais próximo da purificação, qual «*tumulatio ad sanctos*» que caracterizara os primeiros tempos do Cristianismo³⁶.

No mosteiro de Santa Cruz havia dois cemitérios: o dos cônegos e o dos pobres. Todavia, a própria igreja, o claustro e o capítulo foram acolhendo as sepulturas das personalidades mais importantes: reis, priores, bispos. A modalidade

³² *Livro Santo, op. cit.*, p. 95.

³³ Cf. Hermínia Vasconcelos VILAR – Maria João Marques da SILVA, «Morrer e testar na Idade Média: Alguns aspectos da testamentaria dos séculos XIV e XV», *Lusitania Sacra*, 2ª série, 4 (1992) 39-60.

³⁴ *Livro Santo, op. cit.*, pp. 138-139.

³⁵ *Livro Santo, op. cit.*, p. 138.

³⁶ Armando MARTINS, *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, Séculos XII-XV. História e Instituição*, 2 vol., (Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa) Lisboa 1996, II, p. 730. Para uma perspectiva mais geral, Philippe ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Ed. Seuil, Paris 1977, pp. 37-96.

do *canonicus ad succurrendum* permitia aos leigos tornarem-se cónegos, na iminência da morte, usufruindo dos benefícios espirituais da comunidade, além de assegurarem sepultura no cemitério dos cónegos. Em contrapartida, o cónego que apenas à hora da morte confessasse ter ocultado bens próprios, era sepultado no cemitério dos pobres, sem direito a exéquias na igreja, prebenda aos pobres ou registo no «Martirólogo»; se apenas após a morte se descobrisse a infracção, era sepultado sem acompanhamento religioso em solo não sagrado, como refere o *Liber Ordinis*:

Se o frade com bens próprios os entregar estando de saúde, rezem-lhe o ofício divino, na íntegra. Se o fizer apenas coagido pela doença, seja sepultado no cemitério dos pobres, tal como outro cristão qualquer, não como converso, e não seja inscrito no Martirólogo nem seja por ele dada prebenda. Se se descobrir após a sua morte, sepultem-no fora do cemitério, sem encomendação³⁷.

Os rituais crúzios relativos ao doente e ao defunto, permitem-nos perspectivar o modo como a comunidade integrava a «desordem» na ordem canonical e simultaneamente surpreender algumas representações relativas a elementos do sistema monacal.

1.1. Ritual de unção dos enfermos

Este ritual foi-nos conservado nos códices Santa Cruz 62 e Santa Cruz 89 (proveniente de S. Vicente de Lisboa), respectivamente dos fins do século XII³⁸ e segunda metade do século XII e, como referimos, resultam de uma autonomização relativamente ao *Liber Ordinis*, explicada pela maior facilidade de utilização, nos contextos a que se destinava. Todavia nem sempre assim acontecia. O manuscrito *L* (ms. Paris, BN, lat. 1233), utilizado na edição do *Liber Ordinis*, integra este ritual no costumeiro. Por sua vez a proximidade entre os dois textos do ritual – crúzio e sanrufiano - permite-nos concluir pela origem francesa da tradição crúzia e sustentar, com razoabilidade, a sua difusão nas dioceses de Braga, Coimbra e Évora.

³⁷ LO § 438. Cf. Armando MARTINS, *O Mosteiro*, ed. cit, pp. 732-733.

³⁸ O ms. Santa Cruz 62 não pode ser do segundo quartel do século, como defendeu Joaquim Oliveira Bragança. Com efeito, o Calendário incluído no códice, da mesma mão que o ritual, inclui a festa de S. Tomás de Cantuária, razão por que tem que ser posterior a cerca de 1180.

Ms. Paris, BN, lat. 1233 (S. Rufo de Valence)	Ms. Santa Cruz 62
<p>Ordo ad uisitandum infirmum fratrem. Quando ingrediuntur domum fratris sit sacerdos indutus alba et stola et precedant ministri cum cruce et aqua benedicta et oleo sacro. Ingressi autem primum dicat sacerdos: <i>Pax huic domui et omnibus habitantibus in ea.</i> Responsum <i>Amen.</i> Item dicat antiphonam: <i>Benedic deus domum istam et dicat capitula Saluum fac seruum tuum, Esto ei domine nichil proficiat inimicus. Dominus uobiscum.</i></p> <p>Tunc aspergat sacerdos ipse infirmum aqua benedicta et postea oratio: <i>Deus qui famulo tuo Ezechiele. Deus qui per apostolum tuum Iacobum.</i></p> <p>Tunc ungit eum sacerdos benedicto oleo dicens [h]anc orationem per singula membra. <i>Per istam unctionem.</i></p> <p>Dum uero ungitur, ceteri cantant septem psalmos cum antiphonis, in hunc modum. <i>Sana me deus, quoniam conturbata sunt ossa mea et anima mea turbata est ualde sed tu deus conuerte et eripe animam meam.</i> Psalmus <i>Domine ne in furore. Erat quidam regulus.</i> Psalmus <i>Domine non sum dignus.</i> Psalmus <i>De profundis.</i> Antiphona <i>Cum sol autem, Domine exaudi.</i></p> <p>His expletis et iniuncto in-firmo, abluat sacerdos os eius et tergat et osculentur eum omnes per ordinem. Et post ea pergat ipse sacerdos sicut indutus est alba et stola in ecclesiam, et accipiat eu-caristiam et comunicet in-firmum, dicens: <i>Corpus domini nostri Ihesu Christi.</i> (...)</p> <p>Tunc iungat eum sacerdos oleo benedicto dicens [h]anc orationem super singula membra. <i>Oratio: Per istam unctionem (...).</i></p>	<p>Ordo ad uisitandum infirmum fratrem. Quando ingrediuntur domum fratres, sit sacerdos indutus alba et stola et precedant ministri cum cruce et aqua benedicta et oleo sacro. Ingressi autem, primum dicat sacerdos: <i>Pax huic domui et omnibus habitantibus in ea.</i> Responsio: <i>Amen.</i> Item dicat: <i>Benedic domine domum istam et omnes habitantibus in ea quia tu domine dixisti pax huic domui, benedic domine timentes te pusillos cum maioribus, benedicti uos a domino qui fecit celum et terram.</i></p> <p>Tunc sacerdos aspergat infirmum aqua benedicta et dicat: <i>Saluum fac seruum tuum.</i> Responsio: <i>Deus meus sperantem in te. Esto ei domine turris fortitudinis.</i> Responsio: <i>A facie inimici. Nichil proficiat inimicus in eo.</i> Responsio: <i>Et filius iniquitatis non noceat ei. Domine exaudi. Domminus uobiscum.</i> Oratio: <i>Deus qui famulo tuo Ezechie terquinos annos ad uitam donasti, ita et famulum tuum a lecto egritudinis potentia tua erigat ad salutem. Per christum dominum.</i> <i>Alia. Deus qui per apostolum (...)</i></p> <p>Tunc ungit eum sacerdos benedicto oleo dicens hanc orationem per singula membra. <i>Per istam unctionem et suam piissimam (...)</i></p> <p>Dum uero ungitur, ceteri cantant septem psalmos cum antiphonis, in hunc modum. <i>Ant. Sana me deus, quoniam conturbata sunt ossa mea et anima mea turbata est ualde sed tu deus conuerte et eripe animam meam.</i> Psalmus <i>Domine ne in furore.</i> Antiphona: <i>Erat quidam regulus (...)</i> Psalmus: <i>Beati quorum remisit (...)</i></p> <p>His expletis et iniuncto in-firmo, abluat sacerdos os eius et tergat et osculentur eum omnes per ordinem. Et post ea pergat ipse sacerdos sicut indutus est alba et stola in ecclesiam et accipiat eu-caristiam et comunicet in-firmum, dicens: <i>Corpus domini nostri Ihesu Christi.</i> (...)</p> <p>Tunc iungat eum sacerdos oleo benedicto dicens hanc orationem super singula membra. Oratio: <i>Per istam unctionem (...).</i></p>

Joaquim Oliveira Bragança, que estudou este ritual crúzio (baseado apenas no ms. Santa Cruz 62) e o cotejou com o das dioceses referidas, não deixou de pôr essa hipótese, ao escrever: «Tal facto [a impressionante semelhança] põe um problema histórico de apaixonante interesse: qual será a fonte do *ordo* de Braga, Coimbra (diocese) e Évora? Será ele o resultado duma evolução ou adaptação da tradição de Santa Cruz de Coimbra? Ou haverá uma fonte comum aos dois? Uma coisa nos parece fora de dúvida: a tradição de Braga, Coimbra e Évora é, neste ponto pelo menos, o resultado da implantação no nosso país duma liturgia do Sul de França»³⁹. Hipótese semelhante volta a colocar o eminente liturgista quando ao estudar o mesmo ritual contido no chamado *Pontifical de Braga*, do século XIII, contido no ms. Alc. 162, na Biblioteca Nacional, declara: «O *Ordo ad visitandum infirmum* do Pontifical de Braga é globalmente o mesmo do de Santa Cruz e dele parece depender, directa ou indirectamente, a menos que dependam os dois de fonte comum»⁴⁰. Decorre deste estudo comparativo, no entanto, que as mais antigas tradições deste ritual, em Portugal, têm origem nos meios canonicais de Santa Cruz de Coimbra e S. Vicente de Lisboa⁴¹.

O *Liber Ordinis*, além da existência do hospital, destinado a hospedar peregrinos, tratar doentes e albergar pobres, refere a enfermaria destinada aos sangrados e aos doentes da própria comunidade, a «domus infirmorum»⁴² e ainda a «ecclesia infirmorum»⁴³. O frade que tiver tosse ou expectoração em abundância, a fim de não perturbar os restantes, «deve sair da comunidade («*conventus*») e repousar algum tempo fora, até que cesse a enfermidade»⁴⁴. Pela sua própria condição, o doente suspende provisoriamente o seu estatuto de membro da «comunidade» (*conventus*), sendo-lhe interdita a comunicação, assim como a conjunção com ela, no mesmo espaço e tempo: «À hora de nona, entrado o convento na igreja, [os sangrados e os doentes] venham à capela, digam o ofício de nona e os que quiserem, depois de o convento ter saído do refeitório, vão beber, olhando para

³⁹ Joaquim Oliveira BRAGANÇA, «*Unctio infirmorum*, Tradições portuguesas do Sacramento dos doentes», *Didaskalia*, 2 (1972) 308-309.

⁴⁰ Joaquim Oliveira BRAGANÇA, «*Ordo ad visitandum infirmum* do Pontifical de Braga do século XIII», *Didaskalia*, 11 (1981) 227.

⁴¹ Sobre os primórdios de S. Vicente de Fora e as suas relações com os Premonstratenses cf. Norbert BACKMUND, «Les origines de l'ordre de Prémontré au Portugal», *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto* 22 (1959) 416-441.

⁴² LO § 441, 446, 465.

⁴³ LO § 200.

⁴⁴ LO § 253.

o chão, na ida e na volta, para não verem a comunidade, e venham em conjunto para a enfermaria. Respeitam sempre com cuidado isto, a fim de não aparecerem, perante a comunidade, os sangrados e enfermos ou os que estão excluídos dela. (...) E não é permitido a nenhum deles sair da enfermaria, nem falar com pessoa estranha, a não ser mediante licença»⁴⁵. A reintegração, no caso do sangrado, era feita ao fim de três ou quatro dias, iniciando-se na noite de sábado (ou domingo) e terminando na quarta-feira, dia em que regressava «ao costume mais feliz»⁴⁶, após o período dos espaços (a capela ou «igreja dos enfermos»⁴⁷, por exemplo), tempos e usos alternativos, nomeadamente na alimentação e no silêncio.

No caso do enfermo, subentende-se que a reintegração se operava após o restabelecimento. Caso a doença persistisse, a solidariedade da comunidade manifestava-se mediante a visita e cuidados acrescidos, como se refere na *Vita Theotonii*: «Quê, hei-de lembrar o seu carinho e a sua solicitude para com os doentes, a quem fazia cumular com admiráveis atenções e cuidados, a quem soerguia com o favor da sua visita e com a doçura do seu rosto, a quem acima de tudo prestava um cuidado mais vigilante e a quem servia como se fosse a Cristo? Tudo aquilo que efectivamente fosse necessário para acorrer às diversas enfermidades, mandava administrá-lo em observância total, com fidelidade e diligência»⁴⁸, ainda que ele próprio «nunca tenha querido ir para a enfermaria»⁴⁹. Da assistência espiritual fazia parte integrante o sacramento da unção dos enfermos, em que a par da remissão dos pecados, era claramente enfatizada a cura do doente.

O ordo ad uisitandum infirmum fratrem é «um ritual completo, perfeitamente elaborado, constituído por cinco elementos: ritos de entrada, com bênção da casa e bênção e aspersão do doente; ritual propriamente dito da Unção do Enfermo; administração do Viático, antecedido do beijo da paz e seguido de um conjunto de orações a implorar a saúde do doente; bênção do doente, com vários formulários; ritual de reconciliação com bênção e imposição das cinzas; e, finalmente, laudainha de todos os Santos e preces para a agonia»⁵⁰. O ritual, baseado numa longa tradição cristã de atenção ao doente, concebido à imagem do Cristo sofredor, inte-

⁴⁵ LO § 441.

⁴⁶ LO § 233.

⁴⁷ LO § 200.

⁴⁸ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, p. 175.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Joaquim Oliveira BRAGANÇA, «*Ordo ad visitandum infirmum* do Pontifical de Braga do século XIII», *op. cit.*, p. 226.

gra-se no campo mais vasto da pastoral. Contudo, aqui o contexto é o do *infirmus frater* ou seja, o doente, membro da comunidade. Deve assinalar-se que o conceito de *infirmitas* recobre a doença da alma quanto a do corpo, sendo a primeira, muitas vezes, concebida como causa da segunda, razão por que a assistência do doente (*infirmus*) tem como objectivo prioritário a salvação da alma (*salus*)»⁵¹. A fórmula da unção é a seguinte:

Per istam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quicquid peccasti per uisum, per auditum, per gustum, per odoratum, per tactum, per incesum pedum, per ardorem libidinis⁵².

A unção é, pois, feita aos cinco sentidos, aos pés e ainda aos rins, símbolo da luxúria. O *Liber Ordinis* introduz, a este respeito, alguns pormenores significativos: a unção deve ser feita «na palma das mãos»⁵³ e «na sola dos pés que se ligam à terra»⁵⁴; no caso das mulheres, a unção era feita no umbigo⁵⁵ (em vez de nos rins, subentende-se), já que, na tradição de raiz bíblica, que Isidoro de Sevilha transmite, «rins são chamados *lumbi* devido à lascívia da libido, pois que é aí que nos homens se situa a causa do prazer sexual, tal como nas mulheres se situa no umbigo»⁵⁶. Hildegarda de Bingen faz-se igualmente eco dessa concepção ao escrever: «A medida que há do local da evacuação ou da coxa até ao joelho significa que é a força da lascívia que é excitada pela primeira sugestão do diabo, nos rins do homem e no umbigo da mulher»⁵⁷.

Portas ou veículos do pecado⁵⁸, os sentidos estabelecem igualmente «o nexa entre o homem e esse universo em que se insere»⁵⁹, pois, como escreveu Santo

⁵¹ Cf. Jole AGRIMI – Chiara CRISCIANI, «L'assistance dans la civilisation chrétienne médiévale», in *Histoire de la pensée médicale en Occident*, vol. I, Ed. du Seuil, Paris 1995, pp. 151-174.

⁵² Santa Cruz 89, f. 12v; Joaquim Oliveira BRAGANÇA, «*Unctio infirmorum*, Tradições portuguesas do Sacramento dos doentes», *op. cit.*, 312.

⁵³ LO § 465.

⁵⁴ LO § 465.

⁵⁵ LO § 465.

⁵⁶ San Isidoro de Sevilla, *Etimologias*, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, II, 1983, 28-29.

⁵⁷ Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, PL 197, p. 869; CM 92, pars 1, visio 4, cap. 92.

⁵⁸ *Dicionário de Liturgia*, D. Sartore e A. M. Triacca (org.), Ed. Paulinas, São Paulo 1992, p. 1207.

⁵⁹ Maria Cândida Monteiro PACHECO, *Santo António de Lisboa. A Águia e a Treva*, INCM, Lisboa 1986, p. 45; Maria Cândida Monteiro PACHECO, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, INCM, Lisboa, 1997, p. 200.

António, herdeiro igualmente de antigas tradições mas aberto às novas correntes de revalorização da natureza, «o corpo humano consta de quatro elementos: fogo, ar, água e terra: fogo nos olhos, ar na boca, água nos rins, terra nas mãos e pés»⁶⁰. Este passo antoniano é inspirado directamente no sermão de S. Bernardo *De corruptione hominum*, sobre a tripla corrupção da alma e quádrupla do corpo. Escreve S. Bernardo:

O corpo pois consta de quatro elementos, a alma subsiste por uma tríplice força. É, com efeito racional, concupiscível e irascível. (...) A corrupção do corpo chama-se abominação e efectua-se por quatro modo, segundo os quatro elementos de que é feito. Com efeito, nos olhos está o fogo, na língua que produz a fala, o ar; nas mãos, de que o tacto é próprio, a terra; nos membros genitais, a água. Estas quatro partes corrompe-as aquela quadripartida peste, a saber: os olhos, a curiosidade; a língua, a loquacidade; as mãos, a crueldade; as partes genitais, a volúpia. Assim se tornam os homens corruptos e abomináveis, corruptos na alma, abomináveis no corpo, corruptos perante Deus, abomináveis perante os homens⁶¹.

De notar, neste texto, a correspondência clara entre o elemento água e as partes genitais e já não os rins⁶², assim como a omissão da referência aos pés que Santo António valoriza, dizendo: «Os passos do justo são as obras ou os afectos do entendimento. (...) Os pés, assim chamados porque servem para investigar ou reconhecer os caminhos dos que os percorrem, significam as obras»⁶³. Herdeiro de um «corpo do pecado»⁶⁴, «o pecador é levado pelos quatro elementos de que ele próprio consta. É levado pela terra, quando só se ocupa em pensamentos terrenos»⁶⁵. De notar nesta concepção do homem como microcosmo a ausência do sentido da audição que todavia Santo António, num outro passo, inclui: «O nosso corpo tem quatro portas: a oriental, a ocidental, a meridional e a setentrional, através das quais é levada a alma defunta. (...) As quatro portas da cidade ou as quatro partes deste tabernáculo são a vista, o ouvido, o gosto e o tacto»⁶⁶.

⁶⁰ Antonii Patavini, (S.) O. Min., Doctoris Evangelici, *Sermones Dominicales et Festivi ad Fidem Codicum Recogniti*, 3 vols, Messaggero, Padova 1979, I, p. 48.

⁶¹ Bernardus Claraevallensis, *Sermones de diversis*, Bernardi opera, ed. J. LECLERCQ et H.M. ROCHAIS, 1970, vol. 6,1, p. 312.

⁶² Nota-se alguma flutuação nos rituais de unção dos enfermos na identificação da parte do corpo, sede da *libido*. Embora predomine a unção nos rins (*in lumbis*), surge também a unção sobre as virilhas (*super inguinis*), como nos Costumes cluniacenses (PL 149, col. 771).

⁶³ *Sermones* I, 344.

⁶⁴ *Sermones* I, 525.

⁶⁵ *Sermones* II, 262.

⁶⁶ *Sermones* II, 254.

Após a unção, o sacerdote lava e limpa a boca do enfermo a fim de que, mediante o ósculo da paz, todos os cónegos, por ordem, o beijem, como sinal de solidariedade e despedida, tal como prescreve o respectivo ritual de Cluny⁶⁷. Não está prevista a confissão dos pecados por parte do enfermo mas sim a absolvição, antes da bênção das cinzas que marca aliás a transição para o ritual dos defuntos, juntamente com a litania.

Do conjunto eucológico, salienta-se a seguinte oração, já integrada num ritual dos princípios do século IX, surgido na região entre o Somme e o Loire⁶⁸ e que, entre nós, só esta versão canonical parece ter preservado:

Domine Iesu Christe qui es saluator et redemptio nostra, qui es uera salus et medicina, a quo omnis sanitas et medicamentum uenit, qui apostoli tui uoce nos instruis, ut languidos olei liquore tangentes tuam postulemus misericordiam: respice propitius super hunc famulum tuum ill. ab illa mirabili summitate celorum, ut quem languor curuat ad exitum, et uirium contractio iam pertrahit ad occasum, medela tue gratie saluti restituat castigatum. Extingue in eo, Domine, libidinem et febrium estus, dolorum stimulos ac uitiorum obtere cruciatus: egritudinum et cupiditatum tormenta dissolue, superbie tumorem conpesce, uiscerum interna cordium ac medullarum et cogitationum sana discrimina, atque plagarum obducito cicatrices: phisicis tipicisque adesto periculis, ueteres immensasque remoue passiones, opera carnis ac sanguinis materiem conpone, ac delictorum illi ueniam propitius tribue: sicque illum iugiter custodiat pietas tua, ut nec ad corruptionem aliquando sanitas, nec ad perditionem perducatur infirmitas, sed fiat ei hec olei perunctio morbi et languoris presentis expulsio, atque peccatorum omnium obtata remissio, saluator mundi. Per omnia.

Como se pode verificar, esta prece salienta o restabelecimento físico, assinalando a dupla vertente, espiritual e corporal – *salus e medicina, dolor e uitium, egritudo e cupiditas, morbuse peccatum*, ilustrando a indissolúvel unidade do homem.

O ritual canonical é quase idêntico em Santa Cruz e em S. Vicente, havendo, no entanto, algumas variantes com alguma importância. Com efeito, após a comunhão do enfermo, o ritual de S. Vicente além das duas antifonas da comunhão *Hoc corpus* e *Qui manducat* como o de Santa Cruz, inclui mais algumas pequenas peças, nomeadamente uma oração em que é pedida a salvação da alma e igualmente a saúde do corpo. Esta omissão, no ritual crúzio, é tanto mais significativa pois

⁶⁷ Para uma análise comparativa deste ritual em Cluny e em Cister ver José MATTOSO, «O culto dos mortos em Cister no tempo de S. Bernardo», *Idem, O reino dos mortos na Idade Média peninsular*, Ed. João Sá da Costa, Lisboa 1996, pp. 87-89.

⁶⁸ Cf. A. G. MARTIMORT ET AL., *A Igreja em Oração*, Mosteiro de Singeverga: Ora & Labora - Desclée & Cie, 1965, p. 673; o texto aparece em PL 78, col. 235.

está precisamente referida no *Liber Ordinis*: «Et post comuniones *Hoc corpus et Qui manducat carnem meam*, nichil dicit.» A diferença mais significativa aparece, no entanto mais à frente, antes da bênção das cinzas que serão postas sobre o moribundo. O ritual de S. Vicente inclui a seguinte rubrica, idêntica à do ms. L (Paris, BN, lat. 1233): «Depois disto [após a oração *Dominus Ihesus Christus qui dixit discipulis suis*], os restantes irmãos vão-se embora, ficando com o enfermo alguns vigilantes que quando o virem nas últimas, o dão a entender aos irmãos. Todos estes pois, onde quer que estejam, ao ouvirem isto, interrompam o seu officio e com a máxima pressa corram para junto do enfermo, dizendo para si *Creio num só deus*, acabado o qual, se o enfermo tardar em morrer, perante ele repitam o mesmo, desde o início, segundo quanto virem a morte adiar-se. Se porém tardar mais ainda, leiam-lhe as *Paixões* Nosso Senhor Jesus Cristo. Entrado finalmente em agonia, seja retirado do leito e seja posto sobre a cinza e o cilício»⁶⁹. O *Liber Ordinis* acrescenta um pormenor curioso e que parece não ter paralelo nos rituais cluniacenses ou cistercienses: sob a cabeça do moribundo é colocada uma pedra⁷⁰, acto simbólico que encontra a sua fundamentação no passo bíblico do Génesis relativo ao sonho de Jacob⁷¹ e de que podemos encontrar ecos na *Vita Theotonii* na referência à «escada estendida até ao céu»⁷².

1.2. Ritual dos defuntos

Convém notar que este ritual não apresenta, nos testemunhos que nos chegaram⁷³, uma designação própria mas está integrado no *ordo ad uisitandum infirmum fratrem*.

Como foi referido já, o ritual revela uma especial preocupação de solidariedade para com o cónego doente e sobretudo em acompanhá-lo nos derradeiros momentos da sua vida, sendo interrompida a ordem habitual do mosteiro perante o evento de suma importância. Por outro lado, lembremos que o momento da morte,

⁶⁹ Santa Cruz 89, ff. 20v-21r.

⁷⁰ LO § 466.

⁷¹ Gn. 28, 10-12: «Jacob saiu de Bersabé e tomou o caminho de Harân. Chegou a determinado sítio e resolveu passar ali a noite, porque o sol já se tinha posto. Serviu-se de uma das pedras do lugar como travesseiro, e deitou-se. Teve um sonho: viu uma escada apoiada na terra, cuja extremidade tocava o céu; e ao longo desta escada subiam e desciam os anjos de Deus.»

⁷² *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, op. cit., p. 199.

⁷³ Além dos dois mss. referidos para o ritual dos enfermos, ainda em Santa Cruz 77 e Santa Cruz 90. A versão do ms. Santa Cruz 89 é a mais antiga, completa e mais próxima do modelo rufiano, se considerarmos o texto do ms. Paris, BN, lat. 1233.

segundo concepções arreigadas durante séculos, que a lenta imposição da crença no purgatório veio mitigar e subverter, era a todos os títulos definitivo, quanto à salvação ou condenação. «(...) Os preâmbulos dos diplomas hispânicos do século X e mesmo mais tardios, afirmam várias vezes o princípio de que depois da morte não há mais lugar para o mérito nem para o arrependimento, e conseqüentemente que não é mais possível a mudança de estado. Tal é o sentido dado a duas citações do Eclesiástico escolhidas por um documento da região de Coimbra de 1087 (DC 676). Uma delas aconselha: «Redime te homo dum uiuis, dum precium in manus tenes» (Eccli. 5, 8). A outra afirma, com um evidente significado metafórico: «A árvore seca ficará do mesmo lado para onde cair» (Eccli. 11, 3). Outro documento da mesma região, de 1079, justifica a doação pia em vida com a afirmação: «Depois da morte já não é dada a ninguém a possibilidade de se arrepender nem a ocasião de fazer o bem» (DC 586)⁷⁴.

Enquanto rito de passagem⁷⁵, poderemos analisar o «*ordo ad defunctum sepeliendum*»⁷⁶ nos seus três momentos: separação, liminaridade e agregação⁷⁷. Deveremos notar, todavia, antes de mais que, na «economia» do *ordo ad uisitandum infirmum fratrem*, em que o *ordo ad defunctum sepeliendum* se integra, o processo de separação compreende várias mediações, destinadas a esbater e a minorar a radicalidade da morte inexorável. O doente grave, adquire pelo seu próprio estado, um *status* que o separa da própria comunidade, enquanto membro do *conuentus*. Adquire, ao mesmo tempo, pela sua condição, um estatuto próprio, definido pelos espaços, tempos e cuidados específicos (enfermaria, impossibilidade de seguir o *cursus* diário, alimentação própria, cuidados médicos, visitas, apoio espiritual). Momento importante no processo de separação, marcado pelo sinal da irreversibilidade, é a entrada em agonia: «Entrado em agonia, seja

⁷⁴ José MATTOSO, «O rituais da morte na liturgia hispânica (séculos VI a XI)», *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*, op. cit., 63.

⁷⁵ Sobre os ritos de passagem cf. Arnold Van GENNEP, *Les rites de passage*, Ed. A. & J. Picard, Paris 1981 (reimpressão da edição de 1909).

⁷⁶ Como já referimos, nenhuma das versões que nos chegaram, provindas de Santa Cruz de Coimbra, dá um título a esta parte do ritual, sendo considerada parte integrante do *ordo ad uisitandum infirmum fratrem*. Iremos analisar aqui a versão conservada no ms. Santa Cruz 89, ff. 29v-64r, por a considerarmos a mais antiga e mais completa.

⁷⁷ Para uma revisão do modelo de Van Gennep relativo aos ritos de passagem cf. Victor W. TURNER, *El processo ritual*, trad. castelhana, Ed. Taurus, Madrid 1988. Para uma síntese sobre a evolução do tratamento dos conceitos de marginalidade e liminaridade, no discurso antropológico, ver João de Pina CABRAL, «A difusão do liminar: margens, hegemonias e contradições», *Análise Social* 34 (153) (2000) 865-892.

retirado do leito e deitado sobre a cinza e o cilício»⁷⁸. Trata-se de um acto cheio de simbolismo, baseado numa longa tradição bíblica⁷⁹, que recorda a volta às origens – a reintegração material –, mas assinala, visivelmente, a condição da passagem num leito de morte. A deposição neste novo leito material, à imagem e semelhança da sua futura condição corpórea, que o ritual mais à frente assinalará – «Lembra-te que somos pó e o homem é como o feno e a flor do campo»⁸⁰ –, não é um acto privado mas, ao contrário de Cister e Cluny, ele é aqui realizado perante toda a comunidade. Esta acontece com a máxima urgência e após a recitação individual eventualmente repetida, se necessário, do *Credo* e da leitura colectiva das *Paixões*, oficializa, pela publicidade da separação do anterior leito e a deposição no leito de morte, a liminaridade do agonizante ao mesmo tempo que as obrigações e responsabilidades da comunidade para com o seu membro em trânsito que, acompanhado, desde a unção, por quatro vigilantes, não corre assim o perigo da morte súbita e solitária.

Com o momento exacto da morte – «*infirmo omnino defuncto*»⁸¹ desencadeia-se um processo, centrado no morto, que compreende cinco etapas sequenciais: a *commendatio animae*, a preparação do corpo e colocação no féretro, o transporte do féretro para a igreja, a velada fúnebre, o funeral, com a missa de defuntos, e restantes orações na igreja, cortejo fúnebre ao cemitério, novas orações, aspersão e incensação do féretro e da cova, orações por todos os sepultados no cemitério, regresso do cortejo à igreja e oração final. Seguir-se-ão os sufrágios, com as suas várias modalidades, como prática essencial de reintegração do morto, «na plácida e tranquila mansão celeste com os santos e eleitos»⁸². O ritual contempla dois casos especiais⁸³, para os que não são cónegos: o daquele que morreu no hospital e o daquele que, morto fora do mosteiro, lhe é entregue⁸⁴, situação que, como vimos, se tornou cada vez mais frequente, na segunda metade do século XII.

Segundo o *ordo*, quando finalmente o agonizante expira, a encomendação da alma é feita mediante duas orações – *Pio recordationis affectu, fratres karissimi*,

⁷⁸ Ms. Santa Cruz 89, f. 21r.

⁷⁹ Cf., por exemplo, *Gn.* 37, 34 e *Lc.* 10, 13.

⁸⁰ Santa Cruz 89, f. 57v.

⁸¹ Santa Cruz 89, f. 29v.

⁸² Santa Cruz 89, ff. 29v-30r.

⁸³ O ritual, neste ponto, é reproduzido pelo *Liber Ordinis*, § 289.

⁸⁴ Aspecto em que, uma vez mais, Santa Cruz de Coimbra se aproxima de Cluny e se distancia de Cister. Cf. José MATTOSO, «O culto dos mortos em Cister no tempo de S. Bernardo», *op. cit.*, pp. 102-103.

commemorationem facimus cari nostri Omnipotens sempiterne deus qui humano corpori animam ad similitudinem –, que se sucedem cinco salmos e algumas preces, terminando com a oração *Deus cui proprium est misereri semper et parcere*. Os cónegos rezam então as matinas dos defuntos com nove lições, assim como as laudes e as vésperas, a que se segue o Saltério, dito de forma contínua. Paralelamente, em lugar retirado, o corpo do defunto é lavado, com água quente, por alguns frades da mesma categoria, ou seja, se é sacerdote, por sacerdotes, se é diácono, por diáconos, etc. A preparação do corpo é feita na presença da cruz, mas quem a segura deve colocar-se de modo a não ver o corpo⁸⁵.

O acto de vestir o defunto está descrito não no *ordo* mas no *Liber Ordinis*⁸⁶. Os cónegos eram vestidos com calções de lã, cinto, camisa e bragas, sem calçado, e, finalmente, a sobrepeliz cuja manga, cosida, cobria a cabeça do defunto e, se se tratasse do abade, vestes sacerdotais. No caso do defunto ser um leigo converso, vestida a túnica, era envolvido num lençol e não na sobrepeliz.

Interrompida a recitação do saltério, o sacerdote dirige algumas orações antes que o fêretro seja transportado para a igreja, onde se seguem novamente algumas orações e preces. É, então, retomado o saltério, no ponto onde fora interrompido, e dito até ao fim, devendo os cónegos, depois, estar com frequência junto do corpo, recitando individualmente os salmos. A velada fúnebre é organizada dividindo a noite em várias vigílias, segundo o número de cónegos, de tal modo que, caso o tempo chegue, se termine todo o saltério e restantes orações, com nove lições, na primeira e segunda vigílias. Enquanto o corpo estiver na igreja, os cónegos devem, de acordo com as suas possibilidades, celebrar missas.

O conjunto eucológico que compõe o *ordo* apresenta um enorme interesse enquanto veículo de representações que informam os actos rituais. Sobressaem dois tipos de referências: as relativas à morte enquanto viagem ou passagem e as relativas ao lugar de destino e de agregação⁸⁷. Assim, a alma do morto, libertada, pela morte, das tentações deste mundo ou da escravidão do século, deve atravessar as portas dos infernos e as vias das trevas, pode ter que enfrentar as sombras e tormentos da morte, o caos e as trevas, a dor de visões horrendas nos claustros

⁸⁵ Cf. Santa Cruz 89, ff. 31v-32r. Sobre este aspecto e os seguintes, há bastantes semelhanças com Cluny, nomeadamente com a versão dos rituais adaptada e adaptada em Saint-Martial de Limoges. Cf. Jean-Loup LEMAÎTRE, *Mourir à Saint-Martial. La commémoration des morts et les obituaires à Saint-Martial de Limoges du XI^e au XIII^e siècle*, Ed. De Boccard, Paris 1989, pp. 167-197.

⁸⁶ LO § 466.

⁸⁷ Cf., a título comparativo, José MATTOSO, «Os rituais da morte na liturgia hispânica (séculos VI a XI)», *O reino dos mortos na Idade Média peninsular, op. cit.*, pp. 55-74.

infernais, os grilhões dos réus, etc., sendo dado algum relevo ao papel orientador e condutor dos santos anjos e mártires. Em contrapartida, o lugar de agregação é a mansão plácida e tranquila, o lugar do refrigério, da luz e da paz. Local intermédio parece ser o seio de Abraão, até ao dia do grande juízo em que, ressuscitados, os inscritos no livro da vida farão parte da ordem, exército e consórcio dos santos.

A seguinte oração, uma das proferidas no cemitério, após a aspersão e incensação do fêretro e da cova, sintetiza esta concepção desse espaço de liminaridade ou margem, desconhecido, ameaçador e terrífico, ao mesmo tempo que a esperança na agregação:

É temeridade, certamente, Senhor, que ouse recomendar, o homem ao homem, o mortal ao mortal, a cinza à cinza, a ti Deus e Senhor nosso, mas pois que a terra recebe a terra e o pó em pó se converte até que toda a carne retorne à sua origem, pedimos lacrimosos, ó Deus, piíssimo pai, a tua piedade para que conduzas a alma do teu servo do turbilhão lamacento deste mundo à pátria, a recebas no seio do teu amigo Abraão e a banhes com o orvalho do refrigério; seja afastada do fogo da escaldante geena e, pela tua graça, junta ao santo descanso. E, ainda que seja merecedor dos tormentos da pena, Tu, com a graça da dulcíssima leveza, sê complacente e não receba o castigo do pecado quem manteve, nos votos, a tua vontade, mas sinta a pia bondade da tua indulgência, e quando, ultrapassada a fronteira do mundo, brilhar o supremo reino, seja agregado aos exércitos de todos os santos, ressurgja com os eleitos e seja colocado à direita⁸⁸.

É novamente no *Liber Ordinis*, seguindo o princípio da solidariedade – *Et quia si patitur unum membrum compati debent omnia membra*⁸⁹ –, que se pormenorizam as várias formas de sufrágios pelos mortos, numa cadeia que une a sede da canónica (*congregatio*) e «obediências» e de que os necrológicos são o testemunho mais eloquente. Cluny não é alheio a este aumento das intercessões pelos mortos. Com efeito «obedecendo ao carácter elitista destas uniões entre mortos e vivos que dizem respeito aos grupos dirigentes, estende ao conjunto dos defuntos, de maneira solene e uma vez por ano, a atenção da liturgia. De facto, no meio do século XI, provavelmente entre 1024 e 1033, Cluny institui a celebração dos defuntos no dia 2 de Novembro, logo a seguir à festa de Todos-os-Santos, que tem lugar na véspera. O prestígio da ordem entre a cristandade é tal que a «festa dos Mortos» em breve é celebrada por toda a parte. Este laço suplementar e solene entre os vivos e os mortos prepara o terreno onde vai nascer o Purgatório»⁹⁰.

⁸⁸ Santa Cruz 89, 43v-44v.

⁸⁹ LO § 286.

⁹⁰ Jacques LE GOFF, *O nascimento do Purgatório*, trad. portuguesa, 2ª edição, Ed. Estampa, Lisboa 1995, p. 150.

Segundo o *Liber Ordinis*, os sufrágios assumem variadíssimas formas, de entre as quais podemos distinguir, logo após a morte, os relativos ao defunto sepultado no cemitério do mosteiro, e, num âmbito temporal mais alargado, os relativos aos mortos do mosteiro, incluindo ainda os das «obediências», os de outros mosteiros canonicais e até os de outras ordens com quem o mosteiro estabelecera um pacto de solidariedade.

No primeiro caso, além das missas celebradas com o corpo presente, contam-se o sétimo, o trigésimo, e o aniversário.

Quando um frade morrer na canónica (*congregatione*), seja clérigo ou leigo, façam por ele o trigésimo e o sétimo, de modo a que desde o dia do seu funeral até que termine o trigésimo, não se passe um dia sem que celebrem uma missa por ele, excepto se calhar nos três dias da Paixão. Igualmente, desde o dia do funeral até ao fim do sétimo, seja rezado por ele, diariamente, todo ofício dos defuntos com a missa das matinas e vésperas de nove lições, excepto se ocorrer uma festa de nove lições, e, neste caso, o que tiver sido suspenso, seja realizado depois no devido tempo. Terminado o supra referido trigésimo, depois de terminado o ofício das matinas, digam por ele os cinco salmos (...). Nesse mesmo dia, o convento vá em procissão ao cemitério, ao túmulo do frade defunto. No mesmo trigésimo, diariamente, seja dado aos pobres, dos produtos do refectório, tanto quanto receberia um frade se fosse vivo. Comunicado o óbito pelas «obediências», prestem-lhe todos os serviços durante sete dias e dêem a prebenda durante três⁹¹.

O *Liber Ordinis* especifica mesmo as obrigações espirituais de cada cónego (*singuli*) para com o defunto:

É estabelecido, tanto na canónica como nas «obediências» que além do ofício geral, todos os frades façam orações privadas pelo defunto. Aqueles que são sacerdotes devem cantar uma missa, e se não puderem, devem ler o saltério. Os restantes frades, tanto clérigos como leigos, leiam todo o saltério e os que o não souberem todo, digam os salmos que souberem o número de vezes necessário até perfazerem o número total do saltério. Quem não souber nenhum salmo, deverá dizer o *Pai nosso* cento e cinquenta vezes⁹².

Os sufrágios pelos mortos, além do seu sentido espiritual evidente, serviam igualmente como elementos de coesão entre os vivos, integrando-os numa comunidade alargada. É assim no caso da solidariedade para com os mortos que unia canónica e «obediências»:

Se o óbito ocorrer em alguma «obediência», faça-se como acima descrito, relativamente ao trigésimo e ao sétimo. Comunicado o óbito à canónica, rezem o ofício pelo defunto

⁹¹ LO § 284.

⁹² LO § 286.

durante sete dias e dêem a prebenda o mesmo número de dias. Do mesmo modo, nas restantes «obediências», rezem todo ofício por ele, durante sete dias, e dêem a prebenda durante três dias. Seja também feita memória dele na missa, nas matinas e nas vésperas, seja na canónica como nas «obediências», desde o dia em que seja comunicado o óbito até ao trigésimo dia. Quando o óbito de algum frade numa «obediência» for comunicado, imediatamente, se for a hora oportuna, segundo o julgamento do prelado, dado o sinal com a tábua, os frades dirigem-se para o capítulo. Aí, dito *Benedicite*, o óbito do frade é anunciado pelo prelado aos demais. Depois de referirem algo de bom a lembrar conforme as circunstâncias, perante a sua memória, levantam-se e entram na igreja e, tocados os sinos, digam por ele as matinas de nove lições, com laudes, com a oração *Inclina domine* e outra *Fidelium deus omnium*⁹³.

No dia do aniversário, depois do toque de todos os sinos, o convento em procissão dirige-se ao cemitério e aí a campa do defunto é aspergida e incensada, estando previsto um conjunto de orações e preces. Sinal de um interesse vivo da comunidade dos vivos, é mais uma prática no processo de agregação e que é, de longe o mais duradouro no ritual dos defuntos. Não é de descurar o seu papel de reforço da coesão social, que é visível na «*iustitia*», uma por cada aniversário e quatro para o hospital, dadas diariamente aos pobres, duplos simbólicos dos cónegos, sepultados no mosteiro ou mortos em viagem, com bispos e arcebispos⁹⁴.

De entre os sufrágios colectivos, refira-se o ofício diário dos defuntos, com vésperas, matinas e laudes, a missa diária por intenção dos defuntos, missas privadas pelos defuntos, três procissões anuais ao cemitério, no dia seguinte à oitava da Epifania e Pentecostes e no dia 2 de Novembro. Nas reuniões diárias no capítulo, após a hora de prima, a comunidade recordava os defuntos inscritos no necrológio (*obitus defunctorum*)⁹⁵ para esse dia.

As *Vitae* de D. Telo e de S. Teotónio, por sua vez, fornecem-nos elementos preciosos, quer sobre a aplicação do *ordo* sobre a representação da morte e a atitude perante ela. Na *Vita Tellonis* nota-se ainda a influência de costumes alheios ao *ordo*, como o hábito de levar o doente à igreja, amparado pelos cónegos, para aí comungar⁹⁶, mas sobretudo uma atitude de dor e pranto perante a morte, numa oscilação entre «o amor dos irmãos» que se perde e «a esperança dos bens

⁹³ LO § 285.

⁹⁴ Cf. LO § 493.

⁹⁵ LO § 16, 351, 420, 493.

⁹⁶ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, p. 73: «De facto, enquanto pôde ser levado por mãos dos cónegos até ao altar do Senhor para participar no corpo e sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, diante da cruz, como se estivesse a ser julgado no tribunal do Senhor, purificando-se uma e muitas vezes nas torrentes das suas lágrimas ...».

celestes»⁹⁷. O relato das exéquias do fundador crúzio acentua, repetidamente, a dor, o pranto de toda a comunidade e até de toda a cidade:

Seguidamente, depois de lhe lavarem o corpo e de lhe revestirem as vestes segundo o costume regular, é conduzido à igreja, ao meio do coro, onde já estavam a decorrer os Ofícios divinos das exéquias. Quão grande tenha sido então a dor dos irmãos em prantos, quão grande sobretudo a tristeza dos cónegos que executavam o canto, seria longo e impossível descrevê-lo. Descrever o pranto das religiosas, virgens e viúvas, cujo número havia sido por ele triplicado para perfazer o dos anjos, bem como as nénias ibéricas das matronas a lamentar-se, não direi que seja legítimo, mas, tanto quanto o amor da piedade conjugado com a dor tornara discreto, apropriado⁹⁸.

O eloquente passo transcrito assinala ainda o conflito entre a legitimidade das lamentações, sobretudo ritualizadas (as nénias ibéricas das matronas), e o apropriado, segundo o costume. Com efeito, «a liturgia hispânica do século X acolhe sem censuras a prática das lamentações fúnebres, tão importante para os romanos, mas olhada frequentemente com reprovação por alguns Padres da Igreja, como, por exemplo, por São Jerónimo (*Epitaph. Paulae, PL22, 878 ...*) por Santo Isidoro de Sevilha (...) e até pelo III Concílio de Toledo de 589»⁹⁹. Entre as ruidosas lamentações que o ritual do *Liber ordinum* prescreve e o «enorme clamor de todos» da *Vita Tellonis* quando o corpo é deposto na igreja, no altar do Espírito Santo, há uma linha de continuidade que a nova atitude perante a morte, favorecida pela crença no Purgatório e instigada pela doutrina oficial da Igreja, irá quebrar. A *Vita Theotonii* é a este título exemplar. A morte modelar do santo é aqui bem mais «domesticada»¹⁰⁰, com premonições próprias ou alheias, preparada pela unção, viático e reconciliação e tornada pública:

Despertou então aquele homem de Deus e, reconhecendo que era mais que certo que a sua morte estava iminente, recebeu o sacramento da unção, e, tal como fazia quase todos os dias, munuiu-se confiadamente com o sacramento do corpo e sangue do Senhor, abençoou-nos uma e muitas vezes e por outras tantas vezes lançou-nos a absolvição, admoestando-nos a que, como suas entranhas, não deitássemos a perder o trabalho de tanto tempo. Considerai, meus filhinhos, dizia, que vós, hoje, ficastes com o encargo da religião nas vossas mãos. E estando todos os irmãos a condoerem-se em torno dele, ele consolava a comunidade conventual pela sua tristeza¹⁰¹.

⁹⁷ Cf. *ibidem*, p. 73.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 75.

⁹⁹ José MATTOSO, «Os rituais da morte na liturgia hispânica (séculos VI a XI)», *O reino dos mortos na Idade Média peninsular, op. cit.*, p. 58.

¹⁰⁰ Cf. Philippe ARIÈS, *op. cit.*, pp. 13-36.

¹⁰¹ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, p. 199.

À natural tristeza da comunidade a *Vita Theotonii* contrapõe a serenidade e a alegria do santo moribundo que vai ao encontro da morte, sorridente:

A um sábado, o sétimo dia, depois das matinas dos defuntos, e depois de nos ter dado a bênção mais profusamente, de repente, inclinou a cabeça um tanto sobre o ombro. Depois, foi colocado na cinza e no silício, segundo a tradição cristã e, perfeitamente na posse das suas faculdades, encarou a morte com alegria. Vimo-lo, efectivamente, de rosto sorridente, quase a erguer-se para lhe ir ao encontro, de tal modo que, pela alegria do seu rosto, não tivemos dúvida de que havia ali uma presença dos santos anjos. A palidez nada alterou na sua face, mas de tal modo algo de compostura e gravidade tomou por completo a sua fisionomia que se dava inteiramente a perceber que não estava a morrer, mas a emigrar e como que alternava de amigos, não os abandonava. (...) Feitas devidamente todas as diligências que pareciam necessárias para preparar o defunto, foi transportado, segundo o costume, para a igreja pelas mãos dos irmãos que suspiravam condoidos. Aí não se ouviam lamentações e prantos, como costuma acontecer entre todos os do século, mas, por dois dias seguidos, o coro executou salmos e o fervor empenhado dos irmãos, em torno do corpo, fez demonstração de toda a devoção em orações, salmos, hinos e cânticos espirituais¹⁰².

O autor anónimo da *Vita* salienta o contraste entre as lamentações e prantos da gente «século» e as preces dos religiosos, revelando assim as novas concepções relativas à morte que se iam impondo nos meios monásticos, como o de Santa Cruz, cada vez mais dispostos a assumir o encargo do cuidado espiritual dos defuntos que lhes eram entregues, com essa finalidade, tornando-se intermediários do objecto das doações que oficializavam o acto, destinado a assegurar os sufrágios¹⁰³ que proliferam, atestando que a nova mentalidade se ia impondo¹⁰⁴. Não nos parece assim acidental, na *Vita Theotonii*, a inspiração, em larga escala, num autor como S. Jerónimo que veiculava já uma atitude mais positiva face à morte, nomeadamente em três cartas — 60, 108 e 127 —, respectivamente, a vida de Santa Marcela, os elogios fúnebres de Nepociano e, sobretudo, o de Santa Paula (*Epitaphium sanctae Paulae*), como a identificação de fontes pôde comprovar¹⁰⁵.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 199-201.

¹⁰³ Cf. José MATTOSO, «O culto dos mortos em Cister no tempo de S. Bernardo», *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*, *op. cit.*, p. 103.

¹⁰⁴ Cf. Hermínia Vasconcelos VILAR – Maria João Marques da SILVA, «Morrer e testar na Idade Média: Alguns aspectos da testamentaria dos séculos XIV e XV», *cit.*, pp. 39-60.

¹⁰⁵ Cf. Agostinho Figueiredo FRIAS, «Fontes de cultura portuguesa na *Vita Theotonii*», *2º Congresso Histórico de Guimarães. Actas do Congresso*, vol. 4, *op. cit.*, pp. 145-149.

2. Temporalidade e existência

*Licet tempus breue sit ...*¹⁰⁶

Tínhamos notado já, em anterior estudo, que «uma das impressões profundas que a leitura dos antigos costumeiros, pertencentes a comunidades de monges ou cónegos, suscita, é o espanto perante o rigor com que alguns «legisladores» regulam o *cursus do* tempo, determinando, até ao ínfimo pormenor, as actividades, os espaços e os modos, para cada «hora canónica»¹⁰⁷. O *Liber Ordinis* não é, deste ponto de vista, excepção, fornecendo-nos elementos preciosos sobre o modo de estruturação temporal da vida da comunidade, centrada no ofício divino, assim como sobre algumas das representações que a suportam.

Diz-se no *Liber Ordinis*, a propósito da hora de *Completas*, a última do dia:

Segue-se o hino (...) que especialmente se canta neste ofício a fim de que fortificados com salmos, hinos e cantos espirituais, completo o curso da presente vida, alcancemos o fim naquele que é princípio e fim¹⁰⁸.

Numa doação de *post mortem* Paio Eneguiz e mulher ao mosteiro crúzio, inserta no *Livro Santo*, aparece a seguinte justificação, onde transparece a concepção do *homo viator*:

Pois que nesta vida somos como hóspedes e a nenhum de nós é dado a conhecer o seu último dia, deve todo o fiel servir por todos os modos a Deus, e deixar, após a sua vida, bons exemplos aos outros¹⁰⁹.

A vida humana é entendida como uma peregrinação, trajecto passageiro e temporal que ganha sentido, inscrevendo-se como um momento no ciclo da eternidade, numa concepção soteriológica da existência. Podemos aqui encontrar ecos de Santo Agostinho que no famoso livro XI das *Confissões*, onde sonda a essência do tempo, equaciona desta forma a dispersão temporal de um ser que anseia pela união divina:

Mas, *porque a tua misericórdia é mais preciosa do que a vida*, eis que a minha vida é uma dispersão, e *a tua dextra acolheu-me* no meu Senhor, Filho do Homem, mediador entre ti, que és uno, e nós, que somos muitos, em muitas coisas e através de muitas coisas, a fim de

¹⁰⁶ LO § 319, 155.

¹⁰⁷ Agostinho Figueiredo FRIAS, *Lettura ermeneutica*, op. cit., p. 11.

¹⁰⁸ LO § 36.

¹⁰⁹ *Livro Santo*, op. cit., p. 185.

que *eu alcance por meio daquele no qual também fui alcançado*, e seja reconstituído a partir dos meus dias velhos, seguindo-te só a ti, esquecido do passado e não distraído, mas atraído, não para aquelas coisas que hão-de vir e passar, mas para aquelas coisas que estão adiante de mim, não com dispersão, mas com atenção, encaminho-me para a palma da celestial vocação, onde ouvirei um cântico de louvor e contemplarei as tuas delícias, que não vêm nem passam. Agora, porém, *os meus anos decorrem entre gemidos*, e tu, minha consolação, Senhor, és meu Pai eterno; mas eu dispersei-me nos tempos, cuja ordem ignoro, e os meus pensamentos, as entranhas mais íntimas da minha alma são dilaceradas por tumultuosas vicissitudes, até que, limpo e purificado pelo fogo do teu amor, me una a ti¹¹⁰.

Também na *Vita Theotonii* é assim delineado o sentido da vida do cônego, na visão do santo havida pouco tempo antes de morrer:

(...) Homem de Deus, tens trabalhado muito e por longo tempo tens peregrinado com a sobrecarga do peso da carne, mas fica tranquilo, porque está a chegar o dia em que por uma breve trabalho terás o gozo da bem-aventurança eterna; de facto, já lutaste bem neste mundo e venceste sem ferro o que estava ao dispor (...) ¹¹¹.

Contrariamente a uma desvalorização do tempo que poderíamos, apressadamente, descortinar nestes extractos, procuraremos mostrar, como, entre os crúzios, a dimensão temporal, apesar da relativização no ciclo da eternidade¹¹², ganhou sentido, quer na estruturação da vida canonical quer na preservação e transmissão de uma memória colectiva e até na criação de uma consciência nacional.

2.1. Tempo litúrgico

Como salienta Éric Palazzo, «(...) a expressão «tempo litúrgico» não deve ser pensada de forma unívoca: ela não designa só a actividade ritual dos cristãos no seio de um quadro temporal ritmado pelos meses e pelas estações. (...) Desde as origens do cristianismo a comemoração dos eventos maiores da vida de Cristo confere uma estruturação temporal antes de mais à semana e depois ao ano litúrgico»¹¹³. Com efeito, o tempo litúrgico monacal é estruturado numa

¹¹⁰ Santo Agostinho, *Confissões*, CLCPB-INCM, Lisboa 2000, p. 599. Cf. igualmente, *Oeuvres de Saint Augustin. 14 – Les Confessions. Livres VIII-XIII*, Études Augustiniennes, 1996, p. 339.

¹¹¹ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, op. cit., p. 197.

¹¹² Cf. Germano PATTARO, «La conception chrétienne du temps», *Les cultures et le temps*, Ed. Payot, Paris 1975, p. 196: «Le christianisme, au contraire, attribue au temps le maximum de potentialité. L'histoire chrétienne n'est pas dans le temps malgré le temps e elle le conçoit comme une libération, si bien que le passé se présente toujours comme une possibilité d'avenir et que ce qui arrive attend toujours son «après» comme possibilité réelle».

¹¹³ É. PALAZZO, *Liturgie et société au Moyen Age*, Ed. Aubier, Paris 2000, p. 98.

dialéctica entre os vários ciclos cósmicos – solar, lunar, diário – e uma artificial criação humana: a semana. A semana é, com efeito, «é a grande invenção humana no calendário. (...) A grande virtude da semana é introduzir no calendário uma interrupção regular do trabalho e da vida quotidiana, um período fixo de repouso e tempo livre»¹¹⁴. O ciclo hebdomadário, cujo primeiro e último dia é o «dia do Senhor» (domingo), torna-se assim o núcleo do tempo litúrgico. O *Liber Ordinis* atesta que a própria distribuição de vários serviços tinha por base a semana. Não só se refere a *semana da Páscoa* ou *semana do Pentecostes*¹¹⁵, como o *decurso de toda a semana*¹¹⁶, os *sacerdotes hebdomadários*¹¹⁷, os *serviços semanais*¹¹⁸, os *hebdomadários do refatório e do lavatório*¹¹⁹. Historicamente, no Cristianismo, é a partir deste ciclo originário que se vão constituindo os restantes ciclos do Calendário religioso: ciclo pascal, Ascensão, Pentecostes, Natal, etc., em torno dos quais, por sua vez, se vão especificando outros tantos períodos litúrgicos¹²⁰. Visto que a data da Páscoa, mutável, é determinada segundo o ciclo lunar, houve necessidade de calcular, com o maior rigor, os movimentos da lua, a fim de que seja celebrada no primeiro domingo, após a primeira lua cheia do equinócio da Primavera, donde o desenvolvimento do cômputo litúrgico cristão. Por outro lado, nos primeiros séculos do Cristianismo, alguns ritos pagãos muito enraizados foram cristianizados e incorporados nas práticas religiosas. É o caso, por exemplo, dos três dias de *Rogações* e das *Quatro Têmporas*. Houve outras crenças pagãs que, pese embora a resistência e até a condenação da Igreja, persistiram até muito tarde (século XV), por exemplo a referência aos dias nefastos ou de mau agoiro, designados por dias egipcíacos. Todos estes aspectos se verificam no calendário incorporado no *Costumeiro* de Santa Cruz¹²¹.

2.2. O Calendário

«O calendário, objecto científico, é também um objecto cultural. Ligado a crenças, além de a observações astronómicas (as quais dependem mais das primeiras do que o contrário), e não obstante a laicização de muitas sociedades,

¹¹⁴ Jacques LE GOFF, «Calendário», *Einaudi*, INCM, Lisboa 1997, p. 280.

¹¹⁵ Cf. *LO* § 183.

¹¹⁶ Cf. *LO* § 12.

¹¹⁷ Cf. *LO* § 268.

¹¹⁸ Cf. *LO* § 16.

¹¹⁹ Cf. *LO* § 16.

¹²⁰ Cf. É. PALAZZO, *Liturgie et société au Moyen Age*, op. cit., pp. 100-101.

¹²¹ Cf. Anexo 1: Kalendarium.

ele é, manifestamente um objecto religioso. Mas enquanto organizador do quadro temporal, director da vida pública e quotidiana, o calendário é sobretudo um objecto»¹²².

É especialmente a partir do século IX que encontramos longos comentários, em que se procura elucidar a estrutura e a razão de ser da liturgia e nomeadamente do calendário. Um dos autores mais conhecidos e influentes é Amalário de Metz (morre em 850), autor do *Liber Officialis*, uma *Regula Canonicorum* e a quem foi tradicionalmente também atribuído o *Liber Quare*. Este autor aparece sete vezes explicitamente referido no *Liber Ordinis* e os seus textos são aqui frequentemente utilizados, quer em matéria de liturgia, quer relativamente à disciplina canónica. Amalário «constrói uma história do ano litúrgico, à maneira moderna. Para Amalário, a septuagésima, a sexagésima, a quinquagésima, a quaresma, o tempo pascal, o Pentecostes radicam nesta ou naquela passagem da Bíblia, em especial do Antigo Testamento. Aqui, Amalário efectua um trabalho de tipologia bíblica e litúrgica. Faz igualmente intervir o simbolismo dos números para justificar o cálculo dos períodos do tempo litúrgico»¹²³.

O *Liber Ordinis* não contém a expressão «ano litúrgico», expressão aliás que não é medieval¹²⁴, mas, como é habitual, *per circulum anni*¹²⁵, *per annum*¹²⁶ e *per totum annum*¹²⁷. Seguindo Amalário e o *Liber Quare*, o *Liber Ordinis* faz a interpretação simbólica dos vários períodos litúrgicos (septuagésima, quinquagésima, etc.), do ciclo temporal, assim como do tempo depois do Pentecostes - meses de Agosto, Setembro, Outubro e Novembro, justificando igualmente as leituras escolhidas para cada mês.

Do domingo próximo do dia 1 de Agosto até ao domingo próximo de 1 de Setembro, escolhem-se os livros sapienciais, ou seja, as Parábolas de Salomão os primeiros oito dias, o Eclesiastes com o Cântico dos Cânticos outros oito dias; *Diligite iusticiam* [livro da Sabedoria] outros oito dias e *Omnis sapientia* [Eclesiástico] outros oito dias ou mais, se for necessário. (...) Agosto é o sexto mês, quente e o médio do ano. Na sexta idade, em que o Senhor vem, devemos pois, pela sua presença, viver sabiamente, pois ouviu-se no meio de nós aquela sabedoria que provém da boca do altíssimo. E aqueça o fogo pois o coração do homem e inflame-o na sua meditação, pois Deus veio trazer o fogo à terra. E na meia idade pois, em que quem mais se

¹²² J. LE GOFF, «Calendário», *Einaudi, op. cit.*, p. 260.

¹²³ É. PALAZZO, *Liturgie et société au Moyen Age, op. cit.*, pp. 105-106.

¹²⁴ Cf. É. PALAZZO, *Liturgie et société au Moyen Age, op. cit.*, p. 100.

¹²⁵ LO § 386.

¹²⁶ LO § 277, 323, 459, 480, 500.

¹²⁷ LO § 171, 264, 266, 273, etc.

acende com o ardor dos vícios, mais deve então socorrer-se da sabedoria, e tanto mais sábio é precaver-se quanto mais tentadora é a perfeição da idade¹²⁸.

O conhecimento do Calendário tornava-se essencial numa comunidade devotada, na sua prática litúrgica diária e *per circulum anni*, ao *memorial* dos vários eventos da história da salvação, numa recapitulação, sem cessar, ao ritmo escandido por esse calendário, dos momentos principais do plano divino. O seu anúncio era feito, na reunião diária na sala do capítulo, após a hora de Prima, virados para Oriente¹²⁹. «Depois disto, segue-se o capítulo, tocado previamente o signo a para que todos acorram. Entrados na sala do capítulo, recite-se o Calendário do mês, a lua e as festas dos santos desse dia»¹³⁰.

O calendário crúzio¹³¹, além de evidenciar o seu carácter regrante e o seu modelo rufiano (aparece a festa de S. Rufo a 27 de Agosto), é especialmente cuidadoso na indicação dos elementos astronómicos necessários ao cálculo das lunações e, por conseguinte da Páscoa, (epacta, número áureo, signos, estações, etc.) e dos dias egipcíacos. A este respeito, o calendário inclui, no início de cada mês uma mnemónica para calcular o dia egipcíaco, indicado abreviadamente pela sigla *DG*. Especial interesse têm as regras e tabelas, no final do calendário, síntese do saber astronómico necessário à correcta utilização do calendário. De salientar que o cálculo sobre a duração do ano aqui referida é mais apurado do que, por exemplo, o do *Breviário do Soeiro*, dos finais do século XIV. São estes os respectivos passos:

Annus solaris secundum comptistas est CCC^{torum} LXV dierum et VI horarum que coaceruate IIII anno fatiunt annum CCC^{torum} LXVI quem annum uocant bissextilem. Dicitur autem bissestus quia bis dicitur VI^o kalendas marcii. Secundum uero uerum annis solaris habet CCC^{tos} LXV dies et V horas et XXXII momenta. Inde est quod in centum XX annis habundat unus dies qui facit errorem solstitiorum et equinoctiorum et temporum et dierum egiptiorum. (Santa Cruz 74)

Annus habet menses XII, septimanas LII et diem unum et habet dies CCCLXV et VI horas. (Breviário de Soeiro)¹³².

¹²⁸ LO § 189.

¹²⁹ Cf. LO § 122, 162, 351, 489.

¹³⁰ LO § 16.

¹³¹ Cf. Anexo 1.

¹³² Pedro Romano ROCHA, *L'office divin au Moyen Age dans l'Église de Barga*, Fundação Calouste Gulbenkian; Centro Cultural Português, Paris 1980, p. 67.

Os elementos de cômputo no final do calendário terminam com a referência ao jejum das *Quatro Têmporas*, provavelmente por se considerar que dependem igualmente de factores cósmicos. Estes jejuns têm a sua origem na prática da religião romana, que privilegiava a mudança de estações. A Igreja cristã, no século IV-V, institucionalizou esta prática, instaurando dias de jejum, prece e esmolas no início de cada estação; as Têmporas, todavia, com excepção das de Setembro, são conhecidas pelo período litúrgico em que recaem: Pentecostes, Advento, Quaresma¹³³. «Estatuímos – diz o *Liber Ordinis* – que se celebrem os jejuns das Quatro Têmporas, pela seguinte ordem: primeiro jejum, no início da Quaresma; segundo, na semana do Pentecostes, terceiro e quarto, em Setembro e Dezembro, na terceira semana, como é costume»¹³⁴.

O *Liber Quare*, que é utilizado no *Liber Ordinis*, (cita o nome de Amalário) como autoridade em matéria de liturgia, explica da seguinte forma estes jejuns:

Porque se deve jejuar naqueles períodos?

Para que os nossos quatro elementos, que na sua natureza estão ligados às quatro estações do ano, sejam disciplinados, a fim de não serem arrastados pelo deleite do mundo.

Na Primavera, que é quente e húmida, fazemos um jejum para que seja disciplinado em nós o elemento do humor, a fim de sucumba à falsa beleza da Primavera que surge do humor e do calor.

No Verão, que é seco e quente, fazemos outro jejum para que seja disciplinado em nós o elemento do calor a fim de não sucumbir ao incêndio carnal.

No Outono, que é húmido e seco, e em que juntamos o que fruiremos no futuro, fazemos um terceiro jejum a fim de que não sequemos ou murchemos, devido a alguma doença do espírito, e nos encontremos sem pinga de azeite no tabernáculo eterno.

No Inverno, que é frio e húmido, fazemos o quarto jejum para que os nossos membros, com a dissolução e o luxo não se relaxem em comidas e bebidas e negligenciem o amor de Deus¹³⁵.

Amalário, a quem o *Liber Quare* beber, acrescenta:

Devemos, pois, jejuar e abster-nos do amor dos tempos, enquanto vivemos nos tempos, por causa da eternidade, na qual desejamos viver, ainda que com o decurso dos tempos se insinue em nós a própria doutrina de desprezar as coisas temporais e desejar as eternas¹³⁶.

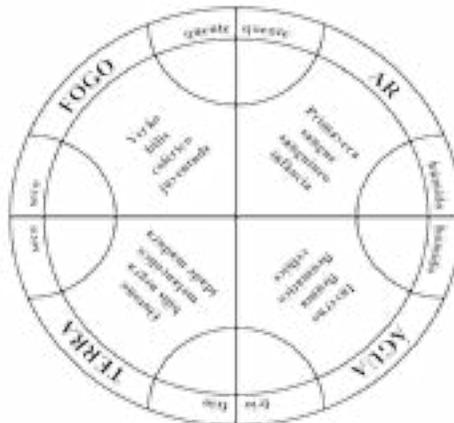
¹³³ Cf. ANTOINE CHAVASSE, «As Quatro Têmporas», *A Igreja em oração*, in A.G. MARTIMORT *et al*, *A Igreja em oração*, trad. ora et labora/desdée et Ca, 1965, pp. 849-857.

¹³⁴ *LO* § 502. Este passo do *Liber Ordinis* é extraído de Graciano, *Decretum*, d. LXXVI, c. 4.

¹³⁵ *Liber Quare*, *CM* 60, 48. Cf. Amalarius, *De ecclesiasticis officiis libri IV*, PL, col. 1076-1078.

¹³⁶ Amalarius, *De ecclesiasticis officiis libri IV*, PL, col. 1078.

Nestes textos, além da concepção do homem como microcosmo, a que já fizéramos alusão, a propósito do ritual de unção dos enfermos, está subjacente a teoria dos quatro humores, assim como as práticas dietéticas que visam restabelecer o equilíbrio dos humores – é nisso que consiste a saúde, segundo concepções médicas que remontam a Hipócrates –, equilíbrio que o decurso das estações ciclicamente vai ameaçando; simbolicamente, os jejuns, a oração e as esmolas, são o remédio destinado a combater as *doenças do espírito*. Este esquema mental que relaciona harmonicamente os quatro elementos e humores, estações e temperamentos aparece-nos ainda mais claramente na obra de Guilherme de Conches, na seguinte representação gráfica¹³⁷:



Na linha da cultura chartrense, Guilherme de Conches (†1154) retoma antigas noções de medicina, nomeadamente através das traduções, a partir do árabe, de Constantino, o Africano¹³⁸; a leitura destas traduções é feita não só em Salerno, mas igualmente em Chartres. «Guilherme de Conches tirou partido dos novos conhecimentos médicos para construir uma cosmologia seguindo os

¹³⁷ William of Conches, *A Dialogue on Natural Philosophy (Dragmaticon Philosophiae)*, trad. de Italo RONCA e Matthew CURR, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997, p. 75; Guillelmus de Conchis, *Dragmaticon Philosophiae*, CM 152, lib. 4, cap. 11, p. 109.

¹³⁸ O *Dragmaticon Philosophiae* é devedor de várias obras de Constantino, o Africano, como o aparato de fontes da edição crítica revela.

princípios susceptíveis de explicar ao mesmo tempo o vivo e o inanimado, o microcosmo que homem é e o macrocosmo que é o universo. (...) De maneira original, procurava aplicar aos processos mentais, à cosmologia, à meteorologia, as qualidades de atracção, de retenção, de digestão e expulsão atribuídas, na *Isagoge*, à força «natural», responsável pela nutrição e crescimento»¹³⁹.

Em Santa Cruz de Coimbra, desde muito cedo, se manifestou o interesse pelas obras médicas, facto a que não é alheia quer a proximidade da comunidade moçárabe que S. Teotónio acolheu e que certamente era portadora de um saber médico influenciado pelos árabes, os mais avançados neste domínio, quer a existência do hospital¹⁴⁰. É assim que na *Vida de D. Telo* se diz que este fundador «é atingido por uma doença mortal, em árabe conhecida por *al-waram al-fâzz al-mûnî*, ou seja um tumor»¹⁴¹. Num documento de redigido por volta de 1192 e inserto no *Livro de D. João Teotónio*, cartulário crúzio do século XII, o cardeal

¹³⁹ Danielle JACQUART e Françoise MICHEAU, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, Maisonneuve et Larose, Paris 1996, p. 128.

¹⁴⁰ O *Livro Santo* apresenta-nos numerosos casos de doações ao Mosteiro com a condição de este tomar conta material e espiritual do doador, nomeadamente no que concerne ao sustento material, à sepultura no Mosteiro e aos benefícios espirituais resultantes das missas e preces pelos defuntos. Vermundo Aires, em Novembro de 1150 faz testamento ao Mosteiro de Santa Cruz de uma herdade que já antes entregara em penhor ao hospital de Santa Cruz por uma quantia em dinheiro com que o auxiliaram em momento de necessidade: «Et est sciendum quod ego Vermundus presbiter Arias, cogente me quadam magna necessitate misi in pignore *ad hospitale Sancte Crucis* hos predictos casales pro XXX^a morabitinis, ex quibus in vita mea canonicis Sancte Crucis decem exsolvi, viginti allis remanentibus. (...) do et concedo totam predictam hereditatem libere ad monasterium Sancte Crucis» (*Livro santo*, 203 – sublinhados meus). Maria Peres, em Janeiro de 1156, faz testamento ao Mosteiro de Santa Cruz de uma herdade referindo que em vida a receberam, sustentaram com alimentação, roupas e tudo o mais e a visitavam frequentemente no hospital: «Do itaque et concedo jam dictam hereditatem ut superius dictum est prefato monasterio pro remedio anime mee (...) ut nos semper in memoriam habeant et pro eo quod in vita mea *me receperunt et in victu et vestitu atque aliis beneficiis me manutenendo visitando semper partic[ip]em fecerunt*» (*Livro Santo*, p. 172). José Mattoso refere algumas doações mais tardias ao mesmo hospital de Santa Cruz nomeadamente a de Silvestre, monge de Tomareis, para que «quando per monasterium transitum facerimus, uel aliquantulum ibi demorati fuerimus, *recipiant nos in ospitio domus sue*». Salvador e sua mulher, Maria Nunes, vendem à rainha D. Branca uma vinha em Coimbra e ela dá-a «*pauperibus ospitali Sancte Crucis qui ibi permanserint in perpetuum*» (sublinhados meus). D. Sancha deixa 20 libras ao «*hospital dos pobres*» de Santa Cruz e o alcaide de Cerveira deixa ao Mosteiro de Santa Cruz a sua Albergaria de *Raigoso*. Ver José MATTOSO, «O Ideal de pobreza e as ordens monásticas em Portugal durante os séculos XI-XIII» in *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, INCM, Lisboa 1982, p. 318, nota 64.

¹⁴¹ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, op. cit., p. 71.

legado Gregório declara que a recepção de clérigos no Hospital de Santa Cruz não lhes confere o direito a exigir benefício, e que nenhum clérigo aí possa permanecer indefinidamente se tal não lhe for outorgado pelo mosteiro¹⁴². Podemos, assim, supor que em Santa Cruz se praticaria a melhor medicina da região, tanto mais que os próprios clérigos da Sé a ela recorriam, tal como, por exemplo, Pedro Boson (entre 1162-1176)¹⁴³. No fundo manuscrito proveniente de Santa Cruz, existem fragmentos (12 fólios) do século X, dos *Commentaria in Aphorismos Hippocratis* do Pseudo-Oribásio e do *Alphabetum ad Paternum* do Pseudo Galeno¹⁴⁴. No verso do último fólio do manuscrito Santa Cruz 34¹⁴⁵ foi lançado o registo de cedência, de vários livros, provavelmente por empréstimo, em 1207, 1218 e 1226, respectivamente a Pedro Vicente, cônego de S. Vicente de Fora, a Mestre Egídio e a Pedro Pires, chantre da Igreja de S. Pedro, em Lisboa. Dos 18 livros cedidos (dos quais Mestre Egídio recebe 13), cerca de metade são de medicina, nomeadamente: *Viaticus peregrinantis* de Al-Jazzar, na tradução de Constantino, o Africano; *Galení Pergameni Passionarius*, de Gariponto, um dos primeiros mestres de Salerno; *De gradibus simplicium*, de Constantino, o Africano; o nono livro do *Kitāb at-Tibb al-Mansūrī*, de ar-Rāzī; uma obra (não identificável) de Pedro Musandino¹⁴⁶.

Este acervo de livros médicos e as outras referências a *magistri* com formação médica, dão alguma razoabilidade à hipótese de existência, em Santa

¹⁴² *Livro de D. João Teotónio*, ANTT, Col. BASTOS 3, f. 16. Cf. edição do documento em Carl ERDMANN, *Papsturkunden in Portugal*, Weimannsche Buchhandlung, Berlin 1927, n.º 135, p. 356.

¹⁴³ Cf. Rui de AZEVEDO, *Documentos falsos de Santa Cruz de Coimbra, (séc. XII e XIII)*, Lisboa 1932, 98. Cf. Manuel M. R. FERREIRA, *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra no século XII. Vol. I - Sua Fundação. Acção religiosa, social e colonizadora*, (dissertação para a licenciatura em História na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra), Coimbra 1962, p. 345.

¹⁴⁴ *Catálogo dos códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, coord. Aires Augusto NASCIMENTO e José FRANCISCO MEIRINHOS, Biblioteca Pública Municipal do Porto, Porto 1997, pp. 242, 262, 277, 315. Relativamente aos livros de medicina que existiam no Mosteiro ver António Cruz, *Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, pp. 191-209.

¹⁴⁵ Cf. *Catálogo dos Códices, op. cit.*, pp. 202-203.

¹⁴⁶ Cf. António CRUZ, *Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, pp. 191-209. Ver, igualmente, Augusto Aires do NASCIMENTO, «O scriptorium de Santa Cruz de Coimbra: Momentos da sua história», *Catálogo dos Códices de Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, XCII-XCIV e ainda, do mesmo autor, «A Igreja na história da cultura: percursos do livro em Portugal na Idade Média», *Igreja e Missão*, (Maio-Agosto 2000) 190.

Cruz, de ensino médico¹⁴⁷, facto que certamente se reflectiria no regime de vida comunitário, nomeadamente no que concerne os doentes, sangrados¹⁴⁸, etc., e eventualmente as dietas alimentares, por exemplo nos dias de jejum¹⁴⁹. O *Liber Ordinis* ao especificar as funções do procurador do mosteiro, determina que ele «deve cuidar da enfermaria e dos sangrados de tal modo que saiba e prepare o que lhes é conveniente»¹⁵⁰.

2.3. Tempo litúrgico e ofício divino

Seguindo o preceito bíblico da prece contínua (*laus continua*), a comunidade canonical tem no ofício coral a sua principal ocupação. Estruturado em torno das sete horas canonicais, o ofício divino concentra as energias dos cônegos que encontram aí, igualmente, a sua forma própria de espiritualidade. Compreende-se, assim, que o *Liber Ordinis*, em grande medida, um ordinário do ofício, como explicitamente é dito no prólogo inicial. Partindo do domingo, o Costumeiro determina, como todo o pormenor, o *cursus* das horas, começando nas Matinas e finalizando com as Completas. Por seu lado, um breviário impresso em 1531, em Santa Cruz de Coimbra, e que pertenceu à Livraria do Noviciado¹⁵¹, e que segue à risca o Costumeiro, transcrevendo-o, a cada passo, permite-nos ter uma ideia aproximada de como seria, em concreto, o ofício. Com base nestes elementos e em estudos vários sobre comunidades canonicais e monásticas, podemos determinar, com alguma margem de segurança, qual seria o horário aproximado da comunidade crúzia, no século XII, resultado que apresentamos no quadro seguinte.

¹⁴⁷ Cf. Francisco da Gama CAEIRO, «A Assistência em Portugal no século XIII e os Cônegos Regrantes de Santo Agostinho», *Dispersos*, III, INCM, Lisboa 2000, p. 443.

¹⁴⁸ Cf., por exemplo, *LO* § 320, 441, p. 474.

¹⁴⁹ Cf. Armando MARTINS, *O Mosteiro*, ed. cit, II, p. 675, nota 355: «A dieta recomendada pelo Prior incluía «dois frangos, um pela manhã e outro pela noite, e, quando pudessem, por prescrição médica, outras carnes: uma galinha ou um quarto de cabrito, postas de carne de carneiro ou de porco», Lisboa, ANNT, *Santa Cruz*, Maço XXIV, alm. 40, m. 2, n.6». Sobre as dietas no século XIII, cf. Danielle JACQUARD – Marilyn NICLOUD, «Les régimes de santé au XIII^e siècle», *Comprendre le XIII^e siècle*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1995, pp. 201-214.

¹⁵⁰ *LO* § 474.

¹⁵¹ Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, ms. R/3/16.

Verão ¹⁵²	Inverno
2.30 – Levantar	2.00 – Levantar
3.00 – Trina oratio, Matinas e Laudes (do dia e de Maria)	3.00 – Trina oratio, Matinas e Laudes (do dia, de Maria e dos defuntos ¹⁵³)
4.00– Dormitório	4.00 – Dormitório
5.30 – Claustro	6.00 – Missa matinal (domingos e festas)
5.30 – Missa matinal (domingos e festas)	6.30 – Prima (do dia, de Maria e dos defuntos)
6.00 – Prima (do dia, de Maria e dos defuntos) e missa dos defuntos	7.30 – Claustro
7.00 – Capítulo e Trina oratio	8.30 – Tércia (do dia e de Maria) e missa dos defuntos
8.00 – Claustro	9.30 – Capítulo e Trina oratio
9.00 – Tércia (do dia e de Maria)	10.00 – Claustro
10.00 – Missa maior	11.00 – Sexta (do dia e de Maria)
11.30 – Intervalo	11.30 – Missa maior
12.00 – Sexta (do dia e de Maria)	12.30 – Almoço
12.30 – Almoço	14.00 – Claustro
14.00 – Dormitório	15.00 – Noa ¹⁵⁴
15.00 – Noa (do dia e de Maria)	16.30 – Vésperas (de Maria, do dia e dos defuntos)
15.30 – Refeitório (beber)	17.30 – Refeitório (beber)
16.00 – Claustro	18.00 – Colação
17.30 – Vésperas (de Maria, do dia e dos defuntos)	18.30 – Completas (do dia e de Maria) e Trina oratio
18.30 – Jantar	19.30 – Dormitório
19.30 – Capítulo (Agenda)	
20.00 – Colação	
20.30 – Matinas dos defuntos e Completas (do dia e de Maria) e Trina oratio	
21.00 – Dormitório	

Para efeitos de organização do horário da comunidade, o *Liber Ordinis* considera a existência de apenas duas estações: o Verão, que se inicia na Páscoa e que vai até 13 (Idos) de Setembro; o Inverno, por sua vez, de 13 de Setembro à Páscoa¹⁵⁵, aspecto em que é seguido pelos cônegos de Springirsbach¹⁵⁶,

¹⁵² Armando Martins (*O Mosteiro*, ed. cit, II, p. 615 e Anexos) apresenta um esquema com algumas diferenças. Cf. a título comparativo o horário dos monges beneditinos, segundo o *Costumeiro* de Pombeiro, de acordo com o estudo de Joana LENCART, *O Costumeiro de Pombeiro, Uma Comunidade Beneditina no séc. XIII*, Ed. Estampa, Lisboa 1997, pp. 120-121.

¹⁵³ De 13 de Setembro a 1 de Novembro, as matinas dos defuntos rezam-se a seguir às Vésperas, depois de uma bebida no refeitório.

¹⁵⁴ De 13 de Setembro até ao S. Martinho (11 de Nov.) e da festa da Purificação (2 de Fev.) à Páscoa, nos domingos e festas, a Noa é cantada após os servidores terem terminado o seu serviço no refeitório, e após a hora de Noa, vão beber ao refeitório. Do S. Martinho à festa da Purificação, aos domingos e festas, a Noa é canta logo após o almoço e não vão beber ao refeitório.

¹⁵⁵ *LO* § 266, 267, 275.

¹⁵⁶ Cf. *Consuetudines canonicorum regularium Springirsbacenses-Rodenses*, edição de Stefan WEINFURTER, Brepols, Turnhout 1970, (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 48), pp. 22-23.

Arroise¹⁵⁷, Marbach¹⁵⁸, pelos Cistercienses¹⁵⁹ e pelos monges de Pombeiro, por exemplo¹⁶⁰. Pelo contrário, segundo *Regula Benedicti*, o Inverno iniciava-se em 1 de Novembro¹⁶¹, embora para alguns efeitos, nomeadamente os relativos à alimentação, era igualmente utilizado o marco temporal de 13 de Setembro¹⁶². A divisão nas duas estações tinha igualmente efeitos no regime alimentar, dado que no Verão havia duas refeições, enquanto que no Inverno apenas uma, além de outras diferenças, nas bebidas suplementares, por exemplo, conforme pode ser observado na tabela seguinte.

Períodos do ano ¹⁶³	Horas das refeições		Jejum e abstinência	Alimento ou bebida suplementar
	Almoço	Jantar		
Verão (Da Páscoa a 13 de Setembro)	Depois da hora de Sexta	Depois de Vésperas ¹⁶⁴	- Sextas-feiras: abstinência de gorduras e carne ¹⁶⁵ ; - Carne só aos domingos e festas de 9 lições ¹⁶⁶ ; - Jejuns: Sextas-feiras, sete semanas antes da Páscoa, Quatro Têmporas, em certas Vigílias ¹⁶⁷ ;	- <i>Mixtum</i> para os servidores, todos os dias, excepto dia de jejum universal, e para o leitor; - 2 bebidas de tarde - Pitança nas maiores festas.
Inverno (de 13 de Setembro à Páscoa)	Depois da hora de Sexta	(Só nas festas de nove lições e nas oitavas)		- 1 bebida ¹⁶⁸

¹⁵⁷ *Consuetudines Canonicorum regularium ordinis Arroasiensis constitutiones*, edição de Ludo MILLS, Brepols, Turnhout 1970, (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 20), caps. 9, 19, 71.

¹⁵⁸ Cf. Josef SIEGWART, *Die Consuetudines des Augustiner-Chorherrenstiftes Marbach im Elsass*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg 1965, pp. 204-205.

¹⁵⁹ *Les Ecclesiastica Officia Cisterciens*, op. cit., p. 218.

¹⁶⁰ Cf. Joana LENCART, *O Costumero de Pombeiro. Uma Comunidade Beneditina no séc. XIII*, op. cit., pp. 118-113.

¹⁶¹ Benedictus de Nursia, *Regula*, ed. Sources Chrétiennes 182, cap. 8.

¹⁶² Benedictus de Nursia, *Regula*, op. cit., cap. 41.

¹⁶³ Cf., a título comparativo, Joana LENCART, *O Costumero de Pombeiro, Uma Comunidade Beneditina no séc. XIII*, op. cit., p. 113.

¹⁶⁴ Excepto Dia de Rogações, Vigília de Pentecostes e de S. João Baptista, jejuns das Quatro Têmporas, S. Lourenço, Assunção, Natividade e festas dos Apóstolos, além de Filipe e Tiago.

¹⁶⁵ Excepto nas festas de 9 lições, Sexta-feira de Páscoa e Natal, quando calham à Sexta.

¹⁶⁶ Os doentes e velhos podiam comer carne às terças e quintas, dadas, todavia, fora da comunidade.

¹⁶⁷ Nomeadamente: Ascensão, Pentecostes, S. João Baptista, S. Pedro, S. Paulo, Tiago, Bartolomeu, Mateus, Simão e Judas, Tomé, S. Lourenço, Todos os Santos e Santo André. Se a vigília calhar num domingo, jejua-se no sábado anterior.

¹⁶⁸ Excepto entre a festa de S. Martinho (11 de Nov.) e festa da Purificação (2 de Fev.).

O estabelecimento do horário partiu da referência do *Liber Ordinis* que «nos domingos e dias de festa em que se deve dizer a missa matinal, no tempo de Inverno, ao crepúsculo, no Verão já depois do sol raiar, tendo o sacristão tocado o sino e preparados a água ou vinho, sal e luz, (...) cumpram o ofício desta missa, de tal modo que acorram ao capítulo, com os restantes, depois da hora de Prima»¹⁶⁹; de que «da Páscoa até 1 de Setembro, depois de Matinas voltam aos leitões, e que clareado o dia, juntam-se no claustro»¹⁷⁰, o mesmo acontecendo «de 1 de Setembro até à Páscoa, em que, ao nascer do sol, vão para a igreja e cantam a hora de Prima»¹⁷¹; e de que «nos dias em que a comunidade jejuia, a partir de 13 de Setembro, come ao meio-dia, de tal modo que, quando a comunidade acaba de jantar, seja hora nona»¹⁷².

O esquema de horário refere-se a um dia ferial «normal» de Verão e de Inverno; os domingos e dias de festas, sobretudo as de nove lições, e os períodos litúrgicos mais importantes como a Semana Santa e o Natal, implicavam alterações, normalmente implicando uma maior exigência e rigor.

O cumprimento de um horário rigoroso e exigente era auxiliado por um sistema diversificado de toques: dos sinos, do címbalo e da tábua. Relativamente ao sinos, a *Liber Ordinis* inclui dois capítulos precisamente «sobre o toque dos sinos»¹⁷³, distinguindo entre o toque de todos os sinos (*classicum*), o maior de todos (*maius signum*), os dois maiores (*duo maiora*), os médios (*de mediocribus*), as campanas – uma maior (*maior campana*) e uma menor¹⁷⁴. O dormitório e o refeitório tinham a sua própria campana¹⁷⁵ e ainda, neste segundo caso, uma campainha (*tintinabulum*). Tocar os sinos era uma das competências do sacristão-mor (coadjuvado por um sacristão menor), que tinha igualmente a seu cargo calibrar (*temperare*) o relógio¹⁷⁶, que «compreenderia já um mecanismo bastante aperfeiçoado para medir o tempo e dotado de dois timbres que dão as horas a

¹⁶⁹ LO § 13.

¹⁷⁰ LO § 267.

¹⁷¹ LO § 272.

¹⁷² LO § 495.

¹⁷³ LO § 263, 429; cf. igualmente § 209.

¹⁷⁴ Cf. LO § 264, 429. Cf. Armando MARTINS, *O Mosteiro*, op. cit., II, p. 617 e 671, nota 318: «Na reforma de frei Brás de Braga, no século XVI, a cada um destes nove sinos será posto um nome: «Agostinho», «Pregação», «Balaão», «Quatro Virtudes», «Cruz», «Teotónio», «António», «Mártires», «S. Vicente»».

¹⁷⁵ LO § 477 e 492.

¹⁷⁶ LO § 477.

intervalos regulares ou indicam uma hora determinada (por exemplo, a duração das vigílias do domingo e das suas leituras)»¹⁷⁷. De acordo com o *Liber Ordinis* este dispositivo serve para indicar a hora de levantar¹⁷⁸.

É possível surpreender, no *Liber Ordinis*, alguma tensão sentida por uma comunidade que estava, por um lado, presa a um horário rigoroso e, por outro, vocacionada para a *cura animarum*, ou seja, a assistência pastoral do povo cujo mister tinha as suas exigências em termos de horário, nem sempre compatível com o dos cônegos, que tinham todavia crescentes responsabilidades na gestão de um património em crescimento. É a tensão entre o «tempo da Igreja e o tempo do mercador», na expressão consagrada de Jacques le Goff¹⁷⁹. É assim que, a par de uma especialização de funções nos cargos que implicassem um relacionamento com o «século» – porteiro, hospitalário, o procurador, etc.,–, se foram multiplicando as exceções ao comum *ordo*. É o caso precisamente do procurador que, necessitando, por dever de ofício, de se ausentar, por vezes a meio do ofício, da Igreja ou Capítulo, para tratar de assuntos urgentes, o podia fazer sem pedir licença, como refere o *Liber Ordinis*, quando especifica assim as suas funções:

O procurador deve gerir toda a «família» da casa, deve organizar os trabalhos nos campos e vinhas, tem igualmente a seu cargo os moinhos e azenhas, deve mandar construir edifícios externos para as «oficinas» (...); O procurador, depois de dita a hora de Prima e acabadas as preces no Capítulo, sai de manhã, sem pedir licença e, terminado o afazer pelo qual saiu, regressa ao silêncio. Quando se estiver a levantar uma parede, quem for operário pode sair sem pedir licença. Ninguém mais pode sair sem pedir licença mas, se for preciso, concedida licença, saiam, e [regressados], imediatamente voltem ao silêncio¹⁸⁰.

Esta exceção é ainda mais válida no caso do Abade (ou Prior), que «está presente, quando necessário, em causas forenses e nos contratos»¹⁸¹; a sua ausência frequente do mosteiro explica a necessidade de o *Liber Ordinis*, indicar, várias vezes, quem o substitui em determinadas funções ou cerimónias¹⁸².

¹⁷⁷ Conrad d'Eberbach, *Le grand exorde de Cîteaux ou Récit des débuts de l'ordre Cistercien*, traduzido do latim por Anthelme Piébourg, Brepols Turnhout – Cîteaux 1998, p. 497. Cf. igualmente *Les Ecclesiastica Officia Cisterciens*, *op. cit.*, pp. 405-406.

¹⁷⁸ LO § 58, 262.

¹⁷⁹ Jacques LE GOFF, *Para um novo conceito de Idade Média*, Ed. Estampa, Lisboa 1980, pp. 61-73.

¹⁸⁰ LO § 474.

¹⁸¹ LO § 480.

¹⁸² LO § 309, 474.

A quebra do *ordo* comum podia implicar, em certos casos, uma penalização, por exemplo a repetição da hora canónica:

Os prelados ou mesmo cônegos que às vezes, por necessidade, falam depois de Completas, digam de novo as Completas. Se já tinham dito as Completas do dia, digam depois as da virgem Maria. Se já tinham dito ambas, digam as da virgem Maria. Igualmente, se por necessidade têm de falar antes de Prima, digam primeiro *Preciosa*¹⁸³.

Caso especial era o dos conversos que trabalhando habitualmente fora do mosteiro, nas granjas, por exemplo, não podiam seguir o resto da comunidade na execução do ofício, estando previsto, segundo o *Liber Ordinis*, o seguinte regime especial:

Estipula-se que ele [o servidor] acorra às horas, tanto quanto puder. Se estiver fora do mosteiro, no trabalho, ou na parte inferior [junto ao rio?] a tratar de algum assunto, e de tal modo ocupado que não possa ouvir as horas na igreja, cumpra, com divino temor, o trabalho de que foi incumbido, e em vez das horas de Prima, Vésperas e Completas, reze sete vezes o *Pai-nosso*, por cada uma delas, tanto nas festas de nove lições como nos dias feriais. Em vez das horas Tércia, Sexta e Noa, diga cinco vezes o *Pai-nosso*, por cada uma delas e no fim de cada *Pai-nosso* diga sempre o *Gloria ao Pai* todo, se estiver em algum sitio mais remoto. Se o local não for distante nem escondido, faça a oração, em cada uma das horas, como melhor puder. Se, após se ter deitado e dito as suas Completas ou seja o *Pai-nosso* sete vezes, tiver necessidade de falar com alguém, diga outra vez sete vezes a oração e depois repouse¹⁸⁴.

Uma vez mais, S. Teotónio aparece como o modelo de cônego que é capaz de conciliar as várias exigências da vida canónica, como se pode ler na *Vita Theotonii*:

Ocupava-se sobretudo com a salmodia, de tal modo que todos os dias, além das horas canónicas e do ofício divino que levava a cabo convenientemente com temor e com respeito divino, percorria todo o saltério, posto o que se entregava a outros exercícios de boas obras ou a quaisquer tarefas de utilidade para o mosteiro¹⁸⁵.

2.4. Tempo e memória

É hoje reconhecido o papel preponderante dos crúzios para a criação de uma consciência nacional, a par do seu interesse historiográfico¹⁸⁶, consubstanciado

¹⁸³ LO § 432.

¹⁸⁴ LO § 437.

¹⁸⁵ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, p. 169.

¹⁸⁶ Cf. José MATTOSO, *Portugal medieval, novas interpretações*, INCM, 2ª edição, Lisboa 1992, pp. 114-115.

nas cópias de obras históricas como os *Annales Portucalenses Veteres*¹⁸⁷, no século XII, continuados no chamado *Livro de Noa* e, no século XV, pelas *Crónicas Breves de Santa Cruz*¹⁸⁸. Por outro lado, a elaboração, na segunda metade do século XII, dos cartulários – *Livro Santo*¹⁸⁹, com a *Vita Tellonis e Vita Martini Sauriensis*, e *Livro de D. João Teotónio* –, assim como a *Vita Theotonii*, evidenciam, além de uma preocupação em guardar provas documentais de direitos e bens, um empenho em *fazer lembrança* dos que, pelos seus actos e virtudes, se impuseram como modelos para uma comunidade que foi conquistando uma identidade própria. Com efeito, «desde as suas origens (...) que Santa Cruz de Coimbra, pela sua condição histórica de casa onde homens religiosos especializados na gestão do sagrado sempre procuraram dominar, com o maior desvelo, os quadros memoriais significativos para a sociedade global que os criou e beneficiou, constitui um espaço genético memorial dentro do fazer história medieval e moderna portuguesas»¹⁹⁰. O *Livro de D. João Teotónio*, justifica a redacção dos documentos em que é exarada «a digna lembrança da memória dos benfeitores» como forma de lutar «contra a breve e fugidia vida humana e a insuficiência da memória [humana]»¹⁹¹. Num documento proveniente do *scriptorium* de Alcobaça, o escriba traduz, de uma forma ainda mais incisiva, uma ideia semelhante, na seguinte arenga:

Pois que os dias dos homens são breves e um breve sopro consome o seu fôlego, se os seus feitos não forem fixados por escrito, facilmente se desvanecem da memória, e o esquecimento impede-os, tantas vezes, de chegarem ao conhecimento dos vindouros ...¹⁹².

¹⁸⁷ Pierre DAVID, *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris/Livraria Portugália Editora, Lisboa 1947, pp. 257-340; António CRUZ, *Anais, Crónicas Breves e Memórias Avulsas*, Biblioteca Pública Municipal, Porto 1968, pp. 27-28; cf. José MATTOSO, «Anais» in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, de Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI org. e coord. in Ed. Caminho, Lisboa 1993, pp. 50-52.

¹⁸⁸ Santa Cruz 86, cf. *Catálogo dos Códices*, *op. cit.*, 346-350; e igualmente, José MATTOSO, «Crónicas Breves de Santa Cruz», *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, *op. cit.*, p. 194; António CRUZ, *Anais, Crónicas Breves e Memórias Avulsas*, ed. cit.

¹⁸⁹ Sobre as razões que levaram à elaboração do *Livro Santo* ver o seu Prólogo, nomeadamente: «Afigura-se-nos que seria realmente bom e extremamente útil que ... intentássemos fazer uma memória de todas as herdades que o mesmo mosteiro possui, no presente», *Livro Santo*, *op. cit.*, p. 107.

¹⁹⁰ Saul António GOMES, *In limine conscriptionis: Documentos, chancelaria e cultura no Mosteiro de Santa cruz de Coimbra (Séculos XII a XIV)*, (Dissertação de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra) vol. I, Coimbra 2000, p. 75.

¹⁹¹ Citado em Saul António GOMES, *op. cit.*, I, pp. 136-137.

¹⁹² «Quoniam cum dies hominum breues sint, et afflatum eorum breuis aura consumat, eorum gesta nisi redigantur in scriptis, de facili a memoria elabuntur, et obliuio sepe impedit ne ad noticiam perueniant posteriorum ...», cit. em Saul António GOMES, *op. cit.*, I, p. 137.

Uma das formas habituais de preservação da memória era a inscrição do membro da «família» no necrológio¹⁹³. Este livro de carácter essencialmente litúrgico¹⁹⁴, tinha por função inscrever, segundo os dias do calendário, os nomes dos que tendo falecido, tinham laços com a «família canónica», ou por que fossem membros da comunidade canonical, membros de outra comunidade com que o mosteiro crúzio tivesse estabelecido pacto de associação, precisamente de orações e sufrágios pelos mortos¹⁹⁵, ou dos leigos que se tinham encomendado às orações do convento, mediante a doação de alguns bens, pois que, como refere um carta de Inocêncio III, a D. Afonso Henriques, incluída no *Livro Santo*, que «o defunto seja sepultado onde quiser ser sepultado (...), seja aconselhado pelo mestre da sua alma a entregar algum benefício à sua igreja, pois é justo que tal como ela se associou ao sofrimento também seja participante da consolação, como diz o Apóstolo»¹⁹⁶.

Como salientou Jean-Loup Lemaître, os termos *necrológio* e *obituário* não são medievais mas modernos. Assim, em vez daqueles termos, na documentação medieval encontramos outras designações, como *martyrologium*, *Kalendarium*¹⁹⁷, ou então expressões como *memoriale defunctorum* ou *obitus defunctorum*.

No *Liber Ordinis* refere-se o *obitus defunctorum* e o *martyrologium*, normas precisas para o registo no necrológio ou «martirologio¹⁹⁸» dos defuntos:

¹⁹³ Não nos chegou nenhum necrológio comprovadamente de Santa Cruz de Coimbra. Restam-nos, todavia, seis, provenientes, um do Mosteiro de S. Jorge (Porto, Biblioteca Pública Municipal, Santa Cruz 81), três do mosteiro de S. Vicente de Fora (Porto, Biblioteca Pública Municipal, ms. Santa Cruz 84; Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ms. da Liv. 449-450; London, British Library, Add. 15444), e dois de proveniência não identificada: Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, ms. 1741 e Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Rol dos Cônegos (séc. XVI-XVIII): cf. Armando MARTINS, *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, II, p. 789. Agradecemos à Professora Doutora Maria José Azevedo Santos o acesso à sua transcrição, ainda inédita do ms. da British Library. Sobre este manuscrito, cf. Maria José Azevedo SANTOS, «Fernando Peres Ex-Chante da Sé de Lisboa», *Actas do II Encontro de História Dominicana*, Porto, Arquivo Dominicano Português, I, p. 248; *Vida e Morte de um Mosteiro Cisterciense. S. Paulo de Almaziva – Séculos XIII-XVI*, Edições Colibri, Lisboa 1998, p. 25.

¹⁹⁴ N. HUYGHEBAERT, *Les documents nécrologiques*, Turnhout, Brepols, 1972.

¹⁹⁵ O pacto celebrado com Alcobça (cf. tese cit. na nota 1 deve ter-se estendido a outras comunidades, nomeadamente de cistercienses e mesmo de beneditinos. É assim que encontramos, nos necrológios provenientes de S. Vicente de Fora, nomes de monges cistercienses e de Pombeiro, etc.

¹⁹⁶ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, p. 85.

¹⁹⁷ Cf. Jean-Loup LEMAÎTRE, *Mourir à Saint-Martial. La commémoration des morts et les obituaires à Saint-Martial de Limoges du XI^e au XIII^e siècle, op. cit.*, pp. 87-95.

¹⁹⁸ Sobre os martirologios em geral, ver J. DUBOIS, *Les Martyrologues du Moyen Âge Latin*, Turnhout, Brepols 1978, e respectiva actualização, de 1985.

Para que depois se faça uma destrinça razoável, inscrevem todos os defuntos, tanto na canónica como fora, no martirólogo mas distinguem-nos por alguns sinais. Assim, aos frades que são sepultados no mosteiro apõem-lhes uma cruz. Àqueles que morrem em peregrinação ou com bispos e arcebispos apõem-lhes a letra T[au]. E nos aniversários de todos eles, tal como foi dito acima, põem as prebendas na mesa e rezam por eles o ofício. Àqueles que morrem nas «obediências», nem a letra Tau nem a cruz apõem, todavia rezam por eles o ofício comum, e não põem por eles as prebendas na mesa mas na obediência onde estiver sepultado aí dá-se a prebenda e faz-se o ofício por sua intenção. Pronunciam e especificam assim o óbito dos defuntos: No dia 1 [kalendas] de Novembro morreu Pedro ou Paio, presbítero ou diácono de Santa Cruz. Os lugares ou apelidos pelos quais cada defunto é especialmente recordado [reducatur ad memoriam] pelos frades vivos, são acrescentados deste modo: Morreu Paio de Lobão presbítero, cónego de Santa Cruz¹⁹⁹.

Como já referimos, era nas reuniões diárias no capítulo, após a hora de prima, que a comunidade recordava os defuntos inscritos no necrológio (*obitus defunctorum*²⁰⁰) para esse dia, como estabelece o *Liber Ordinis*:

O leitor, depois de ler o Evangelho ou, nos dias feriais, o capítulo da regra, anuncia o aniversário (*obitus*) dos defuntos e acrescenta: *E todos os outros nossos familiares*. E, logo, depois de ter ajoelhado e feito a inclinação, leva ao prelado o livro e restantes coisas, e assim vai para o seu lugar. Depois de o ebdomadário dizer *Descansem em paz*, o sacristão menor, pega na tabela e lê o “breve” (lista de tarefas)²⁰¹.

A seguinte transcrição do necrológio proveniente de S. Vicente de Fora confirma o carácter alargado da «família», para efeitos dos sufrágios: cónegos da ordem (S. Vicente, Grijó), monges de mosteiros associados (Pombeiro), familiares de cónegos (pais e parentes do prior de Nandim) e os que estão sepultados em determinado local do cemitério.

Kl. Augusti (...)

E III Ob[iit] Menendus canonicus Ecclesiole. Commemoratio monachorum de Palumbario. Ob. Iustus, canonicus sancti Vincentii (or[iens] *sup. lin.*). Commemoratio eorum quorum corpora requiescunt in corpore sancto (aqui[lo] *sup. lin.*). Commemoratio patris et matris et omnium parentum Domni Michaelis, prioris de Nandim²⁰².

Memorial, por excelência, o necrológio encontra talvez o seu íntimo fundamento no desejo humano de subsistir na memória dos vivos, pelo menos

¹⁹⁹ LO § 493.

²⁰⁰ LO § 16, 351, 420, 493.

²⁰¹ LO § 420.

²⁰² Santa Cruz 84, f. 53r.

pelas suas preces, tal como Mónica, mãe de Santo Agostinho desejou dos seus, segundo nos relata o final do livro IX, qual preâmbulo ao tema dominante do livro X – a memória –, por sua vez preparatório da abordagem do *tempo*, XI²⁰³:

(...) apenas desejou que se fizesse memória dela junto do teu altar, ao qual servira sem omissão de um único dia. (...) que todos quantos lerem estas páginas se lembrem, diante do teu altar, de Mónica, tua serva (...) a fim de que aquele último pedido que ela me fez, seja concedido mais abundantemente pelas minhas confissões, nas orações de muitos, do que pelas minhas orações²⁰⁴.

De igual modo, Vermundo Aires, presbítero, e seus irmãos, justificam uma doação ao mosteiro de Santa Cruz nestes termos:

Damos pois e concedemos esta herdade ao supra referido mosteiro de Santa Cruz, pela salvação das nossas almas e dos nossos pais e para que os cónegos façam de nós memória nas suas orações²⁰⁵.

2.5. Tempo e eternidade

Desde Platão, pelo menos, que a problematização relativa ao tempo é normalmente efectuada tomando como contraponto a eternidade. O *Timeu*, com efeito, apresenta o tempo como uma imagem da eternidade (αἰώνιος εἰκὼν), entendida esta como modelo, no que é seguido por Plotino que, todavia, encontra na alma o princípio criador do universo e do próprio tempo. A eternidade é a condição dos seres inteligíveis, unos, sempre idênticos a si mesmos e imutáveis. Numa perspectiva cristã, S. Gregório de Nissa, baseia sua concepção do tempo «numa meditação primeira sobre a eternidade, desdobrando-se em duas temáticas paralelas: a definição do ser temporal, estruturando uma ontologia do criado e a busca do entendimento do homem, no seu dualismo de natureza inteligível criada e de realidade sensível. (...) Assim o tempo é uma realidade ôntica, a essência da criatura, traduzindo o seu modo intrínseco de ser, a sua passividade e insuficiência, tal como a eternidade é própria da natureza incriada, definindo

²⁰³ Segundo Paul Ricoeur «a força de Agostinho consiste em ter ligado a análise da memória à do tempo nos livros X e XI das *Confissões*», P. RICOEUR, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Editions du Seuil, Paris 2000, p. 117.

²⁰⁴ Santo Agostinho, *Confissões*, ed. bilingue, trad. e notas de Arnaldo do ESPÍRITO SANTO, João BEATO e Maria Cristina de C. S. PIMENTEL, CLCPB; INCM, Lisboa 2000, pp. 431-433.

²⁰⁵ *Livro Santo, op. cit.*, p. 199.

a sua plenitude. Nesta perspectiva, nunca o nível da temporalidade poderá ser imitação da eternidade, como afirmava Platão, ou ser originado numa queda da alma, afastamento duma vida supra-temporal, como para Plotino. É uma forma nova de ser, correspondente não a um alienação, mas à radical diferenciação do criado, necessária ao seu realizar e que será assumida pela eternidade, no fim dos séculos»²⁰⁶.

São todavia as reflexões de Santo Agostinho, sobretudo no livro XI das *Confissões*, a par da abordagem de Aristóteles, sobretudo no livro IV da *Física*, representam, de longe, como salienta Heidegger, «as investigações mais compreensivas e efectivamente temáticas do próprio fenómeno do tempo»²⁰⁷. Se todavia, apesar da interpretação que S. Tomás de Aquino fez da *Física*²⁰⁸, a definição aristotélica do tempo não implica uma referência explícita à alma²⁰⁹, com Santo Agostinho, na esteira de Gregório de Nissa²¹⁰, o tempo é decididamente reconduzido à interioridade: a extensão do tempo configura-se como *distentio animi*, na sua tríplice vertente: memória (*memoria*), atenção (*contuitus*) e espera (*expectatio*), unificadas na *intentio*. A Concepção cosmológica e a concepção psicológica do tempo aparecem-nos assim, nestes dois autores, numa oposição que o percurso do pensamento filosófico ocidental ainda não viu totalmente superada²¹¹.

²⁰⁶ Maria Cândida Monteiro PACHECO, *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga 1983, pp. 220-224.

²⁰⁷ Martin HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. de Jean-François COURTINE, Éditions Gallimard, Paris 1985, p. 279.

²⁰⁸ Thomas Aquinatis, *In I Sent.* 19, q.2, a. 1: «(...) propter quod dicit Philosophus IV *Physicorum*, quod si non esset anima, non esset tempus».

²⁰⁹ Cf. Paul RICOEUR, *Temps et récit. III Le temps raconté*, Éditions du Seuil, Paris 1985, pp. 25-26. Com efeito, o tempo não é o numerado efectivo (caso em que seria necessária a alma) mas o numerável. Para uma perspectiva geral sobre a relação entre tempo e alma, no pensamento grego, cf. John F. CALLAHAN, *Augustine and the Greek Philosophers*, Villanova University Press, Villanova, Pennsylvania 1967, pp. 74-95. John F. Callahan afirma nomeadamente (*Ibidem*, 75): «In Aristotle's narrowly restricted analysis of the relation of time to physical motion the psychological significance of time has no place».

²¹⁰ Maria Cândida Monteiro PACHECO, *op. cit.*, p. 245: «A consciência cria um tempo porque o constrói: antecipa o futuro na pura possibilidade, tendendo para ele, actualiza-o pelo presente e reintegra-o no passado através da memória, não numa duração unifrome, mas própria e específica de cada ser humano».

²¹¹ O maior insucesso da teoria agustiniana teria sido precisamente, segundo Paul RICOEUR (*Temps et récit. III Le temps raconté, op. cit.*, p. 19, não ter conseguido substituir a concepção cosmológica pela concepção psicológica.

Santo Agostinho parte, tal como Platão ou Gregório de Nissa, da diferença (não completamente compreendida) e relações entre eternidade e tempo, questão subjacente aos primeiros catorze capítulos do livro XI das *Confissões*. Como salienta Paul Ricoeur, a referência ao versículo do Génesis – *In principio fecit Deus caelum et terram* –, é um sinal incontestável de que «a meditação de Agostinho incide simultaneamente sobre a eternidade e o tempo»²¹², e o que «é estabelecido, confessado, pensado, é no mesmo jacto, o contraste entre a eternidade e o tempo. O trabalho da inteligência não incide, de modo algum, sobre a questão de saber se a eternidade existe»²¹³, mas na busca da sua compreensão.

Não deixa de ter interesse encontrar esta tensão entre tempo e eternidade, centrada agora no próprio homem, enquanto ser duplo, na seguinte oração do *Ritual dos defuntos*, acima analisado:

Deus omnipotente e sempiterno que te dignaste insuflar a alma ao corpo humano, propiciai, enquanto pela ordem das coisas, o pó ao pó torna, para que a tua imagem se associe com os teus santos e eleitos, nos lugares eternos e, regressada a ti das regiões do Egipto, recebei-a com brandura e leveza e mandai-lhe ao encontro os teus santos anjos, indicai-lhe o caminho da justiça e abri-lhe as portas da glória, e afastai dela, te pedimos, todos os príncipes das trevas e reconhecei o depósito fiel que é teu. Recebei, senhor, a tua criação, criada não por deuses estrangeiros mas por ti, deus vivo e verdadeiro, pois não há outro além de ti (...) ²¹⁴.

Criação, desterro – regresso, modelo – imagem, corpo – espírito, tempo – morte – eternidade, verdade, eis as temáticas aqui subjacentes, e em que não é difícil reencontrar Santo Agostinho.

Na sua filosofia do tempo, Heidegger «orienta a sua meditação não para a eternidade divina mas para a finitude selada pelo ser-para-a-morte»²¹⁵. Todavia, se é verdade que a interrogação sobre *O que é o tempo?* equivale à questão *Que é o homem?*, não podemos deixar de descortinar na determinação do *cuidado* (*Sorge – cura*) como estrutura fundamental do *Dasein* ecos da concepção agustiniana do tempo. É o próprio Heidegger que em nota de *Ser e Tempo*, refere: «Se a precedente analítica existencial do *Dasein* pôs o acento sobre o «cuidado», isso deve-se à tentativa de interpretação à qual o autor submeteu a antropologia

²¹² Paul RICOEUR, *Temps et récit. I. L'intrigue et le récit historique*, Éditions du Seuil, Paris 1983, p. 51.

²¹³ *Ibidem*, 51-52.

²¹⁴ Santa Cruz 89, ff. 30r-30v.

²¹⁵ Paul RICOEUR, *Temps et récit. I. L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 161.

augustiniana – ou seja, greco-cristã – em referência às principais bases atingidas pela ontologia de Aristóteles»²¹⁶.

É conhecida a utilização que Heidegger faz da fábula de Hyginus, enquanto forma de auto-explicação pré-ontológica do *Dasein*. Segundo essa fábula, um dia que *cuidado* atravessava um rio, pegou num pedaço de barro e pôs-se a modelá-lo. Tendo aparecido, entretanto, Júpiter, *cuidado* pediu-lhe que insuflasse o espírito ao barro modelado, o que foi feito. Quando se tratou de atribuir um nome à estátua, agora animada, *cuidado*, Júpiter e a Terra não chegavam a um consenso. Interveio então Saturno que ditou a seguinte decisão: tu, Júpiter, que lhe concedeste o espírito, será o espírito que receberás aquando da morte do novo ser; tu, Terra, já que lhe deste corpo, é o seu corpo que receberás. Mas, visto que foi o *cuidado* que, antes de mais, modelou este ser, que o possua enquanto for vivo. Quanto ao nome, que se chame *homo* pois foi feito do húmus²¹⁷.

O paralelismo entre a fábula e o Génesis relativamente à criação do homem é manifesto e reencontrável igualmente na oração acima transcrita. Aparentemente, a principal diferença residiria na função de Saturno (Tempo), que não teria paralelo na oração referida. Contudo, de uma forma mais racionalizada é certo, esse elemento está presente, como *ordem das coisas (dum re iubente)*, que determina que o pó ao pó retorne. A articulação, na fábula, entre *cuidado* e tempo, corresponde, em Heidegger, à determinação do *Dasein* como Ser-para-o-fim, ou seja, Ser-para-a-morte. Ficaria por explicar a razão por que o tempo de vida é o tempo do *cuidado* (preocupação e solicitude). Para Heidegger isso decorre da própria condição existencial do homem enquanto Ser-no-mundo. «Ora, diz Heidegger, é próprio a este que, entregue a si mesmo, seja já, em cada momento, lançado *num mundo*. Que o *Dasein* não possa contar senão consigo próprio eis o que aparece originalmente e concretamente na angústia»²¹⁸. A queda (*dévalement*) e a dejectão do *Dasein* que traduzem, para Heidegger, a efectividade e factividade da existência, são vividas emotivamente como abandono ou derrelicção. Estão ausentes desta ontologia do *Dasein* as perspectivas genética e escatológica: não há «estado original», nem condição final, mas um contínuo projectar-se em possibilidades múltiplas, em que a morte surge como possibilidade insuperável²¹⁹. Determinante, todavia, é a

²¹⁶ Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, Éditions Gallimard, Paris 1986, p. 249, nota 1.

²¹⁷ Cf. Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, *op. cit.*, pp. 246-248.

²¹⁸ Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 241.

²¹⁹ *Ibidem*, pp. 315-322.

asserção de Heidegger segundo a qual «os fenómenos existenciais da morte, da consciência moral e do pecado (faute) ligam-se fundamentalmente ao fenómeno do cuidado»²²⁰.

A oração supra-referida evidencia uma perspectiva diferente: criação, queda, desterro (e cativo) nas *regiões do Egipto (partibus Egipti)*, curso «natural» das coisas e retorno ao Criador. A morte aqui, temerosa e angustiante embora, é a condição das novas possibilidades infinitas e, nesse sentido, pode falar-se, com Santo Agostinho, no bem da morte (*bono mortis*)²²¹.

Torna-se agora possível compreender como à *pastoralis cura* vida canonical o *cuidado (cura)* dos particulares que procuravam tornar-se membros da «família» canonical, especialmente após a morte. Estamos perante o encontro de uma preocupação e uma solicitude, não subtraídos sem dúvida ao jogo da procura e da oferta, relativamente ao um bem que é não só essencial como vital. É sobretudo nos testamentos em que os particulares fazem doações ao mosteiro que é expressa essa preocupação essencial, normalmente pelas expressões *pro remedio anime mee timens* (por vezes, *ignorans*) *diem mortis mee*. Em testamento, inserto no *Livro de D. João Teotónio*, em 1159, Mendo Rubeo, presbítero, irmão e devoto, entrega-se ao mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, a quem doa vários bens, nomeadamente um sacramentário, um epistolário, pergaminho para fazer um outro livro litúrgico, justifica assim a doação: «pela salvação da minha alma e dos meus pais e benfeitores, desejando e aguardando a sempiterna parte do benefício e do vosso ofício, para mim e para estes, as vossas orações e dos vossos sucessores e esperando tornarmo-nos associados de vós e deles. E não deve ser omitido que logo que tomar o hábito e, professo, ser admitido no claustro, (...), próximo do fim ou quando vos aprouver, dignar-vos-eis dar-me a unção e o hábito canonical, as exéquias depois da morte, o registo e a memória, tal como é costume fazer aos cônegos. Entretanto, se houver necessidade, determinais cuidar de mim (*curam gerere*) cônego e vosso confrade»²²².

A perspectiva da morte – certa, em hora incerta –, cria uma tensão entre a atenção do presente e a esperança, numa *distentio animi* em que vã e vazia é a

²²⁰ *Ibidem*, 377.

²²¹ Santo Agostinho, *Confissões*, *op. cit.*, XI, 28, 421.

²²² Maria José Vasconcelos de Albergaria PINHEIRO, *O Livro de D. João Teotónio. Subsídio para a História do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, Coimbra 1970 (Dissertação de licenciatura em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra), pp. 61-64.

preocupação pelas coisas transitórias, como exprime o verso do poeta secular citado por S. Jerónimo:

*O curas hominum, o quantum est in rebus inane!*²

Como em Santo Agostinho, no final do livro XI das *Confissões*, *distentio animi* «doravante a dilaceração da alma privada da estabilidade do eterno presente. (...) É, com efeito, toda a dialéctica, interior ao próprio tempo, da *intentio-distentio* que é retomada sob o signo do contraste entre eternidade e tempo. (...) A *intentio* (...) é a esperança nas coisas últimas, na própria medida em que o passado a esquecer já não é a compilação da memória, mas o símbolo do homem velho segundo S. Paulo aos *Filipenses*, 12-14:

Assim, esquecendo o passado, voltado não para as coisas futuras e transitórias mas para aquelas que estão adiante e para as quais não estou distendido mas estendido (*non distentus sed extentus*), prossigo, num esforço não de distensão (*non secundum distentionem*) mas de intenção (*sed secundum intentionem*), o meu caminho para a palma a que sou chamado lá em cima³.

² Cf. Heronim., *Tractatus LIX in Psalmos*, Ps. 93, lin. 102, *SL* 78; *Polythecon*, lib. 1, versus 251-254, *CM* 93.

³ Paul RICOEUR, *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*, op. cit., pp. 60-61.

Anexo 1

**O *Kalendarium* no ms. Santa Cruz de Coimbra, 74
(Porto Biblioteca Pública Municipal, 862) ff. 7v-8r¹**

Dat prima undecimam, ianus pede septima sextam
Kl. Mensis ianuarii habet dies XXXI, luna XXX ¶ Hic mutatur aureus
numerus

[1]	III	a	ianuarii	Circuncisio domini II ^o cantorum. DG
[2]		b	IIII nonas	Octaua sancti Stephani
[3]	XI	c	III nonas	Octaua sancti Iohannis IIII ^{us} embolismus LXX ^e Epacta XX ^a
[4]		d	II nonas	Octaua sanctorum Innocentum
[5]	XIX	e	Nonas	Vigilia epiphantie domini
[6]	VIII	f	VIII idus	Apparitio domini
[7]		g	VII idus	Ss. Iuliani et Basilisse et comitum eorum. ¶ Claus terminorum
[8]	XVI	a	VI idus	LXX ^e
[9]	V	b	V idus	
[10]		c	IIII idus	Pauli primi heremite
[11]	XIII	d	III idus	
[12]	II	e	II idus	
[13]		f	Idus	Oct. epiphantie domini. Die incensi. Ilarii episcopi et confessoris
[14]	X	g	XVIII kl.	Felicis presbiteri et confessoris
[15]		a	Feb.	
[15]		a	XVIII	Mauri abbatis
[16]	XVIII	b	XVII	Marcelli pape et martiris.
[17]	VII	c	XVI	Speusippi, Eleasippi et Melasippi m. ¶ Hic incipiunt termini LXX ^E
[18]		d	XV	Prisce uirginis et martiris. ¶ Sol in aquario. ¶ Primus dies LXX ^e
[19]	XV	e	XIIII	
[20]	IIII	f	XIII	Fabiani episcopi et martiris. Sebastiani martiris
[21]		g	XII	Agnētis uirginis et martiris. Fructuosi episcopi martiris
[22]	XII	a	XI	Vincentii leuite et martiris II ^o cantorum
[23]	I	b	X	Ildefonsi episcopi
[24]		c	VIIII	Timothei apostoli
[25]	IX	d	VIII	Conuersio sancti Pauli. Proiecti martiris. D.G.
[26]		e	VII	Policarpi episcopi martiris
[27]	XVII	f	VI	Iohannis episcopi et confessoris
[28]	VI	g	V	Agnētis II ^o ¶ Claus X ^{am}
[29]		a	IIII	Octaua sancti Vincentii martiris. Dies incensi
[30]	XIIII	b	IIII	
[31]	III	c	II	
				¶ Post X ^o V kl. februari ubi lunam X ^{am} inueneris ibi fac terminum LXX ^e

¹ Cfr. descrição do ms. em *Catálogo dos códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, cit., pp. 316-319.

Februus octauam quarti, pede tercia dena

Kl. Mensis Februarii habet dies XXVIII, luna XXVIII. ¶ Nox horarum XIII; dies X

[1]		d	Februarii	Ignacii episcopi martiris
[2]	XI	e	III nonas	Purificatio sancte Marie II° cantorum
[3]	XVIII	f	III nonas	Blasii episcopi et martiris ²
[4]	VIII	g	II nonas	D.G.
[5]		a	Nonas	Agathe uirginis martiris
[6]	XVI	b	VIII idus	
[7]	V	c	VII idus	¶ Primus terminus X ^e
[8]		d	VI idus	¶ Primus dies X ^e
[9]	XIII	e	V idus	
[10]	II	f	III idus	Scolastice uirginis et confessoris
[11]		g	III idus	
[12]	X	a	II idus	Eolalie uirginis et martiris barcinonensis
[13]		b	Idus	
[14]	XVIII	c	XVI kl. Marcii	Valentini presbiteri martiris. ¶ Hic est finis termini LXX ^e
[15]	VII	d	XV	¶ Sol in pisces
[16]		e	XIII	
[17]	XV	f	XIII	
[18]	III	g	XII	
[19]		a	XI	
[20]	XII	b	X	
[21]	I	c	VIII	¶ Finis LXX ^e
[22]		d	VIII	Kathedra sancti Petri. Dies incensi. ¶ Ver oritur
[23]	VIII	e	VII	
[24]		f	VI	Matrhie apostoli. Dies incensi. ¶ Locus bisexti
[25]	XVII	g	V	
[26]	VI	a	III	D.G.
[27]		b	III	
[28]	XIII	c	II	Post VI idus februarii ubi lunam II ^{am} inueneris ibi fac terminum X ^e

² *man. post.*

Mars prima primam, finalis quarta secundam.

Kl. Martius mensis habet dies XXX^a I. Luna XXX^a

[1]	III	d	Martii	¶ Hic mutatur concursens.	D.G.
[2]		e	VI nonas		
[3]	XI	f	V		
[4]		g	III		
[5]	XIX	a	III	¶ VII ^{us} embolismus, epacta XV ^a III	
[6]	VIII	b	II	¶ III ^{us} embolismus, epacta XV ^a II	
[7]		c	Nonas	Perpetue et Felicitatis martirum. ¶ Vltimus terminus X ^c	
[8]	XVI	d	VIII idus	¶ Prima incensio lune paschalis	
[9]	V	e	VII		
[10]		f	VI		
[11]	XIII	g	V	¶ Clausis terminorum pasche	
[12]	II	a	III	Gregorii pape, confessoris	
[13]		b	III	Leandri episcopi. ¶ Post istum locum non potest esse X ^a	
[14]	X	c	II		
[15]		d	Idus		
[16]	XVIII	e	XVII kl. Apr.		
[17]	VII	f	XVI		
[18]		g	XV	¶ Sol in ariete. Primus dies scli.	
[19]	XV	a	XIII		
[20]	III	b	XIII		
[21]		c	XII	Benedicti abbatis, confessoris. ¶ Prima luna XIII ^a	
				equinoctium. ¶ XVI t.	
[22]	XII	d	XI	Pauli episcopi narbonensis. ¶ Primum pascha et	
				sedes epactarum. ¶ V t.	
[23]	I	e	X		
[24]		f	IX	¶ Locus concurrentium. ¶ XIII t.	
[25]	IX	g	VIII	Annuntiatio dominica III ^o cantorum. ¶ II t.	
[26]		a	VII		
[27]	XVII	b	VI	Resurrectio domini.	
[28]	VI	c	V		¶ X t.
[29]		d	III		D.G.
[30]	XVIII	e	III		¶ XVIII t.
[31]	III	f	II		¶ VII t.
				Post XI kalendas aprilis ubi lunam XIII ^a inueneris	
				ibi fac terminum pasche	

In decimo prima est undeno undena aprilis.

Kl. Mensis aprilis habet dies XXX. Luna XXVIII^a

[1]		g	Aprilis	¶ XV t.
[2]	XI	a	III nonas	¶ III t.
[3]		b	III	
[4]	XIX	c	II	Ambrosii episcopi, confessoris et Isidori episcopi. ¶ XII t.
[5]	VIII	d	Nonas	¶ Ultima incensio. Luna paschalis. ¶ I t.
[6]		e	VIII idus	
[7]	XVI	f	VII idus	¶ VIII t.
[8]	V	g	VI idus	
[9]		a	V idus	¶ XVII t.
[10]	XIII	b	III idus	D.G. ¶ VI t.
[11]	II	c	III idus	
[12]		d	II idus	Victoris martiris bracarensis. ¶ XIII t.
[13]	X	e	Idus	¶ III t.
[14]		f	XVIII kl. Maii	Tiburcii, Valeriani et Maximi martirum
[15]	XVIII	g	XVII	¶ Claues rogationum. ¶ XI t.
[16]	VII	a	XVI	Fructuosi episcopi et confessoris bracarensis
[17]		b	XV	¶ Sol in tauro. ¶ XVIII t.
[18]	XV	c	XIII	¶ Ultima luna XIII ^a ¶ VIII t.
[19]	III	d	XIII	
[20]		e	XII	¶ Sedes epactarum. D.G.
[21]	XII	f	XI	
[22]	I	g	X	¶ Locus concurrentium
[23]		a	VIII	Georgii martiris
[24]	IX	b	VIII	
[25]		c	VII	Marci euangeliste, martir. ¶ Vltimum pascha. Primus terminus rogationum
[26]	XVII	d	VI	
[27]	VI	e	V	Vitalis martiris
[28]		f	III	¶ Claues terminorum pentecostes
[29]	XIII	g	III	Initium predicationis Ihesu. ¶ Primis dies ascensionis
[30]	III	a	II	¶ Post VI kalendas Maii ubi lunam XX ^{am} inueneris ibi fac terminum rogationum

Tercius in maio, sextam; pede septima denam.
 Kl. Maius mensis habet dies XXXI. Luma XXX.

[1]	XI	b	Maii	Philippi et Iacobi. Dies incensi. Torquati episcopi, martiris.
[2]		c	VI	Athanasii episcopi
[3]	XIX	d	V	Inuentio sancte crucis II° cantorum. D.G. Alexandri, Euentii et Theodoli martirum
[4]	VIII	e	III	
[5]		f	III	Ascensio domini II° cantorum
[6]	XVI	g	II	Iohannis apostoli ante portam latinam
[7]	V	a	Nonas	
[8]		b	VIII idus	¶ Estas oritur
[9]	XIII	c	VII	Gregorii Nazanzeni ep. et conf. ¶ Primus terminus pentecostes
[10]	II	d	VI	Gordiani atque Epimachi martirum
[11]		e	V	
[12]	X	f	III	Nerei et Achillei et Pancracii martirum
[13]		g	III	Marie ad martires
[14]	XVIII	a	II	Victoris et Corone martirum
[15]	VII	b	Idus	
[16]		c	XVII kl. Iunii	
[17]	XV	d	XVI	
[18]	III	e	XV	¶ Sol in geminis
[19]		f	XIII	Potentiane uirginis et confessoris
[20]	XII	g	XIII	
[21]	I	a	XII	
[22]		b	XI	
[23]	IX	c	X	
[24]		d	IX	Donatiani et Rogatiani martirum
[25]	XVII	e	VIII	Vrbani pape, martiris. D.G.
[26]	VI	f	VII	
[27]		g	VI	
[28]	XIII	a	V	
[29]	III	b	III	¶ Vltime rogationes
[30]		c	III	
[31]	XI	d	II	
				¶ Post VIII idus maii ubi lunam III ^{am} inueneris ibi fac terminum pentecostes.

In decimo sextam iunius quindenam quartam.
 Kl. Mensis iunius habet dies XXX. Luna XXVIII.

[1]		e	Iunii	Nichomedis martiris
[2]	XVIII	f	III nonas	Marcellini et Petri martirum
[3]	VIII	g	III	
[4]	XVI	a	II	
[5]	V	b	Nonas	¶ Ultimus terminus pentecostes
[6]		c	VIII idus	
[7]	XIII	d	VII	
[8]	II	e	VI	Medardi episcopi et confessoris
[9]		f	V	Primi et Feliciani martirum
[10]	X	g	III	D.G.
[11]		a	III	Barnabe apostoli
[12]	XVIII	b	II	Basilidis, Cirini, Naboris, Nazarii et Celsi martirum
[13]	VII	c	Idus	Antonii presbiteri et conf. II ^o cantorum ³ . ¶ Ultimus pentecostes
[14]		d	XVIII kl. Iulii	
[15]	XV	e	XVII	
[16]	III	f	XVI	
[17]		g	XV	Ciriaci et Iulite martirum. D.G.
[18]	XII	a	XIII	¶ Sol in cancro
[19]	I	b	XIII	Marci et Marcelliani martirum
[20]		c	XII	Geruasii et Prothasii martirum. ¶ Solsticium estium egiptios
[21]	IX	d	XI	Florentie uirginis et martiris
[22]		e	X	
[23]	XVII	f	VIII	Consortie uirginis et martiris
[24]	VI	g	VIII	Vigilia Iohannis Babtiste
[25]		a	VII	Natiuit. precursoris domini II ^o cant. ¶ Solsticium secundum grecos
[26]	XIII	b	VI	
[27]	III	c	V	Iohannis et Pauli fratrum, martirum. Pelagii martiris.
[28]		d	III	
[29]	XI	e	III	Vigilia apostolorum. Leonis pape. Irenei cum sociis suis martirum
[30]		f	II	Petri et Pauli II ^o cantorum Commemoratio sancti Pauli. Marcialis episcopi, confessoris

³ *alia man. post.*

Terdeno undenam iulius, pede denus eandem.

Kl. Iulius mensis habet dies XXXI. Luna XXX^a

[1]	XIX	g	Iulii	Octaua sancti Iohannis Bapstiste. Dies incensi
[2]	VIII	a	VI nonas	Processi et Martiniani martirum
[3]		b	V	
[4]	XVI	c	III	Translatio sancti Martini episcopi et confessoris
[5]	V	d	II	
[6]		e	II	Octaua apostolorum Petri et Pauli. Dies incensi
[7]	XIII	f	Nonas	
[8]	II	g	VIII idus	
[9]		a	VII	
[10]	X	b	VI	Septem fratrum
[11]		c	V	Translatio sancti Benedicti abbatis
[12]	XVIII	d	III	
[13]	VII	e	III	Cleti pape, martiris. D.G.
[14]		f	II	Hic incipiunt dies caniculares
[15]	XV	g	Idus	
[16]	III	a	XVII kl. Augusti	
[17]		b	XVI	Iuste et Rufine uirginum
[18]	XII	c	XV	Marine uirginis et martiris. ¶ Sol in leone. Ortus canicule
[19]	I	d	XIII	
[20]		e	XIII	Margarite uirginis et martiris
[21]	IX	f	XII	Victoris mart. cum sociis suis. Praxedis uirginis et confessoris. ¶ Locus concurrentium
[22]		g	XI	Marie Magdalene II ^o cantorum. D.G.
[23]	XVII	a	X	Appolinaris martiris et episcopi Rauenna
[24]	VI	b	IX	Cristine uirginis, martiris. Vigilia sancti Iacobi
[25]		c	VIII	Iacobi apostoli II ^o cantorum. Christofori et Cucufati martirum
[26]	XIII	d	VII	
[27]	III	e	VI	
[28]		f	V	Nazarii, Celsi et Pantaleonis martirum Biterris
[29]	XI	g	III	Felicis, Simplicii, Faustini et Beatricis martirum
[30]	XIX	a	III	Abdon et Sennis martirum
[31]		b	II	Germani episcopi, confessoris. ¶ Saltus lune X ^o IX anno. Epacta XVIII ^a

Augusti in prima est pars, septima fine secunda.
 Kl. Mensis augusti habet dies XXXI. Luna XXVIII.

[1]	VIII	c	Augusti	Vincula sancti Petri et octava sancti Iacobi. Dies incensi et sancti Machabeorum. Felicis martiris. D.G.
[2]	XVI	d	III nonas	Stephani pape martiris. ☿ VI ^{us} embolismus. Epacta XXVI
[3]	V	e	III	Inuentio Stephani prothomartiris
[4]		f	II	
[5]	XIII	g	Nonas	Dominici confessoris ³
[6]	II	a	VIII idus	Sixti pape martiris. Felicissimi et Agapiti. Iusti et Pastoris martirum.
[7]		b	VII	Mameti martiris et Donati episcopi, martiris
[8]	X	c	VI	Ciriaci martiris
[9]		d	V	Vigilia sancti Laurentii martiris. Romani martiris
[10]	XVIII	e	III	Laurentii martiris. Dies incensi.
[11]	VII	f	III	Tiburcii martiris
[12]		g	II	Clare uirginis, confessoris ⁴
[13]	XV	a	Idus	
[14]	III	b	XVIII kl. Septembr.	Ipoliti cum sociis suis. Redagundis uirginis et confessoris
[15]		c	XVIII	Vigila sancte Marie. Eusebii confessoris
[16]	XII	d	XVII	Dormitio sancte Marie III ^{or} cantorum
[17]	I	e	XVI	
[18]		f	XV	Octava sancti Laurentii
[19]	IX	g	XIII	Agapiti martiris. ☿ Sol in uirgine
[20]		a	XIII	
[21]	XVII	b	XII	Bernardi abbatis et confessoris ⁵
[22]	VI	c	XI	
[23]		d	X	Oct. sancte Marie. Dies incensi. Timothei et Sinphoriani mart.
[24]	XIII	e	VIII	Vigilia sancti Bartolomei apostoli. ☿ Auctunus oritur
[25]	III	f	VIII	Bartholomei apostoli. Dies incensi
[26]		g	VII	Genesii et Genesii martirum
[27]	XI	a	VI	
[28]	XIX	b	V	Ruphi martiris. Cesarii episcopi et confessoris
[29]		c	III	Augustini episcopi, confessoris III ^{or} cant. Hermetis martiris et Iuliani
[30]	VIII	d	III	Decollatio sancti Iohannis Bapteste, Dies incensi. Sancte Sabine martiris
[31]		e	II	Felicis et Audacti martirum. D.G.

⁴ *alia man. post.*

⁵ *alia man. post.*

⁶ *alia man. post.*

Tercia sebtēbris parilem, decimus pede quartam
 Kl. Mensis septēbris habet dies XXX^a. Luna XXX^a

[1]	XVI	f	Septēbris	Egidii abbatis. ¶ Hic mutantur epacte
[2]	V	g	IIII nonas	Antonini martiris. ¶ II ^{us} embolismus. Epacta XX ^a V ^a
[3]		a	III	D.G.
[4]	XIII	b	II	Octaua sancti Augustini. Dies incensi. Marcelli martiris.
[5]	II	c	Nonas	¶ Hic est finis dierum canicularum
[6]		d	VIII idus	
[7]	X	e	VII	
[8]		f	VI	Natiuitatis sancte Marie II ^o cantorum. Adriani martiris
[9]	XVIII	g	V	Gorgonii martiris
[10]	VII	a	IIII	
[11]		b	III	Proti et Iacincti martirum
[12]	XV	c	II	
[13]	IIII	d	Idus	
[14]		e	XVIII kl. Octobris	Exultatio sancte Crucis III ^{or} cantorum. Cornelii et Cipriani mart. episcop.
[15]	XII	f		
[16]	I	g	XVII	Nichomedis martiris. Sedes epactarum
[17]		a	XVI	Lucie et Geminiani martirum. Eufemie uirginis et martiris
[18]	IX	b	XV	¶ Sol in libram
[19]		c	XIIII	
[20]	XVII	d	XIII	
[21]	VI	e	XII XI	Vigilia Mathei apostoli. ¶ Equinoctium auctumnale Octaua sancte Crucis. Mathei apostoli et euangeliste.
[22]		f		Dies incensi. D.G.
[23]	XIIII	g	X	Mauricii cum sociis suis martirum
[24]	IIII	a	VIIII VIII	¶ Hic inditiones incipiunt hic finiunt Andochii, Tirsi et Felicis martirum. ¶ Equinoctium secundum grecos
[25]		b	VII	
[26]	XI	c	VI	
[27]	XVIII	d	V	Cosme et Damiani martirum
[28]		e	IIII	Fausti, Ianuarii et Marcialis martirum, Corduba
[29]	VIIII	f	III	Michaelis archangeli II ^o cantorum
[30]		g	II	Iheronimi presbiteri, confessoris

Tercius octobris, quintam decimus pede denam.
 Kl. Mensis octobris habet dies XXXI. Luna XX^aVIII^a

[1]	XVI	a	Octobris	Germani, Remigii episcoporum. Verissimi, Maximi et Iulie martirum Olixbona	
[2]	V	b	VI nonas	Leodgarii episcopi, martiris	
[3]	XIII	c	V		D.G
[4]	II	d	III	Sancti Francisci confessoris ⁷	
[5]		e	III		
[6]	X	f	II	Fidis uirginis et martiris	
[7]		g	Nonas	Marci pape	
[8]	XVIII	a	VIII idus		
[9]	VII	b	VII	Dionisii episcopi. Eleuterii presbiteri. Rustici diaconi, martirum	
[10]		c	VI		
[11]	XV	d	V		
[12]	III	e	III		
[13]		f	III	Geraldi confessoris	
[14]	XII	g	II	Calixti pape, martiris.	¶ Sedes epactarum
[15]	I	a	Idus		
[16]		b	XVII kl. Nouembris		
[17]	IX	c	XVI		
[18]		d	XV	Luce euangeliste.	¶ Sol in scorpiione
[19]	XVII	e	XIII		
[20]	VI	f	XIII	Herene uirginis et martiris.	¶ Locus concurrentium
[21]		g	XII		
[22]	XIII	a	XI		D.G
[23]	III	b	X	Seruandi et Germani martirum	
[24]		c	VIII		
[25]	XI	d	VIII	Crispini et Crispiniani martirum	
[26]	XIX	e	VII	Vincentii, Sauine, Cristetis martirum, Abela ciuitate	
[27]		f	VI	Vigilia apostolorum Symonis et Iude	
[28]	VIII	g	V	Symonis et Iude	
[29]		a	III		
[30]	XVI	b	III	Claudii, Lupercii et Victorici martirum	
[31]	V	c	II	Vigilia omnium sanctorum. Quintini martiris	

⁷ *alia man. post.*

Octauam quinta noui, pede tercia quintam.

Kl. Mensis Nouembris habet dies XXX. Luna XXX.

[1]		d	Nouembris	Fest. omnium sanct. IIII ^{of} cantorum. Cesarii martiris
[2]	XIII	e	IIII	Commemoratio omnium fidelium defunctorum. ¶ V ^{us} embolismus. Epacta XXIII
[3]	II	f	III	
[4]		g	II	
[5]	X	a	Nonas	
[6]		b	VIII idus	Leonardi confessoris. ¶ Hiemps oritur
[7]	XVIII	c	VII	
[8]	VII	d	VI	Quatuor coronatorum martirum
[9]		e	V	Theodori martiris
[10]	XV	f	IIII	
[11]	IIII	g	III	Martini episcopi, confessoris II ^o cant. Menne martiris
[12]		a	II	Emiliani presbiteri
[13]	XII	b	Idus	Bricii episcopi, confessoris
[14]	I	c	XVIII kl. Decembris	Ruphi episcopi
[15]		d	XVII	
[16]	IX	e	XVI	
[17]		f	XV	Aciscli et Victorie martirum, Corduba. ¶ Sol in sagitario
[18]	XVII	g	XIIII	Romani martiris. Octaua sancti Martini. Dies incensi
[19]	VI	a	XIIII	
[20]		b	XII	
[21]	XIIII	c	XI	
[22]	IIII	d	X	Cecilie uirginis, martiris
[23]		e	VIIII	Clementis pape, martiris. Felicitatis martiris
[24]	XI	f	VIIII	Grisogoni martiris
[25]	XVIIII	g	VII	Petri episcopi, martiris.
[26]		a	VI	Lini pape, martiris
[27]	VIIII	b	V	Facundi et Primitiui mart. Vitalis et Agricole martirum
[28]		c	IIII	D.G.
[29]	XVI	d	IIII	Vigilia sancti Andree. Saturnini episcopi et martiris et Saturnini martiris, Tolosa
[30]	V	e	II	Andree apostoli. Dies incensi

Septima dat primam, sextam pede dena decembris.
 Kl. Mensis decembris habet dies XXXI. Luna XX^aVIII^a

[1]		f	Decembris	Crisanti et Darie martirum
[2]	II	g	IIII nonas	¶ I ^{us} embolismus. Epacta XVII ^a
[3]		a	III	
[4]	X	b	II	
[5]		c	Nonas	
[6]	XVIII	d	VIII idus	Nicholai episcopi, confessoris. Dies incensi
[7]	VII	e	VII	Octaua sancti Andree. D.G.
[8]		f	VI	
[9]	XV	g	V	Leocadie uirginis et confessoris, Toletó
[10]	IIII	a	IIII	Eolalie uirginis, martiris, Emerita
[11]		b	III	
[12]	XII	c	II	
[13]	I	d	Idus	Lucie uirginis et martiris
[14]		e	XVIII kl. Ian.	
[15]	IX	f	XVIII	
[16]		g	XVII	
[17]	XVII	a	XVI	
[18]	VI	b	XV	Festiuitas sancte Marie II ^o cantorum. ¶ Sol in capricornio
[19]		c	XIIII	
[20]	XIIII	d	XIIII	Vigilia sancti Thome apostoli. ¶ Solsticium hiemale secundum latinos
[21]	III	e	XII	Thome apostoli
[22]		f	XI	D.G.
[23]	XI	g	X	
[24]	XIX	a	VIIII	Vigilia Natalis domini. ¶ Solsticium secundum grecos
[25]		b	VIIII	Natiuitas domini III ^{or} cantorum. Anastasie martiris.
[26]	VIII	c	VII	Stephani promartiris II ^o cantorum
[27]		d	VI	Iohannis apostolo et euangeliste II ^o cantorum
[28]	XVI	e	V	Innocentium martirum II ^o cantorum
[29]	V	f	IIII	Thome episcopi et martiris ⁸ II ^o cantorum ⁹
[30]		g	III	Translatio sancti Iacobi apostoli. Dies incensi
[31]	XIIII	a	II	Siluestri pape confessoris

Anexo 2

⁸ *eras.; alia man.*

⁹ II^o cantorum] *ras.*

**Os textos de computo no ms. Santa Cruz de Coimbra, 74,
(Porto Biblioteca Pública Municipal, 862) ff. 7v-8r¹**

Termini LXX^e, X^e, pasche, Rogationum et Pentecostes.

A festo stelle numerando perface lune.
 Quadraginta dies et septuagesima fiet.
 In quadragesima dinoscitur esse secunda.
 Terminum pasche seruat bis septima luna.
 Bisque tenet decimam post pascha roigatio lunam.
 In pentecosten notatur quarta fuisse.

Regula de ordine anni.

Ianuarius, Augustus et December, IIII nonas habent, XVIII kalendas post idus, dies XXXI;

Marcus, Maius, Iulius et October VI nonas habent, XVII kalendas post idus, dies XXXI.

Aprilis, Iunius, September et Nouember IIII nonas habent, XVIII kalendas post idus, dies XXX.

Februarius uero IIII nonas habet, XVI kalendas post idus, dies XXVIII. Et quando est bisextus, XXVIII.

Omnes autem menses VIII idus habent.

Regulares ad ferias inueniendas cum concurrentibus.

Marcus	V	September	VII	I, II, III, IIII	B'
Aprilis	I	October	II	VI, VII, I, II	B'
Maius	III	Nouember	V	III, V, VI,	B'
Iunius	VI	December	VII	VII	B'
Iulius	I	Ianuarius	III	II, III, III, V	B'
Augustus	IIII	Februarius	VI	VII, I, II, III V, VI, VII, I III, IIII, V, VI	B'

¹ Cfr. descrição do ms. em *Catálogo dos códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, cit., pp. 316-319.

Regule ad lunam inueniendam			Epacte		Ciclus
September	V	Si quis uolens lunam prescire kalendis iungat epactam et regulares quotquod simul fuerint talis erit luna illius mensis cuius regulares acceperit.	Nulla	co.	I ^{us}
October	V		XI	co.	
Nouember	VII		XXII	eb.	
December	VII	Sed contra prefatam epacte rationem tres embolismi procedunt ordine cicli, tercius et quartus et septimus. Nam embolismi cum currit tercius annus luna kalendarum maii que epactas fieret XX ^a VIII ^a . At embolismi cum currit septimus annus luna sit in kalendis maii XX ^a VIII ^a que per epactas fieret XX ^a VIII ^a . At tamen in hoc anno propter saltum lune luna kalendarum augusti tantummodofit terna que per epactas deberet esse secunda. Sic iulii semper XXX ^a luna ob saltum lune nunc fit XX ^a VIII ^a et sic in hoc anno fiunt tres lune XX ^e VIII ^e . Inde tenet relique predictam rationem.	III	co.	II ^{us}
Ianuarius	VIII		XIII	co.	
Februarius	X		XXV	eb.	
Marcus	VIII		VI	co.	III ^{us}
Aprilis	X		XVII	eb.	
Maius	XI		XVIII	co.	III ^{us}
Iunius	XII		VIII	co.	
Iulius	XIII		XX	eb.	
Augustus	XIII		I	co.	V ^{us}
			XII	co.	
		XVIII	eb.		
		III	co.	VI ^{us}	
		XV	co.		
		XXVI	eb.		
		VII	co.	VII ^{us}	
		XVIII	eb.		

Ergo per has sit tibi LXX^a nota: prima in ianuario VII^o idus ponitur et quo finient ibi fiet terminus eius.

Claues terminorum maiores	Claues terminorum minores
XXVI, XV, XXIII, XXIII XII, XXXI, XX, XXVIII XXVIII, XVII, XXVI, XXV XIII, XXXIII, XXII, XI XXX, XVIII, XXXVIII	XVI, V, XXIII, XIII, II, XXI X, XXVIII, XVIII, VII, XXVI XV, III, XXIII, XII, I, XX VIII, XXVIII

Annus solaris secundum comptistas est CCC^{torum} LXV dierum et VI horarum que coaceruate III anno fatiunt annum CCC^{torum} LXVI quem annum uocant bissextilem. Dicitur autem bissextus quia bis dicitur VI^o kalendas marcii. Secundum uero uerum annis solaris habet habet CCC^{tos} LXV dies et V horas et XXXII momenta. Inde est quod in centum XX annis habundat unus dies qui facit errorem solstitiorum et equinoctiorum et temporum et dierum egyptiorum.