

Pandemónios: Casos de Possessão demoníaca no Portugal Medieval

Artur Filipe dos Santos Gonçalves

Aluno nº 37957

Dissertação de Mestrado em História

Especialização em História Medieval

Outubro, 2019

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História, área de especialização em História Medieval, realizada sob a orientação científica da Professora Doutora Maria de Lurdes Rosa

[DECLARAÇÕES]

Aos meus pais, ao Tomás e à Inês.

AGRADECIMENTOS

Muitas vezes escutei que o importante não era o destino da viagem mas sim a viagem. A realização desta dissertação de mestrado foi isso mesmo, uma viagem, onde aprendi, desafiei, conheci, caí, reinventei, e por fim, espero, criei. Por muito que tenha caído e, por vezes, perdido, felizmente existe quem nos ilumine o caminho e nos ajude a atravessar os largos desertos de ideias e as noites de frenéticas correcções, fazendo jus ao que nos dizia J. R. R. Tolkien “not all those who wander are lost”.

Em primeiro lugar quero agradecer à minha orientadora. À Professora Maria de Lurdes Rosa, que, não obstante todo o trabalho e investigações, sempre acompanhou esta investigação. O seu contributo foi imprescindível, auxiliando quer a investigação com todo o seu inesgotável conhecimento sobre o tema, quer no campo humano, ajudando-me a evoluir como investigador.

De seguida, queria fazer um especial agradecimento a Inês Domingues. Portadora de uma inesgotável paciência e carinho, sem a qual esta investigação nunca teria sido possível. Solidária nos momentos mais baixos, exigente e pragmática quando assim se exigia. O teu conhecimento só é igualado pela tua personalidade, inigualável. Agradeço-te e espero continuar a agradecer-te sempre.

De igual forma, à Catarina Monteiro, André Pita e Leonardo Aboim Pires. Palavras não as tenho para descrever a vossa importância nesta investigação. Cada momento partilhado convosco na Biblioteca Nacional é impagável e incomparável. Sinto-me inundado com o vosso saber e com a vossa amizade. Em todas as fases desta tentativa de dissertação estiveram comigo, ajudando-me a perceber os meus erros, mas também a saber reconhecer as minhas forças. Nenhum agradecimento que vos possa fazer é suficiente. Especialmente à Catarina Monteiro, cuja inesgotável paciência e a incomparável generosidade tornaram esta investigação uma realidade. Obrigado por tudo meus amigos.

Um agradecimento muito especial ao Professor João José Alves Dias. Além de um excelente professor, um amigo. Agradeço-lhe por toda a ajuda que me prestou, por se lembrar dos “diabinhos do Artur”, por todos os conselhos que me facultou e por toda a força que me deu. Obrigado.

À minha família, pilar basilar de tudo o que faço. Aos meus pais, que me permitiram fazer o que hoje com tanto apreço faço, que nunca se negaram a ajudar-me, que sempre me levantaram quando caí e que sempre celebraram quando venci. Aos meus avós pelos sábios conselhos e pelo infinito carinho. Ao meu irmão, a quem esta tese é igualmente dedicada, que mesmo nos momentos mais tristes inunda-os com a sua boa disposição, que a sua força e irreverência nunca se esgotem.

A todos os professores do Mestrado em História da Idade Média, um enorme obrigado. À Professora Maria João Branco, Amélia Aguiar Andrade, Bernardo Vasconcelos e Sousa e, novamente, aos professores João José Alves Dias e Maria de Lurdes Rosa. Agradeço todo o conhecimento partilhado, as provas de estima e toda a amizade, que ajudaram a pavimentar todo o meu percurso como historiador.

Por último, mas igualmente importantes, um agradecimento aos meus colegas e amigos, que sempre me apoiaram e encaminharam. Com quem passei os melhores dos momentos, companheiros de longas e interessantes conversas, incansáveis companheiros desta vida. Assim sendo, quero agradecer ao Henrique Pereira, Inês José, Miguel Saraiva, Hélder Carvalhal, Beatriz Ferreira, Mariana Pereira, Daniela Major, Rita Lucas, Gil Gonçalves, António Santos Teixeira, Catarina Rosa, Diogo Gomes, Diogo Costa, Pedro Reis, David Branquinho, Fábio Duarte, Daniela Major, Daniela Santos, Fábio Malheiro, Diogo Santos, Manuel Goes e a todos aqueles que aqui não se encontram mencionados, mas que, de igual forma, foram importantes neste meu percurso.

Pandemónios: Casos de Possessão Demoníaca no Portugal Medieval.

Artur Filipe dos Santos Gonçalves

RESUMO

A presente dissertação apresenta-se como um projecto de desconstrução dos casos referentes a possessões demoníacas, presentes nos livros de milagres portugueses. Neste género de relatos, podem verificar-se variadas informações sobre as vítimas dos casos estudados, nomeadamente o nome, sexo, origem geográfica, parentesco, etc. Contudo, também se encontram referências aos demónios, actores que parecem abrir a porta da esfera privada, revelando os pecados, nas suas confissões sobre as motivações que os levaram a atacar as vítimas. De igual modo, nestes episódios faz-se referência aos métodos de cura para os endemoniados, parecendo existir um método para o exorcismo e um perfil do exorcista na Idade Média. Além dos relatos portugueses, foram estudados os casos ocorridos no reino espanhol, com o propósito de encontrar elementos de divergência e/ou convergência entre ambos.

Mais do que estudar os casos determinados como possessões demoníacas, pretendeu-se também escrutinar os «olhares» sobre estes. Com este propósito foram estudadas um conjunto de fontes de cariz legislativo e doutrinário, capazes de apresentar a imagem que estes dois instrumentos teceriam sobre os endemoniados, se seriam vítimas ou agentes do distúrbio social.

Palavras-chave: Idade Média, Portugal, Espanha, Livros de Milagres, Demónios.

Pandemonium: Cases of Demonic Possession in Medieval Portugal.

Artur Filipe dos Santos Gonçalves

ABSTRACT

This dissertation is presented as a project to deconstruct the cases concerning demonic possessions, present in the Portuguese books of miracles. In this kind of reports, there can be varied information about the victims of the studied cases, namely the name, sex, geographical origin, kinship, etc. However, are also references to demons, actors who seem to open the door of the private sphere, revealing the sins in their confessions about the motivations that led them to attack the victims. Similarly, in these episodes reference is made to healing methods for the demoniacated, there seems to be a method for exorcism and an exorcist profile in the Middle Ages. Besides the Portuguese reports, the cases that occurred in the Spanish kingdom were studied, with the purpose of finding elements of divergence and / or convergence between them.

More than studying the cases determined as demonic possessions, it was also intended to scrutinize the "looks" on them. For this purpose, a set of legislative and doctrinal sources were studied, capable of presenting the image that these two instruments would weave over the demoniac, whether they were victims or agents of social disturbance.

Key-words: Middle Ages, Portugal, Spain, Books of Miracles, Demons.

LISTA DE ABREVIATURAS

| | |
|-----------------|------------------------------------|
| ANTT | Arquivo Nacional da Torre do Tombo |
| AUC | Arquivo da Universidade de Coimbra |
| cf. | Conferir |
| fl./fls. | fólio/fólios |
| lv./lvs. | livro/livros |
| n. | Nota |
| nº | Número |
| p./pp. | página/páginas |
| RES. | Reservados |

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| 1. Estado da arte | 14 |
| 2. Apresentação das fontes | 18 |
| 2.1. Fontes hagiográficas..... | 18 |
| 2.2. Fontes de cariz doutrinal | 35 |
| 2.3. Fontes legislativas | 40 |
| 3. Os casos de possessão presentes nos Livros de Milagres | 45 |
| 3.1. As possessões diabólicas e a sua explicação | 45 |
| 3.2. As vítimas de possessão demoníaca | 48 |
| 3.3. Os demónios | 61 |
| 3.4. Os espaços | 69 |
| 3.5. Os métodos de cura | 71 |
| 4. Os olhares sobre a possessão: as visões da doutrina e da legislação | 94 |
| 4.1. Fontes Doutrinárias | 95 |
| 4.2. Fontes legislativas | 106 |
| 4.3. Considerações finais..... | 114 |
| CONCLUSÃO | 118 |
| 5. Fontes e Bibliografia | 124 |

INTRODUÇÃO

O estudo que ora se apresenta tem como propósito analisar os casos de possessão demoníaca, maioritariamente presentes nos Livros de Milagres do Portugal Medieval, recorrendo em complementaridade a um conjunto de fontes que permitam um melhor enquadramento do fenómeno.

Para os crentes no período em estudo, o milagre era algo que ultrapassa as leis da natureza, sendo um sinal do contacto de Deus com o Homem, demonstrativo do seu poder, podendo ser agraciador, punitivo, reparador ou informativo. Era uma prova da intervenção de Deus e um testemunho de santidade por parte de quem os realiza. Estes acontecimentos extraordinários implicavam a submissão da humanidade a uma divindade, capaz de feitos inimagináveis; que premiava os comportamentos exemplares, para uma vida virtuosa resultante na recompensa eterna; e que julgava os comportamentos condenáveis, merecedores dos maiores castigos, tais como, a repulsa da comunidade e do julgamento perpétuo. Estes feitos fantásticos seriam narrados nas palavras e nas letras dos homens da fé, que nelas se apoiariam a fim de sustentar as suas doutrinas, ou que as utilizariam para difundir os feitos dos homens santos e os seus comportamentos em vida, mas também a sua vitória sobre a morte, que os tornava veículos do poder agraciador de Deus.

Os Livros de Milagres eram obras com características devocionais, concebidas a fim de registar acontecimentos sobrenaturais causados por intervenção divina, de forma a promover o culto de um local ou de uma personagem específica. Estes róis desempenhavam um importante papel na vida espiritual de toda a comunidade crente, representando a graça divina de Deus e o seu contacto com o plano terrestre. Em regra, nestes textos pode-se observar uma vítima de uma situação adversa, que é beneficiado por meio de intervenção de uma força sobrenatural, deixando louvores e agradecimentos, dando azo a admiração e criando testemunho do acontecimento.

Tratando-se o cristianismo de uma religião da palavra e do livro, em que a pertença à comunhão dos santos e, também a sua memória, se fazia por meio da comunidade de palavras, os Livros de Milagres são redigidos com o propósito de eternizar os episódios em que se prova a santidade de uma figura, por meio das suas ações em vida ou após esta. Além disto, eram obras que serviam como provas em processos de canonização, e que

potenciavam o culto à personalidade santa ou a um santuário específico com ela relacionado.

Utilizando estes livros como fonte central, realizou-se uma análise dos casos apontados como relativos a possessões diabólicas neles presentes, de forma a permitir uma melhor compreensão deste fenómeno e dos seus impactos na sociedade da época. Entre outros aspetos, neste trabalho abordar-se-á a forma como as vítimas de possessão eram consideradas no período medieval, como eram representadas e tratadas pela sociedade da época, numa perspetiva situada no cruzamento de vários campos historiográficos, nomeadamente a história das mentalidades, de religião e de cultura letrada. A cronologia de análise baliza-se nos séculos XIII e XVI, período em que foram redigidos os relatos de milagres presentes nos Livros de Milagres a estudar. O objetivo será o de alcançar uma melhor compreensão do fenómeno da possessão demoníaca, nomeadamente os rituais com ele relacionados, a sua representação e os intervenientes.

Procedeu-se a uma leitura focada de bibliografia referente a hagiografia, sucessos milagrosos obrados por santos, cultura letrada, religiosidade e superstição. Esta fase permitiu uma melhor compreensão da temática de estudo, nomeadamente o culto às relíquias e imagens dos santos e o processo de sacralização. De igual forma, providenciou informações sobre o paradigma religioso da época, a instauração do cristianismo, a estruturação das normas e práticas e o combate ao paganismo. Foi possível alcançar uma melhor compreensão do fenómeno milagroso, a sua função e a sua capacidade para fundamentar doutrinas, para reconhecer ou sancionar modelos de santidade, para propor práticas e induzir comportamentos. No caso de fundo, assiste-se à constituição de figuras de santos com poderes extraordinários, relevantes para a dessacralização das anteriores divindades pagãs, rotulando os poderes divinos destas como meramente mágicos, numa primeira instância, e demoníacos, mais tarde. Tendo esta noção em mente, a Igreja procurará condenar as práticas anteriores, nomeadamente a adivinhação, os sacrifícios, o culto em memória dos mortos, entre outros.

Seguidamente, realizou-se a leitura crítica das fontes centrais para o estudo. Esta fase consistiu de mais averiguação dos casos de possessão demoníaca presentes nos Livros de Milagres, e a sua recolha. Procedeu-se de seguida à catalogação dos milagres e tratamento dos dados, classificando as informações sobre as origens geográficas dos endemoniados, as causas da possessão, parentesco, santuários e métodos de cura (exorcismos) e os intervenientes. Por exemplo, utilizando como exemplo a obra dedicada

a Nossa Senhora da Oliveira, foi possível verificar que o responsável pela expulsão dos demónios não teria de ser, obrigatoriamente, um membro da Igreja. Na sua totalidade, foram recolhidos 24 casos de possessos nos Livros de Milagres portugueses.

Posteriormente, realizou-se a leitura das fontes de natureza doutrinal. Nas actas sinodais portuguesas presentes na obra *Synodicon Hispanum*, se as referências encontradas não fazem menção aos endemoniados em específico, eles são encaixados na definição generalizada de excomungados, hereges, feiticeiros ou indivíduos em pacto com o Diabo. Realizou-se, de igual forma, a análise do manual de confissão denominado *Tratado de Confissom* e do tratado de moral intitulado *Libro de las Confessiones de Martim Perez*. Nestas obras, que tinham como propósito afastar o Homem das más práticas e salvá-lo do pecado e do inferno, foi também possível selecionar um conjunto relevante de referências a demónios, diabos, feiticeiros e trapaceiros.

Por fim, procedeu-se à leitura das fontes de cariz legislativo. Foram tratar as *Ordenações Afonsinas* e as *Ordenações Manuelinas*. Tal como no caso das actas sinodais, nestas fontes não são encontradas referências directas a demónios ou endemoniados. Contudo, sendo documentos normativos, fazem referência a comportamentos marginais, onde se podem encontrar feiticeiros, benzeneiros, convertidos ao diabo, entre outros.

Após uma primeira leitura das fontes e do tratamento de dados, foi decidido alargar o âmbito de investigação a um conjunto selecionado de Livros de Milagres espanhóis, pertencentes ao mesmo período histórico e nos quais foram localizados 26 casos de cura de endemoniados no reino vizinho. Desenhou-se assim um exercício de comparação entre os milagres medievais de ambos os reinos, a fim de verificar diferenças na escrita, na narração, nos episódios e nos tipos/características dos demónios. Comparando os casos de possessão portugueses e espanhóis; procurou-se apurar as diferenças e as características em cada obra; as questões sociais, legislativas e doutrinárias; e como estes fenómenos seriam encarados por toda a sociedade

Integrando agora as obras dentro deste trabalho numa perspetiva historiográfica mais alargada, diremos que se ambiciona abordar uma temática que abrange os mais variados aspetos do mundo medieval, intrinsecamente relacionadas com questões acerca da mentalidade e religiosidade da época, espelhada nas peregrinações e romarias; mas também culturalmente, com as obras hagiográficas e outras narrativas ligadas aos santos; economicamente, com as feiras que se realizariam em prol das santidades; e políticas, na forma como a legislação verificava e tratava destes casos em contraste com a visão

doutrinária. Foram igualmente estudadas amostras no campo da sexualidade e do género, a fim de conseguir encontrar um padrão, e a partir deste conjecturar uma explicação para a predominância de ocorrências no sexo feminino ou masculino.

O presente trabalho resulta da vontade de estudar a religiosidade medieval e de atingir um melhor conhecimento sobre esta temática, nomeadamente na forma como a sociedade encarava o culto cristão e o vivia no seu dia-a-dia. Tendo já muito se trabalhado e investigado sobre esta área, tornou-se clara a necessidade de compreender as relações entre a religiosidade que a Igreja incutia, em oposição à visão legislativa e aos comportamentos da sociedade da época. Ao abordar os casos de possessão presentes nas obras devocionais “abrem-se as portas” à compreensão do culto ao santos, mas também os demónios, seus inimigos que, por meio de ataques e mentiras, tentariam causar o caos e desencaminhar os fiéis. Muito mais do que estudar o fenómeno, impera estudar o que está por detrás deste, não somente a imagem que os livros de milagres passam dos inimigos da fé ou dos homens santos, mas também das suas vítimas; quem seriam, porque teriam sido vítimas destes ataques, os métodos de cura e os locais dos milagres.

Procedeu-se a investigações à história das superstições e práticas religiosas, com o propósito de perceber os porquês para a predominância das ocorrências nas diferentes regiões do país. Tentou-se perceber a construção de um universo milagroso, onde o santo (por intermédio da graça divina), seria um herói capaz de resgatar o pecador da opressão dos demónios, mas também propor modelos de comportamento e de bem viver. Pois estes santos e demónios são faces opostas de uma mesma moeda, sendo que um não consegue existir sem o outro, ou seja, não poderá existir um exemplo de virtude sem uma face do que é condenável.

1. Estado da Arte

As últimas décadas têm assistido a um significativo desenvolvimento historiográfico na temática do presente projecto. Tal obriga a privilegiar, neste texto, os trabalhos que se provaram de especial relevância para a investigação que nos propomos a realizar procurando mostrar o que se tem realizado e o que já se encontra estudado.

Sobre os casos de possessão no período medieval em Portugal, ou mesmo sobre a representação do demónio em específico, fazemos referência aos trabalhos levados a cabo por Maria de Lurdes Rosa, reunidos na sua obra *Santos e Demónios no Portugal Medieval*¹. Entre estes destaca-se, pela proximidade à nossa temática, a análise dos casos presentes no *Livro de Milagres de Nossa Senhora da Oliveira*². São ainda directamente relevantes os trabalhos realizados por Nancy Cacciola, nomeadamente as sua obra *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possessions in the Middle Ages*³ e *Afterlives: The Return of the Dead in the Middle Ages*⁴, na qual autora nos elucida sobre a “mitologia demoníaca”, que analisa no período compreendido entre os séculos XIII a XVI.

No campo dos estudos de género, em torno de um caso, merece destaque a obra de Renate Blumfeld-Kosinski, *The Strange Case of Ermine de Reims: A Medieval Woman Between Demons and Saints*⁵, é-nos facultada uma visão sobre os demónios e a influência que estes teriam nos Homens. Com este trabalho somos informados sobre a construção de santidade com base na martirização de uma mulher medieval, e são-nos facultadas informações acerca do modo como a sociedade encarava estes casos de possessão.

Na tese de Pedro Miguel Oliveira, Santos, *Demónios e Pecadores: Do Horror do Pecado ao Milagre da Santificação*⁶, são-nos apresentados os demónios e o seu

¹ Cf. ROSA, Maria de Lurdes Pereira, *Santos e Demónios no Portugal Medieval*, 1ª ed., Porto, Fio da Palavra, 2010.

² MARTINS, Mário, *O livro dos Milagres de Nª Sª da Oliveira de Afonso Peres*, Revista de Guimarães, nº 63, Guimarães, 1953.

³ CACCIOLA, Nancy Mandeville, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possessions in the Middle Ages*, Nova York, Cornell University Press, 2003.

⁴ CACCIOLA, Nancy Mandeville, *Afterlives: The Return of the Dead in the Middle Ages*, Nova York, Cornell University Press, 2016.

⁵ BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate, *The Strange Case of Ermine de Reims: A Medieval Woman Between Demons and Saints*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015.

⁶ NUNES, Pedro Miguel Oliveira, Santos, *Demónios e Pecadores: Do Horror do Pecado ao Milagre da Santificação*, Lisboa, Tese de Mestrado em História das Mentalidades Medievais, Fac. de Ciências Sociais e Humanas, Univ. Nova de Lisboa, 2004

simbolismo nas fontes hagiográficas portuguesas. O autor investiga ainda quais os requisitos para um membro da igreja combater estes «invasores», provando existir uma metodologia para o exorcismo medieval.

Também no campo dos Livros de Milagres e hagiografias muito se tem escrito nas últimas décadas, sendo perfeitamente elucidativos a este respeito os estados da questão de Maria de Lurdes Rosa⁷ e Cristina Sobral⁸. Devem mencionar-se, apesar da sua relativa antiguidade, os pioneiros trabalhos de Mário Martins, que permitiram uma visão mais abrangente sobre o culto dos santos seus milagres. Destacando-se entre eles, as obras: *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*⁹, *Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias*¹⁰ e *A Legenda dos Santos Mártires Veríssimo, Máximo e Júlia*¹¹. Através deles, conseguimos uma melhor compreensão acerca da origem do culto dos santos e dos livros de milagres. São-nos apresentados os santuários e os santos que protagonizam estes feitos.

É ainda importante mencionar os trabalhos levados a cabo por Aires Augusto Nascimento. Entre outros estudos, fazemos menção à sua obra, *Milagres Medievais numa Coletânea Mariana Alcobacense*¹², na qual o autor explica a conceção do milagre, os seus intervenientes e os espaços. O mesmo autor estudou, em colaboração com Saúl Gomes, os milagres de S. Vicente, permitindo a obra *S. Vicente de Lisboa e os seus Milagres Medievais*¹³, a compreensão e análise de um Livro de Milagres concreto, Aires Augusto Nascimento desenvolveu ainda vasta investigação no campo das hagiografias, destacando-se, entre outros estudos e edições, *Vida de São Teotónio*¹⁴, na qual se faz um estudo sobre a construção de santidade e o culto da personagem.

⁷ ROSA, Maria de Lurdes, “Hagiografia e Santidade” in AZEVEDO, Carlos Moreira, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Vol. C-I, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 326-335.

⁸ SOBRAL, Cristina, “Hagiografia em Portugal: Balanço e Perspetivas” in *Revista Medievalista on line*, Ano 3, nº3, 2007.

⁹ MARTINS, Mário, *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*, 2ª ed., Lisboa, Brotéria, 1957.

¹⁰ DIAS, André, *Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias*, Negrelas, Editora do Mosteiro de Singeverga, 1951.

¹¹ MARTINS, Mário, *A Legenda dos Santos Mártires Veríssimo, Máximo e Júlia*, Coimbra, Inst. De Estudos Históricos, 1964.

¹² NASCIMENTO, Aires Augusto, *Milagres Medievais, Numa Coletânea Mariana Alcobacense*, 1ª ed., Lisboa, Colibri, 2004

¹³ NASCIMENTO, Aires A; GOMES, Saul A., *S. Vicente de Lisboa e os seus milagres medievais*. Lisboa: Ed. Didaskalia, 1988.

¹⁴ NASCIMENTO, Aires Augusto, *Vida de São Teotónio*, Lisboa, Edições Colibri, 2013.

Merece destaque a obra recente de Robert Bartlett, *Why Can the Dead do Such Great Things*¹⁵, que procura uma compreensão global do culto dos santos e do seu poder, da sua capacidade de intercessão e do *modus operandi* que a Igreja quis imprimir na sociedade consoante o exemplo de santidade. Em termos metodológicos, é relevante o livro de Dom Jacques Dubois, Jean-Loup Lemaître e Zimmerman Michel, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*¹⁶, no qual se apresenta a noção de hagiografia e se faz um exigente estudo metodológico sobre as *vitae* e outros textos afins, o processo de compilação dos Livros de Milagres e a construção da imagem dos santos.

A fim de obter um melhor conhecimento acerca das obras devocionais espanholas, faz-se referência à obra de Fernando Baños Vallejo, *Las Vidas de Santos en la Literatura Medieval Española*¹⁷. Neste trabalho, o autor aborda o género destas obras, a sua tradição, fazendo, igualmente, uma apresentação da evolução da hagiografia hispânica, desde as suas origens nos séculos II-IV, até aos séculos XIV e XV na baixa Idade Média.

Para o estudo das obras de cariz doutrinário faz-se, novamente, menção aos trabalhos de Mário Martins, nomeadamente *O Penitencial de Martim Pérez em Medievalo-Português*¹⁸. Nesta obra o autor aborda a dita fonte, trabalhando um documento que pretende ensinar os comportamentos considerados exemplares para a sociedade da época, fomentando as bases para a prática da confissão secreta. Com o propósito de atingir um melhor conhecimento sobre o *Tratado de Confissom*, faz-se referência à obra *Tratado de Confissom: Edição Semidiplomática, Estudo Histórico e Informático-Linguístico*¹⁹ de José Barbosa Machado, onde o autor trata o manual de confissão, abordando os comportamentos dos cristãos e as penitências para os pecados.

Para as fontes legislativas, prova-se relevante o trabalho de Manuel dos Anjos Lopes Sampaio, *O Pecado nas Constituições Sinodais Portuguesas da Época Moderna*²⁰. Apesar de se direccionar para o período moderno, este trabalho permitiu uma compreensão

¹⁵ BARTLETT, Robert, *Why can the dead do such great things?: saints and worshippers from the martyrs to the Reformation*, Oxford, Princeton University Press, 2013.

¹⁶ MICHEL, Zimmerman; DUBOIS, Dom Jacques; LEMAITRE, Jean-Loup, “Sources et Méthodes de l’Hagiographie Médiévale”, In *Revue de l’Histoire des religions*, tomo 211, nº4, 1994, pp.479-482.

¹⁷ In VALLEJO, Fernando Baños, *Las Vidas de Santos en la Literatura Medieval Española*, Madrid, Ediciones del Labirinto, 2003.

¹⁸ MARTINS, Mário, “O Penitencial de Martim Pérez em Medievalo-Português”, In *Lusitânia Sacra*, Tomo 2, Lisboa, Centro de Estudos de História Eclesiástica, 1957, 57-110.

¹⁹ MACHADO, José Barbosa, *Tratado de Confissom: Edição Semidiplomática, Estudo Histórico e Informático-Linguístico*, Braga, APPACDM, 2003.

²⁰ SAMPAIO, Manuel dos Anjos Lopes, *O Pecado nas Constituições Sinodais Portuguesas da Época Moderna*, Porto, Dissertação realizada no âmbito do mestrado em História e Cultura Portuguesa, 1997.

da noção do pecado como uma transgressão à lei de Deus, sendo necessária uma punição que se apresentaria nos sínodos celebrados, mas que somente executada pelo tribunal régio. Foram essenciais os estudos elaborados por Luís Miguel Duarte, presentes na sua tese de doutoramento, *Justiça e Criminalidade no Portugal Medieval: 1459-1481*²¹. Este trabalho provou-se indispensável à elaboração da presente tese, visto o autor trabalhar os blasfemadores, hereges, heréticos, arrenegadores e restantes marginais, apresentando a visão que a legislação traçava sobre estes e as conseqüentes penas para os seus crimes. Por fim, é ainda necessário fazer referência ao estudo de Andreia Mendes, *Bruxaria Mitos Afins no Tratado de Confissão de 1489*²², onde a autora trata as bruxas, feiticeiros e os marginais supramencionados, fazendo ainda referência ao contacto que estes teriam com os demónios.

²¹ DUARTE, Luís Miguel, *Justiça e Criminalidade no Portugal Medieval: 1459-1481*, Lisboa, Fundação Caloust Gulbenkian, 1999.

²² MENDES, Andreia Cláudia da Silva, *Bruxaria Mitos Afins no Tratado de Confissão de 1489*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes, 2015.

2. Apresentação das Fontes

Iremos neste capítulo, apresentar as fontes base do nosso trabalho, fornecendo dados acerca da sua história, propósito, inovações e relevância.

2.1. As fontes hagiográficas

Principiaremos pelas fontes que nos facultaram mais dados, no que respeita às possessões demoníacas, e que como tal ocupam um lugar central no presente trabalho: os Livros de Milagres.

Obras de cariz devocional e pastoral, os Livros de Milagres têm sido relevantes na grande maioria dos estudos sobre a temática que nos ocupa. Embora existam diversos subtipos destas obras, todas se conjugam num objetivo comum, nomeadamente o de registar acontecimentos sobrenaturais causados por intervenção divina direta ou imediata, de forma a promover o culto de um local ou de uma personagem específica²³. São obras que se multiplicaram a partir do séc. XII²⁴, podendo dizer respeito tanto às bases fundacionais de um mosteiro ou igreja²⁵, como serem uma crónica da presença de um santo neste mundo após a sua morte²⁶. No entanto, desde a Alta Idade Média que os milagres desempenhavam um importante papel na vida espiritual, não somente para leigos, mas para toda a comunidade. Eram encarados como um dos mais importantes meios de comunicação entre o plano terrestre e o Além, neles se vendo espelhada a ideia de que Deus continuaria a revelar-se aos homens através de prodígios, ideia que conduziria a uma permanente busca dos milagres por parte dos Cristãos da Idade Média, dispostos a identificá-los em qualquer fenómeno extraordinário. Estas obras conheceram

²³ ROSA, Maria de Lurdes Pereira, *Fazer e Pensar a História Medieval Hoje*, Coimbra, Imprensa Universidade de Coimbra, 2017, pp. 153-158.

²⁴ MARTINS, *Peregrinações e Livros de Milagres...*, p. 161.

²⁵ Por exemplo, no *Livro de Milagres de Nossa Senhora da Oliveira* de Afonso Perez, escreve-se que após a colocação de uma cruz no “alcaçaria” de Guimarães, a 8 de setembro de 1342, a oliveira reverdeceu ao fim de três dias. Cf. ROSA, Maria de Lurdes Pereira, “*As andanças dos demónios- uma leitura dos casos de possessão do Livro de Milagres de Nossa Senhora da Oliveira (1342-1343)*”, In *Idem, Santos e Demónios ...*, pp. 108-110.

²⁶ Pois quem escreve estas obras, saberia que a manifestação divina de um santo só perduraria após o desprendimento terreno deste, à semelhança das Sagradas Escrituras, revestindo-as assim de um simbolismo. Cf. ROSA, Maria de Lurdes Pereira, “*A Santidade no Portugal Medieval: narrativas e trajectos de vida*”, In *Idem, Santos e Demónios ...*, pp. 16-17.

um crescimento exponencial ao longo do período medievo em boa parte devido à importância que adquiririam as romarias e peregrinações, nas quais cada fiel e peregrino²⁷ contaria a um monge, ou clérigo do santuário, uma ocorrência sobrenatural de que tivera conhecimento, ao longo da sua caminhada, e que este, por sua vez, apontaria no seu dossiê de milagres, engrandecendo o culto local²⁸.

Embora existisse um estilo próprio para a elaboração destas listas e narrativas, é também certo que eram originais e diferentes entre si, visto que cada uma valorizaria uma diferente personalidade ou culto. A título de exemplo, apontamos o *Livro de Milagres do Bom Jesus de Lisboa* (1439) do Mestre André Dias²⁹, que retrata os sucessos ocorridos na confraria do Santíssimo Nome de Jesus, no mosteiro de S. Domingos de Lisboa. As maravilhas narradas nesta obra seriam desencadeadas pela água, que se encontrava dentro do santuário, tida como santa e dotada de poderes curativos capazes de fazer os cegos ver, os coxos voltar a andar e os membros tolhidos sararem³⁰. Como podemos constatar neste pequeno exemplo, o propósito aqui não era de valorizar uma entidade com o objetivo de a canonizar, mas antes de engrandecer o culto e as romarias ao mosteiro de S. Domingos de Lisboa, por meio das suas águas curativas, manifestação do poder do próprio Deus, através do seu filho, adorado sob a significativa denominação de “Bom Jesus”.

Continuando a caracterização deste tipo de fontes, é importante referir que estas obras focavam não só o *Miraculum*, mas também o *Vita*. A *Vita* dos santos descreveria a sua *Virtus*, uma definição que poderia significar simultaneamente virtude espiritual e poderes miraculosos. Quando as pessoas ouviam ou liam as histórias contidas na “Vida” dos santos, eram instruídas não apenas sobre o poder destes, mas também acerca de um ideal de comportamento, o que faz com que se possa assim caracterizar estes roles como pastorais³¹. O santo é uma figura de exceção, declarado solenemente pelo Papa, este deve ter exercitado durante a sua vida as virtudes cristãs até ao momento da sua morte.

²⁷ Uma das problemáticas no estudo dos milagres medievais encontra-se na escassez de informação, presente nos variados relatos de milagres. Esta realidade é atribuída ao facto de estes acontecimentos divinos serem contados de boca em boca até chegarem aos cadernos dos clérigos. Tendo esta noção, informações cruciais se perderam como nomes, género, datas ou locais; Cf. MARTINS, *Peregrinações e Livros de Milagres* ..., p. 161.

²⁸ *Idem*. pp. 161-162.

²⁹ DIAS, *Laudes e cantigas espirituais*..., 1951.

³⁰ Cf. MARTINS, *Peregrinações e Livros de Milagres* ..., p. 187.

³¹ HEAD, Thomas, *Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 2-103.

A escrita do milagre era, portanto, uma expressão textual que visava transmitir um enunciado doutrinal exemplificando um caso em que é apresentado um protagonista, vítima de uma situação adversa e que a vê resolvida por intermédio de uma entidade sobrenatural (normalmente através de um intercessor, com frequência um clérigo). O seu caso era solucionado positivamente e, como resultado disso mesmo, a vítima agradecia com louvor, deixando um testemunho que conduziria à procura deste específico santuário³².

Neste complexo cultural, porém, a certeza do milagre não estava garantida. A Deus pertenceria a decisão de miracular ou não. Contudo, o recurso a intercessores constituiria uma estratégia de regular os modos de acesso ao sagrado e de propor modelos de relacionamento com a divindade³³. O milagre tentava criar uma situação de confiança do homem perante o sagrado, de forma a atingir um efeito reparador, de obtenção de proteção em situação impossível de superar, surgindo como uma intervenção benéfica, ainda que, por vezes, penalizadora. Numa perspectiva de salvação, o milagre era visto como um ato de benevolência de Deus para com o Homem, sendo um caso de exceção, sem a necessidade de ser merecido, acarretando em si uma imagem de obediência e prostração perante uma divindade. Se na Idade Média o milagre comportava uma característica de familiaridade, a presença de um clero que tenta colocar esse momento sacral sobre o seu exame, tinha como objetivo evitar a banalização e definir critérios distintivos de penitência. Por outro lado, as narrativas de milagres foram usadas para fundamentar doutrinas, de reconhecer ou sancionar modelos de santidade, de propor práticas e induzir comportamentos.

Com a progressiva passagem do Paganismo para o Cristianismo e a consequente assimilação dos cultos anteriores pela nova religião, os Livros de Milagres desempenharam um determinante papel. Figuras de santos com poderes extraordinários foram relevantes para a dessacralização das anteriores divindades pagãs, rotulando os poderes divinos destas de meramente mágicos, primeiro, e demoníacos, depois, a Igreja procurará condenar as práticas anteriores, nomeadamente a adivinhação, os sacrifícios, o culto em memória dos mortos, entre outros³⁴. Os Livros de Milagres apresentam-nos modos como a Igreja terá combatido esta realidade, nomeadamente o culto dos mortos,

³² Cf. NASCIMENTO, *Milagres Medievais...*, pp. 7-8.

³³ *Idem*, pp. 8-9.

³⁴ *Idem*. p. 9.

promovendo um exemplo de entidade que se deve recordar e venerar após a sua partida do plano terrestre: o santo.

Descrita a tipologia e as características dos Livros de Milagres, fica a dever-se uma apresentação dos exemplares estudados, respectivamente no caso português e no caso espanhol. A utilização das obras devocionais espanholas, no presente estudo, tem como propósito o exercício comparativo entre as fontes de ambos os reinos. Através do estudo dos milagres presentes nas obras do reino vizinho, tentar-se-á atingir uma melhor compreensão sobre os endemoniados e os sucessos milagrosos de cura, mas também, verificar as diferenças presentes nos relatos, nos métodos de expulsão dos demónios e dos seus intervenientes. Desta forma, ser-se-á capaz de construir uma visão mais exata das vítimas dos demónios, imagem essa que, em conjunto com as restantes fontes, permitirá verificar os «olhares» de toda a sociedade medieval sobre estes energúmenos.

No que toca às obras portuguesas, utilizámos cinco livros, sendo eles: *O Livro de Milagres dos Santos Mártires*³⁵; *O Livro de Milagres de Nossa Senhora da Oliveira*³⁶; *Os milagres de S. Vicente de Lisboa*³⁷; a narrativa dos milagres dos Santos Mártires Veríssimo, Máximo e Júlia³⁸; e por último, *O Livro de Milagres do Santo Condestável*³⁹. Vejamos brevemente as principais características de cada um. A escolha das fontes para estudo foi feita tendo em atenção a uma redação dos milagres mais próxima do relato factual, excluindo-se assim as *Vitae* e as *Passiones*⁴⁰.

Redigido no século XV, escrito quase na sua totalidade em letra gótica deste período, *O Livro de Milagres dos Santos Mártires* trata a lenda dos seis frades menores italianos: Vital, Berardo, Otto, Pedro diácono, Adjuto e Acúrsio; e o posterior martírio de cinco deles às mãos do emir Yusuf, a 16 de janeiro de 1220. A obra terá sido redigida não só para cultuar os santos mártires, mas também para formular o ideal missionário

³⁵ FERNANDES, Maria Alice, *Livro dos Milagres dos Santos Mártires*, Lisboa, Dissertação elaborada no âmbito do Mestrado em Linguística Portuguesa Histórica, Fac. De Letras da Univ. de Lisboa, 1988.

³⁶ MARTINS, *O livro dos Milagres de N^a S^a da Oliveira...*, 1953.

³⁷ NASCIMENTO; GOMES, *S. Vicente de Lisboa...*, 2004.

³⁸ MARTINS, *A Legenda dos Santos Mártires...*, 1964.

³⁹ SÁ, Frei Manuel de, *Memórias Históricas da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da Província de Portugal*, Lisboa, 1727.

⁴⁰ Nesta escolha decidiu-se não tratar as obras sobre os *Milagres de Santa Senhorinha* ou os *Milagres Marianos*, visto tratarem-se de *vitae* dos santos, em que os milagres não são descritos, mas sim narrados com função de cativar e impressionar quem os pretendesse ler. Nestas obras o personagem principal é o santo, merecedor das maravilhas de Deus e não um indivíduo que procura uma solução para o seu mal. Não se trata assim de um registo de milagres, mas antes de uma narrativa fascinante das vidas dos santos. Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas, “Senhorinha de Basto: memórias literárias da vida e milagres de uma santa medieval”, In *Via Spiritus*, 10, 2003; DIAS, *Laudes e cantigas...*, 1951.

franciscano, como sendo dotado de inspiração divina e tendo como objetivo o martírio⁴¹. Segundo Maria Alice Fernandes (1988), esta obra foi originária do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, tendo sido catalogada no decorrer do séc. XIX e, incorporada no acervo da Biblioteca Pública Municipal do Porto em 1834 na sequência da extinção das Ordens Religiosas⁴². Encontra-se ocupando um total de catorze fólios, e estando dividida em vinte e três capítulos, relata múltiplos eventos milagrosos, na sua maioria com uma significativa exatidão, providenciando os nomes dos miraculados, as suas origens, pormenores e características específicas destes.

Abordando agora *O Livro de Milagres de Nossa Senhora da Oliveira da Real Colegiada de Guimarães*, redigido por Afonso Peres, tabelião de Guimarães, entre os anos de 1342 e 1343. A versão conhecida, que não é a original, resultou de um pedido efetuado pelo cónego Estevão Eanes ao tabelião Antoninho Lourenço, em 1351, para que este encontrasse o livro de milagres escrito por Afonso Peres, a fim de o copiar. Não seria caso único, pois este tipo de livro era muito manuseado e ficava gasto, sendo preciso fazer novas cópias: em 1572, o cónego vimaranense Gonçalo Ribeiro, viria a trasladar novamente os milagres de Nossa Senhora da Oliveira. Contudo, tal não teria sido suficiente para satisfazer a piedade dos fiéis, tendo posteriormente Pedro de Mesquita também copiado os milagres de Afonso Peres em 1620, cópia essa ainda existente no Arquivo Municipal de Guimarães⁴³. A obra teria como propósito engrandecer o culto de Nossa Senhora na Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira, que funcionava como importante polo de peregrinação⁴⁴. A importância do santuário verifica-se, entre outras coisas, pelo seu cabido que, no século XV, rivalizava com o da Sé de Braga.

O mosteiro datava dos princípios do século XII, sendo o sucessor de um outro cenóbio, fundado em cerca de 950, por iniciativa da viúva do Conde Hermenegildo Gonçalves, Mumadona Dias⁴⁵. No entanto, dá-se o que se poderá chamar de segunda

⁴¹ Como é pertinentemente apontado por Maria Alice Fernandes, estes fundamentos basear-se-iam na Regra de 1221, onde se instigaria a primazia da procura da perfeição evangélica, alcançada pela confissão da fé mediante o martírio, com base na pregação do Verbo e na exortação do batismo. Cf. FERNANDES, *Livro dos Milagres dos Santos Mártires...*, p. 11.

⁴² *Idem*. p. 6.

⁴³ Cf. MARTINS, *Peregrinações e Livros de Milagres ...*, p. 173.

⁴⁴ Característica relevantemente apontada por Maria de Lurdes Rosa, esta obra terá sido redigida, na sua totalidade, por um notário público. A presença do clero aparenta-se bastante limitada, não lhes sendo atribuída a intenção no registo dos milagres, na custódia do documento ou mesmo o controlo sobre os relatos; Cf. ROSA, Maria de Lurdes Pereira, “As andanças dos demónios...”, In *Idem, Santos e Demónios ...*, p. 108.

⁴⁵ MARQUES, José, “Santa Maria da Oliveira Centro Nacional de Peregrinação”, In *Actas do Simpósio Mariológico do Santuário N^o S^a da Penha*, p. 61.

fundação, no dia 8 de setembro de 1342, com a colocação de uma cruz na “alcaçaria” de Guimarães e o conseqüente reverdecimento de uma oliveira, três dias depois⁴⁶. O livro descreve esta sequência de acontecimentos e os sucessos extraordinários a quem deu lugar quarenta e quatro milagres, ocorridos entre quatro de janeiro e vinte e sete de março de 1343, junto da Igreja da Nossa Senhora da Oliveira⁴⁷. O *Livro de Milagres de Nossa Senhora da Oliveira*, será muito importante no presente trabalho, pois é a obra que mais dados e informações proporciona. Nas descrições de milagres sobre possessos, são facultados os nomes dos demónios ou associações destes. Nesta obra, os inimigos não são somente entidades incorpóreas, mas também personalidades pertencentes ao plano terrestre⁴⁸. Outra característica interessante dos milagres de possessão relatados nesta obra é o facto de os demónios, após prometerem deixar a sua vítima em virtude do poder da Senhora da Oliveira, irem buscam um sinal que que garantiria tal.

O terceiro livro a estudar no presente trabalho reporta-se aos milagres de S. Vicente de Lisboa⁴⁹, relacionados com o culto ao santo sediado na Sé de Lisboa. O santo em questão tem uma elevada importância, conotado como um símbolo da cristianização definitiva da cidade de Lisboa⁵⁰, mas também mostrando um processo de aculturação das culturas árabes aí presentes⁵¹. O *corpus documental* actualmente conhecido divide-se em duas coletâneas. A primeira está copiada num Legendário alcobacense, tendo sido publicada por Fr. António Brandão e pelo editor dos *Portugaliae Monumenta Historica*, estando presente num caderno isolado, na Biblioteca Nacional de Lisboa⁵². Tem um

⁴⁶ ROSA, Maria de Lurdes Pereira, “Hagiografia e Santidade em Portugal”, In *Idem, Santos e Demónios ...*, pp. 61-62.

⁴⁷ Somente uma pequena fração destes milagres é referente a casos de possessão demoníaca (onze, para sermos exatos).

⁴⁸ De referir o 41º milagre, em que Maria Pequena teria sido filhada por um demónio e seus 7 companheiros, André (filho do Redondo), Estevão Domingues do Paço, Geraldo juiz de Carval, Rodrigo Aires abade de Sedielos, Martim Afonso clérigo, Domingos Gonçalves tabelião de Mesão Frio e o *cochom* de Estevão Pedro; Cf. ROSA, Maria de Lurdes Pereira, “As andanças dos demónios...”, In *Idem, Santos e Demónios ...*, pp. 154-158.

⁴⁹ NASCIMENTO; GOMES, S. *Vicente de Lisboa ...*, 1988.

⁵⁰ MATTOSO, José, *D. Afonso Henriques*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006, p. 246.

⁵¹ Para esta visão é recomendado os trabalhos de Maria de Lurdes Rosa, onde a autora aponta uma proximidade entre as estruturas eclesiais e as práticas moçárabes, incitadas por Afonso Henriques. Cf. ROSA, Maria de Lurdes, “A força dos ritos na identificação comunitária: os moçárabes de Coimbra e a introdução da liturgia romana (1064-1116)”, In AZEVEDO, Carlos Moreira, *História Religiosa de Portugal*, vol. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, p. 433-440. Igualmente relevantes são os estudos de Pedro Picoito, que nos apresentam um colonialismo religioso presente nas relações entre os cristãos e os moçárabes conquistados. O autor menciona que esta relação seria reforçada com doações a instituições monásticas protegidas pela Coroa de santuários anteriores à conquista. Cf. PICOITO, Pedro, “O rei, o santo e a cidade. O culto de S. Vicente em Lisboa e o projecto político de Afonso Henriques”. In CARDOSO, Isabel Alçada, *São Vicente, diácono e mártir*, Lisboa, Cabido da Sé de Lisboa/ Centro Cultural Pedro Hispano, 2005, pp. 71-72.

⁵² NASCIMENTO; GOMES, S. *Vicente de Lisboa ...*, p. 18.

escopo mais amplo do que a simples lista de milagres⁵³, pois o autor não relata somente os milagres atribuídos a S. Vicente, mas narra também a trasladação do santo para a cidade de Lisboa mencionando assim cada pormenor, reação e festividades. É atribuída a D. Afonso Henriques a vinda das relíquias do mártir para Lisboa, em 1173⁵⁴. Contudo nesta obra, nomeadamente no *Translatio et Miracula Sancti Vicente* o autor, Mestre Estevão, menciona “Eu mesmo vi [...]”⁵⁵. Neste trabalho, S. Vicente é caracterizado como um mártir que recebeu a luz divina, como um santo que com a ajuda celestial é capaz de realizar admiráveis e magnificas ações com graça da sua costumada bondade. É mencionado que através do toque nas relíquias do santo, ou fazendo uma vigília de oração em frente destas, te torna possível expulsar demónios da obsessão corporal, fazer os mudos falar, os coxos andar, socorrer náufragos no mar, dar vista aos cegos, recuperar milagrosamente dinheiro furtado, curar mulheres com fluxos de sangue contínuos, endireitar membros tolhidos e eliminar do corpo humano doenças de toda a ordem⁵⁶. Para o hagiógrafo, é claro que muitos que procuravam o santo mártir tinham como finalidade obter a misericórdia divina, de forma a que aos enfermos voltasse a saúde ao corpo, e salvar espíritos atormentados pelo espírito maligno⁵⁷.

Uma outra obra a analisar, editada com o título *Legenda dos Santos Mártires Veríssimo, Máximo e Júlia*⁵⁸, provou-se de elevada relevância e interesse para o estudo em questão. Datada de finais do século XV, informa sobre os feitos dos três irmãos mártires, oriundos de um já longínquo passado⁵⁹. Compreende 26 milagres, datados do final do século XV, escritos num códice em letra gótica, que principia pela lenda de Veríssimo, Máximo e Júlia, e se encontra atualmente na Biblioteca Pública de Évora. A

⁵³ *Miracula Sancti Vicentii*, Livro de Milagres escrito entre 1173 e 1185. Cf. NASCIMENTO, GOMES, S. *Vicente de Lisboa ...*, pp. 43-69.

⁵⁴ É mencionado um milagre, aquando da trasladação do corpo de S. Vicente para a Sé de Lisboa, Mestre Bento, chantre da mesma organização, referido como “... *uma pessoa grave de vida de de costumes...*”, abeirando-se ao altar a fim de orar terá sido inundado por uma fragância que o deixaria em êxtase e descontrolo, levando-o a orar até que tal odor desaparecesse. Faz se ainda menção a uma nuvem luminosa como forma de representar este odor. O culto ao santo teve um enorme impacto, suplantando os existentes, nomeadamente São Gens, Santa Natália, Santo Adrião ou Santa Justa. Cf. NASCIMENTO; GOMES, S. *Vicente de Lisboa ...*, p. 39.

⁵⁵ MARTINS, *Peregrinações e Livros de Milagres ...* p. 163.

⁵⁶ NASCIMENTO; GOMES, S. *Vicente de Lisboa ...*, p. 41.

⁵⁷ In *Idem* p. 43.

⁵⁸ MARTINS, *A Legenda dos Santos Mártires ...*, 1964.

⁵⁹ Na obra resumida por Frei Luís dos Anjos, do séc. XVII, é referido que “*lemos em hũa memoria antiga deles, que apparecerão em defensão de sua patria, a cidade de Lisboa, quando os Suevos, Godos, Alanos e Vandalos vierão sobre ella*”. A tradição litúrgica aparece-nos já documentada desde o ano de 858, mesmo ano em que Usuardo cruzou os Pirenéus, na procura de relíquias destes mesmos santos. Cf. MARTINS, *A Legenda dos Santos Mártires ...*, p. 6.

lenda dos santos mártires está escrita em latim, e os milagres narrados em português⁶⁰. Através dos estudos de Mário Martins (1954), sabe-se que são conhecidos, três manuscritos com a lenda destes santos: um pertencente ao Mosteiro de Chelas, da Ordem de S. Agostinho; outro localizado no Mosteiro de Santos-o-Novo, em Lisboa; e por último, o da Biblioteca Pública de Évora⁶¹. A lenda contém duas partes distintas. A primeira é referente à vida dos Santos Mártires até ao seu enterro no oratório ou “casa pequena”⁶²; a segunda como as Comendadeiras de Santos, ramo feminino da Ordem de Santiago, foram viver para aquele local e, por intermédio de uma revelação divina, descobriram os corpos dos três santos e a história escrita do seu martírio⁶³. A obra refere ainda as indulgências concedidas aos romeiros que procuravam as relíquias dos Santos Mártires, após confissão e arrependimento dos seus pecados. No que aos milagres diz respeito, os relatos fazem menção à restituição da visão aos cegos, da cura de leprosos e aleijados, ressuscitação dos mortos, concessão de audição aos surdos e de fala aos mudos, expulsão dos demónios em possessos e cura dos doentes de febre. O veículo usado para a intervenção divina era a colocação de terra proveniente da sepultura à volta do pescoço⁶⁴.

Vejamos agora a última colectânea de sucessos milagrosos a estudar, o *Livro de Milagres do Santo Condestável*⁶⁵. Ao que tudo indica, foi escrita com o objetivo de alcançar a canonização de D. Nuno Álvares Pereira⁶⁶; para tal, como era corrente, foram

⁶⁰ Segundo Mário Martins, os milagres teriam sido transcritos para português “à maneira do seu autor”, levando a crer que Frei Luís dos Anjos tenha acrescentado algo a esta obra. Segundo o autor, só o último milagre terá sido copiado à letra, sem qualquer acrescento: “*História dos Santos Martyres Verissimo, Maxima e Julia, como se acha escrita em hum livro, que se guarda no Real Convento de Santos, em língua Latina e em letra Gotica. Que traduzida fielmente, he nesta maneira.* Cf. MARTINS, *A Legenda dos Santos Mártires ...*, p.15; S. MARIA, Fr., Agostinho de, *História Tripartida*, Lisboa, 1724, pp. 29-68.

⁶¹ MARTINS, *A Legenda dos Santos Mártires Verissimo, Máximo e Júlia ...*, p. 16.

⁶² Bibl. Públ. de Évora, cód. CV/1-23 d., nº 2, fls. 1-7.

⁶³ MARTINS, *A Legenda dos Santos Mártires Verissimo, Máximo e Júlia ...*, p. 17.

⁶⁴ *Idem.* p. 17.

⁶⁵ SÁ, Frei Manuel de, *Memórias Históricas da Ordem de Nossa Senhora do Carmo ...*, 1727.

⁶⁶ Alguns anos após a sua morte (1431), D. Duarte fez organizar o processo de canonização do Santo Condestável, em 1437. No Cod. Asburnham 1792 da Biblioteca Laurenziana de Florença existem dois volumes originais pertencentes à correspondência que ao abade beneditino D. João Gomes chegava vinda de Portugal e outras terras. Nestes documentos vemos D. Duarte a queixar-se sobre não ter ainda recebido o desembargo que saiu do “canonizamento” de D. Nuno Álvares Pereira, ficando latente que em 1438 o Papa mandou começar o processo de canonização do Condestável. El-rei e seus irmãos levavam a sério esta canonização, prova-o o rol dos milagres atribuídos à sua intercessão, no qual em tempo de D. Afonso V já existia uma cópia tirada pelo Cronista-Mor do Reino Gomes Eanes de Zurara. Este códice terá desaparecido com o terramoto de 1755, mas Carlos da Silva Tarouca na sua obra aponta existir no Cod. do Cadaval 4044 a cópia do séc. XVII de um original do séc. XV, cujo título é: “Milagres do Sancto Condestabre, Religioso da Ordem de Nossa Senhora do Carmo”. Este contem 221 feitos, que o compilador tem por milagres. Cf. TAROUCA, Carlos da Silva, “O «Santo Condestável» pode ser Canonizado?”, In *Separata da Revista Brotéria*, Vol. XLIX, Porto, Tipografia Porto Medico, 1949, pp. 3-8. Para uma melhor compreensão da construção do culto ao Santo Condestável, recomendamos vivamente a leitura dos seguintes trabalhos: Cf.

recolhidos e compilados relatos de acontecimentos milagrosos atribuídos ao candidato à santidade. Este documento, agora desaparecido⁶⁷, encontrar-se-ia no Convento do Carmo em Lisboa, sendo atribuída a sua compilação final a Gomes Eanes de Zurara⁶⁸. O original quatrocentista desapareceu, contudo, conhecendo-se apenas a sua cópia parcial, numa crónica oitocentista da Ordem Carmelita. Foram-lhe acrescentados vários apêndices, nomeadamente um rol dos milagres deste santo, pertencentes ao Padre Jorge Cotrim e a Fr. Jerónimo. Encontramos cerca de 221 casos no total, constituindo a mais vasta compilação do século XV conhecida⁶⁹. Os relatos contidos nesta obra facultam-nos uma quantidade significativa de informação, nomeadamente nomes dos devotos/miraculados, a sua morada, a sua ocupação laboral e a data do milagre. A riqueza da informação permite entre outras coisas constatar que a devoção e a romaria a este santo era, transversal aos de vários estratos sociais.

Passaremos de seguida a apresentar as fontes de origem espanhola que foram utilizadas no presente estudo, no já referido território espanhol: *Milagos de Santo Isidoro*⁷⁰, *La Vita de San Millán* de Gonzalo Berceo⁷¹, *La Vita y Milagros de San Domingos de Silos*⁷², *La Vita y Milagros de San Pedro de Osma*⁷³, *La Vita y Milagros de el Glorioso Padre San Alberto de la Sagrada Religion de Nuestra Señora del Carmen*⁷⁴ e *La Vita y Excellência y Milagros de Santa Anna muy devota y contemplativa*⁷⁵. Destas

MOITEIRO, Gilberto Coralejo, “Sobre Nun’Álvares Pereira... Notas Historiográficas”, In *Lusitania Sacra*. Lisboa. ISSN 0076-1508. 2ª Série, 22 (2010), pp. 203-221; MONTEIRO, João Gouveia, *Nuno Álvares Pereira: Guerreiro, Senhor Feudal, Santo- Os três rostos do Condestável*, Lisboa, Manuscrito, 2017.

⁶⁷ D. Duarte encarregou Fernão Lopes de «poer em caronyca as estórias dos Reys que antyguamente». O códice terá sofrido bastantes cópias, redações e passado por variadas mãos. Os historiadores lançam a questão se, a culpa deste desaparecimento da obra de Fernão Lopes, não se poderá atribuir a Pina Martins quando este redigiu a sua crónica. Carlos da Silva Tarouca lança a dúvida se o códice Cadaval 965, não será uma cópia da obra de Fernão Lopes. Cf. TAROUCA, Carlos da Silva, “Terão aparecido as Crónicas perdidas de Fernão Lopes?”, In *Separata Revista Brotéria*, Vol. LII, Fasc. 1, Porto, Tipografia Porto-Médico, 1951, pp. 3-8.

⁶⁸ MARTINS, *Peregrinações e Livros de Milagres ...*, pp. 179-180.

⁶⁹ *Idem* p. 180-181.

⁷⁰ TUY, Don Lucas de, *Milagos de San Isidoro*, In *Diário de León*, León, 1947

⁷¹ BERCEO, Gonzalo de, *La Vida de San Millan de la Cogolla*, Londres, Edit. Tamesis Book Limited, 1984.

⁷² GUTIÉRREZ, Pablo C., *Vida y Milagros de Santo Domingo de Silos*, Burgos, Edit. Abadia de Silos, 1973.

⁷³ MARTIN, Jose Carlos, “La Vida y milagros de san Pedro de Osma (BHL 6760-61) (s. XII): introducción com noticia de nuevos manuscritos y primera traducción del texto”, In *Helmantica: Revista de filologia clássica y hebrea*, Salamanca, Edit. Universidade Pontificia de Salamanca: Servicio de Publicaciones, 2005, pp. 79-108.

⁷⁴ BURGOS, André de, *La Vita y Milagros de el Glorioso Padre San Alberto de la Sagrada Religion de Nuestra Señora del Carmen*, Évora; Viuda de Andres de Burgos, 1582.

⁷⁵ ROBLES, Juan de, *La Vida y Excellencias y Milagros de Sancta Anna, Muy Deuota y Contemplatiua, Neueamente Recopilada por El Bachiller Iuan de Robles*, Sevilha, Alonso dela Barrera, 1583.

obras foram recolhidas 26 ocorrências que em conjunto com as obtidas das fontes portuguesas permitem uma análise mais abrangente e significativa.

Os *Milagros* de San Isidoro tratam a vida e os milagres de Santo Isidoro, (c.570-636), bispo de Sevilha e um dos mais influentes teólogos do período medieval, relacionado com a Real Basílica de Santo Isidoro, localizada na cidade de Leão⁷⁶. D. Julio Perez Llamazares afirma que esta obra terá sido realizada em homenagem ao santo, tendo sido mandada escrever em 1222 pelo abade de San Isidoro Don Martino a Lucas de Tuy, ficando acabado no ano seguinte, visto que em 1224 faleceu o arcebispo de Santiago, Don Pedro, que escreve sobre San Isidoro na parte final da obra⁷⁷. Os clérigos viriam a fazer copias em papel da dita obra, multiplicando-a entre os leoneses e os devotos de Santo Isidoro. Originalmente escrita em latim, a obra posteriormente, corrigida e colocada ao alcance de todos por Don Juan de Robles, prior de San Isidoro de Leon e vigário da abadia. É impressa em Salamanca no ano de 1525 com o título *Libro de los Milagres de Santo Isidro arzobispo de Seúilia/ Primado et doctor excellentissimo de las Españas sucessor del/ apóstol Santiago en ellas com la hystoria de su vida et din, et de su/ traslación, et del glorioso doctor sancto Martino su canonigo et compañero. En qye se contiene muchas cosas denotas et provechosas/ para la conciencia; et para saber las antiguidades de España*⁷⁸. Segundo Fernando Baños Vallejo, existe a possibilidade de ter sido Alfonso Martínez de Toledo, arcebispo de Talavera, quem, na segunda metade do século XV, escreveu uma versão castelhana de Isidoro. Este trabalho teria a intenção de construir uma imagem de San Isidoro como um santo à imagem do que havia sido feito com outro santo, nomeadamente Ildefonso. Escreve esta obra com a intenção de moralizar o clero da sua época mediante a narração da vida e milagres de um nobre hispano-romano⁷⁹.

Analisou-se, igualmente, a *Vida y Milagros de Santo Domingo de Silos*. Esta obra trata a vida e os milagres realizados por San Domingo de Silos, um clérigo presbítero, abade do mosteiro de São Sebastião de Silos, santuário que no século XI passaria para o seu nome⁸⁰. Santo Domingo de Silos morre em 1073, sendo sucedido por Fortunio na

⁷⁶ VARAZZE, Jacopo de, *Legenda Áurea: Vidas de Santos*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 1029.

⁷⁷ TUY, *Milagros de San Isidoro...*, p. 6.

⁷⁸ In *Idem*, pp. 6-8.

⁷⁹ VALLEJO, Fernando Baños, *Las Vidas de Santos en la literatura medieval española*, Madrid, Ediciones del Labirinto, 2003, p. 95.

⁸⁰ SILVA, Andreia Cristina Frazão da, *Hagiografia e História: Banco de Dados dos Santos Ibéricos (séculos XI ao XIII)*, vol. 2, Rio de Janeiro, Ed. PEM Rio de Janeiro, 2012, p. 51

abadia de Silos. Este por sua vez encarrega Grimaldo, um monge da abadia, de produzir uma obra com o propósito de immortalizar a vida do confessor, sendo esta redigida em finais do século XI intitulada *Vita Beati Dominici*. Esta é a fonte que Gonzalo de Berceo utilizará para produzir *Vida y Milagros de Santo Domingo de Silos*, obra que foi durante longo tempo, de acordo com Weber de Kurlat, o mais célebre trabalho hagiográfico de Berceo⁸¹. Segundo Miguel C. Vivancos, outra obra terá sido elaborada no século XIII, por um monge chamado Pero Martins, sendo, posteriormente, reelaborada no século XVII pela pena de Gaspar Ruiz de Montiano, um monge de Silos que, entre 1613 e 1615 compôs a história milagrosa de Santo Domingo de Silos, e que se conserva manuscrita no arquivo de Silos⁸². Segundo Weber de Kurlat, esta hagiografia terá sido feita posteriormente ao trabalho dedicado a San Millán, dado o maior aperfeiçoamento técnico. É o santo restaurador do mosteiro de Silos e, é um santo reconhecido por uma ação em específico, tal como San Tiago é conhecido por auxiliar os peregrinos, São Domingo de Silos é conhecido por ser o redentor dos cativos⁸³.

Façamos agora menção à *Vida de San Millan de la Cogolla*. Obra datada do século XIII, de acordo com Weber de Kurlat e Brian Dutton, este trabalho terá sido a primeira obra escrita pelo mestre Gonzalo de Berceo, visto o hagiógrafo ter recebido a sua formação litúrgica no mosteiro dedicado a este santo⁸⁴. San Millan de la Cogolla morre em 574 tendo chegado a fundar o seu próprio mosteiro, contudo a comunidade alocada a este santuário não apareceria documentada até 924. A fonte principal de San Millán é a *Vita Beati Aemiliani*, escrita por San Braulio, bispo de Saragoça, entre os anos de 631 e 651. Gonzalo de Berceo viria a reescrever a obra dedicada ao santo, sendo que os milagres nela contidos o hagiógrafo deve ter recolhido do *Liber Miraculorum* do monge Fernando⁸⁵. É uma obra dividida em 3 capítulos, sendo o primeiro dedicado à vida do santo intitulado “Aquí escomiesça la estória del señor Sant Millán, tornada de latín en romance, la cual compuso maestre Gonzalo de Verceo”; o segundo abordando os milagres em vida e a morte do santo, com o título “Los milagros en vida y la muerte del santo”; e

⁸¹ KURLAT, Weber de, “Notas para la cronologia y composicion literária de las Vidas de Santtos de Berceo”, In Nueva Revista de Filología Hispanica, Vol. XV, 1961, p. 130.

⁸² VIVANCOS, Miguel C., “Santo Domingo de Silos, Redentor de Cautivos, y unas Gallinas de Berbería”, In Aldaba: revista del Centro Asociado a la UNED de Melilla, nº43, Melilla, Ed Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2018, pp. 210-213.

⁸³ KURLAT, Notas para la cronologia..., p. 130.

⁸⁴ Cf. KURLAT, Weber de, Notas para la cronologia..., pp. 113-130; DUTTON, Brian, A Chronology of the Works of Gonzalo de Berceo, Londres, Tamesis Books, 1976, pp. 67-76.

⁸⁵ DUTTON, A Chronology..., p. 233.

por último, um capítulo final sobre os milagres póstumos do santo denominado “Los milagros póstumos y los votos de San Millán”.

Analisámos, ainda, a *La Vida y milagros de san Pedro de Osma*. Esta obra aborda a vida e os milagres realizados por San Pedro de Osma, também conhecido por Pedro de Bourges, visto ser originário da Aquitânia, onde nasceu por meados do século XI⁸⁶. Aborda a vida do patrono de Osma, realizada após a sua morte no decorrer do século XIII sendo de autoria desconhecida intitulada *Vita et miracula S. Petri ep. Oxomensis*⁸⁷. José Carlos Martín-Iglesias apoia-se nos estudos de Patrick Henriët para apresentar a hipótese de o autor desta *vita* ter sido francês, visto mencionar o óbito do santo no “ano da encarnação” e não pela era hispânica, como seria de esperar de um autor espanhol⁸⁸. A obra, tal como chegou aos nossos dias, encontra-se num manuscrito presente no Burgo de Osma, no Arquivo da Catedral, 2B, ff.235ra-242ra(B). Encontra-se contida num breviário realizado em 1470 a mando do bispo de Osma, Pedro García de Montoya (1454-1475). Esta divide-se em duas partes: primeiramente a vida de Pedro de Osma, composta por nove lições a serem lidas nas alturas festivas do santo; depois, os milagres deste santo, tanto em vida como após a sua morte⁸⁹.

Apresenta-se agora a obra *La Vida y Excellencias y Milagros de Sancta Anna, Muy Deuota y Contemplatiua*, da autoria de Juan Robles⁹⁰. Embora o culto a santa Ana tenha gozado de especial prominência na baixa idade média, esta não recebeu menos atenção nos primeiros anos do cristianismo. Santa Ana não é uma figura bíblica, sendo o seu primeiro aparecimento no século II na obra *Protoevangelium Jacobi*, desempenhando o papel na história do nascimento de Jesus, explicando a sua ligação a Maria⁹¹. Esta obra,

⁸⁶ MARTÍN-IGLESIAS, José Carlos, “La Vida e Milagros de Pedro de Osma (S. XII): Introducción con noticia de nuevos manuscritos y primera traducción del texto”, In *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, Tomo 66, Nº196, 2015, p. 79.

⁸⁷ SILVA, *Hagiografía e História: Banco de Dados ...*, p. 109.

⁸⁸ HENRIËT, Patrick “Les saints et la frontière en Hispania au cours du moyen âge central”, In HERBERS, Klaus; JASPERT, Nikolas, *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, Europa im Mittelalter, Nº7, Berlin, Ed. Akademie Verlag, 2007, p. 364.

⁸⁹ In *Idem*, pp. 80-81.

⁹⁰ Datando do século XVI, não é em território hispânico o primeiro trabalho devocional dedicado à santa mãe de Maria e avó de Cristo, honra que pertence a Roan Róis de Corella, datada do século XV, com o título *Vida de la Gloriosa Santa Anna*. Contudo, este estudo utilizará a fonte primeiramente mencionada, visto ter sido a que se encontrava ao nosso alcance, encontrando-se uma cópia da dita obra na Biblioteca Nacional de Portugal, na secção de reservados com a cota Res. 1048/1 P. Cf. RAMON I FERRER, Lluís, “El Modelo Hagiográfico de Santa Ana en la Valencia Tardomedieval”, In *Medievalia*, Nº18, Fascículo 2, 2015, p. 99.

⁹¹ NIXON, Virginia, *Mary's Mother: Saint Anne in Medieval Europe*, Pennsylvania, The Pennsylvania State Press, 2004, p.11.

como outras anteriores dedicadas a santa Ana, tinham o propósito de conduzir o leitor a uma devoção sensível, centrada na humanidade de Cristo, num culto de uma piedade afetiva, com raízes em Santo Agostinho e São Jerónimo, construindo um modelo de santidade feminino, sendo que o de santa Ana já gozaria enorme vitalidade desde meados do século XIV, prolongando-se tal até à primeira metade do século XVI⁹². No reino espanhol não é atribuído o santuário específico à santa, sendo referido o seu nome e devoção a vários lugares de culto a partir do século XV. Contudo, segundo a documentação recolhida, é possível verificar a existência de um culto na zona de Sevilha em finais do século XIII, e um forte cunho no reino de Valência⁹³.

Por último, resta apresentar a obra dedicada a Santo Alberto, *La Vita y Milagros de el Glorioso Padre San Alberto de la Sagrada Religion de Nuestra Señora del Carmen*⁹⁴. Cronologicamente, é a obra mais recente abordada no presente estudo, pois terá sido acabada no ano de 1582, a mando de Teresa de Jesus, fundadora das Carmelitas Descalças. Esta obra divide-se em 6 capítulos: sendo o primeiro dedicado às origens do santo, tendo por título *Del nacimiento, y costumbres de San Alberto, antes que tomasse el habito de nuestra señora del Carmen*; no segundo capítulo é tratada a vida religiosa do santo com o título *De como el Sancto Alberto recibio el habito de nuestra señora del Carmen y delos exercicios de su primera religion*; em terceiro lugar são abordadas as características graciosas do santo denominadas *En que se cuentan mas en particular las virtudes del glorioso San Alberto*; em quarto lugar abordam-se os milagres realizados em vida pelo santo *En neste qual se cuentan algunos milagros delos que en vida hizo Sant Alberto*; de seguida a obra aborda a morte do santo intitulando o capítulo como *En que se trata la felicissima muerte de Sant Alberto*; por último, no sexto capítulo são apresentados os milagres póstumos que o santo havia realizado *En que se cuentan algunos milagros de los muchos que lo Senhor hizo despues de la muerte de Sant Alberto*.

Uma vez que este é um contexto menos conhecido do que o português, terminaremos a apresentação dos textos com uma breve síntese sobre a hagiografia e construção das obras devocionais no reino espanhol, com o propósito de se obter uma melhor compreensão das fontes escolhidas e sobre a sua origem. Os primeiros textos

⁹² *Idem*, pp. 108-19.

⁹³ BARRAGÁN, Juan José, *Alfambra en la Edad Media y Moderna: Una visión de su historia y su arte a través del conjunto mural de la Ermita de Santa Ana*, Sarrión: Muñoz Moya Editores, 2015, pp. 47-48.

⁹⁴ Tal como Santa Ana, San Alberto não é um santo de origem espanhola, tendo sido abordada a obra que, à semelhança com a anteriormente mencionada, se encontra na Biblioteca Nacional de Portugal, pertencente à colecção de impressos reservados, com a cota RES. 1391//2 P.

hagiográficos surgem com o propósito de cultuar os santos mártires cristãos, perseguidos por praticarem a sua fé. O mais antigo caso documentado, segundo Fernando Baños Vallejo, é o de San Policarpo, por em meados do século II, contudo, o mesmo autor afirma que claramente não terá sido o primeiro, deixando em aberto a possibilidade de outros trabalhos terem sido realizados, tendo-se perdido ou sido destruídos⁹⁵. No reino espanhol a elaboração e evolução das obras devocionais vai-se encontrar, intrinsecamente, relacionada com a invasão árabe e o conseqüente processo de reconquista, compreendida entre os séculos VIII a XV.

Ao período compreendido entre os séculos VIII e XI, Fernando Baños Vallejo atribui o nome de “período da hagiografia moçárabe”. O autor defende que, mesmo com a invasão muçulmana e, a quase total ocupação da Península Ibérica, a atividade hagiográfica não é interrompida⁹⁶. Neste período o centro cultural é Toledo e Córdoba, sendo que este último vai ganhando progressivamente uma maior importância. Neste período, predominam as *Pasiones*, apenas se contando uma *Vita*, nomeadamente a de San Ildefonso, atribuída a Cixilia clérigo em Toledo, sendo considerado o “Século de Ferro” da hagiografia espanhola, devido ao elevado número de mártires existentes a partir da perseguição de Abderramán II, entre os anos de 850-852⁹⁷. Os autores mais representativos deste período são Esperaindeo (m. c. 853) e os seus discípulos Eulogio e Álvaro, protagonistas da oposição religiosa e cultural que então se vivia em Córdoba de oposição à assimilação islâmica⁹⁸.

Com a chegada do século X chega igualmente a decadência dos centros moçárabes, «florescendo» as localidades mais a norte como Ripolli, Cardeña e Silos. A produção cresce substancialmente, onde nos séculos VIII a IX teriam sido produzidas um total de catorze obras conhecidas, somente no século X são realizadas um total de dezoito obras devocionais⁹⁹. É neste período que as *Vitae* começam a crescer em quantidade, surgindo em praticamente similar número que as *Pasiones*. Esta viragem cultural conhece o seu pico com o século XI, mais concretamente, devido às influências europeias em deterioramento das moçárabes¹⁰⁰.

⁹⁵ VALLEJO, *Las Vidas de Santos ...*, p. 18.

⁹⁶ *Idem*, p. 25.

⁹⁷ FABREGA GRAU, “Angel, Pasionario hispanico (siglos VII-XI)”, In *Monumenta Hispaniae Sacra*, vol.2, Madrid, 1952-1955, p. 266.

⁹⁸ VALLEJO, *Las Vidas de Santos ...*, pp. 25-26.

⁹⁹ *Idem*, p. 27.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 28-29.

No decorrer dos séculos XII e XIII surge uma vigorosa atividade cultural em torno de três centros religiosos fundamentais: Santiago, Toledo e Catalunha. Desde estes séculos que circulavam pela Europa coleções de relatos de milagres e de descobertas milagrosas de imagens marianas que inspirariam Berceo e Afonso X nos seus trabalhos¹⁰¹. A partir do séc. XII é possível perceber uma «especialização» no culto dos santos, fomentada pelas confrarias e hospitais que propiciavam a adoção de patronos, como por exemplo o caso de São Lázaro para os leprosos. É igualmente neste período que se verifica uma quebra nestas obras para com a tendência do martírio, temática anteriormente de maior enfoque, visto representarem uma parcela reduzida nos textos hagiográficos, encontrando-se em maior destaque as «vidas e milagres». De acordo com Eulalia Castellote Herrero (2010), são conhecidas 41 obras realizadas no decorrer do século XII¹⁰².

Coloca-se a possibilidade de esta viragem na actividade cultural das novas ordens religiosas conhecer a sua origem com o IV Concílio de Latrão (1215). Sendo um dos principais objetivos do referido concílio a reforma educativa, os pensadores da Igreja, entendendo que a ignorância religiosa do povo partiria das deficiências dos próprios clérigos, decidiram que seria necessário ensinar algo mais que a recitação mecânica, para que estes pudessem instruir a população acerca da confissão e pregação. A fim de passar uma ideia de exemplaridade dos comportamentos e práticas, a redação e recolha das maravilhas perpetradas pelos santos apontavam para o ideal cristão e para o resultado da sua boa vida, recompensada com a graça de Deus. Dentro destas obras ter-se-ia não só o propósito de demonstrar o que era correto, mas também o que era errado, sendo que, quando as pessoas ouviam ou liam as histórias contidas na vida dos santos, aprendiam não apenas sobre o poder destes, mas também acerca de um ideal de comportamento, ainda que quase impossível de ser alcançado, caracterizando estas como pastorais¹⁰³. Os trabalhos hagiográficos serviam como forma de disseminar a reputação de um santo, na tentativa de inspirar quem lia estas obras¹⁰⁴. À semelhança de outros reinos e, das tendências religiosas de então, a temática das *vitae* e das *passiones*, dão lugar aos relatos

¹⁰¹ HERRERO, Eulalia Castellote, *Libros de milagros y milagros en Guadalajara (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, pp. 17-18.

¹⁰² *Idem*, pp. 17-18.

¹⁰³ HEAD, *Hagiography and the Cult ...*, pp. 2-103.

¹⁰⁴ BARTLETT, *Why can the dead...* p. 19.

de milagres, estes trabalhos são inspirados pelos relatos e feitos pertencentes aos santos e às suas relíquias¹⁰⁵.

Pode afirmar-se que está presente uma viragem nos trabalhos hagiográficos. Anteriormente, os milagres enumerados encontravam-se presentes nas façanhas destes, não se faria uma recolha que seria posteriormente enumerada tal como se verifica nos Livros de Milagres, estes surgiriam somente no decorrer de episódios biográficos dando provas da virtude e grandiosidade destes santos. Esta viragem dá assim lugar ao surgimento do milagre literário. Neste caso, o protagonista era o pecador, que receberia a ajuda de Deus por sua própria misericórdia, sendo a sua vida alterada em consequência da intervenção divina que o livraria do pecado e o converteria. Por outro lado, o protagonista do milagre hagiográfico é um santo, alguém cuja vida foi consagrada à virtude e que recebe a intervenção divina como uma consequência do seu correto proceder. Aqui o prodígio não é um acto misericordioso, mas sim uma gratificação e uma prova de confiança¹⁰⁶. Exemplo disto são algumas passagens das obras dedicadas a *San Millan de Cogolla e San Domingos de Silos*. San Millán cura um monge que sofre de hidropisia, cura paráliticos, devolve a vista a uma cega e exorciza endemoniados. San Domingos, por sua vez, cura um cego, livra um cristão dos cárceres mouros, cura a mão de um mancebo, cura um leproso purificando-o com água benta, cura um mancebo parálitico, uma mulher recupera a sua audição e a sua voz, exorciza endemoniados, entre outros casos¹⁰⁷. Efetivamente, o protagonista de todos estes milagres é o santo, assim como de toda a obra. Contudo, em cada um dos casos existe uma personagem ou personagens que provoca o desenrolar da ação. Com o propósito de não se incorrer no presente estudo em paradoxos na distinção dos tipos de protagonistas, estes serão caracterizados como «beneficiários». Pode assim concluir-se que o milagre hagiográfico tem duas personagens principais que ficam privilegiadas: por um lado beneficia o santo, pois distingue-o como tal, e por outro beneficia o pecador, libertando-o da sua enfermidade ou mal espiritual.¹⁰⁸

No século XIII, em Espanha começa a conhecer-se um novo tipo de compilações, as coleções de autor, que não se cingiam somente a reunir o material, mas também

¹⁰⁵ VALLEJO, *Las Vidas de Santos ...*, p. 70-71.

¹⁰⁶ *Idem* p. 72.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 73.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 74.

reescrevê-lo. Denominam-se *abbreviaciones* ou *legendae novae*¹⁰⁹. É neste período que se iniciam trabalhos hagiográficos em verso, nomeadamente as obras de Gonzalo Berceo¹¹⁰. Tal como a centúria anterior, trata-se de um período de grande produção literária (54 obras realizadas), podendo concluir-se que esta realidade se pode dever à expansão cristã que ocorreu nestes anos. A produção de obras de cariz doutrinário e moralista, tal como as hagiografias, ganham uma maior relevância com a promoção da reforma moral e educativa que a Igreja encetou face às heresias. No decorrer do século XIII são fundadas novas ordens religiosas, tais como as mendicantes, potenciadoras, além de uma nova visão religiosa e de pregação, de uma produção hagiográfica sendo a obra *Vida de Santo Domingo de Gusmão* (séc. XIII), a primeira a ser dedicada a estas instituições¹¹¹.

A produção hagiográfica parece acusar a grave crise do século XIV, mostrando pela primeira vez, um decréscimo no número de produções referentes aos anos anteriores, sendo que no século XIII se conceberam um total de cinquenta e quatro obras conhecidas, no século XIV produzem-se quarenta e cinco¹¹². André Vauchez aponta que, neste período da Idade Média (Baixa Idade Média), entram em crise os modelos evangélicos da santidade, nomeadamente o martírio, ascetismo e a pobreza, impondo-se outros critérios como a cultura e finalmente o misticismo, que manifestam uma maior tendência face à espiritualidade¹¹³.

Com a chegada do século XV, é possível observar certas diferenças na elaboração das obras hagiográficas. Fernando Baños Vallejo chama à atenção para uma diferenciação entre uma hagiografia literária e outra historiográfica, onde Baños Vallejo opta por recorrer ao exemplo do caráter lendário da concessão ao gosto popular dos prodígios presente na *Vita de San Vitors* de Gutiérrez Cerezo, em oposição ao rigor documental da

¹⁰⁹ *Idem*, p. 34.

¹¹⁰ No decorrer do século XIII, Gonzalo Berceo escreve variadas obras hagiográficas. Os seus trabalhos têm o objetivo de regular o comportamento dos Homens, expondo os seus vícios e virtudes por meio de personagens exemplares. Entre os seus trabalhos contam-se os *Milagres de San Millan*, sendo que o original deste período se terá perdido restando assim alguns fólhos pertencentes ao século XIV. Traduz a *Vita de Santo Domingo de Silos* do século XI, da autoria do monge Grimaldo. Elabora trabalhos hagiográficos *Santa Oria*, *Martírio de São Lorenzo* e a *Vita de San Ildefonso*. Cf. VALLEJO, *Las Vidas de Santos...*, p. 80-89.

¹¹¹ *Idem*, pp. 74-80.

¹¹² *Idem*, p. 36-37.

¹¹³ VAUCHEZ, André, "L' Evolution des criteres de la saintete de la du XIe siecle au debut du XVe siecle", In *Idem*, *La Sainteté en Occident.aux derniers siècles du Moyen Age*, Roma, École Française de Rome, 1988, pp. 449-489.

obra de Juan de Sevilha *Vita de San Juan de Sahagún*¹¹⁴. É neste século que são produzidas o maior número de obras hagiográficas (70 no total), em função de uma nova corrente literária que privilegia as línguas vernáculas, passando a existir um certo equilíbrio entre os autores anónimos e as obras de autoria confirmadas, em que predominavam os autores laicos¹¹⁵. Com o despertar da crise do século XIV e, sobretudo, na segunda metade do século XV, compreende-se uma imensa atividade cultural revivida, numa nova concepção da hagiografia. Esta pode-se apelidar, segundo Fernando Baños Vallejo, de pré-renascentista, devido a uma dignificação das línguas romance, inclusive para um género tão clerical, como as *Vitae* de santos por parte de autores laicos¹¹⁶.

2.2. Fontes de cariz doutrinal

Ficando caracterizadas, nas suas grandes linhas as fontes centrais deste estudo, vai-se agora proceder à apresentação de um resumido conjunto de outras fontes entendido como complementar àquelas para uma cabal consideração do tema em apreço. Interessa a este estudo conjugar as várias perspetivas, presentes nos diversos estratos da sociedade, sobre os casos e enfermos de possessão. Com o propósito de verificar as concepções sociais sobre a possessão e os possessos, recorreremos a fontes de cariz doutrinal e legislativo, na tentativa de encontrar referência aos possessos/ endemoniados nestas mesmas. Pretende-se verificar como seriam retratadas estas personagens nos tratados de moral, como os penitenciais e, a causa atribuída à sua enfermidade. Procura-se, de igual forma, averiguar as consequências que a legislação atribuiria a quem sofresse deste mal.

Entre as primeiras, destacam-se dois textos - o *Tratado de Confissom*¹¹⁷ e *Libro de las Confessiones* de Martim Pérez¹¹⁸. Ambos possuem características de cariz doutrinário e moral, procurando estabelecer normativas, quer para os clérigos que

¹¹⁴ *Idem*, p. 44.

¹¹⁵ *Idem*, p.36.

¹¹⁶ *Idem*, p.38.

¹¹⁷ MENDES, Andreia Cláudia da Silva, *Bruxaria Mitos Afins ...*, 2015.

¹¹⁸ PÉREZ, Martín, *Libro de las Confessiones: Una Radiografía de la Sociedad medieval española*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

necessitavam de guias de conduta e de esclarecimentos acerca dos seus deveres, quer para uma sociedade que buscava uma noção sobre o que seria o correto e o repreensível. Recorrendo às observações de Pierre Bourdieu, podemos falar sobre a existência de um poder invisível presente nas exercido através da cumplicidade daqueles que lhes estão sujeitos e dos que os sujeitam, chamado de poder simbólico. É um poder de construção da realidade que tenta estabelecer uma ordem e um sentido para o mundo¹¹⁹. Com base nas afirmações do autor pode-se verificar este simbolismo nos Livros de Milagres.

Proceder-se-á, primeiramente à apresentação do *Tratado de Confissom*¹²⁰. De acordo com o seu editor, José Barbosa Machado, esta obra, impressa em Chaves em 1489, cujo único exemplar conhecido foi descoberto em 1965 por José V. Pina Martins, representa a primeira obra de língua portuguesa (conhecida), impressa em Portugal¹²¹. Trata-se de um pequeno in-quarto com trinta fólhos, cinquenta e nove páginas impressas [a última a branco], divididos em três cadernos com a assinatura ai-ax [tendo numeração explícita até aiiii], bi-bx, ci-cx.¹²² Uma das problemáticas que levanta a presente fonte prende-se com a falta da respetiva encadernação e folha de rosto, onde seria apresentado o autor. Tendo em consideração os trabalhos realizados sobre esta obra, aponta-se a hipótese que o autor ter sido português e, que se baseou em alguns trabalhos de caráter penitencial redigidos em castelhano, tendo escrito o texto entre 1378 e 1417, período em que ocorreu o Grande Cisma¹²³.

O *Tratado de Confissom* é como um manual de normas para os fiéis, que retratava os comportamentos considerados desviantes, nomeadamente violações, heresias, incestos, entre outros. Serviu igualmente o propósito de instruir os membros da Igreja na cura das almas, nas normas confessionais e nas práticas clericais mais adequadas. Nesta

¹¹⁹ Para o autor, existem vários universos simbólicos do poder, nomeadamente o mito, a língua, arte e ciência. Estes símbolos são instrumentos de integração social, tornam possível o consenso sobre o sentido do mundo social, que contribui, fundamentalmente, para a reprodução da ordem social. Cf. BORDIEU, Pierre, *O Poder Simbólico*, 2ªed., Lisboa, Edições 70, Coleção História & Sociedade;6, 2011, pp. 3-6.

¹²⁰ MACHADO, José Barbosa, *Tratado de Confissom (Chaves, 1489): Edição Semidiplomática, Estudo Histórico e Informático-Linguístico*, 1ºV., Braga, APPACDM, 2003.

¹²¹ É o primeiro livro impresso em língua portuguesa conhecido, tirando a *Vita Christi* de Lindolfo de Saxónia, impresso em Lisboa em 1495. Cf. MACHADO, *Tratado de Confissom...*, p. 13.

¹²² In *Idem*, p. 27.

¹²³ A opinião respeitante ao autor da obra não se apresenta convergente. Pina Martins afirma que terá sido um frade franciscano, pertencente a uma Ordem estabelecida em Chaves. Cf. MACHADO, *Tratado de Confissom ...*, pp. 27-28.

obra ficam espelhadas as preocupações da época para a confissão, onde avultam as lacunas na forma de inquirir o penitente, o que reprimir e como o aconselhar¹²⁴.

Segundo José Barbosa Machado, é possível dividir o *Tratado de Confissom* em duas partes distintas. A primeira parte inicia-se com o prólogo, terminando na página 60, com o último título referente à penitência. A segunda parte enceta nesse local com a apresentação dos artigos da fé e termina com a listagem dos casos reservados¹²⁵. Usando o argumento de José V. Pina Martins, embora o *Tratado* se dirija principalmente aos confessores, também tem a função de se dirigir aos penitentes, o que explica a presença da segunda parte¹²⁶. Em termos de temáticas, o *Tratado de Confissom* não contém novidades marcantes, em relação ao tipo de escrita em que se insere. Sendo um manual de confissão, apresenta o habitual capítulo sobre o melhor modo de exercer esta prática, comenta os sete pecados mortais, os pecados dos cinco sentidos, os dez mandamentos e as obras de misericórdia, bem como elabora uma listagem das penitências a atribuir a cada pecado. Critica-se desde os mais simples até aos mais poderosos, passando pelos religiosos¹²⁷.

Passando agora a considerar a obra de Martim Pérez, importa antes de mais esclarecer o que eram os Penitenciais¹²⁸. Estas obras que conheceram a sua origem no decorrer do séc. VII, foram divididos pelos seus modernos estudiosos em três modelos: irlandeses, anglo-saxões e francos¹²⁹. Compreendiam as normas para os confessores, aliadas a uma panóplia de pecados e as suas respetivas penas, tendo em conta a gravidade

¹²⁴ O autor demonstra uma preocupação em enumerar os pecados mortais e os que provêm dos cinco sentidos, juntamente com forma de os expurgar. Faz-se uso do Direito de Graciano quanto à forma de praticar a penitência, contudo demonstra uma estranha brevidade na enunciação da mesma. Cf. MACHADO, *Tratado de Confissom ...*, pp. 13-20.

¹²⁵ *Idem*, pp. 141.

¹²⁶ MARTINS, José V. de Pina, “O Tratado de Confissom e os Problemas do livro português no século XV”, In *Idem, Tratado de Confissom*, Lisboa, Imprensa Nacional -Casa da Moeda, 1973, pp. 58-59.

¹²⁷ De apontar outra característica de relevo, nomeadamente de estar escrita em vernáculo. Esta realidade atribui-se à fraca utilização do latim. Incorretamente utilizado, destacavam-se já as línguas vulgares. Passou a ser uma língua mais conotada com o sagrado somente entendida por um restrito grupo social. O povo adulterava-o e os clérigos com cura de almas não aparentavam um domínio do mesmo, apesar de o utilizarem nas suas cerimónias. Quem pretendesse ascender a este cargo teria que se apresentar a um bispo ou seu representante e passar num exame, que consistiria em recitar o missal em latim e conhecer os sacramentos, conhecer a doutrina, direito canónico e saber que penas aplicar na confissão. Só após Trento e com a criação de seminários conciliares é que o clero secular começou a ter uma formação sistematizada e mais ou menos uniforme. Cf. MACHADO, *Tratado de Confissom...* pp. 108-111.

¹²⁸ A literatura penitencial tem as suas raízes nos Evangelhos e nas palavras de Jesus Cristo, debatendo acerca do perdão dos pecados e da necessidade de se fazer penitência, dando conelhos de âmbito moral e se especificam algumas formas de penitência privada e pública, ou mais propriamente eclesial. Cf. MACHADO, *Tratado de Confissom ...*, p. 122.

¹²⁹ MARTINS, Mário, *O Penitencial de Martim Pérez ...* p. 6.

daqueles¹³⁰. Baseavam-se na ideia de que o perdão do pecado e a infusão de graça santificante obrigariam, salvo os casos de exceção, ao conhecimento das faltas por parte dos ministros sagrados, habilitados de jurisdição. Estas obras foram progressivamente entrando no dia a dia da sociedade medieval, toldando as consciências morais e conseguindo ao mesmo tempo evitar as arbitrariedades perigosas dos confessores. Advogavam uma reconciliação interna com Deus e externa com a Igreja, impondo a obrigatoriedade de declaração das faltas ao ministro do sacramento, bem como o cumprimento das condições para o perdão. Eram obras eram simultaneamente sacramentais (pelas suas relações com a confissão), ascéticas (pelos seus conselhos e normas de vida interior) e pedagógicas (de uma pedagogia social). Revelavam as falhas dos Homens e das sociedades, mas também os ideais dos líderes eclesiásticos, aos quais eram atribuídas as responsabilidades de guiarem as almas. Os Penitenciais seriam inicialmente, seriam destinados ao uso dos padres. Contudo, terá sido necessário dotá-los de uma língua vernácula, de forma a agilizar o seu conteúdo às populações¹³¹.

A partir da relevante bibliografia disponível sobre o *Libro de Las Confessiones* de Martim Pérez, principiamos por introdução desta mesma obra. Elaborada em 1316, terá sido reescrita por um monge ou clérigo no séc. XV¹³². De recordar que na Península Ibérica, os penitenciais tiveram uma introdução mais tardia devido à invasão muçulmana de 711¹³³, tendo sido substituídos pelas sumas e pelos manuais após o IV Concílio de Latrão (1215) estatuir a obrigatoriedade de todos os cristãos se confessarem pelo menos uma vez ao ano¹³⁴. O penitencial de Martim Perez recebe influência de outros textos da mesma natureza, mas menciona outras fontes de inspiração, como os santos padres, “[...] alguns livros [...]”¹³⁵, ou costumes religiosos espanhóis e a doutrina de São Teodoro e São Bernardo. O autor começa por afirmar a importância da sua obra para a clerezia.

¹³⁰ BETHENCOURT, Francisco, “Penitenciais”, In Carlos Moreira AZEVEDO, *Dicionário de História ...*, p. 445.

¹³¹ MCNEILL, John T., GAMER, Helena M., *Medieval Hand-Books of Penance: A translation of the principal libri poenitentiales and selections from related documents*, Nova York, Columbia University Press, 1990, p. 3.

¹³² O clérigo ou monge que reescreve esta obra lega-nos a confirmação humilde das suas origens, afirmando “...tiradas estas poucas palavras do Livro de Martim Pérez.” cf. Bibi. Nac. de Lisboa, Cód. Ale. CCLXXIV a/213, II. 126 v. Cf. MARTINS, Mário, *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, 1956, pp. 81-92.

¹³³ GONZÁLEZ RIVAS, S., “Los penitenciales españoles”, In *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, nº16, 1942, pp. 73-98.

¹³⁴ MACHADO, *Tratado de Confissom ...*, pp. 127-128.

¹³⁵ Martim Pérez aconselha as obras que os confessores deveriam ler, a fim de bem ouvir e aconselhar. O confessor teria que possuir algum conhecimento das tentações dos homens e dos estados da alma. S. Gregório terá aconselhado o livro *Moral* que fez sobre o livro de Job. Nesta obra demonstra S. Gregório que a alma passará muitas atribulações e consolações. Cf. PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, p. 371.

Contudo, não os tem como únicos destinatários, sendo estes os penitentes em geral. Desde logo o facto de não se encontrar em latim demonstra que não se queria escrever uma obra de alcance restrito, mas sim alargado e, sobretudo, prático¹³⁶. São dedicadas muitas páginas ao pecado da luxúria, entregando-se de igual forma, a questões económicas, à mediação do dinheiro e os pecados do dinheiro: “[...] os cobiçosos perseguiram e mataram Jesus Cristo mais que os luxuriosos [...]”. Critica-se afincadamente a soberba, falsidade, mentira e o orgulho. Dedicar-se uma especial atenção aos pobres e às obras de misericórdia¹³⁷, citando-as constantemente como forma de remissão de pecados¹³⁸. Segundo Mário Martins, possivelmente dos focos principais presentes na obra de Martim Pérez eram as questões relativas à propriedade, encontrando-se trechos incisivos sobre como deve proceder no arrendamento de terrenos¹³⁹, debate-se ainda a regulamentação das trocas comerciais¹⁴⁰ e refere-se a importância de se realizarem contratos e testamentos¹⁴¹. Observamos nestes trechos uma Igreja que tenta mediar o conflito entre cristãos, mouros e judeus¹⁴². Em alguns casos, verificamos menções a leis ou ordenações locais¹⁴³.

O Penitencial de Martim Pérez é assim um tratado de moral e de direito positivo, que se pode dividir em três partes: inicialmente debruça-se sobre os pecados comuns a todos os estados; passa depois aos pecados em que podiam cair especialmente algumas pessoas de alguns estados; termina, por fim, com uma exposição sobre os sacramentos. Compreende-se a densidade maciça destes capítulos, pois neles está contido um grande número de normas jurídicas, do direito eclesiástico e civil; nas páginas ressalta toda enorme complexidade da vida social, tão profundamente agitada pelas paixões humanas¹⁴⁴. O trabalho de Martim Pérez granjeou uma elevada aceitação e seguimento por toda a Península Ibérica, como atestam as várias cópias produzidas e da sua tradução para português. Segundo o autor anónimo da obra *Speculum Peccatoris et Confessoris*, a

¹³⁶ PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, p. XIII.

¹³⁷ *Idem.* p. XI.

¹³⁸ Pode-se verificar quando o autor menciona que as penitências corporais seriam quatro: orar, vigiar, jejuar e tomar quebrantos santos. Nos quebrantos a Deus deve-se: dando lágrimas, vestindo silício, dormindo em aspereza, ferindo os peitos, ficar de joelhos, tomar disciplinas, visitar os santos, passar enfermidades, ouvir doestos, sustar os pobres e servi-los. Cf. MARTINS, *O Penitencial de Martim Pérez ...*, p.108.

¹³⁹ *Idem.* pp. 88-89.

¹⁴⁰ *Idem.* pp. 89-93.

¹⁴¹ Cf. PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, p. 122.

¹⁴² Nomeadamente quando se debate sobre os bens retirados aos mouros e judeus, quando os cristãos raptavam os seus filhos para os batizar ou quando se queria ir para a guerra santa; Cf. PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, pp. 105-277.

¹⁴³ *Idem.* p. XXI-XXII.

¹⁴⁴ MARTINS, *O Penitencial de Martim Pérez ...*, p. 63.

obra de Martim Pérez terá sido bem aceite pela clerezia, dada a preocupação que patenteava pela cultura dos clérigos, principalmente dos que detinham a responsabilidade do culto das almas¹⁴⁵. Na posse do “Eloquente” rei D. Duarte, encontrariam dois livros de Martím Pérez, o que nos demonstra o contacto que a corte estabelecia com os trabalhos deste autor e a adesão aos modelos neles preconizados¹⁴⁶. No *Leal Concelheiro* é fomentada a sua leitura, caracterizada como recomendável¹⁴⁷. A mesma observação terá sido feita por D. Fernando, o Infante Santo¹⁴⁸.

Em suma, o Penitencial de Martim Perez, que andou pelas mãos de monges e grandes do mundo, propiciaria a elaboração de um penitencial em português, o único até agora conhecido nesta língua. O compilador ficou na sombra do anonimato, mas o seu trabalho é hoje um importante testemunho sobre a disciplina penitencial portuguesa do século XV¹⁴⁹.

2.3. Fontes legislativas

Se os livros de milagres e as fontes doutriniais da Igreja nos podem proporcionar uma visão já bastante rica do tema em apreço, ela não ficaria completa sem uma incursão, mesmo se breve, na legislação, tanto eclesiástica como civil. De facto, ambas se ocuparam do fenómeno da possessão diabólica de modo bastante relevante. Iremos assim terminar este capítulo com uma breve apresentação dos repositórios legais sobre os quais trabalhámos. Foram eles as *Ordenações Afonsinas*¹⁵⁰, as *Ordenações Manuelinas*¹⁵¹ e as constituições sinodais¹⁵². Para o presente estudo fez-se, de igual forma uso das Cortes

¹⁴⁵ PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, p. XII.

¹⁴⁶ MARTINS, *O Penitencial de Martim Pérez ...*, p. 64.

¹⁴⁷ *Idem*, p. 64.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 64.

¹⁴⁹ *Idem*, p. 64.

¹⁵⁰ COSTA, Mário Almeida, *As Ordenações Afonsinas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

¹⁵¹ COSTA, Mário Almeida, *As Ordenações Manuelinas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

¹⁵² GARCÍA Y GARCÍA, António; *Portugal, Synodicon hispanum*, vol.2, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

realizadas no decorrer do reinado de D. Duarte¹⁵³, onde nos foi possível recolher variadas informações. A designação atribuída à obra fica a dever-se, supostamente, ao facto de esta ter pertencido à biblioteca eduardina, chegando o monarca a adicionar um Índice e um dos capítulos do seu *Leal Conselheiro*.¹⁵⁴ As ordenações de Duarte são uma coletânea de leis, eventualmente da primeira metade do séc. XV, integrando medidas legislativas que abrangem os reinados desde D. Afonso II até D. Duarte.

Ao abordar a legislação régia, é antes de mais importante relembrar que a ação de realizar justiça era tida na época como uma das obrigações, se não a principal, de um rei¹⁵⁵. Sentia-se a necessidade da existência de um corpus legislativo que não só compilasse todas as leis do passado, mas como ainda se mantivesse atualizado e capaz de se prolongar com adições. Desta necessidade nasceram em Portugal as “Ordenações”¹⁵⁶. O grande suporte da ação governativa dos vários monarcas portugueses terá assentado em dois pilares: a chancelaria e o conselho. A chancelaria régia era a repartição responsável pela redacção de todos os actos escritos da autoria do próprio Rei e, a sua consequente validação e expedição. Seria presidida pelo chanceler do rei, contando ainda com a presença de notários, escrivães contadores, ouvidores e sobrejuizes e guardas do selo¹⁵⁷. Quanto ao conselho régio, este era composto pelos grandes nobres, alto clero, sobretudo os prelados e, progressivamente integrando os letrados. Seriam estes que buscariam no direito a base que legitimaria a ação régia. A função do Conselho Régio é a de se revelar como um órgão de onde podem sair medidas sábias e tecnicamente corretas, capazes de responder às necessidades do monarca e do reino¹⁵⁸.

Quanto às *Ordenações Afonsinas*, sintetizam um longo excurso pela legislação medieva portuguesa, indo desde as leis promulgadas por D. Afonso II nas Cortes de Coimbra em 1211, findando em 1512 aquando da impressão das *Ordenações*

¹⁵³ DIAS, João José Alves, *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Duarte: Cortes de 1436 e 1438*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa: Centro de Estudos Históricos, 2004, pp. 40-41.

¹⁵⁴ DOMINGUES, José, *As Ordenações Afonsinas: Três Séculos de Direito Medieval [1211-1512]*, Sintra, Zéfiro, 2008, p. 78.

¹⁵⁵ CAETANO, Marcello, *Lições de História do Direito Português*, Coimbra, 1962, p. 74;

¹⁵⁶ DIAS, João José Alves, *As Ordenações Manuelinas 500 anos depois: Os Dois Primeiros Anos (1512-1519)*, Centro de Estudos Históricos- Universidade Nova de Lisboa, Biblioteca Nacional, Lisboa, 2012, p. 15.

¹⁵⁷ SERRÃO, Joel, *Dicionário de História de Portugal*, Vol. II, Porto, Companhia Editora do Minho, 1984, p. 50.

¹⁵⁸ MARQUES, José Alberto dos Santos, *Das Ordenações de D. Duarte às Ordenações Afonsinas: Estudo Comparativo*, Lisboa, Dissertação elaborada no âmbito do Mestrado em História Medieval de Portugal, Univ. Lisboa, 2002, p. 10.

*Manuelinas*¹⁵⁹. Também estas compilações contêm leis de reinados anteriores, no entanto, tendo em consideração a opinião de José Alberto dos Santos Marques, a sua elaboração correspondeu a uma vontade esclarecida, num reino que caminhava já para os alvares da modernidade. Nas Ordenações de D. Duarte verifica-se a intenção de realizar a compilação das leis e a respetiva codificação, no entanto, tal só se realizará nas Ordenações Afonsinas. Devido ao progresso no direito português nos séculos XIII e XIV, não é de estranhar o aparecimento desta obra¹⁶⁰.

As *Ordenações Manuelinas*, por seu lado, concentram a totalidade da legislação portuguesa desde 1512 a 1595, data em que serão substituídas pelas *Ordenações Filipinas*¹⁶¹. Desde Afonso V que as Ordenações eram organizadas em cinco livros¹⁶², cada um tratando assuntos diferentes: o primeiro sobre a administração da justiça e da fazenda¹⁶³; o segundo sobre a administração dos bens eclesiásticos¹⁶⁴; o terceiro referente ao processo judicial¹⁶⁵; o quarto ao processo civil¹⁶⁶ e o quinto do processo crime¹⁶⁷. As *Ordenações Manuelinas* não se limitaram a corrigir as *Ordenações Afonsinas* ou

¹⁵⁹ Esta obra segue o exemplo do estilo compilatório de Leis, sendo dividido em cinco Livros (I, II, III, IV e V). José Domingues na sua tese de doutoramento debate a problemática criada em volta do nome, ou denominação, atribuída a estas obras. Tomando uma posição no presente estudo, decidimos seguir a mesma opinião que o autor, considerando os cinco livros que compõem as *Ordenações Afonsinas* como *reformulações das Ordenações*. Cf. DOMINGUES, *As Ordenações Afonsinas...*, p. 11.

¹⁶⁰ MARQUES, *Das Ordenações de D. Duarte às Ordenações Afonsinas...*, pp. 17-18.

¹⁶¹ A 30 de março de 1512, terá sido composto o Quinto Livro da série das Ordenações do Reino. As Ordenações (o conjunto dos cinco livros) conheceram uma segunda edição, visto ter sido aperfeiçoada, corrigida e complementada nas suas falhas, mas sem alterações no código e espírito de lei. cf. DIAS, João J. Alves, *As Ordenações Manuelinas...*, p. 11.

¹⁶² Existe uma incerteza quanto à possível edição completa das Ordenações Manuelinas, anterior a 1514. Na Livraria do Marquês de Valada, existia um Livro I das Ordenações, terminado a 17 de dezembro de 1512, e um Livro II findo em 19 de novembro de 1513, ambos saídos dos prelos de Valentim Fernandes. Posteriormente, apareceram na Biblioteca da Condessa de Azambuja dois outros Livros I e II, da mesma impressão. Foi a partir deste momento que nasceu a dúvida, de se saber se, antes da edição de 1514, terá existido uma edição completa (da qual não teriam chegado aos nossos dias os Livros III, IV e V) ou se, em 1512-1513, terem somente saído os conhecidos Livros I e II. cf. SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da, *Algumas Notas sobre a Edição das Ordenações Manuelinas de 1512-1513*, Braga, Livr. Cruz, 1977, p. 5.

¹⁶³ O primeiro livro aborda os regimentos e os cargos, as atribuições das pessoas destinadas à administração judiciária, citando os cargos de chanceler-mor, desembargadores, corregedores, ouvidores, e também meirinhos, porteiros, carcereiros. De igual forma trata a administração em geral: vereadores, almotacés, alcaides, tabeliães. Em suma toda a máquina administrativa e burocrática do Estado.

¹⁶⁴ No segundo livro são abordados os privilégios da Igreja, direitos e bens da Coroa. É nos elucidado acerca da forma da sua arrecadação.

¹⁶⁵ O terceiro Livro contempla o processo civil atualizado e reformado, que proporcionará subsequente revisão legislativa já sob o reinado de D. João III em carta de 5 de julho de 1526;

¹⁶⁶ Esta obra trata, fundamentalmente o Direito Civil, estendendo-se na parte relativa aos contratos e ao Direito Sucessório, pelo que guarda a marca do Direito Comum e as origens Justinianas.

¹⁶⁷ DIAS, *As Ordenações Manuelinas ...*, p. 17.

acrescentar nova legislação. Deram antes continuidade a um processo de transformação de quase todo o *corpus* em estilo *Legislatório*¹⁶⁸.

Encerra-se este capítulo por uma sucinta apresentação da legislação eclesiástica tratada¹⁶⁹. Os sínodos eram assembleias (“coetus”)¹⁷⁰ diocesanas convocadas por um prelado ou superior, normalmente presididos por um bispo, com o propósito de prestar auxílio a este na função que lhe é própria, a de guiar a sua comunidade cristã.¹⁷¹ Eram assembleias que congregavam o clero de um arcebispado, ou bispado, convocadas pelo respetivo prelado, com o intuito de avaliar a vida religiosa, a situação clerical e de se propor medidas e ações nesses domínios. Tiveram o propósito de criar um mecanismo que propiciasse um momento de avaliação e análise periódica e de acompanhamento regular das medidas de reforma da Igreja e dos seus membros¹⁷².

Nestas obras verificam-se as preocupações dos responsáveis diocesanos com a vida do clero, com o cumprimento das práticas e princípios do cristianismo, com as relações entre os cristãos e outras comunidades religiosas, com os bens das instituições religiosas, com os lugares e os objetos de culto¹⁷³. Os sínodos diocesanos, já se realizariam no reino dos Francos¹⁷⁴, no entanto, é a partir do séc. XII que são mais documentados, por meio de Actas e Constituições. Para o período em estudo, em Portugal realizaram-se cerca de 15 sínodos (na Guarda, em Évora, em Coimbra, Leiria, Lisboa, em Tomar, em Angra, Lamego, Silves, dois no Porto, dois em Braga e dois em Viseu)¹⁷⁵ e

¹⁶⁸ *Idem*, pp. 40-41.

¹⁶⁹ GARCIA Y GARCIA, António, *Portugal, Synodicon hispanum*, vol.2, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982

¹⁷⁰ “*Coetus delectorum sacerdotum aliorumque christifidelium Ecclesiae particularis, qui in bonum totius comunitatis diocesanae Episcopo diocesano adiutricem operam praestant.*”

¹⁷¹ Existe uma uniformização nestes documentos, nomeadamente na linguagem no que se referem à fundamentação dos sacramentos e às frequentes referências feitas a Consílios, sendo Trento o mais em voga. As maiores diferenças são encontradas nas penas estabelecidas, nas numerações e títulos, ou alguma originalidade regional, a título de exemplo a alusão feita a “ciganos, vagabundos e comediantes” nas Constituições de Elvas, aos gentios nas de Goa, aos escravos nas da Baía, o que trespassa uma necessidade de adotar esta pastoral às condições sociais das regiões. Cf. SAMPAIO, Manuel dos Anjos Lopes, *O Pecado nas Constituições Sinodais Portuguesas na Época Moderna*, Porto, Dissertação realizada no âmbito do mestrado em História da Cultura Portuguesa, Fac. De Letras, Univ. do Porto, 1997, p. 29.

¹⁷² PAIVA, José Pedro, “Exorcismo”, AZEVEDO, *Dicionário de História ...*, p. 240.

¹⁷³ MARQUES, Maria Alegria Fernandes, “O “paço de Deus”. Lugar e objetos de culto em finais da Idade Média (Contributo do Synodicon Português)”, In *Revista Portuguesa de História* t. XL, 2008/2009, pp. 227-250.

¹⁷⁴ Em Auxerre em 578.

¹⁷⁵ ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, 4º Vol., Nova ed. Porto, Portucalense Editora, 1967-1971.

António Garcia y Garcia no *Synodicon Hispanum* apresenta 73¹⁷⁶, para período compreendido entre 1200 a 1505.

¹⁷⁶ GARCÍA Y GARCÍA, António; *Portugal, Synodicon hispanum...*, 1982.

3. Os casos de possessão presentes nos Livros de Milagres

3.1. As possessões diabólicas e a sua explicação

Entende-se por possessões diabólicas a atribuição de ações hostis ao diabo, ou maus espíritos (demónios), que entram no corpo dos indivíduos, dirigindo muitos dos seus atos e grande parte da sua conduta¹⁷⁷. A demonologia atribui qualquer alteração e mudança no corpo sem causa exterior reconhecível, à intervenção de seres sobrenaturais, nomeadamente demónios ou outros espíritos¹⁷⁸. A única maneira para evitar esta situação seria mediante o cumprimento de certas leis e regras, tanto sociais como religiosas. Na Igreja católica a possessão sempre foi considerada como um efeito de um espírito mau, sendo o poder de expulsar os demónios uma prova da origem do poder divino da mesma¹⁷⁹.

No contexto da crença na possessão diabólica, os demónios são os portadores do mal, usurpam o espírito dos indivíduos bons e favorecem as tentações humanas. No período medieval, acreditava-se que os demónios atacavam os seres humanos, despertando todas as formas de tentação com o propósito de frustrar os planos de Deus para a salvação da humanidade¹⁸⁰. Assumia-se que os demónios teriam como propósito enganar os indivíduos, induzi-los em situações ambíguas e provocar doenças. Segundo Pedro Miguel Oliveira Nunes, só aqueles que eram revestidos do poder de Cristo, nomeadamente os monges, eremitas, religiosos e, acima destes os santos, detinham os poderes necessários para frustrar os planos dos demónios e para os isolar das comunidades cristãs¹⁸¹. Por meio de um processo chamado *diakrisis*, ou seja, o dom do discernimento, alcançado pela *abstinentia* e pela *continentia*, estes homens/mulheres, dotados de graça

¹⁷⁷ ARBOLEDA MORA, Carlos, *Diablo y Posesión Diabólica*, Medellín, Edit. Universidade Pontificia Bolivariana, 2005, p. 5

¹⁷⁸ *Idem*, pp. 5-8.

¹⁷⁹ *Idem*, pp. 5-8.

¹⁸⁰ NUNES, Santos, *Demónios e Pecadores...*, pp. 107-108.

¹⁸¹ Tendo sido abordadas e trabalhadas as fontes deste estudo, pode-se afirmar que este cenário não seria único. Esta questão será abordada mais à frente. Contudo, refira-se que em certos milagres de cura de possessão transparece-se que não seria um clérigo quem realizava o exorcismo, mas sim alguém com pureza de alma suficiente. De acordo com o *Livro de Milagres de N^a S^a da Oliveira*, no 4^o, 9^o, 15^o e 17^o milagre a vítima é “*travada bravamente*”, sem referência a qualquer interveniente que auxilie no exorcismo. A partir do 31^o, além de referência ao exorcista “*Diago Gil*”, refere-se que é colocada na vítima uma “*estola*” à volta da garganta. Levanta-se a questão se se verifica uma apropriação dos métodos de exorcismo por parte da Igreja ou não. Cf. NUNES, Santos, *Demónios e Pecadores...*, 2004.

divina, poderiam descobrir e identificar os demónios, estivessem estas sob a forma animal ou humana, através do processo do exorcismo¹⁸².

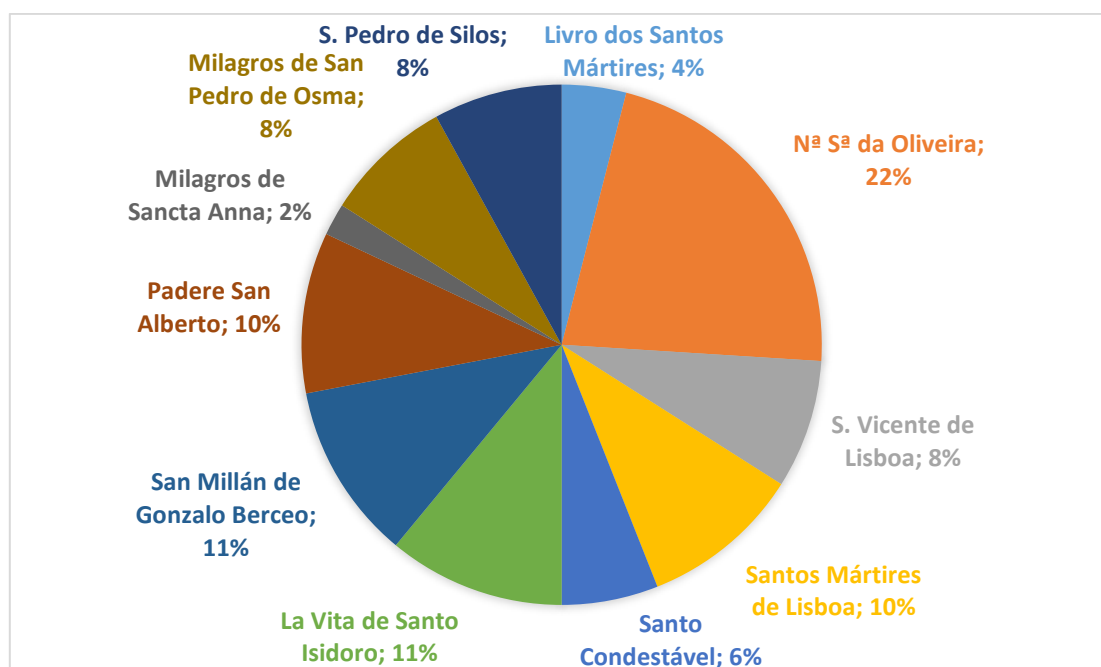


Gráfico 1- Distribuição dos casos de possessão pelos Livros de Milagres portugueses e espanhóis.

Como já foi mencionado, neste estudo proceder-se-á ao tratamento dos casos de possessão demoníaca presentes nos Livro de Milagres dos Santos Mártires de Marrocos; de Nossa Senhora da Oliveira; S. Vicente de Lisboa, Santos Mártires Veríssimo, Máximo e Júlia e Santo Condestável. Após a leitura e tratamento das fontes foi possível recolher vinte e cinco casos confirmados de possessão demoníaca.

Deve-se, de facto, reconhecer que os casos de cura de possessões são uma reduzida parcela nos róis de milagres, transversal a todos os livros consultados. Na obra dedicada ao Santo Condestável, nomeadamente, que contem 194 milagres dos originais 221, somente três são expulsões de demónios dos corpos dos fiéis, representando 1.5% do total dos casos. No Livro de Milagres dos Santos Mártires de Lisboa são relatados 26 milagres, sendo que apenas 4 são possessões diabólicas, o que equivale a uma representação de

¹⁸² NUNES, *Santos, Demónios e Pecadores...*, p. 109.

15% na obra. Na obra dedicada a N^a S^a da Oliveira, encontra-se a maior amostra de casos de possessão demoníaca: 11 casos de um total de 44 (25%). Os milagres atribuídos ao mártir S. Vicente dividem-se em duas coletâneas, uma pertencente ao chantre da Sé olissiponense Mestre Estevão contendo 24 milagres; a outra, de coleção anónima, compila 10 ocorrências. Do conjunto foi possível recolher três casos de cura de endemoniados (9%). Por último, no Livro de Milagres dos Santos Mártires de Marrocos, encontra-se apenas um caso de possessão (4%).

Na tentativa de enriquecer a amostragem recolhida, mas igualmente, num exercício de comparação histórica, decidiu-se incluir uma revisão e tratamento dos milagres presentes nas obras homologas do reino espanhol. Na tentativa de se tratar os milagres de cura dos endemoniados e os seus contornos, foram abordadas as já mencionadas obras: *Milagros de Santo Isidoro*¹⁸³, *La Vita de San Millán de Gonzalo Berceo*¹⁸⁴, *La Vita y Milagros de San Domingos de Silos*¹⁸⁵, *La Vita y Milagros de San Pedro de Osma*¹⁸⁶, *La Vita y Milagros de el Glorioso Padre San Alberto de la Sagrada Religion de Nuestra Señora del Carmen*¹⁸⁷ e *La Vita y Excellência y Milagros de Santa Anna muy devota y contemplativa*¹⁸⁸. A amostra retirada destas obras permitiu aumentar significativamente o presente estudo, facultando 26 casos de sucessos no combate a demónios, permitindo colmatar lacunas que poderiam permanecer somente com o tratamento das fontes portuguesas. Com esta análise foi possível conhecer o poder de atração de vários santuários espanhóis, as motivações atribuídas aos demónios, as falhas em que incorreriam as vítimas e o método de cura, podendo-se verificar diferenças entre os milagres protagonizados em ambos os reinos.

¹⁸³ TUY, *Milagros de San Isidoro...*, 1942.

¹⁸⁴ BERCEO, *La Vida de San Millan de la Cogolla...*, 1984.

¹⁸⁵ GUTIÉRREZ, *Vida y Milagros de Santo Domingo de Silos...*, 1973.

¹⁸⁶ MARTIN, *La Vida y milagros de san Pedro de Osma ...*, pp. 79-108.

¹⁸⁷ BURGOS *La Vita y Milagros de el Glorioso Padre San ...*, 1582.

¹⁸⁸ ROBLES, *La Vida y Excellencias y Milagros de Sancta Anna...*, 1583.

3.2. As vítimas de possessão demoníaca

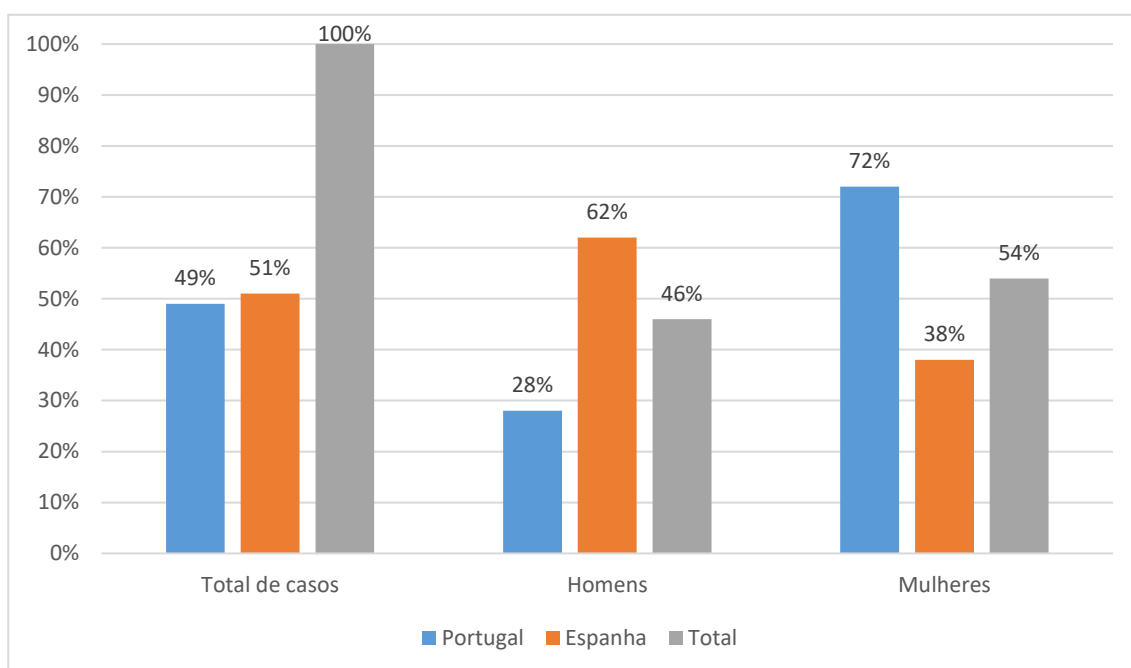


Gráfico 2- Casos dos Livros de Milagres portugueses e espanhóis de acordo com o sexo da vítima (valores percentuais).

Ficando o presente estudo dotado de uma amostra mais substancial, procedeu-se, de seguida, à comparação dos dados recolhidos atendendo aos seguintes dados: género das vítimas, a faixa etária, a proveniência/origem geográfica, acompanhantes, causa para a possessão demoníaca, nomes dos demónios, método do exorcismo utilizado e o santuário em que o mesmo se realiza.

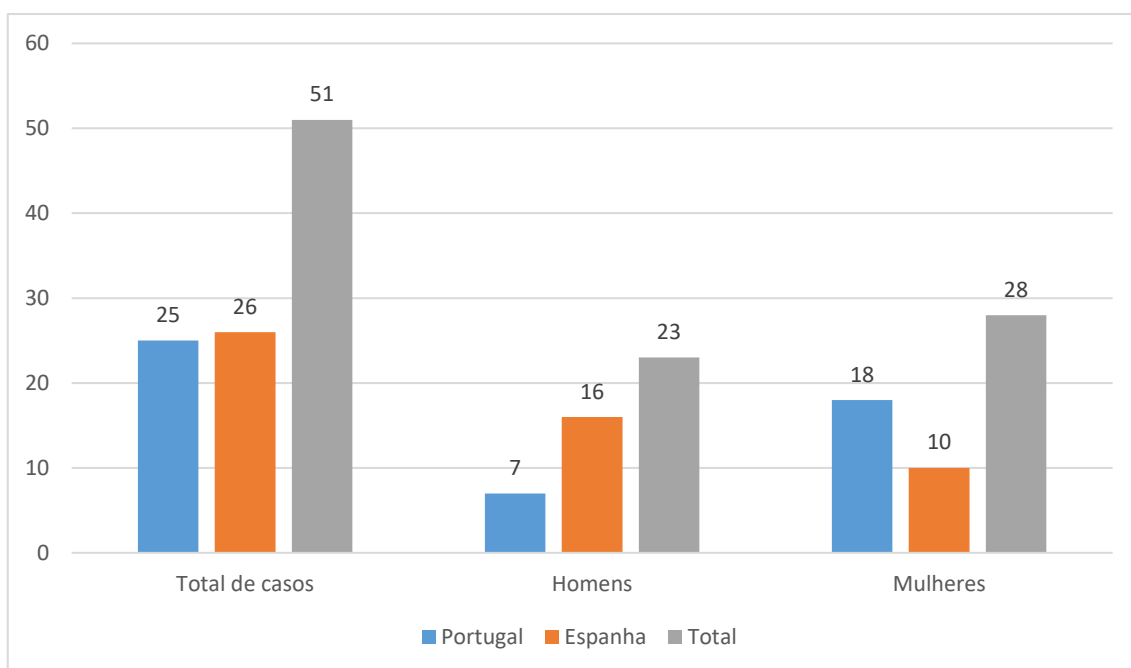


Gráfico 3- Casos dos Livros de Milagres portugueses e espanhóis de acordo com o sexo da vítima (valores absolutos)

No que respeita ao género das vítimas presentes nos casos recolhidos dos Livros de Milagres portugueses, observa-se um maior número de ocorrências no sexo feminino (18 casos; 72%) comparativamente ao sexo masculino (7 casos; 28%). Estes dados estão em conformidade com outros estudos já realizados sobre esta época, em que as endemoninhadas seriam as mulheres, conotadas como fracas, de quem os demónios mais facilmente se apossavam e que só ao final das romarias, com orações e missas, se veriam livres dos maus espíritos¹⁸⁹. De acordo com o Antigo Testamento, a mulher tem como principal papel o de *instrumentum diaboli*, estando a seu cargo a perdição do género humano¹⁹⁰. Escalpelizando estes casos, indo além do género sexual das vítimas e incidindo na faixa etária em que situavam as mesmas, os dados corroboram a ideia de fragilidade feminina e de tendência diabólica, verificando-se uma depreciação da

¹⁸⁹ Cf. COELHO, Maria Helena da Cruz, *Superstições, Fé e Milagres na Idade Média*, Coimbra, Inatel, 1995, p. 30.

¹⁹⁰ PILOSU, Mário, *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*, Lisboa, Editora Estampa, 1995, p. 29.

mulher¹⁹¹, do sexo e do amor humano, que segundo os pensadores da igreja, conduziria ao pecado e por conseqüente à morte eterna¹⁹².

De entre os casos verificados em vítimas do sexo feminino, a maioria encontra-se em idade jovem (11 casos; 44%) relativamente às ocorrências em mulheres adultas (7 casos; 28%). Estes resultados podem transmitir uma imagem acerca da mulher medieval, mais sujeita ao pecado e às paixões mundanas antes de entrar na idade adulta. Utilizando os argumentos dos pregadores, existem dois tipos de mulheres: as velhas e as jovens. As anciãs, figuras de elevada importância nas pastorais do séc. XII, são apresentadas como prudentes e virtuosas, não só servindo de exemplo para as outras mulheres, como podendo desempenhar um papel de professoras e mestres corretivas às mais jovens. Contudo, estas são por vezes pecaminosas, sendo ávidas conversadoras e capazes de esconder a sua aparência, já afetada pela idade, com roupas e cosméticos, chegando por certas ocasiões a procurar ainda os desejos da carne que há muito deviam ter renunciado. Poder-se-ia acrescentar a imagem da mulher madura/mãe, estágio da vida bastante trabalhado pelos teólogos medievais na figura da Virgem Maria. Também nesta conceção se verifica uma certa ambigüidade, sendo que por um lado se observa Maria, considerada como exemplo a seguir de mãe perfeita, de devoção e obediência, tanto que pelas suas virtudes é escolhida para carregar o filho de Deus, concebendo-o sem pecado e sem dores no parto. Por outro lado, encontra-se a mãe demasiado zelosa, ou até despreocupada, que não desempenha o “seu papel” seja como mulher ou progenitora, imagem esta associada pelos teólogos à figura de Eva¹⁹³. Abordando os casos referentes às mancebas, estas mulheres estão marcadas por uma clara falta de disciplina e por um sentido de moral bastante débil¹⁹⁴. Gil de Roma utiliza a argumentação de Aristóteles, defendendo que estas mulheres necessitariam de uma disciplina mais rígida, pois a sua débil racionalidade inerente à natureza feminina unir-se-ia ainda à incompleta racionalidade de condição

¹⁹¹ O teólogo Jacques de Vitry recomenda a todos os que querem ser amados por Deus a fugirem das mulheres: “É melhor aproximar-se de um fogo ardente do que de uma mulher jovem. Por causa da mulher muitos homens estão mortos. Porque como do hábito vem a teimosia, do mesmo modo da mulher deriva a infelicidade do homem [...] As mulheres que vão às danças corais contorcem-se vergonhosamente diante de Deus e dos seus santos, enquanto que com a lascívia das suas vozes levam as almas ao pecado [...] As sereias são serpentes aladas [...] a mulher lasciva, loquaz, inconstante e incoerente é como uma serpente viscosa alada [...] Cf. DE VITRY, Jacques, *Sermões in Epistolas et Evangelio Dominicalia*, Antuérpia, 1575, p. 274 e pp. 387-388.

¹⁹² MATTOSO, José, “Amor e Morte na Idade Média”, In *Idem, Poderes Invisíveis: O Imaginário Medieval*, 1ª ed., Lisboa, Temas e Debates, Círculo de Leitores, 2013, p. 290.

¹⁹³ VALIÑO, Amalia Pérez, “Eva y María: Dos Imágenes Enfrentadas”, In *Autoridad, Poder e Influencia: Mujeres que Hacen História*, Barcelona, Icaria Editorial, 2017, pp. 754-755.

¹⁹⁴ CASAGRANDE, Carla, “A mulher sob custódia”, In *DUBY, Georges, PERROT, Michelle, História das Mulheres: A Idade Média*, vol. 2, Porto, Edições Afrontamento, 1993, pp. 104-105.

infantil¹⁹⁵. Poderá colocar-se a questão sobre se estes casos de possessão em jovens mulheres se encontram relacionados com as próprias características da juventude.

Segundo a documentação da época, as mancebas eram mulheres de má fama, as suas palavras desonestas iriam contra as preces da Igreja, a maneira como ostentavam as suas roupas garridas e a sua relativa liberdade eram insultos para com as recatadas e poupadas mulheres da família e do lar¹⁹⁶. Em causa poderá estar o uso do corpo e da sexualidade por estas mulheres que, apoiando-se nos estudos realizados por Ana Rodrigues Oliveira e António Rodrigues de Oliveira (2010), iriam contra os comportamentos publicitados pela catequese e pastoral, pelos tratados teológicos, pela legislação saída de concílios, constituições episcopais ou mesmo pela cúria papal no decorrer do século XII, considerados assim desviantes, marginais e reprováveis¹⁹⁷.

A Igreja tenta colocar a sexualidade a seu cargo, tendo construído uma concepção diabólica sobre esta desde muito cedo. Já no século VI se defende a superioridade da alma sobre a carne, reconstruindo o pecado original de Eva em que a causa seria a curiosidade para o desejo. Sendo a carne fonte de pecado, por diversas vezes os demónios usariam as mulheres como forma de fazer nascer o desejo nos homens¹⁹⁸. As mulheres jovens poderiam despertar o perigo da concupiscência nos homens, afastando-os dos ideais de virtude estratificados já no decorrer do século XIII.¹⁹⁹ Um exemplo do perigo oriundo pelo contacto com as mulheres é facultado por Santo Agostinho, nas suas *Confissões*, em

¹⁹⁵ ROMA, Gil de, *De regimine principum libri III, apud Bartholomeum Zarettum, Romae*, 1607, pp. 340-47.

¹⁹⁶ DUARTE, Luís Miguel, “Marginais e Marginalidade”, In MATTOSO, José, *História da Vida Privada em Portugal*, Lisboa, Temas e Debates, Círculo de Leitores, 2010, p. 180.

¹⁹⁷ No 17º milagre da obra dedicada à Nossa Senhora da Oliveira da Colegiada de Guimarães, é apresentada uma moça de nome Maria endemoniada por ter ido contra os desejos de sua mãe não querendo contrair matrimónio. Cf. MARTINS, *O livro dos Milagres de Nª Sª da Oliveira ...*, pp. 35-36. Com a reforma gregoriana do séc. XI regressa o combate às heresias, onde seriam condenados os laxismos praticados pela Igreja e a concubinação e, para os laicos concebe-se uma sacralização do matrimónio monogâmico e indissolúvel. Verifica-se desta forma, a transgressão praticada pela jovem Maria. Cf. OLIVEIRA, António Resende de, “A Sexualidade”, In MATTOSO, *História da Vida Privada ...*, p. 334.

¹⁹⁸ Cria-se uma oposição às práticas do período romano. Condena-se a nudez, o incesto, a homossexualidade, a animalidade, o coito durante o período das regras da mulher e a sodomia. Alertam-se os perigos da carne conotando-a como algo perecível e fonte do pecado. A carne que Cristo «vestiu» para salvar a humanidade é, sobretudo, conceptualizada no seu aspeto corruptível, em que a sexualidade da natureza humana é colocada em evidência. O pecado original é associado ao pecado da carne. In VERDON, Jean, *O Prazer na Idade Média*, Lisboa, Difusão Cultural, 1998, p. 65.

¹⁹⁹ De acordo com os estudos de Jacques Le Goff, com o cristianismo surge a ligação entre a carne e o pecado. O pecado e a reprovação da sexualidade faz-se de três noções: a de fornicação consagrada no século XIII, a de concupiscência que se encontra nos Padres da Igreja e que está na raiz da sexualidade, por último, a luxúria que, ao se formar a concepção dos pecados mortais entre os séculos V a XII, se ocuparia de todos os pecados relacionados com a carne. Cf. LE GOFF, Jacques, “A Rejeição do Prazer”, In DUBY, Georges, *Amor e Sexualidade no Ocidente*, Mem Martins, Editora Terramar, 1992, pp. 192-194.

que o autor conta que a sua companheira de casa teria sido o último obstáculo à sua conversão, atentando-o, de forma a conseguir induzi-lo em pecado, convidando-o a tocá-lo sem receios²⁰⁰.

Os teólogos que caracterizam o sexo feminino não apresentando inovações em relação ao que já havia sido criado e discutido nos séculos IV e V²⁰¹. Sobretudo antes do séc. XIII, tudo separava estes pensadores da religião das mulheres; compreensivelmente nada sabem sobre elas, sendo votados a um afastamento por meio de um celibato solidamente estendido a todos a partir do século. XI. Percebe-se o motivo de figurarem a Mulher à distância, com estranheza e a medo²⁰².

Contudo, levanta-se a questão sobre o papel destas mulheres dentro da sociedade medieval. Sendo estas portadoras de um cunho tão negativo e pejorativo, como seria possível que uma pequena fração granjeasse do reconhecimento de santidade (Santa Ana, Santa Maria Egípcíaca, Rainha Santa Isabel, Santa Senhorinha, etc.)? Após a consulta de bibliografia sobre a história das mulheres, o presente estudo defende o surgimento da noção de uma trindade feminina: Eva, Madalena e Maria. Onde outrora imperava a ideia de uma Eva, responsável pelo pecado original e pelo desencaminhar da humanidade, uma imagem da mulher real surge com o século XII, ao engrandecer o culto de Maria²⁰³, onde se espelha a imagem de remissão/esperança e de um «refúgio do pecador» (a mulher ideal)”. Para concluir esta tríade, surge a figura de Maria Madalena, a pecadora remissiva, símbolo não da mulher, mas sim da parte feminina, do corpo, da fragilidade humana²⁰⁴. É tendo esta noção simbólica em mente que se pode conceber a ideia de uma santa, capaz de se redimir duas vezes, uma por ser pecadora, e outra por ser mulher. No nosso estudo defendemos a ideia de que não aparenta existir, nos livros de milagres, o propósito de diabolizar a figura feminina da mulher. Ao invés, parece existir uma intenção de a apresentar como um ser frágil, suscetível às influências demoníacas e por inerência às

²⁰⁰ *Idem*. p. 199.

²⁰¹ Não existem grandes inovações na pintura desta imagem acerca da mulher, estando já quase tudo nos textos originais de Ambrósio, Jerónimo e Agostinho. Segundo Jacques Dalarun, os autores medievais detestam a própria ideia de inovação, sendo sempre do velho que criam o novo. Cf. DALRUN, Jacques, “Olhares de clérigos”, In DUBY, PERROT, *História das Mulheres...*, p. 31.

²⁰² *Idem*, p. 29.

²⁰³ O século XII foi o grande século do impulso mariano, os teólogos Marbode e Godofredo chegavam a rezar fervorosamente a Maria, apregoando a imagem da mãe por excelência, no seio da qual o filho indigno pode vir a esconder a sua vergonha. Cf. DALRUN, *Olhares de clérigos...*, pp. 39-40.

²⁰⁴ Esta noção de tríade não se pode apresentar como uma novidade, perdurando desde a Antiguidade. Todas estas pretendem representar fazes/faces da vida, existindo, tal como apresentado neste trabalho, para o sexo feminino, mas de igual forma, para o sexo masculino, podendo-se fazer menção aos exemplos da mitologia grega, romana, celta ou nórdica.

chamas dos desejos, representando um perigo não somente para si mesmas, como também para a restante sociedade. De igual forma, atente-se à própria «escolha» dos relatos de milagres. Estas mulheres, vítimas de predileção (nas obras portuguesas) pelos demónios, são de igual forma merecedoras da graça divina, que expulsa os invasores e recebe em troca a admiração e devoção por parte destas²⁰⁵.

Retomando os dados recolhidos dos Livros de Milagres Portugueses, quando se analisa o número de casos referentes ao sexo masculino, as distinções não são tão visíveis. Do total de casos verificados para o sexo masculino, é apontada uma maioria de ocorrências em jovens (4 casos; 16%) em oposição a homens adultos (3 casos; 12%).

| Livros de Milagres | Homens Possuídos | Mulheres Possuídas | Mancebas Possuídas | Mancebos Possuídos | Referência Bibliográfica |
|---|-------------------------|---------------------------|---------------------------|---------------------------|---------------------------------|
| Santos Mártires | 0 | 2 | 0 | 0 | FERNANDES, 1988 |
| N^a S^a da Oliveira de Guimarães | 0 | 1 | 8 | 2 | MARTINS, 1953 |
| S. Vicente de Lisboa | 2 | 0 | 2 | 0 | NASCIMENTO, 1988 |
| Santo Condestável | 1 | 1 | 0 | 1 | SÁ, 1727 |
| Santos Mártires Veríssimo, Máxima e Júlia | 0 | 3 | 1 | 1 | MARTINS, 1964 |

²⁰⁵ Para o estudo do papel das mulheres e a sua conceção por parte das instituições eclesiásticas. Cf. LE GOOF, Jacques, *Observações sobre o corpo e Ideologia no Ocidente Medieval*, In *Idem, O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*, Lisboa, Edições 70, 1985; VERDON, *O Prazer na Idade Média...*, 1998.

Quadro 1: Casos de possessão presentes nos Livros de Milagres portugueses identificados por sexo.

Quando, por sua vez, se abordam os casos presentes nos Livros de Milagres espanhóis, a visão é de total contraste. Nas 26 ocorrências, verifica-se uma maioria de endemoniados masculinos (16) comparativamente ao sexo oposto (10). As diferenças entre ambas as regiões mantêm-se quando se comparam as faixas etárias das vítimas. Para o sexo feminino, a maior parte das ocorrências sucede na idade adulta (6 relatos sobre mulheres em comparação com 4 sobre mancebas), verificando-se a mesma realidade para o sexo masculino (13 casos ocorridos em adultos e somente 3 em jovens mancebos).

Os homens vítimas dos demónios pertencem a diferentes grupos sociais, encontrando-se até menções a clérigos que, tomados por instigações demoníacas, afrontam as novas ordens religiosas que surgem²⁰⁶, dizem loucuras sobre os Evangelhos²⁰⁷ ou vêm-se privados das suas capacidades físicas²⁰⁸. Enquanto que nos clérigos se pode verificar uma imagem de desleixo para com a doutrina e ainda, más práticas, no que toca à nobreza verifica-se um choque para com a Igreja da época. Constatam-se casos de excomunhão a membros das altas ordens sociais acusados de praticar injustiças contra a Igreja²⁰⁹, de excessos de riquezas e de soberba²¹⁰. Por último, surge um povo frágil, tentado pelos pecados e prazeres do mundo e que, carecendo das corretas práticas da Igreja, incorreria em más condutas abrindo assim as portas aos demónios. De algum modo, Gonzalo Berceo, e restantes hagiógrafos, pretendem realizar um espelho da sociedade da sua época, fazendo juízos de valores e morais às várias ordens, tendo por intermédio a figura exemplar do santo, capaz de encaminhar quem praticasse comportamentos marginais.

²⁰⁶ Exemplo encontrado nos milagres nº1, 2 e 3 da obra *La Vita y Milagros de el Glorioso Padre San Alberto de la Sagrada Religion de Nuestra Señora del Carmen*, onde os canónicos instigados pelos demónios e tomados pela raiva procuram destruir as imagens do santo, destorcer e difamar os predicadores de santo Alberto. Cf. BURGOS, *La Vita y Milagros de el Glorioso Padre ...*, pp. 35-39.

²⁰⁷ Presente nos capítulos 157 a 160 da obra dedicada a San Millan. Cf. BERCEO, *La Vida de San Millan ...*, 1984.

²⁰⁸ Milagre nº 23 da obra dedicada a S. Pedro de Osma. Cf. MARTIN, *La Vida y milagros de san Pedro de Osma ...*, pp. 96-97.

²⁰⁹ Exemplo verificável no milagre nº 7 da obra dedicada a S. Pedro de Osma. Cf. MARTIN, *La Vida y milagros de san Pedro de Osma ...*, p. 87.

²¹⁰ Exemplo facultado na obra dedicada a Santo Isidoro, onde um mouro, dono de imensas riquezas, oferece o seu poderoso cavalo em troca da saúde do seu filho. Contudo, ao ver o seu primogénito curado é tomado pela soberba fazendo-o faltar com o que havia prometido, resultando em nova possessão do jovem. Cf. TUY, *Milagros de San Isidoro ...*, pp. 40-42.

Levanta-se a questão acerca desta ausência das mulheres na documentação espanhola e da predominância do sexo masculino. Não só se verificam menos ocorrências em vítimas do sexo feminino, como é também verificável a sua ausência enquanto figuras acompanhantes dos endemoniados/as. Sabendo que esta documentação seria escrita por homens e, estando o tema das heresias e dos perigos dos pecados da carne tão em voga no período em que são redigidas, cria alguma estranheza o número reduzido de casos femininos mencionados. Tendo por base os estudos realizados por Georges Duby, propõe-se a probabilidade de se estar a verificar um distanciamento entre um mundo de homens e outro de mulheres, ou seja, uma esfera exterior dedicada aos homens e uma esfera interior dedicada às mulheres, nomeadamente o *domus* ou lar²¹¹. A justificação que se apresenta neste caso será a mesma que se apresentou para o caso português, onde, sendo as mulheres mais dispostas a pecar, é necessário estas terem uma ocupação para escaparem às tentações (fiar, tecer, etc)²¹². A mulher assumiria desta forma a responsabilidade do lar, tendo por única função a procriação, deixando ao homem o labor diário e a proteção da família, verificando-se assim o seu aparecimento em todos os relatos que nos dão conta de acompanhantes das vítimas de possessão.

| Livros de Milagres | Homens Possuídos | Mulheres Possuídas | Mancebas Possuídas | Mancebos Possuídos | Referência Bibliográfica |
|------------------------------|-------------------------|---------------------------|---------------------------|---------------------------|---------------------------------|
| Santa Ana | 0 | 1 | 0 | 0 | ROBLES, 1583 |
| San Alberto | 4 | 0 | 1 | 0 | BURGOS, 1582 |
| San Pedro de Osma | 3 | 0 | 2 | 0 | MARTIN, 2005 |
| San Domingos de Silos | 1 | 4 | 0 | 0 | GUTIÉRREZ, 1973 |

²¹¹ DUBY, Georges, “Para uma História das Mulheres em França e em Espanha: Conclusões de um colóquio”, In *Idem, A Idade Média- Uma Idade de Homens*, Lisboa, Editorial Teorema, 1990, p. 112.

²¹² DUBY, *As Damas do Séc. XII...*, p. 13.

| | | | | | |
|----------------------|---|---|---|---|--------------|
| San Millán | 5 | 1 | 1 | 0 | BERCEO, 1984 |
| Santo Isidoro | 1 | 1 | 1 | 3 | TUY, 1947 |

Quadro 2: Casos de possessão presentes nos Livros de Milagres hispânicos identificados por sexo.

Vejam os agora o que averiguámos quanto à proveniência geográfica das vítimas, com o propósito de apurar se existiria regiões onde ocorressem mais ataques demoníacos, e ainda, verificar a adesão e alcance destes santuários²¹³. Para a análise dos dados recolhidos, o presente estudo utilizará a divisão sistemática do reino instaurada nos começos do século XIV: as comarcas²¹⁴.

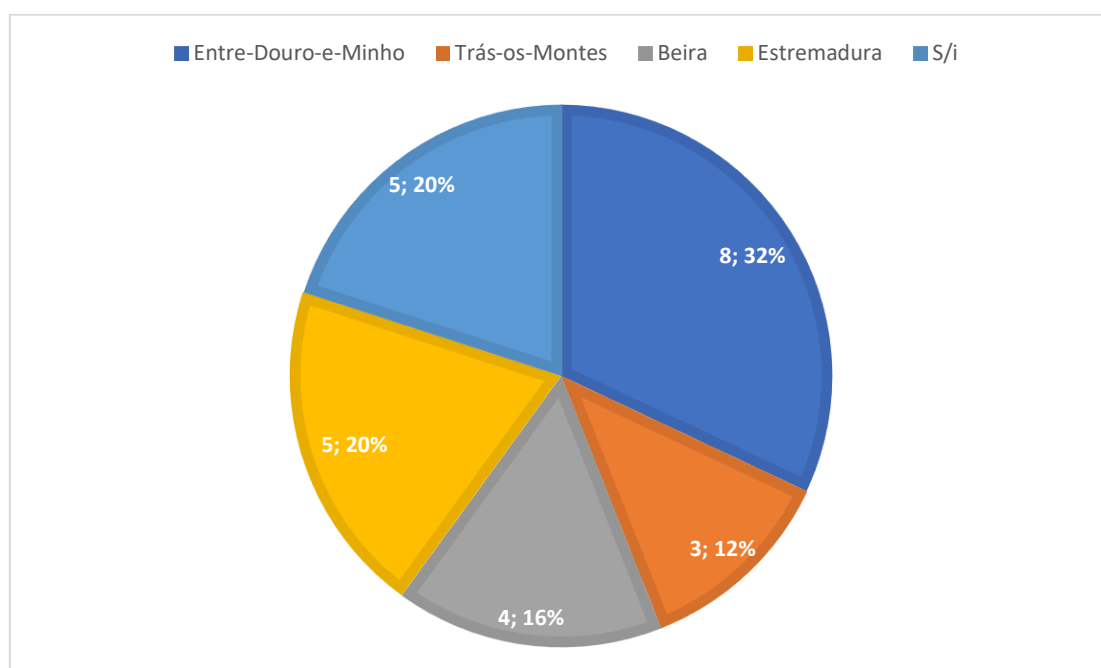


Gráfico 3- Origem geográfica dos endemoniados apresentados nos Livros de Milagres portugueses.

²¹³ Quer as obras portuguesas quer as espanholas demonstram similaridades no montante de casos em que não é facultada a proveniência das vítimas. Nos Livros de Milagres portugueses 5 casos não facultam as origens dos endemoniados, nas obras espanholas são relatados 11 casos que apresentam essa lacuna.

²¹⁴ As seis grandes unidades de natureza civil são: Entre-Douro-e-Minho, Trás-os-Montes, Beira, Estremadura, Alentejo e Algarve. Cf. SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. Oliveira, *Nova História de Portugal: Portugal na Crise dos Séc. XIV e XV*, Vol. IV, Lisboa, Editorial Presença, 1987, p. 295.

No caso português, destaca-se uma predominância de possessões demoníacas na comarca de Entre-Douro-e-Minho, sendo recolhidos 8 casos²¹⁵, representando 32% da amostra recolhida²¹⁶. Ainda na zona Norte, com o menor número de ocorrências, é possível verificar na comarca de Trás-os-Montes mais 3 origens de endemoniados, representando 13% da amostra total²¹⁷. Embora esta seja a região com a rede clerical mais elaborada, com dioceses mais antigas e com muito maior peso e poder que os de outras zonas, é importante frisar que as suas terras correspondem a zonas rurais afastadas dos centros culturais e, tal como sublinhou Maria Helena da Cruz Coelho (1995), mais permeáveis às superstições e onde subsistiam alguns resquícios de um arcaico paganismo²¹⁸. A população essencialmente rural procurava obter através de observações de pequenos indícios, a satisfação que pretendiam para as suas necessidades quotidianas, nomeadamente visões sobre o futuro (procurando saber se as colheitas seriam favoráveis), pedir intercessão ou saber apenas a sorte²¹⁹. Procuravam-se estes agentes do sobrenatural com temas como a saúde, o amor, dinheiro, a libertação da prisão, a promoção social ou a previsão dos destinos após a morte²²⁰.

A Igreja tutelava estas comunidades, estando atenta à cultura folclórica, aos relatos míticos e ao mundo das lendas locais²²¹. Mesmo com uma Igreja que se apropriava de variadas características pagãs, os homens recorriam a práticas mágicas de fecundidade e a feiticeiros. Será importante referir esta fação de marginais, visto corresponderem às visões que as obras doutrinárias facultam sobre aqueles que andariam em pacto com o demónio. Segundo Maria Helena da Cruz Coelho, estes homens/mulheres defendiam-se dos males do mundo por intermédio de amuletos, que cultuavam os mortos e com eles os demónios²²².

²¹⁵ Os casos distribuem da seguinte maneira: 1-Braga, 1-Vila Nova de Gaia, 2-Ribadouro, 1-Vizela, 1-Guimarães, 1-Celorico de Basto e 1-Felgueiras.

²¹⁶ Tendo em conta a documentação relevante para o conhecimento da população portuguesa entre os séculos XIII e XV é possível concluir que a região mais povoada era a de Entre-Douro-e-Minho, onde seria maior a densidade populacional e mais disperso o povoamento. Cf. SOUSA, Bernardo Vasconcelos e, “Idade Média (séculos XI-XV)”, In RAMOS, Rui, *História de Portugal*, Lisboa, Esfera dos Livros, 2009, p. 80.

²¹⁷ As vítimas são provenientes de: 1-Vila Real, 1-Bragança e 1-Lamego.

²¹⁸ COELHO, *Superstições...*, pp. 10-13.

²¹⁹ SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. Oliveira, *Nova História de Portugal: Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, Lisboa, Editorial Presença, p. 676.

²²⁰ *Idem*, p. 677.

²²¹ COELHO, *Superstições...*, p. 10.

²²² *Idem*, p. 10.

A Igreja procurou os adivinhos que liam a sina, dotados de uma clarividência diabólica capaz de determinar o futuro. O Diabo aproxima-se da sociedade de variadas maneiras, aproveitando-se de um mundo que se encontrava sujeito a grandes mudanças e deslocações, nomeadamente o rápido crescimento das populações, a migrações para as cidades, as mudanças nos paradigmas económicos e as mudanças políticas²²³. Teríamos assim uma sociedade que ansiava por ordem e encontrou na sua busca forças opostas que não conseguia compreender. Com as pessoas a moverem-se das suas vilas para as grandes cidades pela primeira vez, começaram a viver entre estranhos, o medo e a insegurança conduziu a uma crescente personalização das entidades espirituais.²²⁴

Desta forma, parece existir uma posição ambivalente na sociedade portuguesa. Por um lado, acreditava-se, sobretudo nas camadas mais baixas da sociedade, na sua capacidade de serem bem-sucedidos na realização dos feitiços, mas por outro cria-se na capacidade de estes servirem o mal, sendo por isso motivo de temor²²⁵. Contudo, estas ações eram, de igual forma, condenadas pelo cristianismo, em que a vontade de desvendar os mistérios do futuro seria ir contra o desígnio de Deus e em que a invocação dos mortos se encontrava umbilicalmente ligada com os Demónios.

Em Portugal, tal como nos restantes reinos desta época, conheceu-se uma perseguição a todo o tipo de agentes do sobrenatural. Em terras lusas, a posição social das feiticeiras, bruxas, *saludadores* (curandeiros), mágicos, nigromantes, adivinhadores, videntes e lançadores de sortes era considerada marginal²²⁶. Para combater estes «marginais», o Cristianismo constrói a ideia do Juízo Final, em que fica decidida a finitude de tudo; para o culto dos mortos, a Igreja oferece o culto dos Santos, mais seguro e controlável, de devoção de uma personalidade, dos seus comportamentos e das suas relíquias²²⁷. É, por si mesma, uma medida onde “nada se perde, tudo se transforma”, onde a Igreja, claramente, reaproveita as noções já existentes e constrói as bases onde assentaram as suas crenças.

²²³ Cf. RUSSEL, Jeffrey Burton, *Witchcraft in the Medieval Ages*, Nova York, Cornell University Press, 1972, pp. 101-102.

²²⁴ *Idem*, pp. 101-102.

²²⁵ MORENO, Humberto Baquero, *A Feitiçaria em Portugal no século XV*, Lisboa, Editorial Presença, 1984, pp. 22-23.

²²⁶ SERRÃO; MARQUES, *Nova História de Portugal...*, p. 676.

²²⁷ *Idem*, p. 9.

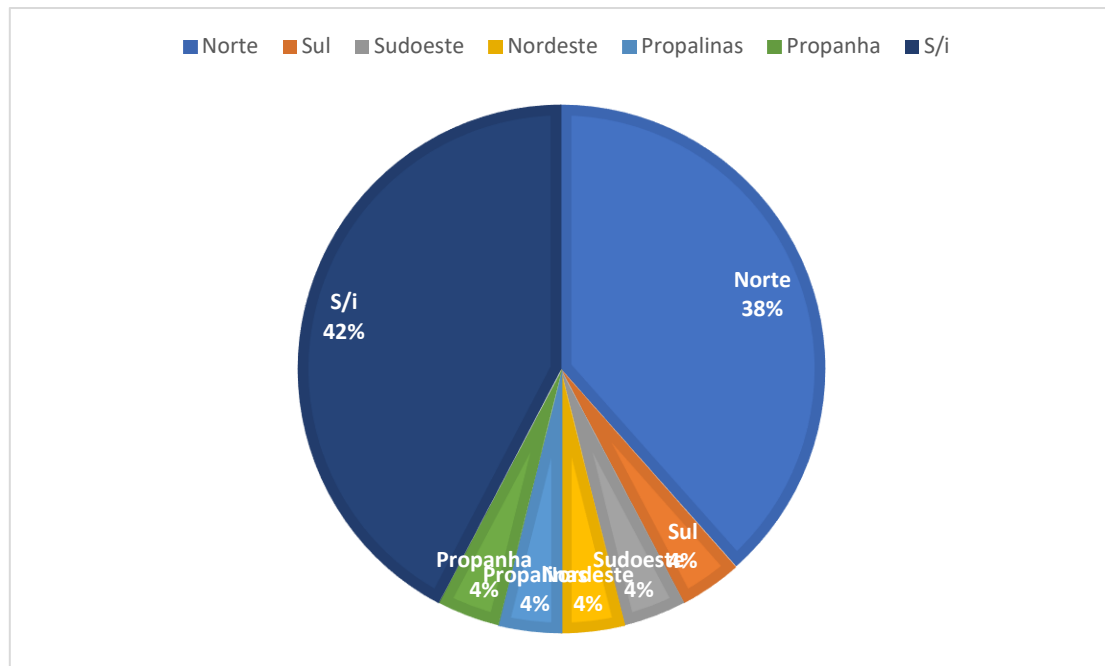


Gráfico 4- Origem geográfica dos endemoniados apresentados nos Livros de Milagres hispânicos.

No caso espanhol mantêm-se as semelhanças, verificando-se 10 ocorrências na zona norte do reino, representado 38% da amostra recolhida. Esta realidade pode dever-se à proximidade com os locais de culto cristão, sendo que os santuários dedicados a São Domingos de Silos, São Pedro de Osma e Santo Isidoro²²⁸ se encontram na zona norte na região de Leão e Castela, pico da cultura religiosa no reino espanhol no decorrer dos séculos XIII a XV²²⁹. De igual forma, o templo de São Millan de Cogolla, localiza-se na região norte, em La Rioja. Esta noção é confirmada após a verificação das origens dos endemoniados, ficando provada o elevado alcance destes polos espirituais na Espanha medieval. Usando o exemplo do culto localizado no mosteiro de São Domingo de Silos, verificam-se vítimas provenientes de Celleruelo (Astúrias, 395,17km), Olmillos de Sasamón (Burgos, 280,84km), Yecla (Salamanca, 241,05km) e Alba de Cerrato (Palência, 218,45km). Analisando as vítimas que procuram a catedral do Burgo de Osma, verifica-se um caso natural de Sepúlveda (Segóvia, 65,70km), outro de Estella (Navarra, 147,42km) e por último, uma endemoniada de Peñareda (La Peña, Bilbao, 183,94km).

²²⁸ Inicialmente os restos mortais de Santo Isidoro situar-se-iam em Sevilha, onde tendo servido como bispo foi sepultado na catedral. Em 1063 seriam trasladados para Leão, onde Fernando I teria mandado construir um mausoléu com o propósito de os guardar. Cf. COSTA, José Silveira da, *História da Filosofia Ocidental: Tópicos Fundamentais*, Rio de Janeiro, MAUAD Editora, 2017, p. 251.

²²⁹ VALLEJO, *Las Vidas de Santos ...*, p. 72.

Não menos importante, a basílica de Santo Isidoro de Sevilha aparenta uma elevada procura por parte dos seus fiéis, sendo mencionado um caso de possessão diabólica proveniente de Negrillos (Leão, 244,90km), outro de Saldaña (Palência, 250,45km) e um último proveniente de Orellos (Palência, 264,43km)²³⁰. A zona norte do reino espanhol encontrar-se-ia, por isso, mais permeável às influências demonológicas provenientes do além Pirenéus²³¹. Verificam-se também ocorrências na região noroeste, sudoeste e sul, com um caso em cada uma destas zonas, dotando-as como uma representação de 4% de entre a amostra total.

Regressando ao caso português, o polo com mais santuários devocionais é Lisboa. Na comarca da Estremadura encontram-se os santuários dedicados a S. Vicente, Santo Condestável e Santos Mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, sendo a zona com o segundo maior número de origens dos endemoniados (5 casos), tendo uma representatividade de 20% da amostra total²³². Por fim, faz-se menção à comarca da Beira, onde foi possível recolher 4 casos, representando 16% da amostra total²³³.

Tendo em perspetiva os dados recolhidos²³⁴, pode-se constatar que a maioria dos casos de possessão demoníaca ocorre fora dos grandes polos urbanos do reino. Esta realidade contrasta com a ideia apregoada pelas instituições eclesiásticas de que o pecado estava espalhado por toda a parte, estaria mais enraizado nas cidades, ninhos de vícios e tentações, onde se ostentavam riquezas, os mercadores enganariam, as mulheres atentariam, os ouvidos escutariam o que não seria suposto, onde se praticariam atos de vandalismo, pancadarias ou mesmo mortes²³⁵.

²³⁰ Não se menciona o caso proveniente de Sevilha, presente na obra de Santo Isidoro, pois este ocorre quando as relíquias do santo ainda se encontrariam nesta cidade.

²³¹ Esta ideia é sustentada pelo estudo de Angél Gari Lacruz, onde o autor debate o impacto do Concílio Trento na região dos Pirineos aragoneses. No seu trabalho abordam-se a possessão demoníaca e os seus rituais nesta região, onde o autor realça que nesta região as crenças pagãs teriam uma grande vigência. Cf. GARI LACRUZ, *La Posesión ...*, p. 184.

²³² As origens apresentam-se da seguinte forma: 1 Tomar, 1-Alenquer, 1-Lisboa, 1-Olivais e 1-Santarém.

²³³ É apresentada, no Livro de Milagres dos Santos Mártires de Marrocos, Maria Periz, natural da zona da Beira. Na mesma obra é relatado um caso de uma endemoniada proveniente de Aguada. Cf. FERNANDES, *Livro dos Milagres...*, pp. 131-133. Na obra dedicada aos santos mártires Veríssimo, Máxima e J e Maria Lourenço, natural de São João de Penalva, pertencente ao Bispado de Viseu Cf. MARTINS, *A Legenda dos Santos Mártires ...*, p.44. Por último, é apresentado um jovem mancebo vítima do demónio originário de Cerzeda, Castelo Branco. Cf. MARTINS, *A Legenda dos Santos Mártires Veríssimo...*, pp. 49-50.

²³⁴ Uma problemática da presente investigação prende-se com as características lacunares presentes nos relatos de cura. No total de 24 casos recolhidos para o reino de Portugal, em cinco não são facultadas as origens das vítimas, representando 20% da amostra. O mesmo cenário é visível no reino vizinho, atingindo números mais elevados, de cerca de onze casos onde a proveniência da vítima se mantém uma incógnita, sendo a grande maioria dos relatos hispânicos com uma representação de 42% da amostra total.

²³⁵ LE GOFF, *A Rejeição do Prazer...*, p. 145.

Pressupõe-se desta forma uma intencionalidade deste discurso no relato dos sucessos milagrosos. Esta realidade serviria como veículo de engrandecimento do culto dos santos e dos seus santuários, demonstrando o alcance da devoção a estes. O local preferencial para a origem das vítimas seriam os espaços rurais, que, tal como comprovam os estudos realizados por Henrique Marques Samyn (2011), eram conotados como espaços marginais, afastados do cristianismo e dos polos de culto, onde imperava o mistério das florestas e das grutas²³⁶. Eram locais como estes que a Igreja tentava a todo o custo tutelar. Parece assim existir uma oposição entre a religião oficial e a popular. Utilizando os trabalhos de José Mattoso (2001), observa-se uma «luta» da parte da Igreja hierárquica contra a superstição e a magia. Esta conduziu a alterações que a ação pastoral viria a introduzir na religião popular, refugiada em áreas privadas ou clandestinas, transformada em bruxaria ou feitiçaria e, onde se aceitaria a justificação das obras do demónio²³⁷.

3.3. Os demónios

A motivação apresentada pelos intervenientes destes episódios é também abrangida na análise deste estudo. Estas informações recolhidas e aqui apresentadas permitem verificar as motivações dos demónios para se apossarem das suas vítimas. São desta forma, «espelhos» das personagens que permitem conhecer as suas faltas e os seus desvios quanto aos sacramentos e doutrina cristã.

Uma vez mais, verifica-se que existe relativamente escassa informação sobre este aspeto, o que é comum ao caso português e ao espanhol. Em Portugal, são encontrados 17 casos (68% da amostra total) em que a vítima não apresenta o motivo pelo qual o demónio a terá atacado. No reino vizinho, o cenário é idêntico, verificando-se, igualmente, em 17 casos (65% do total de dados).

²³⁶ SAMYN, Henrique Marques, “Aspectos do imaginário associado ao demónio e à feitiçaria nas narrativas da Dama Pé de Cabra”, In BATALHA, Maria Cristina, *Insólito, Mitos, Lendas, Crenças*, Rio de Janeiro, Publicações Dialogartes, 2011, pp. 60-63.

²³⁷ MATTOSO, José, *Identificação de um País: Composição*, Mem Martins, Círculo de Leitores, 2001, p. 40.

É nestas motivações diabólicas que é possível verificar a apropriação, e em certa parte aceitação, por parte da Igreja face às superstições²³⁸. Este cenário é constatado nos milagres números 17º²³⁹, 36º²⁴⁰, 41º²⁴¹ e 47º²⁴² da obra dedicada a Nª Sª da Oliveira, onde os demónios mencionam que as vítimas lhes teriam sido oferecidas pelos seus irmãos ou mães. Nestes episódios é claro o uso de maldições, propositadas ou não, por parte da cultura popular, fenómenos apropriados pela Igreja. Como aponta Maria de Lurdes Rosa, as maldições são consideradas como armas quer positivas (contra injustiças), ou negativas (punitivas). Contudo, a autora refere, a maldição familiar tem uma conotação ainda mais negativa que a maldição normal, visto corresponder a um pecado contra a caridade familiar, somente compreendida como justa quando utilizada para punir os filhos que desobedecessem aos seus pais²⁴³. Novamente, verificam-se estas práticas no Norte do país, tendo o milagre nº47 ocorrido em São Salvador de Roças (actualmente Rossa, concelho de Vieira do Minho)²⁴⁴ e o milagre nº36 em Vila Flor (Bragança, Trás-os-Montes)²⁴⁵.

Constata-se, de igual forma, uma componente punitiva nas motivações demoníacas, verificável no milagre nº33 do Livro de Milagres de Nª Sª da Oliveira. Neste episódio, o demónio invasor apresenta-se como sendo “Affonso Garçia”, clérigo de Leiria, compadre do pai da vítima. O inimigo afirma que teria entrado em Vicente Savachães com o propósito de castigar o seu pai, afirmando ainda que teria a filha deste em sua posse para “fazendo com ela sua vontade e que outros maus feitos”²⁴⁶. Nos restantes casos, as possessões são atribuídas a maus pensamentos do marido²⁴⁷ e a falhas nas promessas realizadas aos santos mártires²⁴⁸.

²³⁸ Existe uma crença sobre aquilo que a Igreja considera «superstição». José Mattoso dá alguns exemplos: o obituário e o martirologio do século XIII da Sé de Lamego registam versos mnemónicos acerca dos “dias egipcíacos”, ou seja, dos dias nefastos; as maldições rituais pronunciadas por excomunhão canónica, codificadas do século XII; da junção de homens com animais “Dama Pé de Cabra”. Outro interessante exemplo localiza-se na crença e confiança na eficácia de certos objetos, tempos e ações. Isto é visível na crença na Santa Cruz, ao Espírito Santo, ou a certos santos considerados protetores contra certas doenças e malefícios, na crença da infalibilidade das relíquias. Cf. MATTOSO, *Identificação de um País...*, pp. 40-41.

²³⁹ MARTINS, *O livro dos Milagres...*, pp. 35-36.

²⁴⁰ *Idem*, pp. 46-47.

²⁴¹ *Idem*, pp. 49-50.

²⁴² *Idem*, p. 52.

²⁴³ ROSA, Maria de Lurdes, *Salem em Guimarães? Maldições, almas penadas e pacto com o demónio*, In *Idem, Santos e Demónios...*, p. 122.

²⁴⁴ MARTINS, *O livro dos Milagres...*, p. 52.

²⁴⁵ *Idem*, pp. 46-47.

²⁴⁶ *Idem*, pp. 44-45.

²⁴⁷ SÁ, *Memórias Históricas da Ordem de Nossa Senhora ...*, pp. 471-472.

²⁴⁸ MARTINS, *A Legenda dos Santos Mártires...*, pp. 49-50.

| Motivo/Causa | Nº de ocorrências | Referências Bibliográficas²⁴⁹ |
|--|--------------------------|--|
| Endemoniado/a (já tinha o demónio no corpo ou não dá justificação) | 17 | FERNANDES, 1988; pp. 131-133. MARTINS, 1953; p.30; 31-32; 34; 45-46; 46-47; 48-49. NASCIMENTO, 1988; pp.47-48; 65; 67. SÁ, 1727, p.512; 518. MARTINS, 1964, p.44; 48;49. |
| A possessa sabe a razão | 1 | MARTINS, 1953; pp.42-43. |
| Não quisera casar como era vontade de sua mãe | 1 | MARTINS, 1953; pp.35-36 |
| Castigo ao pai da vítima | 1 | MARTINS, 1953; pp.44-45. |
| Entregue pela Mãe | 2 | MARTINS, 1953; pp.46-47; 48-49. |
| Entregue pelo Irmão | 1 | MARTINS, 1953; p.52. |
| Maus pensamentos do marido | 1 | SÁ, 1727, pp.471-472. |
| Não cumpre as promessas feitas aos santos Mártires de Lisboa | 1 | MARTINS, 1964, pp.49-50. |

Quadro 3: Motivações demoníacas paras as possessões presentes nos Livros de Milagres portugueses.

²⁴⁹ A referência será feita por meio do autor e ano da obra, seguindo-se as páginas nos milagres.

Nos casos recolhidos dos Livros de Milagres hispânicos a motivação dos demónios invadirem os corpos das vítimas demarca-se, vincadamente, dos casos homólogos retirados das obras portuguesas. Enquanto as possessões demoníacas ocorridas no reino de Portugal apresentam características punitivas para com as vítimas, completamente fora do controlo destas, no caso espanhol os endemoniados são descritos como principais responsáveis pela invasão do inimigo. Seriam eles que «abrindo a porta ao demónio» se deixariam influenciar.

Berceo e os restantes hagiógrafos medievais dotam as possessões de uma componente mais emocional. Pode-se encontrar referências a esta realidade num episódio presente na obra dedicada a San Alberto, onde um sacerdote ouvia o sermão que pregava o prior da Ordem das Carmelitas, não resistindo a um espírito fica endemoniado começando a dar vozes de medo dizendo que o que o prior lhes transmitia era mentira, conotando o próprio santo como falso. Foi castigado pelo santo, saindo-lhe as tripas e entranhas (castigo dos blasfemadores segundo o autor), chegando-nos um caso conotado com a inveja²⁵⁰. Outro exemplo encontra-se presente no milagre nº2 da obra de San Alberto, em que uns clérigos, instigados pelos demónios e pela inveja, retiram a imagem do santo e desfazem-na em pedaços²⁵¹. Por último, o terceiro caso conotado com a inveja é possível de ser encontrado na mesma obra, e apresenta várias semelhanças com o milagre anterior, em que os religiosos do convento das Carmelitas, não tendo ainda o corpo do seu santo decidem fazer-lhe devoção com uma memória do santo no altar à sua imagem. Contudo, uns clérigos, instigados pelos demónios e pela inveja, retiram a imagem do santo e desfazem-na em pedaços, começando a jorrar sangue dos cacos, sendo posteriormente castigados por Deus com um relâmpago caído do céu²⁵². Foi possível recolher outros casos de endemoniados que se deixam seduzir por emoções, nomeadamente a raiva (2 casos), em que um varão possuidor de muitas riquezas, cego pela soberba da indignação e repleto pelo furor da perfídia deixou-se encaminhar pelo espírito diabólico e realizar um criminoso homicídio²⁵³. Por último, foi possível recolher uma ocorrência conotada com o pecado da soberba (1 caso), em que um sacerdote com ânsia de riqueza rouba um bálsamo que estaria a seu cargo, fugindo durante três dias, somente para voltar miraculosamente ao convento para ser julgado pela legislação da

²⁵⁰ BURGOS, *La Vita y Milagros de el Glorioso Padre San Alberto...*, pp. 35-36.

²⁵¹ *Idem*, pp. 37-38.

²⁵² *Idem*, pp. 38-39.

²⁵³ MARTIN, *La Vida y milagros de san Pedro de Osma...*, p. 87.

cidade²⁵⁴. Coloca-se a questão se se poderá considerar estas personagens como sendo vítimas destes demónios. Estes endemoniados não são atacados nem travados pelos seus invasores; deixam-se antes influenciar por estes, exacerbando as más intenções de que já eram portadores e que haviam aberto as portas à possessão diabólica.

Esta realidade encontra as suas exceções em três casos, em que as vítimas são tomadas pelo demónio por falta às promessas feitas aos santos (1 caso)²⁵⁵, aparecimento de cruces de sangue (1 caso)²⁵⁶ e mentiras proferidas pela sua vizinha (1 caso)²⁵⁷.

| Motivo/Causa | Nº de ocorrências | Referências Bibliográficas ²⁵⁸ |
|-------------------------------------|-------------------|---|
| Endemoniado/a (não dá justificação) | 17 | BURGOS, 1582; p.25. MARTIN, 2005; p.97; 106. GUTIÉRREZ, 1973; pp.464-469; 475-477. BERCEO, 1984; pp.157-160; 161-167; 169-170; 170-171; 171-179; 181-199. TUY, 1947; pp.67-68; 68-69; 134-135; 135-138. |
| Cruces de sangue | 1 | ROBLES, 1583; p.48. |
| Possessão derivada da inveja | 3 | BURGOS, 1582; pp.35-39. |
| Possessão derivada da raiva | 2 | BURGOS, 1582; pp. 42-43. MARTIN, 2005; p.87. |
| Possessão derivada da soberba | 1 | MARTIN, 2005; pp.96-97. |

²⁵⁴ *Idem*, pp. 96-97.

²⁵⁵ TUY, *Milagros de San Isidoro...*, pp. 40-42.

²⁵⁶ ROBLES, *La Vida y Excellencias y Milagros...*, p. 48.

²⁵⁷ TUY, *Milagros de San Isidoro...*, pp. 135-136.

²⁵⁸ A referência será feita por meio do autor e ano da obra, seguindo-se as páginas nos milagres

| | | |
|--|---|-----------------------|
| Vizinha seria a causa | 1 | TUY, 1947; pp.13-136. |
| Não cumpre a promessa ao Santo Isidoro | 1 | TUY, 1947; pp.40-42 |

Quadro 4: Motivações demoníacas paras as possessões presentes nos Livros de Milagres hispânicos.

Segundo os estudos realizados por Pedro Miguel Oliveira Nunes, aos demónios poder-se-á atribuir a função de quebrar a barreira entre o campo público e privado. Acreditava-se que os demónios possuíam os Homens e, através deles, revelavam os segredos das comunidades. Estes incitavam à revolta das pessoas e punham a descoberto os pecados obscuros²⁵⁹. Esta ideia é corroborada com as ocorrências presentes no Livro dos Milagres de N^a S^a da Oliveira, onde no milagre 17^o é apresentado (como demónio) Sancho Domingues, morador em Baião tabelião nesta mesma zona. Após fornecer confissões acerca da sua identidade e motivação, o demónio faculta dados sobre a sua vida terrena, a fim de se redimir dos pecados terrenos²⁶⁰. Sancho Domingues afirma que a “terra nom o queria comer”; isto dever-se-ia a ter filhado os seus vizinhos juntando os seus terrenos às suas herdades, arrancando os marcos que os delimitavam. A fim de obter a remissão, pede que os seus filhos devolvessem as herdades que este havia filhado de volta aos donos e, que os mesmos lhe fizessem dizer 30 missas sobre o altar da igreja de Santa Marinha de Paços onde estava enterrado. Acrescenta ainda que os seus herdeiros deveriam dar a cada clérigo 2 soldos e meio e que lhes entregassem como tributo de comer e beber. Para findar, pede ainda que tal tributo fosse, posteriormente, repartido a meias

²⁵⁹ NUNES, Pedro Miguel Oliveira, *Santos, Demónios e ...*, p. 112.

²⁶⁰ Fica clara a evocação do Purgatório, segundo Le Goff, onde o próprio nome indicaria, se purgariam os pecados cometidos no plano terrestre. A noção deste primeiro juízo é imprescindível para uma definição futura de um lugar intermédio autónomo, a que se ligaria o aumento da responsabilidade individual pelas faltas cometidas e a crescente eficácia da intercessão dos vivos pelos mortos. A difusão da doutrina acerca do Purgatório terá sido responsável pela intensificação dos sufrágios pelos mortos e pela individualização da ideia da morte. Para uma melhor compreensão sobre o nascimento do Purgatório ver: Cf. LE GOFF, Jacques, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1985; VILAR, Hermínia Vasconcelos, *A vivência da morte na estremadura portuguesa (1300-1500)*, Dissertação elaborada no âmbito do Mestrado em História Medieval, Fac. de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa., 1990; BEIRANTE, Maria Ângela *Territórios do Sagrado: Crenças e Comportamentos na Idade Média em Portugal*, Lisboa, Colibri, 2011.

com a igreja de Santa Maria da Oliveira²⁶¹. Maria de Lurdes Rosa aborda este episódio nos seus estudos. Segundo a autora, este demónio neste caso assemelha-se mais a uma alma penada do que a um demónio²⁶².

Na mesma obra, dotada de variadas características que a diferenciam das suas homólogas²⁶³, no milagre 33º é confrontado um demónio que se apresenta como sendo “Affonso Garçia”, um clérigo de Leiria. À semelhança do caso anteriormente mencionado, o demónio faculta informações sobre si mesmo, apresentando as suas afiliações com o plano terrestre, quando afirma que se dirigirá a Lisboa, à casa de João Martinz, um mercador que habitaria na Rua Nova²⁶⁴. Fica desta forma referida a associação demoníaca que este demónio, outrora clérigo, manteria com um mercador²⁶⁵. Na sua explicação sobre as razões que motivavam o seu ataque à vítima em específico, o demónio avança informações acerca desta e da sua família, mencionando que seria compadre do seu pai e dos seus irmãos. Informa que viveria em mancebia com a irmã da vítima, que “teve-a em seu poder, fazendo com ela sua vontade e que outros maus feitos e que por isto andava com ele”²⁶⁶, afirmando que esta lhe teria sido entregue por seu pai.

Estas informações enriquecem o conteúdo dos relatos de milagres. Através do desvendar das associações demoníacas ou das motivações das possessões constata-se uma

²⁶¹ MARTINS, *O livro dos Milagres...*, pp. 35-36.

²⁶² ROSA, Maria de Lurdes, *Salem em Guimarães...*, In *Idem, Santos e Demónios...*, p. 122.

²⁶³ A narrativa utilizada no relato dos sucessos e o nível de detalhe que nestes se constata, diferencia este Livro de Milagres dos restantes. Além de ser a obra que fornece mais informações acerca das vítimas, nomeadamente o seu nome, a sua origem, os nomes dos demónios e as suas motivações, também ajuda a “desvendar” as associações demoníacas e apresenta um, evidente afastamento face aos clérigos. São levantadas várias questões e ainda mais propostas são apresentadas. Poderão os milagres ter-se mantido de tal forma conservados derivada das várias rescrições dos róis? Poderá cada reedição ter fornecido um crescente número de informações, com o propósito de apelar à misericórdia dos fiéis, estimulando a procura deste santuário ou na realização de obras que este necessitaria? Poder-se-á isto se dever ao facto de ser um tabelião que elabora estes róis? Para uma melhor compreensão desta realidade recomenda-se os estudos de Maria de Lurdes Rosa. Cf. ROSA, Maria de Lurdes, *As Andanças dos Demónios- uma leitura dos casos de possessão o Livro de Milagres de Nossa Senhora da Oliveira (1342-1343)*, In *Idem, Santos e Demónios...*, pp. 107-132.

²⁶⁴ MARTINS, *O livro dos Milagres...*, pp. 44-45.

²⁶⁵ Os mercadores há muito que são figuras visadas pelos clérigos e os pensadores da Santa Igreja. Tomás de Aquino na sua obra *De Regno* afirma que as pessoas que se dedicavam às trocas estariam abertas ao vício, pois o mercador tem o objetivo fazer lucro e obter grandes quantidades de dinheiro, sendo uma figura capaz de alimentar a ganância no coração dos cidadãos através da procura do comércio. Tudo isto levaria à destruição da boa fé sendo que cada um procuraria o lucro próprio tornando uma sociedade corrupta. Cf. AQUINO, Tomás de, *De Regno ad regem Cypri*, Toronto, The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949. O clero é igualmente visado, quer nas fontes doutrinárias quer nas legislativas, onde é avisado das suas faltas, tal como o pecado/crime de barregania ou de simonia, entre outros. Esta preocupação estaria espelhada em obras de cariz doutrinário e normativo, sendo o *Livro das Confissões de Martim Perez* um exemplo disso mesmo. O autor afirma existir uma preocupação com a cultura dos clérigos, principalmente dos que detinham a responsabilidade do culto das almas. Cf. Martín PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, 2002.

²⁶⁶ MARTINS, *O livro dos Milagres...*, pp. 44-45.

evolução da atitude comunitária. Os estudos realizados por Maria Lurdes Rosa atestam o desenvolvimento do diálogo entre exorcistas e demónios, onde se começam a facultar os nomes, origens geográficas, as viagens realizadas por estes e outras informações²⁶⁷. Facultando os nomes das vítimas, dos demónios, dos acompanhantes e mesmo dos acusados de participarem em conluios demoníacos, as obras ficam dotadas de uma paisagem humana e espacial (quando são mencionados espaços geográficos) que levaria o crente a aceitar esta realidade como verdadeira.

É possível encontrar semelhantes aspetos no caso hispânico. Existe um claro trespassar do espaço público para o privado, presente num milagre realizado por São Millan. Neste caso o demónio não invade uma pessoa, mas sim um espaço, nomeadamente uma casa. No relato, o hagiógrafo apresenta Honório, um habitante de Porpalinas, que sempre que estava em sua casa sentia enjoos e horrores causados por um demónio. Procura posteriormente San Millan, que lhe recomenda a todos os que habitassem aquele espaço a um jejum de três dias a pão e água e a áspero vestido. Passados os três dias o santo benze a habitação a sal e água benta, o que conduz a um ataque do demónio que arremessa pedras ao santo que as deflete com orações²⁶⁸. Tendo por base a leitura da fonte, poder-se-á colocar a hipótese de esta invasão ser uma forma do demónio castigar todo o aglomerado familiar que convivia na a citada habitação. As vítimas, neste caso, já não são exorcizadas no espaço público que seria o santuário preenchido pelos fiéis, tendo que o método de cura ser protagonizado no centro do seu lar²⁶⁹.

A motivação do demónio em possuir a mencionada habitação poderá correlacionar-se com os habitantes desta, na medida em que o santo lhes exige a “todos a jejuar, durante 3 dias, a pão e água e em áspero vestido”²⁷⁰. Passado este período, o demónio manifesta-se, tomando forma e atacando o santo, tornando o processo de exorcismo em algo mais físico e revestindo-o de características distintivas que abordaremos seguidamente.

²⁶⁷ ROSA, Maria de Lurdes, *As Andanças dos Demónios- uma leitura dos casos de possessão o Livro de Milagres de Nossa Senhora da Oliveira (1342-1343)*, In *Idem, Santos e Demónios...*, pp. 112-113.

²⁶⁸ BERCEO, *La Vida de San Millan...*, pp. 181-199.

²⁶⁹ O facto de o exorcismo se realizar no lar das vítimas, pode ser um cenário embutido de simbolismo. Tendo em conta os estudos realizados por Amélia Aguiar Andrade, estes moradores considerariam estas casas como algo de muito seu, tendo com elas uma forte ligação. São espaços onde crescem as famílias, por onde já passaram avós e pais, onde se criariam os filhos e se cuidariam dos netos. Tendo em conta o relato facultado pela obra, a vítima aparenta-pertencer a um estrato social superior, podendo-se colocar a questão do motivo da possessão, se se deveria a alguma má ação da família ou algum membro desta. Cf. ANDRADE, Amélia Aguiar, *Horizontes Urbanos Medievais*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003, pp. 27-29.

²⁷⁰ In BERCEO, *La Vida de San Millan...*, 1984.

3.4. Os Espaços

Dos 24 casos relacionados com os milagres de cura de possessão demoníaca, 22 sucessos ocorrem no interior dos santuários dedicados aos santos milagrosos. Fica assim identificado os espaços privilegiados para o confronto entre os exorcistas e os demónios. Estes santuários, representados como locais imbuídos de uma atmosfera característica, eram para os pensadores da Igreja um espaço destinado a servir uma comunhão entre a sociedade humana, a Cristandade. Sendo as igrejas uma materialização clara dos objetivos para a salvação das almas e redenção dos pecadores, eram vistas como zonas privilegiadas para o culto dos santos e da propagação da sua fé.

Desde os séculos XI e XII que as celebrações litúrgicas viriam a sofrer alterações, com a instauração da noção da transubstanciação, dotando os espaços onde se realizasse a eucaristia da presença divina de Deus²⁷¹. Com o culto dos santos o cenário seria idêntico, dotando estes santuários das relíquias dos mártires²⁷². Estes seriam veículos da graça divina onde Deus e os seus santos se aproximariam dos homens, fazendo a ponte entre o plano terrestre e o Além. São lugares onde ocorre a comunhão entre os homens fiéis com a divindade, que após a sua manifestação sagrada resultaria nos testemunhos dos feitos milagrosos, justificando a existência de um santuário específico e incentivando a sua procura²⁷³. É nestes espaços que os peregrinos encontram o seu destino, onde estes se dirigem na esperança de encontrar uma solução positiva para o seu problema e satisfazer

²⁷¹ Cf. ROSA, Maria de Lurdes, “Sagrado, devoção e religiosidade”, In MATTOSO, *História da Vida Privada ...*, p. 388.

²⁷² Com as sangrentas perseguições aos cristãos desencadeadas pelos Imperadores Romanos, nasceu o culto aos Mártires. Estes seriam considerados como verdadeiros imitadores de Cristo, pois, segundo S. Paulo “completaram na carne o que faltava à paixão de Jesus”. Os seguidores começaram a guardar restos dos corpos destes Mártires, cultuando-os em segredo, originando assim o culto às relíquias, abençoadas por Deus, capazes de produzir milagres. Através da intercessão de um Santo pelos seus despojos materiais quebrava-se a barreira entre vivos e mortos, podendo ser feita a mesma analogia para com os Livros de Milagres, que não sendo parte do corpo de um santo ou instituição, encontravam-se imbuídos da sua essência, sendo uma transubstanciação da obra que seria uma física representação do Santo. Cf. BEIRANTE, Maria Ângela, *Territórios do Sagrado: Crença e Comportamentos na Idade Média*, Lisboa, Edições Colibri, 2011, p. 77.

²⁷³ NASCIMENTO, *Milagres Medievais ...*, p. 28.

os anseios que carregam. É onde também são deixados os relatos e louvores sobre as curas milagrosas e as ações graciosas que Deus realizaria por intermédio dos seus santos²⁷⁴.

Espaços dominados pela regra e pelo sacrifício que os pensadores da Igreja almejavam, são locais conotados com a virtude e merecedores da misericórdia de Deus, canalizada por meio das relíquias ou dos «moimentos em homenagem dos santos». É o santuário que promove intercâmbios e aglutina comunidades inteiras, proporcionando-lhes factores de identidade e de ligação na diáspora. Seriam espaços que assimilariam algum gesto ou acontecimento que tivesse marcado a vida pública da comunidade, considerados santuários aos santos pela memória que evocariam de acontecimentos com estes associados. Não seriam espaços apenas dedicados à contemplação; segundo os estudos de Aires Augusto Nascimento, eram locais onde a divindade ganharia forma por meio do Verbo, logo eram também um lugar de habitação²⁷⁵.

Esta é a noção do espaço onde o milagre de cura se desenrolaria, tendo por base os relatos encontrados nas fontes. Contudo, não se pode apresentar como um espaço estanque ou final, visto ser somente o local final da cura. Em certos casos os milagres apresentam-se como um processo de salvação que se inicia fora do espaço religioso. Atendendo ao milagre 161º do *Livro de Milagres do Santo Condestável*, é possível verificar o caso do “filho de Martim Martinz”, que sendo tentado pelo inimigo há já 6 anos procuraria saúde em várias romarias sempre sem sucesso. Posteriormente ouvindo sobre os sucessos que Deus realizava pelo Santo Condestável, e Martim Martinz dá de beber ao seu filho, água da terra onde jazia o corpo do santo, fazendo promessa de romaria caso o demónio fosse expulso²⁷⁶.

Outro exemplo é encontrado nos milagres atribuídos aos Mártires de Lisboa, mais concretamente no sucesso 24º, em que é narrada a «epopeia» de uma mulher endemoniada que parte de Alenquer em romaria ao santuário dos ditos santos. Neste episódio, podem-se verificar 3 fases da narrativa de cura. Primeiramente, é transmitido que a protagonista seria já vítima do demónio antes do seu casamento e, após a descoberta deste seu infortúnio pelo marido, leva ao conhecimento público do seu mal. Este acontecimento conduz a que esta seja “derrubada pela vergonha” e “atacada bravamente pelo demónio”, decidindo orar a Deus pela cura ou pela morte. Após a prece, surge S. Veríssimo que a

²⁷⁴ *Idem*, p. 36.

²⁷⁵ *Idem*, pp.28-35.

²⁷⁶ SÁ, *Memórias Históricas da Ordem de Nossa Senhora ...*, p. 512.

recomenda a procurar o seu santuário e realizar uma peregrinação. Segundamente é narrada a aventura desta vítima em busca do santuário e onde o suposto confronto com o inimigo ocorre. Esta, “indo pelo carreiro a caminho do mosteiro, sai o diabo do mar e ataca-a”; lembrando-se das palavras do santo, decide orar em seu nome, acabando por vencer o seu medo e livrando-se do invasor. Por fim, a narrativa termina com a sua chegada ao santuário, onde partilha a sua história e agradece a graça que lhe teria sido concedida. Neste caso específico, o santuário não se apresenta como o espaço do milagre, mas sim um local do reconhecimento desta mesma dádiva e do culminar de todo o processo curativo²⁷⁷.

Nos Livros de Milagres tratados no presente estudo, verifica-se que os sucessos realizados pelos santos ocorreriam nos seus santuários específicos, sendo que cada santuário poderia possuir diferentes formas de agraciar os enfermos e necessitados. Quando estes não eram dotados dos corpos ou túmulos dos santos, os santuários viveriam do acolhimento de relíquias. Observando os relatos de sucessos obrados por S. Vicente, estes ocorreriam na Santa Sé de Lisboa após a trasladação das suas relíquias de Valência. Nos relatos transcritos por mestre Estevão, é possível observar que a cura dos males corporais e espirituais se realizaria por meio do toque às relíquias do santo e das vigílias em frente destas²⁷⁸.

3.5. Os métodos de cura

Segundo a mentalidade da época, muitos males teriam origem sobrenatural, ocorrendo quando se iria contra a doutrina e os comportamentos preconizados pela Igreja. As doenças e as deficiências eram assim conotadas com o pecado, e o corpo do Homem seria o campo de batalha de forças invisíveis e opostas que ameaçavam o seu equilíbrio²⁷⁹. A fim de se proteger destes males, ele irá procurar a cura no campo sobrenatural,

²⁷⁷ MARTINS, *A Legenda dos Santos Mártires ...*, p. 49.

²⁷⁸ NASCIMENTO; GOMES, *S. Vicente de Lisboa ...*, pp. 15-37.

²⁷⁹ MATIAS, Kamilla Dantas, *A Loucura na Idade Média: Ensaio sobre algumas representações*, Universidade de Coimbra, Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em História da Idade Média, 2015, p. 23.

nomeadamente às velhas curandeiras que possuíam alguns conhecimentos sobre os usos das plantas ou por meio de rezas tradicionais, mas também dos saladores, cujas orações surtiriam os efeitos desejados. Em casos mais complicados ou de solução inacessível, este infortúnio seria atribuído à possessão diabólica. Nestes casos optava-se pelos exorcismos, praticados pelos sacerdotes segundo os rituais aprovados pela Igreja²⁸⁰.

O exorcismo oficial era uma cerimónia durante a qual um sacerdote da Igreja (exorcista) emprega alguns meios considerados eficazes para expulsar o Diabo de um determinado local que ele, real ou supostamente infesta. O exorcismo conhece a sua origem em Jesus Cristo, que os textos bíblicos apresentam com alguma frequência a conjurar demónios, a expelir diabos de corpos de paralíticos, de mudos ou de avaros, poder esse que, ainda durante a sua vida, terá passado aos seus apóstolos. Era doutrina comum acreditar-se que os exorcismos tinham grande eficácia contra doenças induzidas pelo demónio. Visto isto, muitos casos de possessos que foram exorcizados pelos sacerdotes eram usados como apologia do poder da Igreja de Roma, crença essa que cresceria com a induzida ideia de proliferação de bruxas e feiticeiras, muitas das quais se julgariam possuídas pelo Diabo. Grandes debates se levantaram quanto ao processo de exorcismo, nomeadamente no período da Reforma Protestante. Os reformadores achavam o exorcismo como um acto mágico²⁸¹, condenando-o radicalmente, persistindo na linha de que a religião deveria ser um fenómeno puramente interior. Por sua vez, os católicos utilizariam o exorcismo para exacerbar o poder da Igreja de Roma sobre o Mal²⁸². Os exorcismos são, acima de tudo, uma forma de terapia verbal. Pode-se constatar nos textos presentes no Novo Testamento, que o ritual do exorcismo centra-se no diálogo com o demónio, que fala através do possesso²⁸³. O verdadeiro propósito do exorcismo no período medieval seria o de questionar o demónio acerca da sua identidade, de onde vinha

²⁸⁰ MATTOSO, José, *O corpo, a saúde e a doença*, In *Idem, História da Vida Privada...*, p. 368.

²⁸¹ As aproximações de Galeno e de Hipócrates aos desequilíbrios mentais são completamente postas de lado pelo cristianismo. O conceito judaico-cristão de demónios e diabos que lutam pela possessão de corpos mortais conduziu a uma preocupação para com a magia, a heresia e bruxaria, fazendo com que a demonologia surgisse na alta Idade Média em toda a sua força. Cf. CORTES, Juan B., GATTI, Florence M., *Proceso a las Posesiones y Exorcismos*, Colección Teología y pastoral, Madrid, Ediciones Paulinas, 1978, p. 37.

²⁸² PAIVA, “Exorcismo”, in AZEVEDO, *Dicionário de ...*, pp. 229-230.

²⁸³ Desde o século XII que o diálogo entre um padre ou santo com os demónios se tornou num demorado protocolo sobre os segredos acerca deste e do outro mundo. Cf. Cesário de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, V, 29, ed. J. Strange, Cologne, Bonn, Brussels, vol. 1, pp. 312–314. Exemplo disto é um manuscrito do século XII, que inclui um longo diálogo, mais de 120 questões, entre um demónio e um padre. Cf. MOULINIER, Laurence “Hildegarde exorciste: La Vie de Hildegarde”, In *Français et sa principale source inédite, Hagiographica*, Vol. V, Laurence, 1998, pp. 91-118.

e porque havia entrado naquela vítima em específico²⁸⁴. Nas palavras de Certeau, a “linguagem seria a arma e o campo de batalha”²⁸⁵. No decorrer do exorcismo, a arma verbal mais eficaz seria a palavra do Santo, uma fórmula mágica capaz de forçar a expulsão do demónio dos corpos das suas vítimas. Nos exorcismos carismáticos a fórmula é muito simples, consistindo, normalmente, numa frase, onde o santo, tal qual governante, ordena os demónios em nome de Cristo, não no seu próprio.

Um dos papéis reconhecidos dos santos²⁸⁶ era o de exorcizar os espíritos funestos dos mortos, reconhecidos como os «maus espíritos» (*maligni spiritus*), ou seja, os demónios. O exorcizar dos demónios desempenhou um papel significativo nos processos remediais dos santos. Primeiro, seria a mais espetacular evidência dos poderes de um santo: no período medieval o exorcismo seria uma *conditio sine quod non* de santidade. Em segundo lugar, os endemoniados eram considerados como testemunhas fidedignas da presença de santidade: o demónio que era forçado a sair pela força do santo, acabando por exteriorizar a sua derrota pela voz da sua vítima, era uma força influenciadora no homem medievo. Praticando o exorcismo o santo estaria em confronto direto com o diabo, sendo o corpo do possesso uma espécie de campo de batalha, entre as forças do céu e inferno²⁸⁷. Segundo a *Benedictio salis et aquae*, as fórmulas (bênção) de exorcismo conjugariam o lançamento de água benta e sal, combinado com uma fórmula de conjuração, onde se afastaria “toda a sombra, todos os diabos, todos os maus intentos dos espíritos imundos dos suicidas ou daqueles que vagam”²⁸⁸. Tipologicamente, o exorcismo realizado pelos santos é considerado como um exorcismo carismático, em que conquistaria o demónio com os seus poderes (do latim *Virtus*). Por sua vez, os clérigos

²⁸⁴ BROWN, Peter 1981. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press., p 109; Grässlin, Matthias 1991. *L’homme possède depuis l’Antiquité tardive jusqu’au l’an mil*. Mémoire de DEA, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (manuscript). Paris, p. 9-10; Boulhol, Pascal 1994. *Hagiographie antique et démonologie: Notes sur quelques Passions grecques*. *Analecta Bollandiana*, Vol. 112, pp. 255-303.

²⁸⁵ CERTEAU, Michel de, “La possession de Loudon”, In *Collection Archives*, Vol. 37, Paris, Julliard, 1970, p. 64

²⁸⁶ Já no decorrer do séc. IV reconheciam-se os poderes especiais de intercessão que os santos possuíam., sendo a expulsão dos demónios e a sua capacidade de curar males físicos uma nova forma de testemunhar o poder dos mártires. Cf. BARTLETT *Why can the dead ...*, p. 16.

²⁸⁷ TAMEN, Mark, *Saints and the Demoniacs: Exorcistic rites in Medieval Europe (11th-13th century)*, *Folklore*, vol. 23, Indiana, Indiana University Press, p. 7.

²⁸⁸ Cf. SCHIMMT, Jean-Claude, *Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 45.

usavam somente formulas litúrgicas para expelir os espíritos malignos (o estilo litúrgico de exorcismo)²⁸⁹.

Para o caso português, foi possível encontrar referências ao processo de exorcismo no cap. 65 do *Livro da Cartuxa*, “*Pera tirar o demónio de qualquer homem ou mulher que for tentado contando que não seja bêbado nem mudo*”²⁹⁰. É recomendado que, caso a pessoa em causa não fosse capaz, o pai, mãe, algum parente ou amigo jejuassem três dias em homenagem da santíssima Trindade. Seguidamente deveriam tomar 12 candeias redondas e longas, escrevendo em cada uma o nome dos 12 apóstolos, os quais fizeram o *credum in deum* (S. Pedro, André, Tomás Bertolameu, Mateus, Judas, Tadeu, João, Santiago Maior, Santiago Menor, Filipe e Simão). Assim que as candeias fossem escritas, deveriam ser lançadas diante do endemoninhado, a fim deste escolher uma delas. Assim que escolhesse uma verificar-se-ia o nome e far-se-ia uma missa em sua honra ante o seu orago na igreja em que se encontrar. O endemoninhado teria que manter a candeia no decorrer da missa até à altura da oferta, onde a ofereceria com uma obrada. As restantes velas deveriam manter-se acesas juntamente com a escolhida pelo endemoninhado, acendendo-se mais 3 em honra dos três reis magos. Acabada a missa o clérigo lançaria a estola sobre o doente e diria o evangelho de *Recumbentibus undecim discipulis*, sobre ele, estando de joelhos e se recitaria a nomina que se encontraria no altar no decorrer da missa: “*In nomine patris et filij et spiritus sancti ámen + Rex quj regnas in trinitate non tradas corpus meum in// Protestate inimicorum meorum + Ecce cruçem dominj fugite partes aduersam + Vincit leo de tribu Juda radix dauid aleluia. Crux + dominj quam sempre adoro sit mecum + Crux paia sit mihi refugium et salus ámen. Et uerbum caro factum est et habituit in uobis et uidimus gloriam eius quasi vnigenti a patre plenum gratiae et ueritatis . In nomine domini nostri Jesu christi diabole uade retro non tentabis de cetero seruum christi amen. Amarus es antrax tua, et secum es de seculura + tu es pelis epilicule pelicore +*”. Se realmente for um espírito, este sairá com uma missa, se foram mais, deveria fazer-se 3 missas sempre com 12 candeias escritas como a da primeira vez, rezando igualmente a missa em nome da candeia escolhida.

Se são escassas as fontes referentes ao processo de exorcismo, no período medievo, para a época moderna são mais numerosas, permitindo observar várias

²⁸⁹ TAMEN, *Saints and the Demoniacs...*, p. 8.

²⁹⁰ DIAS, João José Alves, *Livro dos Conselhos de RI-Rei Dom Duarte: Livro da Cartuxa*, Lisboa, Edições Estampa, 1982, p. 240.

semelhanças no método utilizado em ambos os períodos. José Pedro Paiva menciona que ao energúmeno exigia-se que se confessasse e que jejuasse um ou mais dias antes da realização do exorcismo, devendo os seus familiares acompanharem o jejum, ofertar esmolas e mandar rezar missas²⁹¹. De preferência o acto deveria realizar-se num local sagrado, sendo o espaço público das igrejas o preferencial para a sua execução. Feitos estes preparativos, o exorcista deveria com toda a solenidade vestir uma sobrepeliz e colocar uma estola, fazer o sinal da Cruz, dizer o credo e munir-se de cruz e água benta²⁹². O energúmeno deveria ser colocado frente ao exorcista com uma vela acesa na mão, atado caso estivesse “perigoso” e uma ponta da estola colocada sobre a sua cabeça²⁹³. Durante o período medievo as vítimas destes males eram confinadas em mosteiros. O tratamento constava em orações, água benta, unguentos santificados, o alento dos sacerdotes, toques nas relíquias e visitas a locais sagrados²⁹⁴. Em alguns santuários os sacerdotes tentavam o exorcismo dos demónios por meio da *inócua* (imposição das mãos)²⁹⁵.

Na luta contra os demónios, os santos usavam três símbolos para a cura milagrosa: a cruz, a reza e, menos comum, o colocar das mãos na vítima. Adicionalmente, usariam água benta, vinho ou pão²⁹⁶. Em certas ocasiões, tomar-se-iam medidas mais drásticas, nomeadamente agredir o endemoniado. A cruz é o sinal mais comum e conveniente na expulsão dos demónios. Outra característica pode ser constatada na iconografia, onde o santo assume uma postura estática e digna em oposição à falta de balanço e dinâmicas do possesso., esta dicotomia servia para enfatizar a superioridade do santo sobre o seu adversário. A água benta é outro método comumente utilizado para combater demónios, sendo a fórmula de utilização mais comum a de borrifar o endemoniado, S. Bernardo de Clairvaux (1153), a título de exemplo, terá utilizado gotas de água benta nos lábios de uma vítima²⁹⁷. Por vezes, o possesso chegaria a ser emerso na água benta. Existe também

²⁹¹ PAIVA, José Pedro, “Exorcismo”, In AZEVEDO, Carlos Moreira, *Dicionário de História ...*, pp. 229-230.

²⁹² DIAS, *Livro dos Conselhos de Rei-Rei ...*, pp. 240-241.

²⁹³ In PAIVA, José Pedro, “Exorcismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira, *Dicionário de ...*, pp. 230-231.

²⁹⁴ Uma das prescrições era “(...) quando o diabo possui um homem ou o controla desde o seu interior com enfermidade, um vomitivo de tremoço, biznaga (cacto), beleño (planta), alho esmagado e misture tudo com cerveja e água benta”. CORTES; GATTI., *Proceso a las Posesiones...*, pp. 37-38. Um dos encantamentos para tirar o demónio recorda a teoria acerca da histeria de Hipócrates “Conjuro-te, oh ventre, em nome da Santíssima Trindade, a regressar ao lugar onde não deverias sair, sem causar mais agravos e regressar ao local que Deus te colocou originalmente.”. Cf. GOLDENSON, Robert M., *Encyclopedia of Human Behavior*, vol. 1, Nova York, Doubleday and Company, 1970.

²⁹⁵ CORTES; GATTI, *Proceso a las Posesiones...*, pp. 37-38.

²⁹⁶ SIGAL, Pierre-André, *L'homme et le miracle: Dans la France médiévale (XIe–XIIe siècle)*, Paris, Le Cerf, 1985, pp. 23-29.

²⁹⁷ BONNEVAL, Arnaud de, *Vita prima S. Bernardi*, II, 2, PL 185, col. 275.

os métodos de cura em que a vítima é colocada em espaços abençoados pela dita água²⁹⁸, ou onde o santo tenha abençoado a água. Apesar do sal ser uma importante componente nos exorcismos, os santos raramente o utilizam²⁹⁹

Porém, utilizando como exemplo o livro dos milagres de N^a S^a da Oliveira, é possível verificar que o responsável pela expulsão não teria que ser, obrigatoriamente, um membro da Igreja³⁰⁰. Nos sete casos em que é mencionado o nome do exorcista, somente num caso é apresentado um clérigo³⁰¹; nos restantes é feita referência a Diago Gil, filho de Gil Dominguez de Guimarães. Quanto ao ofício que este exorcista desempenharia nada é relatado. Contudo pode colocar-se a possibilidade de ser um leigo, e de estar presente uma apropriação dos rituais por parte desta fação da sociedade. Como já foi mencionado, não se aparenta existir uma exclusividade deste ritual por parte dos clérigos; seria necessário conhecer as normas e ser portador do dom do discernimento que permitisse vislumbrar os demónios que se alojavam nos homens³⁰².

Após a leitura dos Livros de Milagres referentes ao reino de Portugal, foi possível verificar que o processo de exorcismo não estará reservado ao género masculino. Na obra dedicada aos Santos Mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, verifica-se um exorcismo realizado por uma «boa dona e de boa oração do dito mosteiro», sendo o dito milagre atestado por «Isabel Gonçalves sacristã e outras boas ditas donas do dito mosteiro que aí estavam»³⁰³. Novamente faz-se referência à noção de mulher pecadora (Eva), de pecadora remissa (Maria Madalena) e de mulher ideal (Maria), sendo estas *boas donas de oração*

²⁹⁸ Santo Ivo (1303) revela que um demónio havia abandonado a sua vítima após passar a noite numa cama abençoada com água benta. Cf. *Processus de vita et miraculis Sancti Yvonis formatus anno XXVI a morte sancti*, ed. A. de La Borderie, *Monuments originaux de l'histoire de saint Yves*, Saint-Brieuc, 1887, p. 168.

²⁹⁹ TAMEN, *Saints and the Demoniacs...*, p. 13.

³⁰⁰ Nos milagres nº 11, 31, 39 e 41 é feita referência a um Diago Gil, filho de Gil Domingues de Guimarães. Não mencionando se é um membro da Igreja. Contudo, nos milagres nº 35 e 36 é feita menção a um Gonçalo Perez, homem de Joham Perez Aranha cónego, logo alguém com ligações à Igreja. Nos restantes sucessos não há referência de mais algum nome de exorcistas, ficando a possibilidade de serem cónegos da colegiada. Esta referência a Diago Gil e Gonçalo Perez pode significar que estes homens seriam membros de fora da colegiada, ou mesmo da Igreja. Cf. MARTINS, , *O livro dos Milagres...* Tal como Maria de Lurdes Rosa aponta, a procissão aparenta-se a única modalidade onde existe uma intervenção direta dos cónegos no conjunto dos 45 milagres. Cf. ROSA, Maria de Lurdes, *As Narrativas de cura de possessão- produção e estrutura de textos complexos*, In *Idem, Santos e Demónios...*, p. 111.

³⁰¹ No ponto de vista do estudo, aparentam ser dois os casos em que é feita a menção a um clérigo a protagonizar o exorcismo (milagre nº33 e 35). Nestes casos é referido Gonçalo, filho de Joham Perez Aranha, cónego, no entanto, somente num dos milagres é feita referência ao cargo eclesiástico, preferindo desta forma ao presente estudo seguir a linha apontada por Maria de Lurdes Rosa nos seus estudos. Cf. ROSA, Maria de Lurdes, *As Narrativas de cura de possessão- produção e estrutura de textos complexos*, In *Idem, Santos e Demónios...*, p. 111.

³⁰² Cf. NUNES, *Santos, Demónios e Pecadores...*, p. 109.

³⁰³ MARTINS, *A Legenda dos Santos Mártires Veríssimo, Máximo e Júlia...*, p. 44.

personalidades de virtude, merecedoras da graça divina e capazes de serem veículos dos milagres dos santos.

Interessa ainda ao presente estudo analisar os milagres de cura de endemoniados, visto que, através destes relatos é possível compreender de que forma eram realizados os exorcismos e quais as características dos exorcistas. As obras referentes a Portugal e Espanha facultam uma miríade de dados relativos a estes fenómenos. É possível verificar o uso dos objetos sagrados, como relíquias³⁰⁴, verificável no milagre 8º do livro dos milagres de S. Vicente, em que uma menina de 8 anos é trazida pelos seus pais a fim de rezar ao santo mártir a fim de se livrar do demónio. O adversário seria de tal forma cruel, que atormentava a jovem 3 a 4 vezes por dia mantendo-lhe os membros doridos. Após algumas vigílias nocturnas e actos de oração frente às relíquias do santo conseguiram por fim afugentar o diabo. Restituiu-se assim a saúde da jovem mantendo-a “sã e salva para o resto da sua vida”³⁰⁵. Outro objecto sagrado que se encontra nos relatos são altares em homenagens aos santos³⁰⁶, exemplo deste cenário pode ser encontrado no milagre 25º da obra dedicada aos Santos Mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, em que uma mulher “andava sãdia pela terra e feria as gentes e não queria trazer coisa ao mundo”, chegou ao mosteiro dos santos trazendo duas pedras na mão. Quando chega à igreja é tomada por uma vergonha enorme achando-se desnuda. Deixa as pedras que trazia nas mãos cair no chão e começa a bradar que lhe acorressem, afirmando que durante a noite alguém lhe surgiu em sonhos demandando que fosse ao mosteiro dos santos mártires e estes lhe fariam mercê. E esta indo ao moimento à hora da terça³⁰⁷ “achou-se sã e salva”³⁰⁸. Além destes objectos, são igualmente referidos os poderes inerentes de uma indumentária própria capaz de submeter os invasores, nomeadamente a estola³⁰⁹. O uso deste «utensílio» encontra-se fortemente conotado com o livro de milagres de Nª Sª da Oliveira, em que, a título de exemplo, no relato 36º da mesma obra, uma mulher jovem

³⁰⁴ Destaca-se o uso das relíquias na obra de S. Vicente. Cf. NASCIMENTO; GOMES, S. *Vicente de Lisboa* ..., 1988.

³⁰⁵ NASCIMENTO, Aires A; GOMES, Saul A., *S. Vicente de Lisboa* ..., pp. 47-48.

³⁰⁶ Amplamente referidos os usos dos “moimentos” em prol dos santos nas obras dos Santos Mártires de Lisboa ou da Cruz na colegiada de Nª Sª da Oliveira em Guimarães. Cf. MARTINS, *A Legenda dos Santos Mártires Veríssimo, Máximo e Júlia*..., 1964.; Cf. MARTINS, Mário, *O livro dos Milagres de Nª Sª* ..., 1953.

³⁰⁷ Possível referência à hora do terço.

³⁰⁸ MARTINS, *A Legenda dos Santos Mártires Veríssimo*..., p. 49.

³⁰⁹ Verifica-se o uso deste objeto no Livro dos Milagres de Nª Sª da Oliveira, nos milagres nº 31, 39 e 41. Contudo, nestes casos a estola não é colocada na cabeça como faz menção Carlos Moreira Azevedo, mas sim na garganta. Cf. In PAIVA, “Exorcismo”, in AZEVEDO, *Dicionário de História Religiosa de ...*, pp. 229-230.

endemoniada é assombrada bravamente pelo demónio e Gonçalo Perez, homem de Joham Perez Aranha conego, deito-lhe a estola na garganta, sujeitando o invasor às suas perguntas³¹⁰. Estes objetos teriam o propósito de vergar o demónio e torná-lo suscetível ao diálogo com o exorcista. De igual importância seriam os gestos e orações, presentes em grande parte dos Livros de Milagres espanhóis, tais como o sinal da cruz na testa da vítima³¹¹ ou a leitura dos santos exorcismos³¹².

De seguida, dialogava-se com o invasor, dando-se-lhe três ordens: que este se identificasse, que dissesse o motivo da sua vinda e, por último, que saísse em nome do santo/a patrono/a do santuário em que se encontrasse. Estes episódios poderiam ser morosos ou imediatos, dependendo dos casos que são narrados. Tal como já foi mencionado, nem sempre são facultados os nomes e os motivos dos demónios para a possessão do indivíduo. No entanto, após a análise dos casos recolhidos, estes tenderiam a facultar estas informações no decorrer do exorcismo, sendo a sua partida da vítima algo mais demorado. Em certos casos, os demónios admitem saída imediata, amaldiçoando a “má hora em que aí foram trazidos”³¹³; noutras ocorrências facultam um momento específico para a sua partida, sendo essa escolha dotada de algum simbolismo³¹⁴.

Interessante característica é, como já foi referido, verificável no Livro dos Milagres de N^a S^a da Oliveira, que os demónios submetidos pelo exorcista, antes de abandonarem o corpo do endemoniado, informam os presentes da necessidade de fazerem uma viagem em busca de um sinal ou algo que lhes pertença³¹⁵. Esta particularidade está relacionada,

³¹⁰ MARTINS, *O livro dos Milagres de N^a S^a da Oliveira...*, pp. 46-47.

³¹¹ Cf. BERCEO, *La Vida de San Millan ...*, pp. 161-171.

³¹² Cf. GUTIÉRREZ, *Vida y Milagros de Santo Domingo de Silos...*, pp. 475-476.

³¹³ Cf. MARTINS, *O livro dos Milagres de N^a S^a da Oliveira...*, 1953.

³¹⁴ No 9º milagre do Livro de N^a S^a da Oliveira, o demónio apresenta-se como sendo Vasco Pato de Lamego, filho de Martim Domingues de Lamego. Este admite derrota face à santa e admite sair-se da vítima ao galo cantante. Chegando este momento, o demónio volta a atacar a vítima deixando cair um dinheiro novo pela garganta desta como sinal da sua saída. O facto de se mencionar o galo cantante pode ser uma forma de se localizar este fenómeno temporalmente, podendo significar que este milagre é praticado à noite. Contudo, estas viagens podem facultar informações sobre a temporalidade do registo da ocorrência, nomeadamente no milagre nº33, onde quem narra afirma que o demónio terá prometido que “iria por ele a Lisboa a Rua Nova a casa de João Martinz mercador que lhe dessem espaço e daria um dinheiro novo esboralhado e deram-lhe espaço até hoje”. Cf. MARTINS, *O livro dos Milagres de N^a S^a da Oliveira...*, pp. 44-45. É necessário verificar que o momento escolhido, ao galo cantante, simbolizando o nascer do dia, significa igualmente o vencer da luz sobre a escuridão da noite, podendo ser uma metáfora para a derrota do demónio. Cf. MARTINS, *O livro dos Milagres de N^a S^a da Oliveira...*, pp. 31-32.

³¹⁵ No milagre nº 15 desta obra, o demónio de nome Fagundo, natural de Riba Douro, informa que se dirigiria à sua terra natal em busca de um sinal. Após esta busca faz cair um pedaço de cera com o formato de uma face pela garganta do endemoniado. Não é informado que sinal vai em busca, podendo especular-se ser este mencionado objeto o objetivo da viagem. No 17º milagre, novamente o demónio informa que irá a Riba Douro em busca de um sinal, não informando qual este seria. Já nos milagres nº 31 e 36 os demónios informam que partiriam em busca de um “dinheiro velho que estaria por cima de uma pedra” e

tal como escreveu Maria de Lurdes Rosa (2010), a uma evolução da atividade comunitária, em que os demónios vão a certos locais em busca de certas personalidades, desvendando associações demoníacas, mas também indo em busca de determinadas pessoas indiciadas pelos possessos, como é o caso do já mencionado Diago Gil³¹⁶.

Nos Livros de Milagres Portugueses, é possível verificar que certas narrativas apresentam personalidades de referência para a época em que foram redigidas. Estes indivíduos auxiliariam no processo de exorcismo, dotando-o de um poder ainda maior. Se atendermos aos *Milagres de São Vicente de Lisboa*, no relato 20º do primeiro rol, é feita menção ao nome de D. Gualdim, mestre da Ordem do Templo, que se encontra a realizar uma vigília com cavaleiros templários. É o referido Mestre que auxilia um endemoniado, que então entrara no santuário de Lisboa, e lhe recomenda a tocar nas relíquias de São Vicente, ficando em oração no decorrer de todo o exorcismo³¹⁷. Outro caso encontra-se no Livro de Milagres de Nª Sª da Oliveira, em que se informa da presença do arcebispo de Braga, D. Gonçalo Pereira. Este, juntamente com o seu séquito, no período compreendido do mês de fevereiro de 1343 presencia o exorcismo de oito endemoniados, representando um pico das ocorrências³¹⁸.

No termo do processo de exorcismo, o demónio acabaria por admitir derrota, abandonando o corpo da vítima que havia tomado para si. Nos casos de exorcismos decorridos no livro de milagres de Nª Sª da Oliveira, na fase final do exorcismo os demónios tendem a «travar» novamente as suas vítimas antes de saírem, entrando em conversações com os exorcistas, informando-os de que haveriam regressado à procura do seu sinal (7 casos), amaldiçoando a hora em que aí teriam sido trazidos e deixando um sinal da sua saída (14 casos)³¹⁹. Os sinais apresentados pelos demónios servem como

“uma pedra sua que estaria por baixo de um montalho”, respetivamente. Cf. MARTINS, *O livro dos Milagres de Nª Sª da Oliveira...*, pp. 42-47.

³¹⁶ Cf. ROSA, Maria de Lurdes, “As Narrativas de cura de possessão- produção e estrutura de textos complexos”, In *Idem, Santos e Demónios...*, pp. 111-113.

³¹⁷ In NASCIMENTO; GOMES, S. *Vicente de Lisboa...*, p. 67.

³¹⁸ Maria de Lurdes Rosa apresenta a possibilidade de o arcebispo ter sido atraído pelo elevado número de milagres ocorridos no mês anterior. A autora propõe igualmente, que esta vinda de D. Gonçalo Pereira seria uma forma de reforçar o poder eclesiástico sobre estes fenómenos. Cf. ROSA, “As Narrativas de cura de possessão...”, p. 111.

³¹⁹ Os sinais facultados pelos demónios tendem a ser maioritariamente de cariz económico: um dinheiro novo (5 casos); um dinheiro velho (2 casos); dois dinheiros (2 casos); um dinheiro de meio real (1 caso); um dinheiro novo meio esquadro e um dinheiro de chumbo (1 caso). Esta característica, porém dominante, não é única, existindo um caso onde é dado pelo demónio uma pedra branca e um caso onde é entregue uma cara de cera. Após o tratamento destes dados foi constatado que, nas obras milagrosas provenientes do culto de relíquias, os demónios não apresentam sinais das suas saídas, sendo apresentado somente a imagem que quem narra verifica presencialmente. Contudo, parece que este discurso é posteriormente

símbolo da sua partida e como forma de atestar a veracidade do acontecimento. Nos milagres da mesma obra, os cónegos da colegiada recolhiam os artefactos facultados pelos invasores e colocavam-nos no altar, como forma de manter a memória dos acontecimentos e de incrementar a fé dos fiéis para com a santidade³²⁰.

Porém, o exorcismo não seria um método completamente eficaz, ou pelo menos, não para qualquer um. Raras são as menções a qualquer incidente durante exorcismos, compreensível perceber o porquê de tal realidade, contudo seriam exercícios bastante extenuantes e que ocupariam longos períodos de tempo, aqui os hagiógrafos preferem fazer referência à vigorosa resistência dos demónios³²¹. Raramente os demónios saíam à primeira ordem. A sua reação ao exorcismo era manifestada de variadas formas, chegando o demónio a tentar ridicularizar os métodos usados pelos santos³²². No Livro dos Milagres de Santo Isidoro, uma endemoniada é levada a Leão, onde recebe das mãos do sacerdote a hóstia, provocando desta forma a vinda do demónio, que obriga a vítima a produzir sons horrorosos e gestos torpes. Vendo isto, o sacerdote faz-lhe o sinal da cruz, conjurando contra os demónios e invocando a virtude de Deus. Contudo, os diabos troçam do exorcista, informando-o da futilidade das suas tentativas, e acrescentando que só seriam vencidos por Santo Isidoro e que aguardariam a vinda deste³²³.

Nos 24 casos recolhidos das obras portuguesas, foi possível verificar as características e especificações presentes nas curas aos endemoniados. Travar as vítimas frente aos monumentos dos santos ou frente à cruz do santuário parece ser o método preferencial para combater os demónios (10 casos). Este método encontra-se nos Livros de Milagres de Nossa Senhora da Oliveira, Santo Condestável e Santos Mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, obras referentes a santuários que cultuam objetos dignos de admiração e louvor, erigidos em memória dos santos. Esta hipótese é atestada por meio

complementado pela vítima, que conta como que por meio de visões o santo combate o demónio e o expulsa. Cf. NASCIMENTO; GOMES, S. *Vicente de Lisboa...*, 1988.

³²⁰ Em certos casos recolhidos do Livro dos Milagres de N^a S^a da Oliveira, nomeadamente no 1^o, 7^o, 8^o e 9^o, faz-se menção a objetos que são colocados em destaque no altar, como forma de prova do poder sacral. Cf. ROSA, Maria de Lurdes, “Marcas no espaço Sagrado”, In *Idem, Santos e Demónios...*, pp. 132-134.

³²¹ SIGAL, *L’homme et le miracle...*, pp. 73-78.

³²² TAMEN, *Saints and the Demoniacs...*, p. 14.

³²³ Os demónios respondem ao sacerdote, afirmando que o seu trabalho seria em vão e que só saíam no domingo seguinte, pois Santo Isidoro estaria em África com São Domingo de Silos em auxílio a uns cristãos que se encontravam cativos, mas que antes viria S. Vicente para os enfrentar. Chegando a manhã do mencionado domingo, o tesoureiro da igreja e os canónicos que se reuniam para fazerem as suas horas matinais, constatam que a mulher estava a ser tomada pelos demónios que gritavam já não conseguem aguentar mais dentro do corpo da vítima. Este é o único caso recolhido em que é facultado o local escolhido pelos demónios para a sua saída, optando por se retirarem pelas “partes baixas” da vítima, mencionada pelo narrador como a fonte da superficialidade humana. Cf. TUY, *Milagros de San Isidoro...*, pp. 136-138.

do exemplo da colegiada de N^a S^a da Oliveira em Guimarães, em que a cruz, que vence demónios, é a mesma que realiza o milagre de rejuvenescimento de uma oliveira³²⁴.

Além dos monumentos sacros, outro veículo para a realização de milagres eram as relíquias dos santos (4 casos), destacando em tal obra dedicada a S. Vicente, de onde provêm todas as ocorrências recolhidas³²⁵. É dado um enfoque central aos restos mortais do santo e aos poderes destes, narrando os acontecimentos desde a sua trasladação de Valencia para Lisboa³²⁶, indo até à instauração do culto no santuário olissiponense. Nestes relatos faz-se referência a um dos companheiros de viagem que teria retirado para si um dos ossos de São Vicente com medo dos inimigos que os procediam á recolha, este posteriormente ficaria privado de vista até colocar o que havia retirado nos restantes despojos, e pedir perdão a Deus pelo sucedido³²⁷. As relíquias eram objetos impregnados de virtudes, que só se poderiam experienciar no próprio espaço do santuário e em dias rituais³²⁸. Se se comparar estes casos em Portugal e em Espanha, pode verificar-se a importância que durante os séculos XII a XV se dotaria o culto aos relicários. No reino vizinho, esta prática é, igualmente, a segunda mais referida (3 casos), todos presentes na obra dedicada a São Domingos de Silos. Nesta obra é relatado o caso de Orfesa, uma mulher que era maltratada continuamente pelo demónio que lhe quebrantava o corpo, os monges colocam-na próxima das relíquias de San Domingos de Silos, e estando em oração pela enferma, detêm o seu acto achando-a curada³²⁹. Outro exemplo é o caso de Diago, um endemoniado de Celleruelo, fortemente atacado pelo demónio que, em certas horas o fazia mudo, outras surdo ou o obrigaria a dar gritos agudos, conduzindo o enfermo à loucura. Este dirige-se ao sepulcro onde é preso pelos pés e mãos, passando a noite em vigília de oração junto às relíquias do santo, acabando por conduzir à derrota do demónio³³⁰. Por último, são feitas referências a 3 mulheres que, estando todas endemoniadas, decidem procurar o auxílio de San Domingos de Silos. Uma das endemoniadas afirma ser de Olmiellos, tendo por nome Oveña, outra de Yécola chamada

³²⁴ Cf. ROSA, Maria de Lurdes, “A Santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida”, In *Idem, Santos e Demónios...*, p.17.

³²⁵ In NASCIMENTO; GOMES, S. *Vicente de Lisboa ...*, pp.47-49, 65 e 67.

³²⁶ No decorrer da viagem, um dos companheiros teria retirado para si um dos ossos do santo. Com medo dos que procediam à recolha dos restos mortais do santo, este ficaria privado de um dos cinco sentidos – a visão - até colocar o que havia retirado nos restantes despojos, e pedir perdão a Deus pelo sucedido. In NASCIMENTO; GOMES, S. *Vicente de Lisboa ...*, p. 18.

³²⁷ *Idem*, p. 35.

³²⁸ *Idem*, p. 35.

³²⁹ GUTIÉRREZ, *Vida y Milagros de Santo Domingo de Silos...*, pp. 464-465.

³³⁰ *Idem*, pp. 466-468.

de Maria e a terceira apelidada de Olalla. Estas caíam por terra quebrantadas e viviam em grande miséria por culpa dos demónios. Sendo que ninguém as aceitava ou queria ajudar, por fim decidem procurar ajuda no convento de Silos, onde os clérigos lhes realizaram procissões e as colocaram a oração junto ao sepulcro do santo, resultando na cura das endemoniadas³³¹.

Em Portugal seguem-se como métodos prediletos a colocação da estola ao pescoço e as visões dos santos (4 casos cada). Referente aos casos de cura conotados com as visões dos santos, é possível encontrar uma referência no livro de milagres do Santo Condestável, em que um homem queria matar a sua mulher achando que esta lhe fazia muitas maldades. A esposa encomendou ao Santo Condestável que rogasse por ela, pois não teria culpa, e logo o marido adormeceu aparecendo-lhe em sonho o Santo, dizendo-lhe que a sua mulher não tinha culpa, que ele só assim pensava porque o Diabo estava nele, pois este não se havia confessado há já nove anos. Como forma de remissão, o santo exige que o homem peça desculpas à sua mulher e renegue o demo³³². As restantes referências encontram-se na obra dedicada aos Santos Mártires Veríssimo, Máxima e Júlia. Na ocorrência 23^o da referida obra, é dada a conhecer uma mulher que habitaria no Ribatejo, que tendo o demónio em si vivia tolheita e não tinha “entendimento nenhum”. Jazendo dormindo veio até ela em sonhos S: Veríssimo, que a aconselha a se dirigir ao seu mosteiro. Chegando a manhã é tomada pelo diabo de tal forma que a deixou por morta, é socorrida por São Veríssimo que a livrou do diabo³³³. No milagre 24^o desta obra, é referida uma mulher que era “filhada” pelo demónio O seu marido desconhecia a condição da sua esposa, contudo, após a descoberta partilha-a em praça pública, resultando num ataque do demónio que deixa a vítima por morta. Esta é socorrida por S. Veríssimo, que em visão recomenda a procura do seu santuário³³⁴. Na ocorrência 25^o é feita menção a uma mulher que andava sandia e que não queria trazer coisas ao mundo. Chegando ao santuário dos santos mártires de Lisboa, apercebe-se que não traria nada vestida e que andaria em pecado, bradando por auxílio afirmando que em sonhos lhe havia aparecido São Veríssimo, sugerindo que procurasse o seu sepulcro a fim de se curar³³⁵. Por último, no 26^o milagre, é referida uma mulher, mãe de um filho pequeno que cuidava que morresse. Esta opta por rogar aos mártires, para que estes tirassem a dor do seu filho,

³³¹ *Idem*, pp. 468-469.

³³² SÁ, *Memórias Históricas da Ordem de Nossa Senhora...*, pp. 471-472.

³³³ MARTINS, *A Legenda dos Santos Mártires...*, p. 48.

³³⁴ *Idem*, p. 49.

³³⁵ *Idem*, p. 49.

sendo posteriormente recomendada pela avó do menino que levassem o enfermo uma vez por ano aos mártires de Lisboa com uma candeia na mão. Tendo isto realizado, o rapaz é curado. Contudo, teriam passado 3 anos e não o haviam levado mais. A mãe do mancebo recebe uma visão em que ia por um caminho com um filho que já havia no braço e outro que havia de oferecer ante de si, e assemelhava-se que lho queriam filhar. Um dos homens que o queria filhar trazia vestiduras brancas e os outros 2 traziam vestiduras negras. Vendo que lhe queriam filhar o menino esconde-o, e o homem vestido de branco ordena que lhe dê o menino que ela lhe houvera prometido, afirmando que se não lho desse os homens vestidos de negro o tomariam, sendo estes demónios. A mãe arrepende-se e promete que o levaria a cada ano³³⁶. Além de um método de cura por parte dos santos, as visões são, igualmente, uma poderosa arma dos demónios. Sendo estes os mestres dos sonhos, procuravam tentar os homens com visões dos prazeres do mundo, de instigar medos disfarçando-se de monstros ameaçando-os de morte, ou somente troçando de Deus e dos seus santos³³⁷. Como já foi referido anteriormente, as visões são uma perspetiva interior do combate entre a santidade e o pecado³³⁸, em que o santo aconselha, redime, repreende ou recupera. Estas visões dos santos ocorrem, maioritariamente, quando o fiel se encontra longe dos santuários e é aconselhado a procurar um local de culto específico, partindo em romaria³³⁹, mas também, quando se aborda um culto milagroso com base em relíquias³⁴⁰.

³³⁶ *Idem*, pp. 49-50.

³³⁷ Para uma melhor compreensão sobre o uso das visões pelos demónios: Cf. BLUMENFELD-KOSINSKI, *The Strange Case of Ermine de Reims...*, 2015; MCCLEERY, Iona, “Sainly Physician, Diabolical Doctor, Medieval Saint: Exploring the Reputation of Gil de Santarém in Medieval and Renaissance Portugal”, In *Portuguese Studies*, Vol. 21, 2005, pp.112-125; SCHMITT, *Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval...*, 1999.

³³⁸ Exemplo disto é encontrado na narrativa da vida de Frei Gil de Santarém, um físico de renome devido aos seus poderes demoníacos, numa das suas visões terá sido atormentado por um cavaleiro brilhante, que contra ele carregava, ordenando-lhe que mudasse o seu caminho. Vendo-se posteriormente livre do seu pacto diabólico, decide assim levar uma vida exemplar como frade, conduzindo a que aquando da sua morte receba a reputação de santo milagroso. Cf. MCCLEERY, “Sainly Physician, Diabolical Doctor, Medieval Saint...”, pp. 112-125.

³³⁹ Tal é verificável nos milagres 23º, 24º e 25º do Livro dedicado aos Santos Mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, onde o santo surge em sonhos aos endemoniados recomendando-lhes a procura do seu santuário. Cf. MARTINS, *A Legenda dos Santos Mártires Veríssimo, Máximo e Júlia...*, pp. 48-50.

³⁴⁰ Utilizando o estudo de Saul Gomes e Aires Augusto Nascimento, referente aos milagres de S. Vicente, aparenta-subsistir a ideia de uma inexistência de um exorcista ou de qualquer clérigo a prestar qualquer oração, sendo todo o mérito da cura entregue aos restos mortais do mártir. Como é descrito pelo narrador em cada ocorrência, as vítimas que se tinham mantido em vigília próximas das relíquias acabariam por se levantarem por si mesmas, sem aparentarem qualquer enfermidade. A informação referente à intervenção divina terá que ser forçosamente facultada pelo endemoniado/a, que presencia num diferente plano a sua cura. Este exemplo não é exclusivo aos milagres portugueses; também os seus homólogos espanhóis demonstram casos destes, onde o maior culto a relíquias se apresenta como o que é prestado a S. Domingos de Silos. A única diferença prende-se com a participação dos clérigos, sendo esta muito mais vincada no reino hispânico, em que auxiliam com rezas ou mesmo com exorcismos do que no reino português. Cf.

Por último, encontram-se as peregrinações e as orações com um caso cada (1 caso). Nas curas por meio de orações, a única referência recolhida encontra-se no livro de milagres dos Santos Mártires de Marrocos, em que se faz menção a uma mulher, moradora de Aguada, era vítima de dois demónios que tinham por nome Martim Correa e Pero Lopes “que agora é vivo”. O seu marido e a sua mãe trouxeram-na aos ditos santos e aí esteve por três dias em oração. Acabados os três dias e as suas missas e devotas devoções a dita mulher ficou sã e em paz, não mais sentido tal dor provocada pelos demónios³⁴¹.

Nos casos de curas por meio de peregrinações, a única referência é encontrada na obra dedicada ao Santo Condestável. No milagre 161º, é referido que o filho de Martim Martinz era tentado pelo inimigo há já 6 anos, sendo atacado por este de 15 em 15 dias e às vezes de mês a mês. O inimigo vinha-lhe tão rijamente, que o pai do endemoniado andou em várias romarias, contudo o seu filho nunca recebeu a desejada cura. Ouvindo muito milagres que o Senhor Deus fazia por Santo Condestável dirige-se ao santuário deste, e dando de beber da terra onde jazia o santo, colocou o seu filho ao colo e promete trazê-lo ao Mosteiro onde o Santo jaz. Mal deu de beber a dita água, por virtude de Deus, foi dada saúde ao mancebo e o inimigo não mais lhe tornou. Posteriormente o pai vai em romaria ao Mosteiro³⁴².

| Método | Nº de ocorrências | Livros de Milagres | Referência Bibliográfica |
|-----------------------------|--------------------------|--|--|
| Oração | 2 | Livro de Milagres dos Santos Mártires | FERNANDES, 1988; p.131; 133. |
| Travar frente a cruz | 10 | Livro de Milagres de N ^a S ^a da Oliveira de Guimarães (7); Livro dos Milagres dos Santos | MARTINS, 1953; p.30; 31-32; 34; 35-36; 44-45; 45-46; 52. |

NASCIMENTO; GOMES, S. *Vicente de Lisboa ...*, pp. 47-67; Cf. GUTIÉRREZ., *Vida y Milagros de Santo Domingo de Silos...*, pp. 464-477.

³⁴¹ FERNANDES, *Livro dos Milagres dos Santos Mártires...*, p. 131.

³⁴² SÁ, *Memórias Históricas da Ordem de Nossa Senhora...*, p. 512.

| | | | |
|---------------------------------------|---|---|--|
| / moimento dos santos | | Mártires Veríssimo, Máxima e Júlia (3); Livro dos Milagres do Santo Condestável (1). | SÁ, 1727; p.518. MARTINS, 1964; p.44; 49; |
| Colocação de estola ao pescoço | 4 | Livro de Milagres de N ^a S ^a da Oliveira de Guimarães | MARTINS, 1953; pp.42-43; 46-47; 48-49; 49-50. |
| Toque em relíquias | 4 | Livro dos Milagres de São Vicente | NASCIMENTO, 1988; pp.47-49; 65; 67; 67. |
| Visão do santo | 4 | Livro dos Milagres do Santo Condestável (1); Livro dos Milagres dos Santos Mártires Veríssimo, Máxima e Júlia (3) | SÁ, 1727; pp.471-472. MARTINS, 1964; p.48; 49; 49-50. |
| Peregrinação | 1 | Livro dos Milagres do Santo Condestável | SÁ, 1727; p.512. |

Quadro 5: Métodos de cura paras as possessões presentes nos Livros de Milagres portugueses.

Observando os relatos do território espanhol, a forma de alcançar o milagre que mais se destaca são as orações e vigílias em nome das santidades, sendo amplamente referida em comparação com as demais (14 casos)³⁴³. Este método é transversal às várias obras, estando presente em quase todos os relatos redigidos por Berceo, nomeadamente

³⁴³ As referências às curas de endemoniados são transversais às várias obras espanholas. É feita referência a um caso na obra dedicada a San Alberto, no 7º milagres. Cf. BURGOS, *La Vita y Milagros de el Glorioso Padre San Alberto...* p. 87. No livro de milagres de São Pedro de Osma é possível encontrar três casos onde é feita referência a orações, nomeadamente nos milagres 7º, 24º e 4º da rescrição de Rodrigo Cerrato. Cf. MARTIN, *La Vida y milagros de san Pedro de Osma...*, pp. 87-106. Na outra obra atribuída a Gonzalo de Berceo, *La Vida de San Millán*, foram recolhidos quatro casos. Cf. BERCEO, *La Vida de San Millan de la Cogolla...*, pp. 157-179. Os últimos seis casos foram todos recolhidos da obra dedicada San Isidoro, equivalendo igualmente ao número casos presentes na obra que fazem referência a endemoniados. Cf. TUY, *Milagros de San Isidoro...*, pp. 42-138.

nos trabalhos dedicados a San Millan e San Isidoro. Na obra dedicada a San Millan é dado a conhecer o caso de uma endemoniada, apresentada como filha de Máximo. Esta foi levada ao mosteiro à procura do santo, que lhe roga para que reze o saltério. Acabando a missa San Millán verifica que o demónio havia abandonado a vítima³⁴⁴. No livro dos milagres de San Isidoro, no cap. XXXIV, é mencionado o caso de um homem que tinha um filho endemoniado, a quem o demónio fatigava muito. Foram ambos à igreja de Santo Isidro, deixando-se deitados frente ao altar da santidade pedindo por saúde. Chegando a meio da noite e estando ambos em oração, desgastado pelo cansaço o pai adormece. Quando a manhã chega e com ela os canónicos para realizarem as suas matinas deparam-se, juntamente com o pai, que o moço se encontrava são e livre do inimigo³⁴⁵. Contudo, também se encontram referências a curas por meio de orações noutros róis, tais como nos milagres de San Pedro de Osma e Santo Alberto. No primeiro, é relatado o caso de duas jovens de Peñareda oprimidas por um espírito demoníaco, de tal forma que uma era oprimida diariamente e a outra a cada 3 dias. Chegando ao santuário de San Pedro, entregam-se a três novenas diariamente em frente ao altar do bem-aventurado, pedindo por clemência a Deus. Submetendo-se a estas vigílias durante vários dias acabam por receber a intercessão de S. Pedro de Osma, fazendo com que a criatura inimiga fosse expulsa. O bispo e os canónicos visto isto decidem celebrar uma procissão até ao altar do bem-aventurado Pedro no dia da Anunciação de Maria, dando graças a Deus³⁴⁶. Na obra dedicada a Santo Alberto, no milagre 7º, é relatado o caso de um certo varão possuidor de muitas riquezas que teria sido castigado com a excomunhão por praticar várias injustiças contra a igreja de Osma. Cego pela soberba da indignação e repleto pelo furor da perfídia deixou-se encaminhar pelo espírito diabólico e, tentou realizar um criminoso homicídio. Certo dia este varão, instigado diabolicamente, munido de armamento e montado no seu cavalo de guerra, dirige-se com o propósito de trespassar com a sua lança o bispo que havia saído da Igreja da Bem-Aventurada Virgem Maria e se dirigia para Santo Estevão. Como castigo divino é possuído por um demónio que o faz cair com o cavalo, prendendo-lhe os movimentos e fazendo-o espumar da boca. Decide orar e pedir perdão sendo-lhe restituídas as suas faculdades por Deus³⁴⁷. Sendo as orações e as vigílias tão largamente referidas, pode parecer que o papel do exorcista seria inexistente ou que

³⁴⁴ BERCEO, *La Vida de San Millan de la Cogolla...*, pp. 171-179.

³⁴⁵ TUY, *Milagros de San Isidoro...*, pp. 68-69.

³⁴⁶ MARTIN, *La Vida y milagros de san Pedro de Osma...*, p. 106.

³⁴⁷ BURGOS, *La Vita y Milagros de el Glorioso Padre San Alberto...*, p. 87.

estaria mesmo ocultado do relato nos milagres espanhóis. Contudo, atendendo às fontes, verifica-se a presença de clérigos, mesmo que ténue, e o seu auxílio aos enfermos. Mesmo que essa ajuda não seja tão referida como nos exorcismos portugueses, os eclesiásticos espanhóis encontram-se presentes nos relatos, podendo, desta forma, propor-se a hipótese do hagiógrafo pretender dar um maior enfoque ao poder dos santos e à graça que lhes é concedida por Deus em contraste com o exorcista³⁴⁸.

Como mencionado anteriormente, o segundo método preferencial é o uso de relíquias (3 casos), em igualdade de ocorrências com o culto de sacrifício e de castigo corporal. Na obra dedicada a San Pedro de Osma é possível encontrar uma referência a cura por meio de castigos corporais, mais concretamente no milagre 24º. Neste caso é dado a conhecer o caso de um varão que vivia em Sepúlveda, e que era maltratado diariamente por um demónio. Este ao conhecer a fama de San Pedro procura ajuda em Osma. Durante 12 dias e noites não comeu ou bebeu coisa alguma, caindo no décimo segundo dia frente ao sepulcro do santo Pontífice na igreja da Bem-Aventurada Maria. Ao acordar na manhã seguinte apercebe-se que já não sente mal algum, decidindo orar em agradecimento³⁴⁹. No livro dos milagres de San Domingos de Silos, é relatado o caso de uma endemoniada em Peña de Alba que era duramente castigada pelos seus pecados, ficando muda e parecendo louca. Esta conta da sua boca que, um dia andava a correr como uma louca até lhe surgir uma figura brilhante que seria S. Miguel, alferes de Deus, que a aconselha a se tornar monja no mosteiro de S. Domingos. Chegando ao templo fica em vigília no sepulcro durante uma semana, comendo somente pão e vestindo lã. É tomada pelo demónio durante a missa, fazendo-a cair por terra contorcendo-se, ficando com a boca torta e a espumar, fazendo gestos feios e palavras torpes. Um monge ao ver isto começou a ler-lhe os santos exorcismos. Depois do confronto o demónio perde força e acaba por sair da vítima³⁵⁰. Por último, é feita mais uma referência a sacrifícios e castigos corporais na obra de San Millan. Este milagre, já mencionado anteriormente, remete para o caso de Honório, e do demónio que havia apossado a sua casa. Neste caso é relatado que o santo havia exigido a Honório e a sua família que jejuassem durante 3 dias, a pão e água e em áspero vestido. Este sacrifício seria acompanhado de constantes

³⁴⁸ A diferença não é muito acentuada, atendendo que num total de 26 casos no reino espanhol (em todos é feita menção aos santos), em 12 ocorrências é mencionado a existência de um exorcista, representando assim 46% da amostra total. Estes casos são encontrados nas obras de São Domingos de Silos, Santo Isidoro e São Millan.

³⁴⁹ MARTIN, *La Vida y milagros de san Pedro de Osma...*, p. 97.

³⁵⁰ GUTIÉRREZ, *Vida y Milagros de Santo Domingo de Silos...*, pp. 475-477.

orações, o que conduz à vitória sobre o demónio invasor³⁵¹. Este método de cura seria considerado pelos teólogos da época como bastante eficaz. Supunha-se que os demónios não gostariam quando os cristãos mostravam a sua devoção, fosse por tormento físico ou atos devocionais de qualquer tipo. Os demónios chegariam a insinuar que os cristãos não precisariam da ajuda da Igreja nas suas devoções, propiciando uma herética tentação. Tentavam desencaminhar os cristãos de formas de vida pias, prevenindo a aderência ao dogma e às práticas que esta requeria³⁵².

Seguem-se-lhe os castigos divinos, com duas referências³⁵³. Nestes casos não se pode afirmar que a acção realizada é um exorcismo, pelo menos no sentido da palavra. Nestes casos o endemoniado não aparenta querer ver-se livre do demónio, preferindo deixar-se encaminhar por este. Logo a vitória não é somente sobre o demónio, mas sobre o endemoniado igualmente, chegando a resultar na morte deste. Os dois casos em que se mencionam castigos divinos encontram-se presentes no Livro de Milagres de San Alberto, nos milagres 3º e 5º. No primeiro caso, é mencionado que os religiosos do convento das Carmelitas, não tendo ainda o corpo do seu santo decidem fazer-lhe devoção com uma memória sua no altar à sua imagem. Uns clérigos, instigados pelos demónios e pela inveja, retiram a imagem do santo e desfazem-na em pedaços. Destas começou a correr muito sangue, acabando por serem castigados por Deus com um relâmpago caído do céu que os mata³⁵⁴. Na mesma obra, no 5º milagre, é feita menção a uns soldados que, no decorrer das guerras na Sicília, haviam tomado o sítio que o rei havia dado aos carmelitas. Estes forçam a entrada na igreja onde estava sepultado S. Alberto e o tornam-no numa cavaliçã para os seus cavalos. Não durou muito tempo, pois o Senhor vendo este sacrilégio decide fazer com que todos os cavalos morram e os soldados que estavam com várias enfermidades ou feridos também. Alguns soldados tomados pela ira e endemoniados encontram o esqueleto do San Alberto e tentam-no destruir. Estes são, posteriormente, castigados por Deus e tombam mortos³⁵⁵. Fica assim demonstrado que, a santidade apresenta-se mais punitiva nas obras espanholas, não sendo somente agraciadora em casos de mérito ou merecedores de ajuda, mas também castigadora quando se praticam atos condenáveis.

³⁵¹ BERCEO, *La Vida de San Millan de la Cogolla...*, pp. 181-199.

³⁵² BLUMENFELD-KOSINSKI, *The Strange Case of Ermine de Reims...*, p. 86.

³⁵³ Presente nas obras dedicadas a São Pedro de Osma (1 caso), São Domingos de Silos (1 caso) e São Millan (1 caso).

³⁵⁴ BURGOS, *La Vita y Milagros de el Glorioso Padre San Alberto...*, pp. 38-39.

³⁵⁵ *Idem*, pp. 42-43.

Com o mesmo número de referências, são mencionados os casos de cura através das visões dos santos (2 casos). Segundo Mark Tamen, uma intrigante categoria dos milagres póstumos seriam as expulsões dos demónios por meio de aparições. Normalmente conotado com o uso de relíquias, os hagiógrafos medievais descrevem várias ocorrências onde os endemoniados seriam colocados a dormir junto ao túmulo dos santos, e no seu sono apareceria o santo que o livraria do invasor por meio do símbolo da cruz ou com uma fórmula de exorcismo. Quando o endemoniado acordava, achava-se livre de qualquer mal³⁵⁶. Exemplo disto pode ser encontrado no 2º milagre póstumo de São Alberto. Este caso, já anteriormente mencionado, reporta o castigo praticado a uns clérigos que, instigados pelos demónios e pela inveja, retiram a imagem do santo e desfazem-na em pedaços. Um homem enfermo há já 12 anos e sem esperança de recobro, este ouve algo a meio da noite e observa os malfeitores a destruírem adita imagem. Pedindo saúde ao santo e ao Senhor para defender a sua imagem, aparece-lhe San Alberto numa visão curando-o para que este reprima os malfeitores em seu nome e que lhes dê provas do seu poder³⁵⁷. Outro caso pode ser encontrado na mesma obra, nomeadamente no 1º milagre póstumo. Neste caso é apresentado um sacerdote ouvia o sermão que pregava o prior da Ordem das Carmelitas. O dito sacerdote não resistindo a um espírito maligno fica endemoniado, começando a dar vozes de medo, dizendo que o que o prior lhes transmitia era mentira, sendo tudo uma farsa inclusive a santidade de San Alberto. Do céu caí um relâmpago, surgindo-lhe em visão o santo. Este castiga o sacerdote fazendo-lhe sair as tripas e entranhas, prática que o escrivão deste milagre denomina por “castigo dos blasfemadores”. O sacerdote apercebe-se do seu pecado e roga perdão, prometendo-se ao santo. Novamente San Alberto surge em visão, expulsando o demónio que tentava aquela vítima e tomando a como sua devota³⁵⁸.

Por último, verifica-se uma ocorrência onde não é facultado o método de cura, ou sequer a resolução do caso³⁵⁹, e uma referência a exorcismos realizados por meio das ações/atitudes dos santos em vida. Como foi anteriormente mencionado, o exorcismo dos santos dota de fortes características carismáticas. Regra geral o demónio não seria

³⁵⁶ TAMEN, *Saints and the Demoniacs...*, p. 17.

³⁵⁷ BURGOS, *La Vita y Milagros de el Glorioso Padre San Alberto...*, pp. 37-38.

³⁵⁸ *Idem*, pp. 35-36.

³⁵⁹ Este caso é encontrado na obra em nome de Santa Ana, no milagre 24º, em que é apresentada uma vítima com “cruzes de sangue” na cabeça causados pelos demónios. Esta procura auxílio junto da cabeça de São Guilherme, uma relíquia conhecida por vencer demónios, contudo estes recusam-se a sair informando que somente o fariam por Santa Ana. A narrativa milagrosa finda-se desta forma, não sendo facultada conclusão para o caso desta endemoniada. Cf. ROBLES, *La Vida y Excellencias y Milagros de Sancta Anna...*, p. 48.

derrotado por meio de orações ou práticas litúrgicas, mas antes pela humildade e santidade inerentes a estas figuras. O caso recolhido confirma este cenário, no âmbito que apresenta uma figura de santidade, superior ao demônio e que o expulsa por meio de uma ação. Nesta ocorrência, é informado quem lê o dito milagre que, após San Alberto curar um monge de um "postema" na garganta, uma rapariga filha de um cavaleiro, que estava endemoniada o esbofeteia, ficando de seguida à espera da ação do santo. Numa clara tentativa de provocação, com propósito de incitar à raiva e fúria do santo, este com toda a serenidade pede mais uma bofetada ao demônio. Este não suportando tamanha humildade enfraquece abandonando o corpo quando o santo faz o sinal da cruz na jovem³⁶⁰. Tendo por base este exemplo, pode-se depreender que estes milagres, ocorridos no decorrer da vida dos santos, são como provas que este deveria passar, construindo uma imagem de glória, digna de adoração.

| Método | Nº de ocorrências | Livros de Milagres | Referência Bibliográfica |
|--|--------------------------|--|---|
| N/a | 1 | La Vida y Excellência y Milagros de Santa Ana muy devota e y contemplativa | ROBLES, 1583; p.88. |
| Atitude / ação do santo em vida | 1 | La vida y Milagros de el Glorioso padre San Alberto de la Sagrada religion de Nuestra Señora del Carmen | BURGOS, 1582; p.25. |
| Oração | 14 | La vida y Milagros de el Glorioso padre San Alberto de la Sagrada religion de Nuestra Señora del Carmen (1 caso); La vida y Milagros de San Pedro de | BURGOS, 1582; pp.35-36. MARTIN, 2005; p.87; 96-97;106. |

³⁶⁰ BURGOS, André de, *La Vita y Milagros de el Glorioso Padre San Alberto...*, p. 25.

| | | | |
|-----------------------|---|--|---|
| | | Osma (4 casos); La Vida de San Millán de Gonzalo Berceo (5 casos); La Vida de Santo Isidoro (5 casos) | BERCEO, 1984; pp.157-160169-170; 170-171; 171-179; 181-199. TUY, 1947; pp.40-42; 67-68; 134-135; 135-136; 136-138. |
| Visão do Santo | 2 | La vida y Milagros de el Glorioso padre San Alberto de la Sagrada religion de Nuestra Señora del Carmen (1 caso); La vida y milagros de San Domingos de Silos (1 caso) | BURGOS, 1582; pp.37-38. |
| Castigo Divino | 2 | La vida y Milagros de el Glorioso padre San Alberto de la Sagrada religion de Nuestra Señora del Carmen | BURGOS, 1582; pp.38-39; 42-43. |
| Sacrificio | 3 | La vida y Milagros de San Pedro de Osma (1 caso); La vida y milagros de San Domingos de Silos (1 caso); La Vida de San Millán de Gonzalo Berceo (1 caso) | GUTIÉRREZ, 1973; pp.475-477. BERCEO, 1984; pp.181-199. MARTIN, 2005; pp.97. |
| Relíquias | 3 | La vida y milagros de San Domingos de Silos | GUTIÉRREZ, 1973; 464-465; 466-468; 468-469. |

Quadro 6: Métodos de cura para as possessões presentes nos Livros de Milagres hispânicos.

Procedendo agora a uma conclusão comparativa, pode-se verificar que os milagres em terras portuguesas são aqueles que facultam mais dados sobre as suas vítimas e sobre os demónios. O milagre hispânico apresenta-se como um «conto», com a função de ser lido como uma «fábula» demonstrativa de uma moral que se intende imprimir na sociedade da época. No entanto, no intermédio de informação tão díspar entre ambas as obras, e de características que as afastam, mesmo assim é possível verificarem-se semelhanças nos métodos utilizados para expulsar os demónios. As grandes diferenças encontram-se no caso português: o exorcismo é preferencialmente realizado por exorcistas e na presença de figuras que auxiliam todo o processo (ver quadro nº 5); enquanto no reino vizinho se passa a imagem de introspeção, em que os endemoniados praticam o sacrifício e expulsam os demónios por meio de vigílias e orações (ver quadro nº6), não necessitando de ajuda.

Outra grande diferença está presente nas motivações dos demónios. Em Portugal, os demónios invadem as suas vítimas com o objetivo de as punirem, ou aos conhecidos destas, pelas suas más práticas ou pensamentos (ver quadro nº3). Como já foi referido, os milagres hispânicos, dotados de características fantásticas, preferem passar uma imagem de possessões motivadas pelas emoções das vítimas, que por meio dos seus pensamentos e vontades «convidam» os demónios e com eles perpetuam as más ações (ver quadro nº 4).

Das várias conclusões que se pode retirar desta análise, importa destacar a questão de género das vítimas. Os dados recolhidos demonstram-se antagónicos neste aspeto. Em Portugal as mulheres aparentam ser as mais visadas pelos demónios, preferencialmente as jovens, contrariamente ao reino vizinho, onde desaparecem por completo, dando-se um maior destaque aos homens adultos. Como já foi mencionado, esta realidade não se aparenta inocente, demonstrando, de igual forma, uma preocupação com a conduta feminina em território espanhol, à semelhança dos reinos franceses, tal como já havia estudado Pierre Sigal³⁶¹.

Fica assim apresentada a hipótese de existência de duas escolas hagiográficas, que se influenciaram mutuamente, mas que dentro dos seus reinos cresceram e se modificaram. Embora de formas diferentes, o propósito apresenta-se o mesmo nos trabalhos de ambos os reinos: através de uma elaborada pastoral, demonizar os maus

³⁶¹ SIGAL, *L'homme et le miracle ...*, p.237.

comportamentos e imprimir a boa conduta através dos *exempla* dos santos, pois estes santos e demónios são faces opostas de uma mesma moeda, sendo que um não consegue existir sem o outro, não podendo existir um exemplo de virtude sem uma face do que é condenável.

4. Os olhares sobre a possessão: as visões da Doutrina e da Legislação

Ficando assim tratados os casos referentes às possessões demónicas, trabalhadas as informações neles presentes e conseguida uma compreensão sobre o fenómeno em causa, interessa ao presente estudo perceber como a sociedade da época caracterizaria, em quadros mais alargados, os endemoniados, que observações faria sobre estes e que tratamentos lhes destinaria. Tendo o objetivo de conseguir apurar as concepções sociais sobre a possessão e os possessos, recorreremos a fontes de cariz doutrinal e legislativo, com o propósito de encontrar referências aos possessos e aos instigados pelo demónio. Realiza-se este estudo na tentativa de averiguar como seriam retratadas estas personalidades nos tratados de moral, como os penitenciais, e a causa atribuída à sua enfermidade. Procura-se, de igual forma, averiguar as consequências que a legislação precisa para quem sofresse deste mal.

Como já foi mencionado, as fontes selecionadas para a presente análise foram, a partir do campo doutrinário, o *Tratado de Confissom*³⁶², um manual de confissão do século XV; e *O Penitencial de Martín Pérez*³⁶³, elaborado em 1316 e reescrito por um monge ou clérigo no século XV. Para o âmbito legislativo foram selecionadas as *Ordenações Afonsinas*³⁶⁴ datadas do século XV e promulgadas no reinado de D. Afonso V, as suas sucessoras, as *Ordenações Manuelinas*³⁶⁵ que compilam toda a legislação portuguesa de 1512 a 1603, as cortes celebradas no reinado de D. Duarte³⁶⁶ e as actas dos sínodos então celebrados³⁶⁷.

Sendo fontes com deliberações divergentes, é possível verificar duas concepções acerca dos endemoniados, visões essas que enriqueceram o presente estudo, permitindo uma melhor contextualização sobre as visões sociais da possessão diabólica no período em análise. Com as referidas fontes, pretendeu-se encontrar uma visão complementar da possessão, assim como informações sobre a forma como diferentes sectores da sociedade observavam, identificavam e caracterizavam as vítimas de possessão demoníaca.

³⁶² MENDES, *Bruxaria Mitos Afins no Tratado ...*, 2015.

³⁶³ PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, 2002.

³⁶⁴ COSTA, *As Ordenações Afonsinas...*, 1984.

³⁶⁵ COSTA, *As Ordenações Manuelinas...*, 1984.

³⁶⁶ DIAS, *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Duarte...*, 2004.

³⁶⁷ GARCIA Y GARCIA, *Portugal, Synodicon hispanum...*, 1982.

4.1 Fontes Doutrinárias

As fontes de cariz doutrinário são obras de teor pastoral com um propósito definido: afastar a Humanidade das más práticas e salvá-la do pecado e do inferno. São fontes de enorme riqueza que espelham a sociedade medieval, tendo como base as suas falhas, tentando estratificá-la de acordo com um *modus operandi* que ensine a viver em virtude, justificando um mundo confessional. Nos dois casos assinalados, as obras possuem características de cariz doutrinário e moral, procurando estabelecer normativas, quer para os clérigos que necessitavam de guias de conduta e de esclarecimentos acerca dos seus deveres, quer para uma sociedade que buscava uma noção sobre o que seria o correto e o repreensível.

Nelas, foi possível recolher 34 referências a casos relacionados com fenómenos considerados de prática moral desviante, como a feitiçaria, a bruxaria, o pacto com o demónio, a nigromancia/necromancia³⁶⁸ e a adivinhação, mas também situações que vão contra os dogmas religiosos, nos quais se incluem a blasfémia e a heresia, entre outros que se fará menção adiante na presente análise.

Começamos pelo *Tratado de Confissom*, obra onde foram recolhidas 12 referências. Segundo José Barbosa Machado, é possível dividir a fonte (um manual de normas para confessores) em duas partes distintas: a primeira parte inicia-se com o prólogo, terminando no título último referente à penitência; a segunda parte inicia-se com a apresentação dos artigos da fé nessa mesma página e termina com a listagem dos casos reservados³⁶⁹. Segundo José V. Pina Martins, embora os contemplados do Tratado sejam principalmente os confessores, também visa os penitentes na sua segunda parte³⁷⁰.

José Barbosa Machado afirma que o *Tratado de Confissom* não varia significativamente das restantes obras pastorais e penitenciais. Sendo um manual de confissão, apresenta ao leitor a melhor maneira de exercer esta prática. É possível verificar esta noção no primeiro capítulo desta obra em que o autor recomenda

³⁶⁸ Desenvolveremos esta questão mais à frente.

³⁶⁹ MACHADO, *Tratado de Confissom...*, p. 141.

³⁷⁰ MARTINS, José V. de Pina, *O Tratado de Confissom e os Problemas do livro português no século XV: em Tratado de Confissom*, Lisboa, Imprensa Nacional -Casa da Moeda, 1973, pp. 58-59.

“Primeiramente fazer sentar a pessoa e fazer-lhe o sinal da cruz. De seguida, perguntar há quanto tempo foi confessada, quem lhe deu penitência e se a realizou e se não pecou mortalmente antes de acabar a sua penitência. Deve dizer como a confissão está em 3 pontos: contrição de coração, confissão pela boca e satisfação pela obra. Que lhe façam de seguida 3 questões: a 1ª se tem ódio a alguém, a 2ª se anda em alguma excomunhão e a 3ª se quer fazer penitência e partir-se dos pecados em que anda”³⁷¹.

Neste trecho é possível reconhecer algumas semelhanças entre o processo de confissão e o método utilizado para os exorcismos. Começando pela postura, é feita menção à obrigação de sentar quem se submete à confissão, deixando o confessor numa posição de superioridade, cenário idêntico ao que se apresentou no capítulo anterior sobre o processo de exorcismo. Outra semelhança encontra-se na imposição das mãos, conhecida por inócua, em que o confessor, tal como o exorcista, realiza o sinal da cruz naquele que se confessa. De seguida seguem-se as questões que seriam, segundo o autor, três no total, similares com as que se imporiam aos endemoniados³⁷². Comenta os sete pecados mortais, os cinco sentidos, os dez mandamentos, as obras de misericórdia e uma listagem das penitências a atribuir a cada pecado. Critica-se o comportamento dos cristãos, subdivididos nas várias classes e nos ofícios que cada um exerce, passando pelos mais simples até aos mais poderosos e religiosos, debate-se acerca do perdão dos pecados e da necessidade de se fazer penitência, dando igualmente, conselhos de âmbito moral, especificando algumas formas de penitência privada e pública, ou mais propriamente eclesiástica³⁷³.

Tratam-se agora mais diretamente as 12 referências a endemoniados, demónios ou ao fantástico (**Quadro 7**). As menções dividem-se por excomungados (1 caso), magia (2 casos), blasfemos (1 caso), feitiçaria/bruxaria (3 casos), arrenegadores (2 casos), influência demoníaca (2 casos) e métodos de confrontação dos demónios (1 caso). Com base nestes números, o *Tratado de Confissom* classifica os endemoniados, dividindo-os positiva e negativamente, ou seja, aqueles que são influenciados pelos demónios e que destes se devem apartar e aqueles que os procuram com o propósito de obter algo para si mesmos.

³⁷¹ MACHADO, *Tratado de Confissom...*, pp. 34-35.

³⁷² Para um melhor conhecimento sobre o método de exorcismo cf. PAIVA, “Exorcismo”, In AZEVEDO, *Dicionário de História ...*; NUNES, , *Santos, Demónios e Pecadores...*, 2011; DIAS, *Livro dos Conselhos de RI-Rei ...*, pp. 240-241.

³⁷³ MACHADO, *Tratado de Confissom...*, pp. 145-146.

| Conotação | Nº de ocorrências | Referência Bibliográfica |
|--------------------------------|--------------------------|--|
| Excomungados | 1 | MACHADO, 2003, pp. 34-35 |
| Blasfemos | 1 | MACHADO, 2003, p. 40 |
| Magia | 2 | MACHADO, 2003, pp. 38. |
| Feitiçaria/bruxaria | 3 | MACHADO, 2003, 42-43, 66-67, 68-71. |
| Arrenegadores | 2 | MACHADO, 2003, pp. 43- 45, 54-55. |
| Influência dos demónios | 2 | MACHADO, 2003, pp. 47- 49, 97-99. |
| Combate aos demónios | 1 | MACHADO, 2003, p. 9. |

Quadro 7: Referências recolhidas do *Tratado de Confissom*.

A possessão é na maioria das vezes involuntária, o indivíduo possuído é, claramente, uma vítima indefesa, que fica à mercê de outra entidade maléfica, que explora todos os seus pontos fracos. Já o pacto implícito – a versão «negativa» da possessão – implicava a vontade da pessoa que o praticava em alcançar determinados objetivos e fins, como, por exemplo, curar uma doença, mas através de meios considerados impróprios, isto é, meios que não possuíam nenhum tipo de virtude natural para se cumprir o propósito desejado. Segundo a opinião de Andreia Cláudia da Silva Mendes, pode-se afirmar que a noção do pacto diabólico em si, e dos poderes que dele advinham, seria um dos principais aspetos-chave das preocupações e das narrativas do mundo erudito³⁷⁴. Nesta perspetiva, aborda ainda o lançamento de sortes pelos eclesiásticos, na medida em que os próprios sacerdotes cristãos eram acusados de recorrer a pessoas praticantes das artes da adivinhação. Contudo, não se encontram referências a quaisquer acusações de heresia que

³⁷⁴ MENDES, *Bruxaria Mitos Afins...*, pp. 23-28.

envolvessem membros do clero. Aliás, seria mais comum a acusação de práticas de bruxaria do que de crimes relacionados com a heresia, ao que se acrescenta o facto de que os acusados seriam maioritariamente mulheres (e não homens), visto que o número de mulheres que «aderiam» a estas práticas seria, pelo menos que se tenha conhecimento, bastante superior ao número de homens³⁷⁵

Somos da opinião que a Igreja veria com especial atenção estes indivíduos que pactuavam com os demónios, ou que por estes eram influenciados. A instituição conota estes casos como heresias que vão contra ela e que conduzem à perdição das almas dos fiéis. Nos casos em que se trata das vítimas dos demónios, o autor/escritor dirige-se ao membro da Igreja, na tentativa de o instruir sobre como vencer o inimigo. Esta imagem é observável no capítulo “Da pregũta que deue fazer o sacerdote”, em que o autor recomenda que o sacerdote deite água benta sobre os seus confessados assim que entrem na igreja, pois tolheria os pecados e afugentaria os diabos³⁷⁶. Outro exemplo encontra-se no já mencionado primeiro capítulo, onde o autor faz menção ao método de confissão e dos perigos de viver em excomunhão, de viver em pecado e de se deixar levar pelas instigações do ódio³⁷⁷.

O autor do *Tratado de Confissom* faz referências ao uso de magia como referência a comportamentos desviantes e dissonantes da doutrina cristã. A prática da magia e feitiçaria em latim ganha uma conotação com os espíritos demoníacos e com as artes negras, do oculto. A necromancia, ou seja, a adivinhação pelos mortos, ganha o sentido de nigromancia, ou magia negra e invocação diabólica³⁷⁸. Nesta obra está latente a luta da Igreja hierárquica contra a superstição e a magia que, segundo José Mattoso, conduziu a alterações na ação pastoral introduzida na religião popular, refugiada em áreas privadas ou clandestinas, transformada em bruxaria ou feitiçaria, sendo por vezes conotada como obra do demónio³⁷⁹. Verificamos referências ao uso de magia no capítulo sétimo da obra, onde o autor, abordando o pecado da luxúria, recomenda ao confessor que inquiria o fiel sobre a prática de fazer conjurações em nome deste pecado³⁸⁰. Outro caso de conotações

³⁷⁵ *Idem*, p. 35.

³⁷⁶ MACHADO, *Tratado de Confissom...*, p. 59.

³⁷⁷ *Idem*, pp. 34-35.

³⁷⁸ Cf. SCHMITT, Jean-Claude, *Os Vivos e Mortos na Sociedade Medieval*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 27.

³⁷⁹ MATTOSO, José, *Naquele Tempo: Ensaio de História Medieval*, Lisboa, Temas e Debates, 2009, p. 40.

³⁸⁰ “[...] Se cometeo sacrilegios ou cõiuraçõs por luxura [...]” MACHADO, *Tratado de Confissom: ...*, pp. 34-35.

destas práticas marginais com a magia e a superstição é observável no capítulo nove, sobre as sete questões que o confessor deve realizar tendo em conta os dez mandamentos. Neste capítulo o autor recomenda que a primeira questão se deva prender com a fé em Deus por parte do confessado; depois se este é sorteiro/a; em terceiro lugar se é adivinho/a; se já tirou agoiros; se “tirou por sinos e que nascesse”; se “tirou por idoleiros”; e a sétima e última questão: se já teria lançado encantamentos³⁸¹. Esta condenação das artes mágicas, por parte do autor, segue a linha de confronto entre a Igreja e a superstição, ou como bem apresenta Maria Helena da Cruz Coelho, entre uma cultura folclórica e outra erudita³⁸². Muitas dessas práticas estavam relacionadas com a idolatria de um culto ou criatura, o que ia contra a adoração de um Deus único³⁸³.

O autor do *Tratado de Confissom* continua a sua recriminação e condenação da superstição e do culto dos usos mágicos, conotados com a adoração aos demónios. Contudo, refere-se a estes como feiticeiros e bruxas. Este cenário é observável nas regras gerais do confessor, em que este deve inquirir todas as pessoas sobre o estado e o ofício em que viviam e desempenhavam, sobre os pecados e enganos que cometiam, se teriam pago as dízimas ou se haveria algum voto que não cumprissem, mas também se teriam realizado algum feitiço, se, no caso das mulheres que se confessavam, teriam feito ou dado alguma substância aos seus maridos ou outros homens, por modos de amádigos, poções ou feitiços³⁸⁴. O autor termina este capítulo referindo que esta última questão deverá ser dirigida, igualmente, ao sexo masculino. Contudo, parece-nos que esta inquirição se dirigiria mais diretamente ao sexo feminino, que tal como foi apresentado no anterior capítulo, é o mais castigado pelas obras canónicas e pastorais, profundamente conotado com o pecado e como fonte de luxúria, destinado a desencaminhar os homens com os seus enganos e tentações, tal qual Eva no pecado original. Outro exemplo do uso de feitiços encontra-se no capítulo referente à penitência daquilo que o autor considera as “cousas desuairadas”, em que se recomenda, por exemplo, que quem pratique coisa desvairada em praça seja manifestado em praça, do castigo a praticar a quem falar mal de

³⁸¹ “A primeira de como cree ã Deus. A seguda se he sorteiro ou sortera. A terceyra se he adiuinha. A quarta se tyrou por agoyros. A quinta se tyrou por synos e que nascesse. A sexta se tyrou por ydoleiros. A septyma se fez alguus encantamentos”. *Idem*, p. 38.

³⁸² COELHO, *Superstições, Fé e Milagres...*, pp. 6-7.

³⁸³ *Idem*, p. 7.

³⁸⁴ MACHADO, *Tratado de Confissom: ...*, pp. 42-43.

Deus ou dos santos e a quem defumar a sua casa com encantamentos e a quem lançar sortes³⁸⁵.

Após a leitura e tratamento da fonte, é possível verificar que o autor se terá inspirado noutras obras e noutros pensadores da Igreja, nomeadamente em Santo Isidoro quando se refere aos sorteiros e agoireiros dizendo:

“[...] pecado moral ha aquestes males desprazer a Deus e prazer aos diaboos faz o home auorreciui a Deus. E he priuado da sua graça morredo em aquel pecado perder a gloria eterna a qual Deus fez para o home, perde ainda a yrmidade da eigreia e os bees que se em ella fazẽ, oerde ainda a si meesmo porque he feyto seruo do diaboo”³⁸⁶.

Outra referência a teólogos pode ser verificada no capítulo referente aos Dez Mandamentos, em que o autor cita Santo Agostinho para condenar os lançam sortes, os agoireiros, adivinhos, encantadores e feiticeiros³⁸⁷.

O Livro de Confissões de Martim Pérez foi a segunda obra com características doutrinárias utilizada para o presente estudo. Trata-se de uma obra de cariz sacramental e pastoral³⁸⁸, dotada das características dos penitenciais, ou seja contém dentro de si as normas para os confessores juntamente com uma panóplia de pecados e as suas respetivas penas, mediante a sua gravidade³⁸⁹. Com esta obra, o autor pretende ensinar e conduzir a sociedade, criticando os pecados conotados com os vários ofícios, construir bases de compreensão para a prática da confissão secreta e a tabulação das penitências para os vários tipos de pecados³⁹⁰. Foi neste texto que recolhemos o maior número de referências aos comportamentos desviantes e conotações demoníacas, representando um total de 22 menções. Estas dividem-se do seguinte modo: feiticeiros/adivinhos/useiros (6 casos), mascarados (1 caso), nigromancia/mezinhas (1 caso), hereges (3 casos), influência dos

³⁸⁵ “Item quem fazer pecado grãde em praça deue de seer menfestado em praça [...] Quem diser mal de Deus ou dos santos, ieieue oyto dias a pam e augua e se for rico de xl soldos por Deus e se for pobre de v soldos ao menos [...] quem defuma sua casa com emcantametos v anos de peemdença [...] Todo o sorteyro leigo aia .xl. dias de peẽdença [...]” In *Idem*, pp.54-55. A referência à necessidade de manifestar em praça pública os maus actos realizados nesta, aparenta possuir uma especial importância, no âmbito em que se pode correlacionar com um dos casos de possessão recolhidos, nomeadamente no 24º milagre do livro dedicado aos Santos Mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, em que o marido, após descobrir que a sua mulher se encontrava endemoniada, decide revelar o estado desta na praça onde ambos habitariam. Cf. MARTINS, *A Legenda dos Santos Mártires Veríssimo, Máximo e Júlia...*, p. 49.

³⁸⁶ MACHADO, *Tratado de Confissom...*, pp. 66-67.

³⁸⁷ *Idem*, pp. 68-71.

³⁸⁸ MARTINS, *O Penitencial de Martim Pérez ...*, p. 6.

³⁸⁹ Cf. PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, p. IX.

³⁹⁰ Cf. MARTINS, *O Penitencial de Martim Pérez...*, p. 108.

demónios (5 casos), sacrilégios (1 caso), realização de milagres (1 caso), endemoniados (1 caso), arrenegadores/blasfemos (1 caso) e excomungados (2 casos).

Tal como o *Tratado de Confissom*, o *Penitencial de Martim Pérez* considera aqueles casos como comportamentos desviantes ou dissonantes dos defendidos pela doutrina. Aqui encontram-se os que fariam uso de «magias» de fecundidade, que cultuavam os seus mortos, ou mesmo aqueles que usavam amuletos de proteção: como os feiticeiros, adivinhos, useiros ou as bruxas. Em suma, aqueles que, por seus meios procurariam a superstição, entregando-se ao demónio de livre vontade, caindo no pecado da idolatria, contra a adoração do único Deus³⁹¹.

Para Martim Pérez, os useiros e os trapaceiros são conotados como indivíduos que se fazem munir de forças malignas com o propósito de fazer mal aos pobres e outras pessoas³⁹² que, caso morressem em pecado, teriam o mesmo tratamento que os hereges, ou seja, não seriam dignos de uma sepultura eclesiástica, visto o peso das suas más práticas³⁹³. Para o autor, quem incorreria nestas práticas atentaria contra a fé, sendo um perigo para a sua alma, como também para a restante *ecclesia*, podendo ser deserdados pelos seus pais caso fossem herbolários, adivinhadores, encantadores, ou utilizador de qualquer outro malefício, ou seguissem um desses marginais³⁹⁴.

É Martim Pérez quem auxilia na compreensão da ponte existente entre estes indivíduos e os demónios, nomeadamente nos seus conselhos para os confessores e os perigos sobre o pecado da soberba. Aqui, o autor aconselha o leitor a inquirir o seu confesso nesta matéria, tentando saber se este procurou adivinhos, se comunicou com espíritos, se fez conjurações, se sabe encantar “como alguns que fazem aparecer o que não é verdade como o objetivo de praticar malefícios enganosos[...]”³⁹⁵. Pode-se depreender desta informação que estes trapaceiros, feiticeiros ou encantadores não são semelhantes aos endemoniados presentes nos livros de milagres, na realidade, são claramente o oposto. Nos livros de milagres são apresentadas vítimas de situações adversas: aqueles indivíduos, por sua vez, são actores de malefícios, não «caindo nas

³⁹¹ COELHO, *Superstições, Fé e Milagres...*, pp. 6-12.

³⁹² PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, p. 41.

³⁹³ *Idem*, pp. 42-43.

³⁹⁴ *Idem*, pp. 56-57.

³⁹⁵ O autor continua dizendo que estes encantadores enganam os olhos dos homens que depois escarnecem, dando o exemplo de quem usa as cordas a fingir serem serpentes. Inquire também se sabe ganhar sortes, se sabe agouros por aves ou por outros sinais, se vê no lume más sabedorias e se tenta ver as estrelas. *Idem*, pp. 155-156.

mãos dos demónios», mas sim utilizando-os e deixando-se influenciar por eles. Pelo facto de as suas ações se deverem à livre e espontânea vontade destes indivíduos, e não por serem foçados por qualquer outra força exterior, percebe-se o peso da penitência e do castigo que se lhes é destinado³⁹⁶.

Por outro lado, o autor reflete, igualmente, os endemoniados, aqueles que vivem em pacto com o demónio, os milagres e as curas. Esta noção encontra-se presente nos conselhos que o autor transmite sobre a quem se deve restringir a participação nas celebrações religiosas. Aqui Martim Pérez recomenda a proibição de entrada aos que perderam membros, aos leprosos, os corcovados e os que possuíssem grandes deformações, derivado a grande fealdade que estes criariam. Contudo, expande esta lista aos endemoniados que, apoiando-se na opinião de certos doutores da Igreja, jamais poderiam celebrar missa, somente o podendo fazer após serem dados como sãos, ou após a verificação, por parte de um bispo, de que o demónio teria mesmo deixado a vítima³⁹⁷.

Neste panorama pode-se verificar a grande diferença, entre as obras doutrinárias em análise. Enquanto o *Tratado de Confissom* trabalha de modo exclusivo os que são instigados diabólicamente, tal como os useiros, trapaceiros, feiticeiros, bruxas, entre outros, o *Penitencial de Martim Pérez* focaliza, não apenas, a atenção nestes marginais, mas também nos que são atacados pelos demónios e nos cuidados a ter com estes. No último exemplo apresentado, retirado do *Penitencial*, é possível verificar que os endemoniados são conceptualizados como marginais, excluídos devido à sua condição. O autor parece basear-se nas teses de Santo Agostinho, nomeadamente no âmbito em que estes endemoniados podiam destabilizar a harmonia da *eclesia*, sendo os demónios capazes de causar danos aos Homens, fosse nas almas ou no corpo, apoderar-se do coração destes e inflamá-los com os vícios do mundo, afastando-os da oração, da verdade e da fé³⁹⁸.

Além dos endemoniados, o autor alerta para os perigos dos pecados, capazes de condenar as almas dos fiéis. Martim Pérez aborda o tema da luxúria para mencionar os perigos do amor carnal, capaz de desencaminhar os Homens das igrejas e das orações³⁹⁹, focando, de igual forma, os perigos da simonia e da venda de favores e bens

³⁹⁶ Cf. PÉREZ, *Libro de las Confesiones...*, 2002.

³⁹⁷ *Idem*, pp. 247-248.

³⁹⁸ ARBOLEDA MORA, *Diablo y Posesión...*, p. 33.

³⁹⁹ PÉREZ, *Libro de las Confesiones...*, pp. 373-390.

eclesiásticos⁴⁰⁰. No âmbito destes avisos dirigidos à sociedade, apresenta-se uma imagem de que o pecado estaria por toda a parte e que qualquer um poderia nele incorrer⁴⁰¹. Estes perigos não estariam, somente, presentes no plano terrestre, como prova o aviso reforçado de Martim Pérez com os sonhos e os seus perigos⁴⁰². O autor alerta que os demónios poderiam entrar nos sonhos dos homens e mulheres, e neles tentá-los e instigar a vanglória, a ganância⁴⁰³ e a gula⁴⁰⁴. Esta concepção acerca dos sonhos e das tentações nele presentes também são mencionadas no *Tratado de Confissom*, em que o autor, abordando os sacrilégios, recomenda a inquirição sobre as conjurações realizadas enquanto se dorme⁴⁰⁵.

Martim Pérez faz, igualmente, referência ao perigo inerente às mulheres. O autor faz menção ao sexo feminino no capítulo referente aos escândalos, onde afirma que quem praticaria este pecado seriam os demónios, que armam sempre armadilhas e tentações a fim de usurparem as almas, e os homens e mulheres que seguissem o seu exemplo, seriam feitos membros do diabo⁴⁰⁶. Ainda neste capítulo, Martim Pérez acrescenta que a estes demónios assemelhavam as mulheres “que usam dos seus conhecimentos para enamorar alguns homens de maus amores, levando-os para certos lugares a fim de acabarem o que querem. O mesmo, fariam alguns homens que cantam, dançam, bulham, cavalgam, mandam mensageiros com o mesmo propósito”⁴⁰⁷.

Tal como é apontado na obra anterior, Martim Pérez recrimina as práticas heréticas com forte cunho pagão. Além dos já mencionados casos de bruxaria e feitiçaria, o autor aborda o uso das máscaras e das vestiduras. O autor afirma que:

“outro serviço maldoso pertence aos que se transformam noutras semelhanças vestindo caras e outras vestiduras em forma de diabo e bestas, caminhando

⁴⁰⁰ Martim Pérez dedica muitas páginas ao pecado da luxúria, como aliás, seria bastante usual na época. Contudo, o autor foca-se, grandemente, sobre questões económicas, à mediação do dinheiro e os pecados do dinheiro: “os cobiçosos perseguiram e mataram Jesus Cristo mais que os luxuriosos”. Crítica afincadamente a soberba, falsidade, mentira e o orgulho, mostrando uma especial atenção aos pobres e às obras de misericórdia, citando-os constantemente como forma de remissão de pecados. *Idem*, pp. 270-271.

⁴⁰¹ Segundo António García y García, a Igreja adotava nestes trabalhos um discurso culpabilizador, que instigaria o medo na sociedade. Caso o pecador não confessasse a verdade, teria de o fazer novamente visto que ao guardar-se o pecado não salvaria a sua alma. Cf. PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, pp. 13-14.

⁴⁰² Segundo Jean-Claude Schmitt, os sonhos são espaço do imaginário onde, no período medieval, poderiam aparecer os mortos. Esta noção encontra-se, segundo o autor, relacionada com a assimilação das crenças e práticas relativas ao retorno dos mortos e à sobrevivência do paganismo antigo, em que os cultos funerários eram reprovados, domesticados ou mesmo ocultados. Cf.. SCHMITT, *Os Vivos e Mortos...*, p. 27.

⁴⁰³ PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, p. 158.

⁴⁰⁴ *Idem*, pp. 45-50.

⁴⁰⁵ MACHADO, *Tratado de Confissom: ...*, p. 38.

⁴⁰⁶ PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, p. 205.

⁴⁰⁷ *Idem*, pp. 205-208.

desnudos ostentando os seus corpos, fazendo pouco das pessoas, com gestos torpes e muitos comportamentos desviantes”⁴⁰⁸.

Jean-Claude Schmitt informa que o uso das máscaras ganha um sentido diabólico no período medieval, sendo fortemente conotado com as almas dos mortos e o pacto com os espíritos demoníacos⁴⁰⁹.

| Conotação | Nº de ocorrências | Referência Bibliográfica |
|--------------------------------|--------------------------|--|
| Feiticeiros | 1 | PEREZ, 2002, pp. 155-156. |
| Adivinhos/useiros | 5 | PEREZ, 2002, p. 41; 42-43; 56-57; 440-441;444-445. |
| Mascarados | 1 | PEREZ, 2002, p. 444. |
| Necromancia/mezinhas | 1 | PEREZ, 2002, p. 443. |
| Hereges | 3 | PEREZ, 2002, p. 17; 307; |
| Influência demoníaca | 5 | PEREZ, 2002, p. 45-50; 88; 158; 205-208; 373-390. |
| Sacrilégios | 1 | PEREZ, 2002, p. 321. |
| Milagres | 1 | PEREZ, 2002, pp. 270-271. |
| Endemoniados | 1 | PEREZ, 2002, pp. 247-248. |
| Arrenegadores/blasfemos | 1 | PEREZ, 2002, pp. 201-202. |
| Excomungados/ barregãs | 2 | PEREZ, 2002, p. 26; 37. |

⁴⁰⁸ *Idem*, p. 444.

⁴⁰⁹ SCHMITT, Jean-Claude, *Os Vivos e Mortos...*, p. 27. O uso destas máscaras somente seria tolerado no período do carnaval, onde se condensariam vários jogos e atividades que remetiam para os antigos rituais propiciatórios pagãos e seriam praticados mediante o uso de máscaras. Os rituais destas festas eram propícios na abundância dos campos e manteve-se apesar da passagem para o Cristianismo. Acreditar nestes rituais levaria ao pensamento religioso pagão, relacionado com os contactos entre o mundo terrestre com o das divindades. Cf. RINALDI, Azurra, “Deuses, criaturas mágicas ou demónios? As mudanças de pensamento na Idade Média”, In *Roda da Fortuna, Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, 2015, p. 242.

Quadro 8: Referências recolhidas do *Libro de las Confessiones de Martím Pérez*.

Abordadas as informações presentes nas fontes de cariz doutrinário é possível conceber uma ideia do que poderiam ser os endemoniados aos olhos da doutrina cristã. Baseando o presente estudo em manuais normativos e pastorais, destinados aos confessores com o propósito de estes melhor compreenderem as falhas do Homem e a melhor forma de se purgarem, não será como uma surpresa a imagem negativa construída em redor dos endemoniados. Estes tratados acusam as preocupações apresentadas no IV Concílio de Latrão⁴¹⁰, mas também, fortes indícios do cunho alegórico e descritivo presente nas pregações franciscanas e dominicanas do século XIII⁴¹¹. Defende-se esta visão com a preocupação presente nos avisos apresentados pelos autores das obras, relativamente aos hereges, feiticeiros, useiros, entre outros, capazes de desencaminhar os fiéis da Igreja e da oração, aliciando-os com falsas doutrinas e práticas condenáveis⁴¹².

Como anteriormente mencionado, os endemoniados ou, por outras palavras, os instigados demoniacamente, não se assemelham aos que se encontram presentes nos Livros de Milagres. A hipótese que Andreia Mendes desenvolve no seu trabalho sobre o *Tratado de Confissom*, parece a mais indicada para ambas as obras de cariz doutrinário. De acordo com a sua proposta, os autores destas fontes fazem uma distinção entre ordem e súplica, sendo a primeira uma referência ao poder sobre os demónios, presente nos atos de bruxaria ou feitiçaria e necromancia, e a segunda um caso de heresia claro conotado com a adoração⁴¹³. Neste último podem-se encontrar as figuras dos os arrenegadores, os blasfemos e os referidos hereges⁴¹⁴.

⁴¹⁰ Em 1215, com o IV Concílio de Latrão, institui-se a obrigação dos fiéis em se confessarem. Atribui-se este método a Santo Agostinho, em que o pecado a fim de permanecer secreto apenas devia ser confessado ao padre.⁴¹⁰ Uma clara tentativa de saber o que se guardava no íntimo, do que era heresia, desvendando as clausuras do privado⁴¹⁰, definindo o pecado e a contrição como um ato da vontade própria. Um dos principais objetivos deste concílio foi a reforma educativa, pois percebia que a ignorância religiosa do povo partia das deficiências dos próprios clérigos. In ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges, *História da vida privada*, vol.2, Porto, Afrontamento, 1989, pp. 550-551.

⁴¹¹ Cf. MARTINS, Mário, *A Bíblia na Literatura Medieval Portuguesa*, Amadora, Oficinas Gráficas da Livraria Bertrand, 1979.

⁴¹² Santo António, na sua pregação, apresenta a vida como percurso do útero ao túmulo. Nesta «caminhada» estariam presentes variados perigos, dividindo os que «caminham» em dois grupos: dos que vivem em pecado e não terminam a viagem, optando por andar pelo mundo; e aqueles que se confessam, perdoam e são perdoados, sendo bem acolhidos no fim da jornada e desprendendo-se do suplício térreo em prol do paraíso eterno. Cf. MARTINS, *A Bíblia na Literatura...*, pp. 25-26.

⁴¹³ MENDES, *Bruxaria Mitos Afins...*, p. 22.

⁴¹⁴ Martím Pérez caracteriza como herege os “[...] cismáticos, os apóstatas da fé, que não demonstram lealdade à santa Igreja [...]”. PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, p. 307. Mas também os “[...] que são tidos como idolatras e pagãos [...]” *Idem* pp. 155-156.

4.2. Fontes Legislativas

No que toca às fontes legislativas, procedeu-se à recolha de dados nas *Ordenações Afonsinas*, nas *Ordenações Manuelinas* e nas constituições sinodais, de forma a melhor compreender de que forma a legislação identificava, classificava e tratava socialmente o fenómeno dos endemoniados. Nestas fontes não se encontram referências directas a demónios ou endemoniados. Contudo, sendo obras legislativas, fazem referência a comportamentos marginais, em que se podem encontrar feiticeiros, benzedeiros, convertidos ao diabo, entre outros.

É nas actas dos sínodos realizados em Portugal na época em estudo, que se encontra a maior parcela de referências recolhidas no conjunto das fontes de cariz legislativo, resultando em 15 entradas (55%)⁴¹⁵, em comparação com as *Ordenações Afonsinas* e *Manuelinas*, de onde foram retiradas oito (29%) e três (11%) referências, respetivamente. Os resultados não apresentam surpresas de maior, visto ser na fonte de origem eclesiástica onde se encontram mais preocupações com os «marginais da fé». Começamos então por tratar as constituições sinodais existentes.

Após a leitura das constituições, uma das principais conclusões retiradas num primeiro momento é que o pecado é encarado como uma transgressão à lei, em que o Homem deveria seguir o plano que Deus lhe havia estabelecido⁴¹⁶. Esta afirmação pode ser atestada pela forma meticulosa como a Igreja definir aqueles que seriam os comportamentos recomendados dentro e fora dos santuários⁴¹⁷, pela forma como condena os enganos e a corrupção perpetrados pelos trapaceiros e pelos que usam as práticas mágicas⁴¹⁸, mas também na importância dos sacramentos para a remissão dos pecados e salvação das almas, e dos comportamentos recomendados aos que professavam a fé⁴¹⁹.

⁴¹⁵ Cf. GARCÍA Y GARCÍA, *Portugal, Synodicon hispanum...*, 1982.

⁴¹⁶ SAMPAIO, *O Pecado nas Constituições Sinodais...*, p. 22.

⁴¹⁷ Cf. GARCÍA Y GARCÍA, *Portugal, Synodicon hispanum...*, pp. 96, 99-100, 107, 179.

⁴¹⁸ *Idem*, pp. 21, 119, 156, 159, 257-258, 320-321, 334-336.

⁴¹⁹ *Idem*, pp. 103-105, 336.

Para a abordagem que aqui se pretende, recolheram-se 15 referências, em sínodos celebrados na cidade de Braga nos anos de 1281, 1477 e 1505, da Guarda no ano de 1500, e Lisboa em 1403. No tratamento destes dados, essas referências mencionam excomungados (três casos)⁴²⁰, os perigos das almas que não comungam (um caso)⁴²¹, blasfêmias, magia/feiticeira (oito casos)⁴²² e as más práticas nas igrejas (três casos)⁴²³. Não foi possível recolher uma referência clara/directa a possessão demoníaca.

| Localização / Ano | Nº de referências | Tipo de referência | Referência Bibliográfica |
|--------------------------|--------------------------|---|--|
| Braga / 1281 | 1 | Encantadores, cartomantes e praticantes de magia. | GARCÍA Y GARCÍA, 1982, p. 21. |
| Lisboa / 1430 | 3 | Adivinhos, sorteiros, invocadores de demónios, excomungados. | GARCÍA Y GARCÍA, 1982, pp. 320-321; 334-336; 336. |
| Braga / 1477 | 7 | Blasfemadores, confissão, comportamentos dentro das igrejas, feiticeiros e benzedeiros, perigos das almas | GARCÍA Y GARCÍA, 1982, pp. 96; 99-100, 107 103-105; 113; 117; 119; |
| Guarda / 1500 | 1 | Feiticeiros, benzedeiros, agoureiros | GARCÍA Y GARCÍA, 1982, pp. 257-258. |
| Braga / 1505 | 3 | Excomungados, feiticeiros, comportamentos dentro das igrejas | GARCÍA Y GARCÍA, 1982, p. 156; 159; 179. |

Quadro 9: Referências recolhidas das constituições sinodais⁴²⁴ por ano e cidade.

⁴²⁰ *Idem*, pp. 96, 156, 336.

⁴²¹ *Idem*, pp. 103-105.

⁴²² *Idem*, pp. 21, 113, 119, 159, 257-258, 320-321, 334-336.

⁴²³ *Idem*, pp. 99-100, 107, 179.

⁴²⁴ GARCÍA Y GARCÍA, António. *Portugal, Synodicon hispanum...*, 1982.

Atentando aos dados presentes no **Quadro 9**, é possível verificar que surgem mais referências aos casos em estudo nas constituições do Concílio bracarense de 1477 do que nas outras actas sinodais legislativas inventariadas. Adiantando alguns dados (que desenvolveremos mais à frente), as sete menções encontradas nesta constituição reportam-se a actos considerados como blasfémia e/ou heresia, sacramentos (nomeadamente a comunhão), a confissão e a mendigagem, por exemplo, distribuídos, no seu total, em sete capítulos, o que demonstra uma maior preocupação social em melhor combater os perigos da alma. Proporcional a essa preocupação, o número de medidas tomadas para orientar os fiéis no caminho certo é também maior, destacando-se, nomeadamente, a proibição dos comer e beberes nas igrejas que levaria a injúrias e blasfémias⁴²⁵, o reforço da importância da comunhão e confissão para a salvação das almas⁴²⁶, a proibição da realização de missas fora dos santuários⁴²⁷, as condenações para os feiticeiros, useiros, benzedeiros e outros⁴²⁸ e as imposições na realização das vigílias⁴²⁹. Pode, por isso, colocar-se a hipótese de que este aumento na produção escrita sobre os fenómenos aqui estudados, em comparação com os dados retirados dos restantes anos analisados, se possa dever à importância na difusão do sacramento da confissão e redenção das almas. Apresenta-se, então, uma Igreja que pretende educar aqueles (entenda-se, os eclesiásticos) que estarão encarregues da salvação dos fiéis, dotando-os dos conhecimentos acerca das suas faltas e penitências⁴³⁰.

Das quinze referências recolhidas das constituições sinodais, foram encontradas certas similaridades com as obras doutrinárias, nomeadamente a preocupação relativa aos feiticeiros, useiros e enganadores, que ocupam a grande maioria dos dados encontrados nos sínodos (8 casos). Mesmo nesta fonte de cariz legislativo, a Igreja condena as práticas mágicas, tal como se verifica nas fontes doutrinárias. No entanto, defende-se que estas menções não se reportam a endemoniados (vítimas), mas sim a trapaceiros que viveriam em pacto com o demónio (agentes). Característica divergente das obras legislativas para as doutrinárias será a forma como as primeiras (e, neste caso, as constituições sinodais)

⁴²⁵ *Idem*, p. 96.

⁴²⁶ *Idem*, pp. 103-105.

⁴²⁷ *Idem*, p. 107.

⁴²⁸ *Idem*, p. 119;

⁴²⁹ *Idem*, pp. 107, 113, 179.

⁴³⁰ Para um conhecimento mais aprofundado sobre esta temática, recomenda-se a leitura do trabalho de Mário Martins. Cf. MARTINS, Mário, “A Confissão e a Vulgata “Queste”, In *Separata Didaskalia*, nº12, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1984.

tratam estes marginais (os feiticeiros/as e os useiros). Enquanto nas fontes doutrinárias se alertava para o perigo dos que viveriam em pacto com o demónio, nos relatos dos sínodos informa-se dos castigos destinados a estes e a que prelados deveriam ser entregues. Nestes relatos, fica latente a importância de que “[...] todos os abades, priores, retores e capelães curados que se enfermem e saibam cada um em sua freguesia, se existe algum homem ou mulher herege que não queira ir à igreja, barregueiro público, arrenegadores, blasfemeiros, feiticeiros, benzideiros, adivinhadores, useiros e onzeneiros [...]”, sendo-lhe, posteriormente recomendando que seja encaminhado a se retirar do pecado⁴³¹. É feito um alerta à importância de excluir da *ecclesias* feiticeiros, os barregueiros e os benzedeiros⁴³², estando a confissão destes reservada aos prelados⁴³³.

No sínodo celebrado na Guarda em 1500, na 64ª constituição é declarada a pena destinada aos que usariam as artes da magia e da nigromancia. Neste apontamento é passada a informação que só a Deus está destinada a capacidade de saber as “coisas escondidas”; contudo, existiriam certos homens e mulheres que, por meio de artes obscuras, tentariam adquirir esta virtude, algo fortemente reprovado⁴³⁴. Estes seriam sentenciados com a excomunhão, afastando-os dos restantes fiéis⁴³⁵. Semelhante à informação transmitida pelas fontes doutrinárias, a pena não recai apenas naquele que pratica as «artes obscuras», mas também, naqueles/as que as procuram. A Igreja condenaria com a excomunhão todos aqueles que frequentassem encantadores, cartomantes ou que praticasse qualquer arte mágica⁴³⁶.

Passamos agora à averiguação dos dados recolhidos das *Ordenações Afonsinas* e *Ordenações Manuelinas*, em que, tal como nas constituições sinodais, não se verificam referências a endemoniados, mas sim hereges ou praticantes de magia com intenções maliciosas. Nas leis promulgadas por Afonso II recolhidos naqueles capítulos foram encontradas nove referências, sendo feitas menções a hereges (dois casos)⁴³⁷, feiticeiros

⁴³¹ *Idem*, p. 119.

⁴³² *Idem*, p. 156.

⁴³³ *Idem*, p. 159.

⁴³⁴ *Idem*, pp. 257-258.

⁴³⁵ A pena não seria eterna, podendo sempre apartar-se do seu pecado. Também aqueles que benzessem por ourelos, cintas ou por quaisquer outros modos e palavras, a sua absolvição seria reservada ao prelado ou aos seus vigários. Estes, antes de serem soltos, deveriam pagar mil reais de multa para as obras da Sé de Guarda. Cf. GARCÍA Y GARCÍA, *Portugal, Synodicon hispanum...*, p. 258.

⁴³⁶ Nas actas sinodais, o autor vai mais longe, afirmando que quem procurasse estas práticas seria preso perpetuamente; caso fosse membro da igreja secular, seria deposto e, no caso de ser leigo, seria sancionado por mérito. Cf. GARCÍA Y GARCÍA, *Portugal, Synodicon hispanum...*, p. 21.

⁴³⁷ DOMINGUES, *As Ordenações ...*, p. 537; NUNES, Eduardo Borges, *Ordenações Afonsinas*, Livro V., Lisboa, Fundação Caloust Gulbenkian, 1984, pp. 3-5.

(um caso)⁴³⁸, querelas maliciosas (um caso)⁴³⁹, superstição (um caso)⁴⁴⁰, excomungados (três casos)⁴⁴¹ e heréticos/blasfemadores (um caso)⁴⁴². Constatase aqui uma visão pejorativa e criminosa não face a endemoniados, mas sim aos comportamentos marginais e de afronta à Igreja. São condenados os que arrenegam Deus, Maria e os seus santos, mas também quem os blasfema, podendo ser considerados hereges ou heréticos⁴⁴³. Contudo, tal como afirma Luís Miguel Duarte, a expressão “renegar de Deus, de Santa Maria e dos seus Santos” é bastante corrente em textos normativos religiosos e laicos. Esta referência “renegar” não faz menção a qualquer abandono da religião ou mesmo a qualquer descrença, mas sim a um acto impulsionado pela ira, onde estas figuras se sentiriam enganadas ou atraindo por um Deus⁴⁴⁴. Parece-nos, desta forma, que estes blasfemadores serão somente «ovelhas negras», não sendo casos que preocupassem muito as instituições eclesiásticas e legislativas. Contudo, a documentação disponível leva a crer que em XVI este cenário mude, com a chegada da Inquisição, levando à ideia de total desrespeito e descrença da autoridade e poder divinos.⁴⁴⁵

Contudo, constata-se uma referência a conversão diabólica, presente no Livro V das *Ordenações Afonsinas*. Aí, no título 42, é feita menção à proibição de praticar feitiçaria, sendo considerado um pecado grave cometido pelos que se teriam convertido ao Diabo. A fim de atestar a gravidade desta falha, a legislação régia defende que a pena para os feiticeiros conversos ao demónio deveria ser a morte. Caso fosse somente um trapaceiro que lançasse “varas em prol de fortuna”, da primeira vez que fosse descoberto seria preso e açoitado publicamente; caso fosse vassalo de maior condição seria degradado para Ceuta⁴⁴⁶. Esta condenação faz jus à noção de marginal, no sentido em que a punição pública colocaria a descoberto as «práticas obscuras» que alguém havia praticado, sendo posteriormente julgado e afastado pelo povo. Já no caso da punição de alguém de superior condição, este seria afastado, sendo degradado como os vários criminosos para Ceuta.

⁴³⁸ NUNES, *Ordenações Afonsinas*, Livro V, Tit. 42, ..., pp. 152-154.

⁴³⁹ *Idem*, pp. 109-110.

⁴⁴⁰ PEREIRA, Gabriel, *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, Lisboa, Fac-simile Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998, p. 153..

⁴⁴¹ NUNES, *Ordenações Afonsinas*, Livro V, Tit. 27, ..., pp. 97-19.

⁴⁴² NUNES, *Ordenações Afonsinas*, Livro V, Tit. 97 ..., p. 298.

⁴⁴³ DOMINGUES, *As Ordenações Afonsinas*, Livro V, Tit. 97, ..., pp. 518-537.

⁴⁴⁴ DUARTE, *Justiça e Criminalidade...*, pp. 447-448.

⁴⁴⁵ Cf. *Idem*, pp. 448-449.

⁴⁴⁶ NUNES, *Ordenações Afonsinas...*, p. 152-154.

Encontra-se nesta mesma obra um capítulo referente às querelas maliciosas. Tal como nos Livros de Milagres da área hispânica, verifica-se assim uma possível conotação entre as emoções humanas e os demónios. Estas emoções, tais como a inveja ou o orgulho, como São Tomás de Aquino aponta, poderiam ser cometidas por seres não corporais como os demónios, a fim de perverter o Homem, fazê-lo sucumbir às paixões que levariam às tristezas⁴⁴⁷.

Nas *Ordenações Manuelinas* encontram-se somente três referências ao tema em estudo, fazendo menção a hereges e apóstatas (um caso)⁴⁴⁸, a invocadores de demónios (um caso)⁴⁴⁹ e a arrenegadores de Deus (um caso)⁴⁵⁰. Se esta fonte é parca em referências, por outro lado, nela encontram-se informações relevantes que atestam a teoria da condenação da intenção. É o caso do capítulo referente aos “Feiticeiros e das vigílias que se fazem nas Igrejas”, em que a legislação régia defende que “aquele que invocar espíritos maléficos e demoníacos e que oferecer comida ou bebida com o intuito de fazer mal que morra morte natural”⁴⁵¹.

Verifica-se, também, uma sobreposição da legislação régia em relação à legislação eclesiástica, nomeadamente quando se defende que quem nestes crimes incorrer:

“[...] seja apresentado à legislação régia para averiguar a qualidade da pessoa. Aquele que fizer qualquer tipo de adivinhação, seja por bem ou mal, será publicamente açoitado com barão e que seja marcado em ambas faces com ferro que mandamos fazer”⁴⁵².

Novamente, verifica-se a necessidade de identificar estes marginais e de os afastar da ideia de sociedade que se pretendia manter. Enquanto nas *Ordenações Afonsinas* se defendia a punição pública ou o degredo, nas *Ordenações Manuelinas* haveria novamente uma punição visível, pública, aos olhos do povo, com uma marca nas faces impossível de esconder. Desta forma estes indivíduos seriam facilmente reconhecidos pelos seus pecados e relegados.

Outro exemplo da relação crónica da legislação régia com a eclesiástica encontra-se no capítulo referente aos Hereges e Apóstatas, do Livro V das *Ordenações Afonsinas*,

⁴⁴⁷ LANGUN, Virginia, “Medicine and the Seven Deadly Sins in Late Medieval Literature and Culture”, In *The New Middle Ages*, Texas, Ed. Palgrave Mcmillan, 2016, p. 105.

⁴⁴⁸ COSTA, *Ordenações Manuelinas*,..., pp. 14-15.

⁴⁴⁹ *Idem*, pp. 92-96.

⁴⁵⁰ *Idem*, pp. 96-99.

⁴⁵¹ *Idem*, pp. 92-96.

⁴⁵² *Idem*, pp. 92-96.

em que se afirma que estes casos pertenceriam à legislação eclesiástica. Contudo, se algum herege ou apostata cometesse algum crime onde “houvesse sangue”, passariam a pertencer à legislação régia⁴⁵³. Por último, são abordados aqueles que blasfemam Deus e os seus santos. No capítulo das *Ordenações Afonsinas*, referente aos “Arrenegam Deus e os seus Santos”, são tratadas as penas de quem incorre neste crime, sendo estas a degradação para Ceuta para aqueles que não fossem peões ou filhos destes, escudeiros, fidalgos ou cavaleiros, ficando ainda incumbidos de pagar dois mil reais a quem os acusasse. Caso fosse fidalgo, deveria ser degradado para um terreno além-mar e obrigado a pagar três mil reais a quem o tivesse acusado⁴⁵⁴.

| | Constituições Sinodais | Ordenações Afonsinas | Ordenações Manuelinas | Total |
|--|-----------------------------------|---------------------------------|----------------------------------|--------------|
| Excomungados | 3 | 3 | 0 | 6 |
| Feiticeiros / Mágicos / Trapaceiros / Useiros | 8 | 1 | 0 | 9 |
| Más práticas nas igrejas | 3 | 0 | 0 | 3 |
| Comunhão | 1 | 0 | 0 | 1 |
| Hereges / Arrenegadores | 0 | 2 | 2 | 4 |
| Heréticos / Blasfemadores | 0 | 1 | 0 | 1 |
| Superstição | 0 | 1 | 0 | 1 |
| Instigações Maliciosas | 0 | 1 | 0 | 1 |

⁴⁵³ *Idem*, pp. 14-15.

⁴⁵⁴ *Idem*, pp. 96-99.

| | | | | |
|----------------------------------|---|---|---|----------|
| Invocações Demoníacas | 0 | 0 | 1 | 1 |
|----------------------------------|---|---|---|----------|

Quadro 10: Total de referências recolhidas das fontes legislativas.

Constatando os dados presentes no **Quadro 10** é possível verificar que o tema mais abordado nas fontes legislativas é o dos feiticeiros, trapaceiros, useiros, mágicos e místicos. Estas figuras, como se pode verificar nas propostas acima abordadas, seriam alvo das mais pesadas penalizações e condenadas à reclusão e afastamento da sociedade. As fontes legislativas, mais direcionadas pelas leis do reino do que pela teologia, ao contrário das fontes doutrinárias, não abordam somente a intencionalidade das ações ou os pecados cometidos. Pode-se, por exemplo, estar perante ofícios que não seriam bem vistos aos olhos da legislação régia, ou mesmo da Igreja, seria esse, provavelmente, o caso dos físicos, sendo a medicina um dos domínios onde a magia mais se ancorou na Idade Média, verificando-se o uso de talismãs, dos sortilégios ou das orações⁴⁵⁵. Os letrados poderiam ser outro exemplo. Sendo a Igreja a grande herdeira do conhecimento e da cultura do livro, via tal como um monopólio moral, e transformava a busca pelo saber num fruto proibido, oferecido pelo demónio ⁴⁵⁶. Outra figura que surge nestas fontes são os adivinhos, mais concretamente, os praticantes das técnicas de xilomania, indivíduos que usavam as varas de madeira na tentativa de prever o futuro⁴⁵⁷. Seriam facilmente conotadas com os demónios, visto o conhecimento do oculto, na perspetiva da elite religiosa, somente poder provir de três fontes: do estudo do saber humano, que estaria limitado à cultura escrita; da revelação divina, reservada aos santos e fiéis abençoados com a Graça de Deus; ou pela intervenção diabólica, como seria toda a adivinhação considerada uma arte do Diabo⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ Em oposição à base da medicina greco-romana, de que a doença adviria de uma ruptura entre os quatro humores do corpo, tratada através de medicamentos que possuíssem uma das quatro qualidades (calor, frio, humidade e secura), é oposta a uma visão oriental veiculada pela Bíblia. Estimar-se-ia a doença como um castigo por uma falta inconfessada, mostrando-nos uma medicina do moralismo e da devoção. Cf. BOLOGNE, Jean-Claude, *Da Chama à Fogueira: Magia e Superstição na Idade Média*, Lisboa, Dom Quixote, 1998, p. 166.

⁴⁵⁶ *Idem*, p. 164.

⁴⁵⁷ No título 42 do livro V das Ordenações Afonsinas é mencionada a proibição da prática de feitiçaria, nomeadamente aos que lançariam varas em prol de fortuna. Cf. NUNES, *Ordenações Afonsinas...*, p. 152-154.

⁴⁵⁸ PEREIRA, Bento, *Elucidarium sacrae theologiae moralis et júris utriusque*, Lisboa, Domingos Carneiro, 1668, p. 393-394.

4.3. Considerações Finais

Analisadas as fontes doutrinárias e legislativas e apresentados os dados recolhidos, resta traçar a imagem global que corresponderia aos endemoniados.

Abordados os dados presentes nestas obras verifica-se que para os legisladores, tanto civis como eclesiásticos, não se está perante vítimas, mas sim actores. Somente na obra de cariz doutrinário de Martim Perez se verifica uma menção a endemoniado com o intuito de os colocar ao mesmo nível dos que perdem membros, dos coxos, leprosos e corcovados, que “(...) por provocarem tamanha hediondez, deveriam ser afastados da missa (...)”⁴⁵⁹. De resto, após a recolha dos dados, foi possível dividir as referências em 5 grandes grupos de “endemoniados”.

Em primeiro lugar, os dados recolhidos demonstram uma clara preponderância da magia e dos seus praticantes como os feiticeiros, bruxas, adivinhos ou os trapaceiros em geral (como, por exemplo, os useiros). Estes são referenciados por 23 vezes⁴⁶⁰ representando 34% da amostra total recolhida, confirmando que a sociedade encara estes marginais como uma ameaça social, sendo não só actores do mal, mas também, desencaminhadores, capazes de atrair a ira dos Homens⁴⁶¹.

Segundo Jean-Claude Bologne, o herético, feiticeiro ou invocador de demónios constituem potenciais ameaças sociais, tal como o muçulmano, o judeu, ou até mesmo o leproso, aos quais são associados sem dificuldade. A marginalidade, a ameaça de perturbação social, seriam indícios suficientes dos seus malefícios⁴⁶². O autor esclarece que dentro do «campo» dos mágicos poderiam estar personalidades das mais variadas estirpes sociais. Estarão os heréticos que procuram construir uma nova sociedade; o sábio

⁴⁵⁹ Os referidos endemoniados, somente poderiam frequentar a missa após o processo de exorcismo. Cf. PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, pp. 247-248.

⁴⁶⁰ As referências a feiticeiros, trapaceiros, useiros, bruxos ou magia nas obras é a seguinte: cinco casos no Tratado de Confissom; seis no *Libro de las Confessiones*; oito no *Synodicon Hispanum* e um nas Ordenações Afonsinas.

⁴⁶¹ BOLOGNE, *Da Chama à Fogueira...*, p. 62.

⁴⁶² *Idem*, p. 62.

que pretende entrar no mundo do desconhecido; a mulher que pretende escapar, através dos sonhos alucinados, a uma condição que lhe seria pouco favorável; o padre ambicioso que quer subir rapidamente nos escalões da hierarquia eclesiástica; o camponês invejoso, o charlatão que abusa da credibilidade dos Homens; as rainhas e altos dignatários que por meio de sortilégios tentam encaminhar as suas vontades numa situação política complexa⁴⁶³. Os bruxos seriam aqueles que fariam o mal (*malefici*), não agindo necessariamente por ambição ou por desejo de lucro, somente intencionando praticar más acções, subverter a ordem social necessariamente cristã e boa. A feitiçaria e a superstição seriam, desta forma, uma maneira prática de explicar o mal num mundo governado por um Deus bom, de ligar a infelicidade a um acto banal, ou uma falta cometida, ou à hostilidade inexplicada de um homem com poderes misteriosos. Este método será mais tranquilizador do que renunciar à bondade divina ou à harmonia fundamental do universo⁴⁶⁴.

Em segundo lugar no número de referências encontram-se os arrenegadores, blasfemos e hereges como o segundo grupo mais referenciado (12 menções, representando 20% da amostra total). Os hereges são frequentemente mencionados no penitencial de Martim Pérez, em que o autor lhes dedica duras acusações. Para Martim Pérez, a heresia ocuparia o primeiro caso de excomunhão maior, seguindo-se aquele que a repetisse e, quem a defendesse ou seguisse⁴⁶⁵. À acusação de heresia ou a qualificação como herege, segundo as fontes, associava uma grave penalização, que tal como os praticantes de magia, os marginalizaria e afastaria da sociedade, considerando-os como desestabilizadores ou desviantes⁴⁶⁶. As semelhanças entre estes dois grupos de marginais continuam nas visões presentes quer nas fontes doutrinárias quer nas legislativas. Enquanto no *Tratado de Confissom* e no *Libro de las Confessiones* são apresentados estes pecadores, nos sínodos e Ordenações são estipuladas as condenações, provando a ideia de que estes crimes seriam julgados pelo tribunal eclesiástico, direccionando para a justiça régia a execução da sentença.

⁴⁶³ *Idem*, p.43.

⁴⁶⁴ *Idem*, pp. 54-55.

⁴⁶⁵ PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, p. 17.

⁴⁶⁶ Caso alguém morresse em pecado de heresia, Martim Pérez defende que não seria merecedor de sepultura eclesiástica. Além de serem afastados, os hereges poderiam prejudicar a sua linhagem, Martim Pérez afirma que “[...] todos os hereges e todos os que os recebem, neles acreditam, defendem e outorgam, em comunhão com os seus filhos até à segunda geração descendendo por linhagem directa, são considerados irregulares, de tal forma que não podem receber ordens nem benefícios da santa igreja sem que passem antes pela penitencia [...]”. Cf. PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, pp. 306-307.

Toda a heterodoxia presente nesta sociedade cristã cairia sob a alçada dos tribunais episcopais ou dos tribunais inquisitoriais romanos, quando estes existiam. Não tendo existido, em Portugal, segundo a historiografia, Inquisição romana para o período medieval, todos os desvios comportamentais, assim como os comportamentos heterodoxos, eram matéria do tribunal eclesiástico, sob a jurisdição episcopal⁴⁶⁷.

Em terceiro encontrar-se-iam os excomungados, tendo uma representação próxima dos hereges, atingindo 12% da amostra total. A grande diferença entre estes dois grupos prende-se com o facto de a excomunhão ser um resultado de uma condenação eclesiástica, (logo um herege pode nestas fontes ser também, um excomungado).

A quarta categoria mais referenciada são as influências demoníacas, com uma representação de 12% da amostra total (sete casos). Todas estas referências foram encontradas nas fontes doutrinárias, onde se procuram estipular as penas para os vários pecados, mas também educar a sociedade, criando normas e onde se pretende apresentar uma época, tendo por base os vícios e os pecados. Nestas obras, as influências demoníacas são apresentadas como as tentações e os pecados em que os demónios fariam os Homens incorrer⁴⁶⁸. São encontradas referências aos pecados da carne, nomeadamente sobre as relações anti natura⁴⁶⁹ e a preferência pelo amor carnal em deterioramento do amor espiritual⁴⁷⁰, os enganos luxuriosos dos demónios⁴⁷¹, das tentações de vanglória e ganância⁴⁷², dos perigos dos agoureiros, sorteiros e enganadores que invocam demónios⁴⁷³ e os usos da água benta no combate a estes invasores⁴⁷⁴.

Em quinto lugar encontram-se as referências que fazem menção a diversos temas: o combate a demónios (um caso); mascarados (um caso); necromancia/mezinhas (um caso); sacrilégios (um caso); milagres (um caso); endemoniados (um caso); as más práticas da Igrejas (um caso); comunhão (um caso); superstição (um caso); instigações

⁴⁶⁷ Cf. TAVARES, Maria José Ferro, “Heterodoxia”, In AZEVEDO, *Dicionário de História Religiosa...*, pp. 363-364.

⁴⁶⁸ A ideia acerca do poder maligno mudou com a chegada do século XI, em que Satanás teria ganho mais habilidades e, juntamente com os seus exércitos, seria capaz de espalhar a tristeza num maior número de Homens. Se alguém caísse na tristeza seria a obra dos demónios, se sucumbisse à luxúria seria o diabo a tentá-lo ou através da forma de um súcubo a seduzi-lo. Se chovesse, se os poços secassem ou corpos sofressem seria visto como trabalho dos demónios. Insanidade e crises eram resultado de possessões demoníacas. Cf. RUSSEL, *Witchcraft in the Medieval Ages...*, p. 110.

⁴⁶⁹ Cf. PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, pp.45-50; MACHADO, *Tratado de Confissom...*, pp. 47-49.

⁴⁷⁰ Cf. PÉREZ, *Libro de las Confessiones...*, p. 158.

⁴⁷¹ *Idem*, pp. 45-50; 373-390.

⁴⁷² *Idem*, p. 158.

⁴⁷³ MACHADO, *Tratado de Confissom...*, pp. 97-99.

⁴⁷⁴ *Idem*, p. 59.

maliciosas (um caso) e invocações demoníacas (um caso). Todos estes casos são referidos por uma ocasião nas fontes tratadas, tendo uma representação de 2% da amostra total.

CONCLUSÃO

Com a realização da presente tese pretendeu-se abordar os casos referentes a possessões demoníacas presentes numa amostra significativa de Livros de Milagres ibéricos, na tentativa de melhor compreender este fenómeno, os seus ritos, as vítimas e a mitologia vigente, presente no confronto entre santos e demónios. Aos 25 casos de possessão recolhidos das fontes portuguesas, juntou-se 26 ocorrências retiradas das obras homólogas do reino espanhol. Este acréscimo deveu-se à realização de uma comparação entre os milagres ocorridos nos diferentes territórios, tentando-se, desta forma, descortinar as diferenças visíveis nos diferentes tipos de obras pastorais, nomeadamente a construção da figura demoníaca, das diferenças encontradas entre as vítimas, o método como se realizaria o milagre de cura, o sexo dos endemoniados e os poderes milagrosos dos santos.

Analisando os dados recolhidos quanto às vítimas encontradas nos Livros de Milagres verificou-se que, no reino português, os demónios teriam como alvo preferencial as mulheres (18 casos, 72% da amostra total), optando por atacar as mais jovens (11 casos; 44% da amostra total), em oposição a mulheres adultas, em comparação com o sexo masculino (7 casos, 28% da amostra total), em que os energúmenos também pertencem maioritariamente a uma faixa etária mais jovem (4 casos em homens jovens; 16% da amostra total; e 3 casos em homens adultos, 12%). Propõe-se que esta realidade se deva à concepção mental da época, em que imperam a fragilidade e a sua apetência a pecar, tão difundida nas obras dos teólogos, mas também, com a inocência e a imprudência que tanto caracteriza a fase mais jovem do Homem.

As imagens e representações sobre a natureza e o mundo das mulheres no período medieval foram articulados pelos sectores que, indubitavelmente, menos conheciam sobre estas: os clérigos e a nobreza. São estas mesmas figuras que traçam uma imagem de superioridade e de adoração às figuras da Virgem Maria, Mãe de Deus e da mulher ideal. A preferência de vítimas mais jovens pode dever-se a uma imagem acerca da mulher medieval mais sujeita ao pecado e às paixões mundanas antes de entrar na idade adulta. Estas mulheres jovens mais facilmente incentivariam as paixões e os desejos nos homens, despertando o perigo da concupiscência nestes, afastando-os dos ideais de virtude.

Nos Livros de Milagres hispânicos, os resultados obtidos são claramente opostos. Nas 26 ocorrências, verifica-se uma maioria de endemoniados do sexo masculino (16 casos, 62% da amostra total) comparativamente ao sexo oposto (10 casos, 38% da amostra total). Estas diferenças manter-se-iam na consideração da faixa etária das vítimas, sendo encontrados para o sexo feminino um maior número de ocorrências em mulheres adultas (6 casos, 23% da amostra total) em comparação com mulheres jovens (4 casos, 15% da amostra total). Esta mesma realidade seria verificável para o sexo masculino, verificando-se 13 casos ocorridos em adultos (50% da amostra total) e 3 em jovens mancebos (12% da amostra total). Constatando-se a tamanha disparidade de dados entre ambos os reinos, supõe-se que as mulheres não estejam alheadas destas obras, ficando somente num segundo plano. Tendo estas mais apetência para pecar ficariam remetidas para o lar, não sendo sequer referenciadas como acompanhantes.

Em termos geográficos verificou-se que a maioria das vítimas era oriunda da comarca de Entre-Douro-e-Minho (8 casos, 32% da amostra recolhida), seguindo-se a Estremadura (5 casos, 20% da amostra recolhida), Beira (4 casos, 16% da amostra recolhida) e Trás-os-Montes (3 casos, 12% da amostra total). Foram ainda recolhidos 5 casos em que não são facultadas as origens das vítimas, representando 20% da amostra recolhida. Estes dados podem corresponder a uma maior permeabilidade às práticas pagãs na região norte do país, conotada com a bruxaria e a magia.

Nas fontes hispânicas o cenário é similar, apresentando-se uma clara maioria de ocorrências na zona norte do reino (10 ocorrências, 38% da amostra recolhida), seguindo-se a região noroeste, sudoeste e sul, com um caso em cada uma destas zonas, tendo uma representação de 4% de entre a amostra total, podendo apresentar-se a mesma hipótese do reino português, mas também uma facilidade de permuta das mitologias transpirenaicas. Foram ainda recolhidas 2 referências, uma em Propalinas e outra em Propanha, que foi impossível localizar no mapa do reino espanhol.

Tratando os casos referentes às possessões, nomeadamente as motivações demoníacas (quando facultadas), são apresentadas ocorrências em que a vítima seria entregue ao demónio pela mãe ou pelo irmão (1 caso cada), não teria cumprido a vontade da família ao não se casar (1 caso) ou não cumprido as promessas feitas aos santos (1 caso). Encontram-se referências em que a vítima não é a causa da possessão, nomeadamente uma ocorrência em que o demónio pretende castigar o seu pai, ou de uma endemoniada, avisada pelos santos dos maus pensamentos do seu marido (1 caso). As

problemáticas deste estudo prendem-se, por vezes, com a omissão de informação. Esta realidade é verificável em episódios nos quais a vítima saberia a razão (1 caso), ou casos em que as vítimas chegam já endemoniadas não facultando motivo (17 casos). O último cenário apresentado detém a esmagadora maioria dos casos. Aqui conjugam-se personalidades que não apresentam motivos ou já se encontram endemoniados durante um longo período de tempo. Observam-se características pertencentes ao campo das mentalidades e das influências das superstições, cenário verificado com mais preponderância nas zonas rurais e isoladas, onde ainda resistiriam pequenos traços de um arcaico paganismo. No caso hispânico, os hagiógrafos dotam os milagres de uma componente mais emocional, verificando-se esta realidade nas causas apresentadas para as possessões: motivada pela inveja (3 casos), derivada pela raiva (2 casos) ou pela soberba (1 caso). Os restantes casos devem-se a promessas não cumpridas ao santo (1 caso), problemas com a vizinhança (1 caso) e aparecimento de cruces de sangue (1 caso). Foram ainda recolhidos 17 casos em que não são facultadas as motivações demoníacas.

Os últimos dados recolhidos concernem os métodos de cura de possessão demoníaca. Constatou-se que, no reino português, o método mais mencionado é o «travar da vítima junto à cruz» ou «moimento dos santos», com 10 referências, referindo-se ainda o uso de relíquias (4 casos), colocação da estola ao pescoço (4 casos), curas por meio de visões de santos (4 casos), orações (2 casos) e peregrinações (1 caso). Por sua vez, no reino hispânico, o método mais mencionado são os usos de orações (14 casos), prática de sacrifícios (3 casos), usos de relíquias (3 casos), castigos divinos (2 casos), visões dos santos (2 casos), e atitudes dos santos em vida (1 caso), existindo uma ocorrência onde não é facultada a forma como se combateu o demónio invasor.

Como já apresentado anteriormente, o objetivo do tratamento das fontes de cariz legislativo e doutrinário foi o de identificar referências a endemoniados e, por meio destas menções, procurar compreender a ideia que a sociedade criava em torno destas figuras. Num primeiro momento, essa ideia, presente maioritariamente nos livros de milagres portugueses e espanhóis, passava por conotar os endemoniados como vítimas, agentes passivos que eram possuídos pelo demónio ou que sofriam de um qualquer mal espiritual, religioso e até moral. Contudo, com base nos Livros de Milagres, os endemoniados são apresentados como enfermos, tomados por uma entidade externa e que, por vontade própria, buscam os santuários, com o propósito de obterem a cura para o seu mal. De acordo com estas obras, as «vítimas» são tomadas pelos demónios derivado dos seus

pecados em vida⁴⁷⁵, ou a fim de incorrer nestas práticas desviantes⁴⁷⁶. Esta noção leva a crer que a vítima podia ser a causa, ou não, da sua possessão.

Atentando às fontes de cariz doutrinário e legislativo, observa-se uma imagem claramente oposta. Onde anteriormente se verificavam «vítimas», nestas obras encontram-se «agentes», em que a sua conotação com a facção diabólica é, segundo as fontes, inteiramente intencional, sendo considerados perturbadores da ordem social. Nestas obras é possível verificar que os demónios e os anjos seriam utilizados como formas, mais facilmente explicáveis, de transmissão dos conhecimentos, nomeadamente do correto e errado⁴⁷⁷. De acordo com a visão de Jean-Claude Bologne, com a entrega do Ocidente cristão à razão e à fé, conduziu-se a um afastamento das anteriores práticas e convicções⁴⁷⁸ e ao choque face à heresia e à magia, mas também, entre o conhecimento científico e o poder oculto. As religiões não-cristãs foram associadas ao paganismo e, portanto, à magia, e depois ao contacto demoníaco⁴⁷⁹. Todas as práticas consideradas irracionais serão, desta forma, consideradas ilegais, com excepção feita às reconhecidas pelas entidades competentes, como por exemplo, a medicina e as práticas religiosas.

Nestes dois tipos de fontes encontram-se características que as distinguem. Sendo que os delitos à fé cristã se encontram sob a alçada da justiça eclesiástica⁴⁸⁰, estes casos apresentam-se mais descritivos, enumerando os marginais e os seus comportamentos desviantes, sendo que as fontes de cariz legislativo realçam as penas destinadas aos que incorriam nestas práticas⁴⁸¹, ao mesmo tempo que a execução das penas é assumida,

⁴⁷⁵ Por exemplo, os casos em que as vítimas são apresentadas como já tendo o demónio no corpo desde certo tempo, ou que não teriam cumprido as promessas feitas aos santos, ou mesmo pelos sentimentos conotados com a raiva, inveja ou soberba (ver **Quadro 3** e **Quadro 4**).

⁴⁷⁶ Veja-se os casos em que a culpa das possessões se encontraria relacionada com uma punição a alguém próximo das vítimas, ou por instigações exteriores como vizinhos ou conhecidos. (ver **Quadro 3** e **Quadro 4**).

⁴⁷⁷ BOLOGNE, *Da Chama à Fogueira...*, pp. 24-25.

⁴⁷⁸ Após a evangelização da Europa, os demónios retiram-se do mundo ocidental e refugiaram-se nos territórios da Ásia, onde se inserem as ficções e os resultados da imaginação do Homem deste período, nomeadamente o Paraíso Terrestre, os povos monstruosos, os animais estranhos, os prodígios inauditos e os últimos pagãos. Desta forma o irracional no Ocidente é teoricamente afastado no espaço e no tempo. Cf. BOLOGNE, *Da Chama à Fogueira...*, pp. 24-25.

⁴⁷⁹ *Idem*, p. 27.

⁴⁸⁰ Encontrar-se-ia sob a jurisdição do tribunal eclesiástico até 1536, data em que passaria para a justiça inquisitorial. Cf. BETHENCOURT, Francisco, *O Imaginário da Magia: Feiticeiras, Saludadores e Nigromantes no Século XVI*, Lisboa, Projecto Univ. Aberta, 1987, p. 227.

⁴⁸¹ A punição para estes delitos variaria consoante a intenção e associação dos praticantes. A adivinhação diabólica, (ou a feitiçaria maléfica) seria punível com a pena de morte, enquanto as adivinhações, os usos de curas/mezinhas proibidas e as superstições, sem associação demoníaca, receberiam punições públicas, tais como açoites ou marcações a ferros nas faces e penas monetárias. As penas seriam extremamente atrozes para os que incorressem nestas ações diabólicas. Luís Miguel Duarte levanta a questão - se estes

sempre que necessário, pela justiça civil. Esta conjugação de esforços entre ambas instituições responsáveis pelo controlo social, segundo a opinião de Francisco Bethencourt, visaria um entendimento da heresia, não só como um desvio em relação aos dogmas da fé como também uma dissidência social. A heresia desempenha, por isso, um duplo papel, o de pecado e de delito, sendo que a lei civil é subsidiada pela lei espiritual⁴⁸². Os usos ilegais da magia, por norma, na legislação eclesiástica e civil ocupariam o espaço referente aos pecados públicos, sendo que nas Ordenações Afonsinas e Manuelinas são mais trabalhadas e particularizadas⁴⁸³.

Desta forma, conclui-se que os endemoniados referidos nos Livros de Milagres não são os mesmos que se encontram nas fontes de cariz doutrinário e legislativo. Enquanto nos relatos de milagres estas personagens são conceptualizadas como vítimas de uma força inimiga exterior, nas fontes legislativas e doutrinárias são apresentadas como marginais e manipuladores das forças malignas. Estas imagens são construídas tendo por base o propósito da elaboração das obras: nos Livros de Milagres estas figuras são o «carvão» que engrandece a fama dos santos, demonstrando o poder destes e a graça misericordiosa de Deus; nas fontes legislativas e doutrinárias pretende-se travar e punir os desvios das normas sociais e as afrontas à fé cristã, apresentando estas personalidades como marginais que necessitam de ser afastadas do todo social, a não ser que aceitem ser reabilitados, de acordo com as normas vigentes.

Concluindo esta investigação podem-se retirar conclusões e conjecturar futuras investigações com base na informação recolhida. Atentando aos casos de possessão e às vítimas destes ataques possuem uma concepção diferente consoante as obras em que são abordadas. Tal como foi apontado anteriormente, para os livros de milagres, os demónios são uma ameaça real e os endemoniados energúmenos que necessitavam da salvação dos santos, veículos da graça de Deus. Para as obras legislativas e doutrinárias, por sua vez, faz-se referência aos comportamentos desviantes e aconselháveis, considerando o que nas anteriores fontes eram vítimas como marginais que estavam em conluio com o Diabo.

conjuntos de leis seriam para aplicar ou somente assustar - questão essa que o presente estudo não consegue responder, mas que pretende fazer realçar. Cf. BETHENCOURT, *O Imaginário da Magia...*, pp. 230-231.
⁴⁸² *Idem*, pp. 227-228.

⁴⁸³ Mais especificamente nas *Ordenações Manuelinas*, em que o crime de feitiçaria conhece uma descrição mais pormenorizada, quer das práticas quer das penas adjacentes. Cf. BETHENCOURT, *O Imaginário da Magia...*, p. 22.

As vítimas consideradas nesta tese são maioritariamente mulheres jovens para o reino português e homens adultos para o reino espanhol, demonstrando-se um predomínio dos casos de possessão na região norte em ambos os territórios. Nas motivações diabólicas, ambos os reinos convergem na carência de informações, sendo que as suas vítimas ou chegam já endemoniadas aos santuários ou não facultam as informações (21 casos em Espanha e 17 em Portugal). Quanto ao método de cura, vários são os utilizados em ambos os reinos, sendo o mais mencionado nas fontes portuguesas o “travar” das vítimas em frente aos altares ou monumentos dos santos, e no reino espanhol o recurso à oração.

No âmbito de futuros estudos, a presente investigação deixa em aberto algumas possíveis temáticas. Um dos focos que mais interesse suscitou foi o sexo das vítimas de possessão, onde se verificou uma diferença nas realidades de ambos os reinos. Se por um lado não surpreende uma concepção diabólica e de tendência negativa quanto ao sexo feminino para o território português, surpreende-nos a presença de um elevado número de vítimas do sexo masculino e pertencentes à faixa etária adulta no reino espanhol. Mais interessante demonstra-se a consecutiva presença da nobreza espanhola nestes casos, lança-se a questão se existirá um choque entre este estrato da sociedade e o clero, e se este se poderá dever à existência de uma inquisição neste reino mais recente do que no caso português. Numa outra área de investigações, foi possível estudar um pouco sobre história das mulheres e a imagem que estas transpareciam nas obras eclesiásticas, doutrinárias e legislativas. Colocamos a possibilidade de abordar-se esta temática no âmbito da história de género, nomeadamente na construção de uma mulher “demoníaca”, as justificações facultadas pelos homens da Igreja para esta suscetibilidade para pecar, ou mesmo os olhares da época sobre as endemoniadas. Outro foco, poderá ser o estudar os casos de possessão demoníaca do ponto de vista medicinal, de uma “doença da alma”, sendo necessário o acesso a fontes que possam facultar informações sobre este tema, possivelmente trabalhos sobre Frei Gil de Santarém ou mesmo o Códice Eborense. Por fim, pode-se propor um estudo de um maior número de obras hagiográficas, pertencentes a outros reinos, possibilitando novas visões sobre estes casos.

5. Fontes e Bibliografia

1. Fontes

1.1. Fontes impressas

BERCEO, Gonzalo de, *La Vida de San Millan de la Cogolla*, Londres, Edit. Tamesis Book Limited, 1984.

BURGOS, André de, *La Vita y Milagros de el Glorioso Padre San Alberto de la Sagrada Religion de Nuestra Señora del Carmen*, Euora; Viuda de Andres de Burgos, 1582.

DE VITRY, Jacques, “Sermões” In *Epistolas et Evangelio Dominicalia*, Antuérpia, 1575.

DIAS, André, *Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias*, Negrelos, Editora do Mosteiro de Singeverga, [1951].

GUTIÉRREZ, Pablo C., *Vida y Milagros de Santo Domingo de Silos*, Burgos, Edit. Abadia de Silos, 1973.

PEREIRA, Bento, *Elucidarium sacrae theologiae moralis et júris utriusque*, Lisboa, Domingos Carneiro, 1668.

PÉREZ, Martín, *Libro de las Confessiones: Una Radiografía de la Sociedad medieval española*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

NASCIMENTO, Aires Augusto, *Vida de São Teotónio*, Lisboa, Edições Colibri, 2013.

PEREIRA, Gabriel, *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, Lisboa, Fac-simile Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998.

ROBLES, Juan de, *La Vida y Excellencias y Milagros de Sancta Anna, Muy Deuota y Contemplatiua, Neueamente Recopilada por El Bachiller Iuan de Robles*, Sevilha, en casa de Alonso dela Barrera impressor de libros, junto a las casas de Pedro Pineda, 1583.

SÁ, Frei Manuel de, *Memórias Históricas da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da Província de Portugal*, Lisboa, 1727.

TUY, Don Lucas de, “Milagros de San Isidoro”, In *Diário de León*, León, 1947.

2. Bibliografia

2.1. Obras de referência/Catálogos/Dicionários/Websites

ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges, *História da vida privada*, vol.2, Porto, Afrontamento, 1989.

ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, 4º Vol., Nova ed. Porto, Portucalense Editora, 1967-1971.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.

COSTA, Mário Almeida, *As Ordenações Afonsinas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

Idem, *As Ordenações Manuelinas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

COSTA, José Silveira da, *História da Filosofia Ocidental: Tópicos Fundamentais*, Rio de Janeiro, MAUAD Editora, 2017.

DIAS, João José Alves, *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Duarte: Cortes de 1436 e 1438*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa: Centro de Estudos Históricos, 2004.

DOMINGUES, José, *As Ordenações Afonsinas: Três Séculos de Direito Medieval (1211-1512)*, Sintra, Zéfiro, 2008.

DUBY, Georges, *A Idade Média- Uma Idade de Homens*, Lisboa, Editorial Teorema, 1990.

Idem, PERROT, Michelle, *História das Mulheres: A Idade Média*, vol. 2, Porto, Edições Afrontamento, 1993.

DUTTON, Brian, *A Chronology of the Works of Gonzalo de Berceo*, Londres, Tamesis Books, 1976.

GARCÍA Y GARCÍA, António; *Portugal, Synodicon hispanum*, vol.2, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

DIAS, João J. Alves, *As Ordenações Manuelinas 500 anos depois: Os Dois Primeiros Anos (1512-1519)*, Centro de Estudos Históricos- Universidade Nova de Lisboa, Biblioteca Nacional, Lisboa, 2012.

Idem, *Livro dos Conselhos de El-Rei Dom Duarte: Livro da Cartuxa*, Lisboa, Edições Estampa, 1982.

GOLDENSON, Robert M., *Encyclopedia of Human Behavior*, vol. 1, Nova York, Doubleday and Company, 1970.

HERRERO, Eulalia Castellote, *Libros de milagros y milagros en Guadalajara (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010.

MARTINS, José V. de Pina *Tratado de Confissom*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1973.

MARTINS, Mário, *O Penitencial de Martim Pérez em Medievo-Português*, t.2, Lisboa, Lusitânia Sacra, 1957.

MATTOSO, José, *História da Vida Privada em Portugal*, Lisboa, Temas e Debates, Círculo de Leitores, 2010.

NUNES, Eduardo Borges, *Ordenações Afonsinas*, Livro V., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

RAMOS, Rui (coord.), *História de Portugal*, Lisboa, Esfera dos Livros, 2009.

ROSA, Maria de Lurdes Pereira, *Fazer e Pensar a História Medieval Hoje*, Coimbra, Imprensa Universidade de Coimbra, 2017.

SERRÃO, Joel, *Dicionário de História de Portugal*, Vol. II, Porto, Companhia Editora do Minho, 1984.

Idem; MARQUES, A. H. Oliveira, *Nova História de Portugal: Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, Lisboa, Editorial Presença, 1990.

Idem; MARQUES, A. H. Oliveira, *Nova História de Portugal: Portugal na Crise dos Séc. XIV e XV*, Vol. IV, Lisboa, Editorial Presença, 1987.

SILVA, Andreia Cristina Frazão da, *Hagiografia e História: Banco de Dados dos Santos Ibéricos (séculos XI ao XIII)*, vol. 2, Rio de Janeiro, Ed. PEM Rio de Janeiro, 2012.

2.2. Estudos

ANDRADE, Amélia Aguiar, *Horizontes Urbanos Medievais*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003.

ARBOLEDA MORA, Carlos, *Diablo y Posesión Diabólica*, Medellín, Edit. Universidade Pontificia Bolivariana, 2005.

BATALHA, Maria Cristina, *Insólito, Mitos, Lendas, Crenças*, Rio de Janeiro, Publicações Dialogartes, 2011.

BARTLETT, Robert, *Why can the dead do such great things?: saints and worshippers from the martyrs to the Reformation*, Oxford, Princeton University Press, 2013.

BARRAGÁN, Juan José, *Alfambra en la Edad Media y Moderna: Una visión de su historia y su arte a través del conjunto mural de la Ermita de Santa Ana*, Sarrión, Muñoz Moya Editores, 2015.

- BEIRANTE, Maria Ângela *Territórios do Sagrado: Crenças e Comportamentos na Idade Média em Portugal*, Lisboa, Colibri, 2011.
- BETHENCOURT, Francisco, *O Imaginário da Magia: Feiticeiras, Saludadores e Nigromantes no Século XVI*, Lisboa, Projecto Univ. Aberta, 1987.
- BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate, *The Strange Case of Ermine de Reims: A Medieval Woman Between Demons and Saints*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015.
- BOLOGNE, Jean-Claude, *Da Chama à Fogueira: Magia e Superstição na Idade Média*, Lisboa, Dom Quixote, 1998.
- BORDIEU, Pierre, *O Poder Simbólico*, 2ªed., Lisboa, Edições 70, Coleção História & Sociedade, 6, 2011.
- BOULHOL, Pascal, “Hagiographie antique et démonologie: Notes sur quelques Passions grecques”. In *Analecta Bollandiana*, Vol. 112, 1994.
- BROWN, Peter, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press., 1981.
- CACCIOLA, Nancy Mandeville, *Afterlives: The Return of the Dead in the Middle Ages*, Nova York, Cornell University Press, 2016.
- Idem*, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possessions in the Middle Ages*, Nova York, Cornell University Press, 2003.
- CAETANO, Marcello, *Lições de História do Direito Português*, Coimbra, Coimbra Editora, 1962.
- CERTEAU, Michel de, *La possession de Loudon*, Collection Archives, Vol. 37, Paris, Julliard, 1970.
- COELHO, Maria Helena da Cruz, *Superstições, Fé e Milagres na Idade Média*, Coimbra, Inatel, 1995.
- CORTES, Juan B., GATTI, Florence M., *Proceso a las Posesiones y Exorcismos*, Colección Teología y pastoral, Madrid, Ediciones Paulinas, 1978.
- DUARTE, Luís Miguel, *Justiça e Criminalidade no Portugal Medieval: 1459-1481*, Lisboa, Fundação Caloust Gulbenkian, 1999.
- DUBY, Georges, *Amor e Sexualidade no Ocidente*, Mem Martins, Editora Terramar, 1992.
- FERNANDES, Maria Alice, *Livro dos Milagres dos Santos Mártires*, Lisboa, Tese de Mestrado em Linguística Portuguesa Histórica, Fac. De Letras da Univ. de Lisboa, 1988.

GONZÁLEZ RIVAS, S., “Los penitenciales españoles”, In *Estudios Eclesiasticos*, Madrid, nº16, 1942.

HEAD, Thomas, *Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

HENRIET, Patrick, “Les saints et la frontière en Hispania au cours du moyen âge central”, In HERBERS, Klaus; JASPERT, Nikolas, *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, Europa im Mittelalter, N°7, Berlin, Ed. Akademie Verlag, 2007

KURLAT, Weber de, *Notas para la cronologia y composicion literária de las Vidas de Santtos de Berceo*, Nueva Revista de Filologia Hispanica, Vol. XV, 1961.

LANGUN, Virginia, *Medicine and the Seven Deadly Sins in Late Medieval Literature and Culture*, Texas, Ed. Palgrave Mcmillan, 2016.

LE GOOFF, Jacques, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1985.

Idem, *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*, Lisboa, Edições 70, 1985.

MACHADO, José Barbosa, *Tratado de Confissom: Edição Semidiplomática, Estudo Histórico e Informático-Linguístico*, Braga, APPACDM, 2003.

MARQUES, José Alberto dos Santos, *Das Ordenações de D. Duarte às Ordenações Afonsinas: Estudo Comparativo*, Lisboa, Tese de Mestrado em História Medieval de Portugal, Univ. Lisboa, 2002.

Idem, “Santa Maria da Oliveira Centro Nacional de Peregrinação”, In *Actas do Simpósio Mariológico do Santuário Nª Sª da Penha*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1994, pp.66-94.

MARQUES, Maria Alegria Fernandes, “O “paço de Deus”. Lugar e objetos de culto em finais da Idade Média (Contributo do Synodicon Português)”, In *Revista Portuguesa de História*, t. XL, 2008/2009.

MARTIN, Jose Carlos, “La Vida y milagros de san Pedro de Osma (BHL 6760-61) (s. XII): introducción com noticia de nuevos manuscritos y primera traducción del texto”, In *Helmantica: Revista de filologia clásica y hebrea*, Salamanca, Edit. Universidade Pontificia de Salamanca: Servicio de Publicaciones, 2005.

- MARTÍN-IGLESIAS, José Carlos, “La Vida e Milagros de Pedro de Osma (S. XII): Introducción com noticia de nuevos manuscritos y primera traducción del texto”, In *Helmantica: Revista de filologia clásica y hebrea*, Tomo 66, Nº196, 2015.
- MARTINS, Mário, “A Confissão e a Vulgata Queste”, In *Separata Didaskalia*, nº12, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1984, pp. 109-116.
- Idem*, *A Bíblia na Literatura Medieval Portuguesa*, Amadora, Oficinas Gráficas da Livraria Bertrand, 1979.
- Idem*, *A Legenda dos Santos Mártires Veríssimo, Máximo e Júlia*, Coimbra, Inst. De Estudos Históricos, 1964.
- Idem*, *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*, 2ª ed., Lisboa, Brotéria, 1957.
- MATIAS, Kamilla Dantas, *A Loucura na Idade Média: Ensaio sobre algumas representações*, Universidade de Coimbra, Dissertação de Mestrado em História, na área de especialização de História da Idade Média, 2015.
- MATTOSO, José, *D. Afonso Henriques*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006.
- Idem*, *Identificação de um País: Composição*, Mem Martins, Círculo de Leitores, 2001.
- Idem*, *Naquele Tempo: Ensaio de História Medieval*, Lisboa, Temas e Debates, 2009.
- Idem*, *Poderes Invisíveis: O Imaginário Medieval*, 1ª ed., Lisboa, Temas e Debates, Círculo de Leitores, 2013.
- MCNEILL, John T., GAMER, Helena M., *Medieval Hand-Books of Penance: A translation of the principal libri poenitentiales and selections from related documents*, Nova York, Columbia University Press, 1990.
- MENDES, Andreia Cláudia da Silva, *Bruxaria Mitos Afins no Tratado de Confissão de 1489*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes, 2015.
- MICHEL, Zimmerman; DUBOIS, Dom Jacques; LEMAITRE, Jean-Loup, “Sources et Méthodes de l’Hagiographie Médiévale”, In *Revue de l’Histoire des religions*, tomo 211, nº4, 1994.
- MOITEIRO, Gilberto Coralejo, “Sobre Nun’Álvares Pereira... Notas Historiográficas”, In *Lusitania Sacra*, 2ª Série, 22, 2010, pp. 203-221.

- MONTEIRO, João Gouveia, *Nuno Álvares Pereira: Guerreiro, Senhor Feudal, Santo- Os três rostos do Condestável*, Lisboa, Manuscrito, 2017.
- MORENO, Humberto Baquero, *A Feitiçaria em Portugal no século XV*, Lisboa, Editorial Presença, 1984.
- MOULINIER, Laurence “Hildegarde exorciste: La “Vie de Hildegarde” en français et sa principale source inedited”, In *Hagiographica*, Vol. V, Laurence, 1998, pp. 91-118.
- NASCIMENTO, Aires A; GOMES, Saul A., *S. Vicente de Lisboa e os seus milagres medievais*. Lisboa: Ed. Didaskalia, 1988.
- Idem*, *Milagres Medievais, Numa Coletânea Mariana Alcobacense*, 1ª ed., Lisboa, Colibri, 2004.
- NIXON, Virginia, *Mary’s Mother: Saint Anne in Medieval Europe*, Pennsylvania, The Pennsylvania State Press, 2004.
- NUNES, Pedro Miguel Oliveira, *Santos, Demónios e Pecadores: Do Horror do Pecado ao Milagre da Santificação*, Lisboa, Tese de Mestrado História das Mentalidades Medievais, Fac. de Ciências Sociais e Humanas, Univ. Nova de Lisboa, 2004.
- PICOITO, Pedro, “O rei, o santo e a cidade. O culto de S. Vicente em Lisboa e o projecto político de Afonso Henriques”. In CARDOSO, Isabel Alçada (coord.), *São Vicente, diácono e mártir*, Lisboa, Cabido da Sé de Lisboa/ Centro Cultural Pedro Hispano, 2005.
- PILOSU, Mário, *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*, Lisboa, Editora Estampa, 1995.
- RAMON I FERRER, Lluís, “El Modelo Hagiográfico de Santa Ana en la Valencia Tardomedieval”, In *Medievalia*, Nº18, Fascículo 2, 2015.
- RINALDI, Azurra, “Deuses, criaturas mágicas ou demónios? As mudanças de pensamento na Idade Média”, In *Roda da Fortuna, Revista Eletrónica sobre Antiguidade e Medievo*, 2015, pp. 241-253.
- ROSA, Maria de Lurdes, *Hagiografia e Santidade*, In AZEVEDO, Carlos Moreira, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Vol. C-I, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 326-335.
- Idem*, *Santos e Demónios no Portugal Medieval*, 1ª ed., Porto, Fio da Palavra, 2010.
- RUSSEL, Jeffrey Burton, *Witchcraft in the Medieval Ages*, Nova York, Cornell University Press, 1972.

SAMPAIO, Manuel dos Anjos Lopes, *O Pecado nas Constituições Sinodais Portuguesas da Época Moderna*, Tese mestrado em História e Cultura Portuguesa, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1997.

SCHIMMT, Jean-Claude, *Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

SIGAL, Pierre-André, *L'homme et le miracle: Dans la France médiévale (XIe–XIIIe siècle)*, Paris, Le Cerf, 1985.

SOBRAL, Cristina, “Hagiografia em Portugal: Balanço e Perspetivas”, In *Revista Medievalista*, Ano 3, nº3, 2007.

TAMEN, Mark, *Saints and the Demoniacs: Exorcistic rites in Medieval Europe (11th-13th century)*, Folklore, vol. 23, Indiana, Indiana University Press, 2003.

TAROUCÁ, Carlos da Silva, “O «Santo Condestável» pode ser Canonizado?”, In *Separata da Revista Brotéria*, Vol. XLIX, Porto, Tipografia Porto Medico, 1949, pp.129-140.

Idem, “Terão aparecido as Crónicas perdidas de Fernão Lopes?”, In *Separata Revista Brotéria*, Vol. LII, Fasc. 1, Porto, Tipografia Porto-Médico, 1951.

TAVARES, Pedro Vilas Boas, *Senhorinha de Basto: memórias literárias da vida e milagres de uma santa medieval*, *Via Spiritus*, nº10, 2003.

VALIÑO, Amalia Pérez, “Eva y María: Dos Imágenes Enfrentadas”, In *Autoridad, Poder e Influencia: Mujeres que Hacen Historia*, Barcelona, Icaria Editorial, 2017.

VALLEJO, Fernando Baños, *Las Vidas de Santos en la Literatura Medieval Española*, Madrid, Ediciones del Labirinto, 2003.

VARAZZE, Jacopo de, *Legenda Áurea: Vidas de Santos*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

VAUCHEZ, Andre, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Roma, École Française de Rome, 1988.

VERDON, Jean, *O Prazer na Idade Média*, Lisboa, Difusão Cultural, 1998.

VILAR, Hermínia Vasconcelos, *A vivência da morte na estremadura portuguesa (1300-1500)*, Tese de Mestrado em História Medieval, Fac. de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1990.

VIVANCOS, Miguel C., “Santo Domingo de Silos, Redentor de Cautivos, y unas Gallinas de Berbería”, In *Aldaba: revista del Centro Asociado a la UNED de Melilla*, nº43, Melilla, Ed Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2018.