

SANTOS PORTUGUESES DE ORIGEM DESCONHECIDA

*José Mattoso**

Em 1591 publicou-se em Coimbra, por diligência dos Padres da Companhia de Jesus, um *Martirologio dos Santos de Portugal*, como apêndice a uma tradução portuguesa do *Martirologio Romano*, que havia saído sete anos antes em Roma, sancionado pela autoridade papal, mas fora redigido pelo Cardeal Barónio, que, por sua vez, se servira fundamentalmente dos martirologios históricos de Adão e de Usuardo, ambos do século IX. Compreendia 39 festas próprias de várias dioceses do reino. Sessenta anos mais tarde, em 1652, Jorge Cardoso publicava o primeiro volume do seu célebre *Agiologio Lusitano*, de que saíam mais dois até à data da sua morte, em 1669. Quase um século mais tarde, em 1744, Dom António Caetano de Sousa, o conhecido Autor da *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, acrescentava-lhe mais um volume, o quarto, mas a obra ficaria para sempre incompleta, pois, seguindo, como os martirologios, a ordem do calendário litúrgico, alcançava apenas o fim do mês de Agosto. Ora, mesmo sem contar com os santos dos quatro meses que ainda faltavam para completar a monumental obra, o seu número passava da trintena para a ordem das centenas. Isto, excluindo, obviamente, os milhares de bem-aventurados, de personagens mortos em odor de santidade e de indivíduos virtuosos cujas biografias Cardoso e Sousa registaram cuidadosamente.

A que se deve a fantástica proliferação hagiográfica ocorrida entre 1591 e os meados do século XVII? É a esta pergunta que gostaria de responder na comunicação que aqui apresento, não tanto para tentar esclarecer os fenómenos relacionados com a crença no sobrenatural durante a época moderna, mas para descobrir, se possível, os santos portugueses de origem popular, reconhecidos ou não pela Igreja oficial. Com efeito, uma das hipóteses de explicação daquele fenómeno poderia ser o reconhecimento de cultos populares por parte da hierarquia eclesiástica. De facto, a minha pesquisa tinha principalmente por objectivo encontrar na obra de Jorge Cardoso e do seu continuador alguns testemunhos de cultos populares de origem medieval, e, através deles, iluminar aspectos pouco conhecidos da religiosidade tradicional. Não me ocuparei, portanto, dos santos e outros personagens autênticos cuja vida é conhecida através de fontes históricas devidamente atestadas.

* FCSH/UNL.

Acerca deles encontram-se, por vezes, em Cardoso informações preciosas que os historiadores da religião não podem ignorar, mas que não me interessavam para o fim que tinha em vista.

A tarefa revelou-se, afinal, extremamente penosa e até de resultados um tanto ou quanto problemáticos, devido à maneira como Cardoso apresenta as numerosas informações que recolheu. O seu método é o seguinte: expõe, no texto relativo a cada dia do ano, uma série de elogios de santos e pessoas de virtude, e remete a respectiva justificação para as notas ou comentários. Nestes, porém, fornece informações sobre as localidades e comunidades religiosas relacionadas com os santos em causa, juntamente com uma discussão de opiniões contraditórias de autores anteriores e do que se poderia chamar as provas da reconstituição hagiológica; não discute, porém, o que considera seguro, e acentua os pormenores de carácter edificante, quase como se o maravilhoso fosse um indício de credibilidade; também muitas vezes não diz se a sua opinião se baseia num dado colhido de outro autor ou numa dedução cujas premissas nem sempre são claras. No fim de cada nota, apresenta um elenco dos autores que trataram da vida do santo ou pessoa de virtude, geralmente sem explicar de que maneira se repartiam as suas opiniões acerca das matérias controversas; isto só se pode deduzir quando os seus nomes são citados na discussão anterior. Requer-se, por isso, uma verdadeira exegese de cada um dos comentários para poder averiguar como é que Cardoso obteve cada uma das informações que fornece, e nem sempre se pode chegar a uma conclusão segura. Ora a reconstituição que ele apresenta como indubitável, é muitas vezes o resultado de informações recolhidas de textos fidedignos, mas interpretados a partir de dados duvidosos ou totalmente falsos, uns de origem oral outros de natureza culta.

De facto, mais de meia centena de santos portugueses nasceu das delirantes fraudes eruditas do célebre jesuíta espanhol, o P.^o Jerónimo Román de la Higuera que, a partir de 1594, começou a divulgar as cópias dos textos antigos e medievais alegadamente enviados pelos monges beneditinos do mosteiro alemão de Fulda, e que ele atribuíra a autores puramente imaginários como Luitprando, Dextro (pseudo continuador de S. Jerónimo), Máximo (pseudo continuador do pseudo Dextro), Heleca de Saragoça, e Juliano Pérez, ou autênticos, mas com escritos falsificados, como Bráulio de Saragoça. Uma parte destes textos entraram precocemente em Portugal através de uma longa carta enviada por Higuera ao nosso antiquário Gaspar Álvares de Lousada em 1602. A maioria, porém, foi difundida através da publicação dos chamados «cronicões» durante os primeiros anos do século XVII. Alimentaram as discussões de todos os eruditos que trataram das antiguidades hispânicas até 1651 (G. Mayans i Siscar, 1742, p. XIII). Nos anos seguintes, começaram a perder a imensa autoridade de que até então tinham gozado, graças às críticas de vários autores, particularmente de Nicolau António, morto em 1684, embora a sua obra, intitulada *Censura de historias fabulosas*, só tivesse sido publicada postumamente, por Gregório Mayans i Siscar, em 1742.

Para atingir o objectivo que me propunha bastaria, aparentemente, descartar o conjunto de santos «inventados» por Higuera, para depois tratar dos restantes. O processo, todavia não é seguro, porque o falsário aproveitou muitas vezes dados autênticos ou elementos de origem desconhecida para acrescentar a partir deles factos imaginários. Assim, por exemplo, tendo conhecimento de santos cujo local de martírio se ignorava, situava-os, sem prova alguma, em certo lugar da Hispânia, sobretudo em sítios mencionados em textos autênticos, ou onde se encontravam vestígios arqueológicos. Ou então atribuía a uma localidade hispânica de nome parecido factos passados em regiões do Oriente, do Norte de África, ou mesmo da Itália e da Gália. Sirva de exemplo o abade Estevão de Rates forjado a partir de Estevão de Reati, na Itália, ou as confusões geradas pela localização em território português de lugares como Concordia e Salácia. A antiguidade do culto de santos de origem romana, oriental ou norte-africana na Península Ibérica dava, por vezes, alguma verosimilhança às invenções de Higuera. Além disso a multiplicação do número de santos, muitos deles com histórias portentosas, lisonjeava os espanhóis e portugueses que viam, assim, o seu passado antigo tornar-se muito mais glorioso e interessante. A Hispânia tornava-se, de repente, a pátria de uma autêntica legião de bem-aventurados, os pregadores passavam a dispor de novos materiais para os seus sermões, e as lendas populares ganhavam uma confortável consistência. Daí a sua efectiva autoridade.

As deduções de Cardoso a partir das informações de Higuera, com base em elementos históricos, de segurança variável, torna a sua crítica complicada. Aparecem, assim, numerosos santos de origem pseudo-peninsular com culto no mesmo dia de outros do mesmo nome, mas que viveram em regiões muito diferentes. O nosso Autor não se atrapalha com isso. Afirma que os verdadeiros são os que nasceram ou viveram em Portugal, ou conclui que são santos diferentes; procura, então, acentuar as diferenças, para poder reivindicar um deles para a sua pátria. A época era fecunda em recursos deste género, o que dava lugar a intermináveis discussões entre eruditos portugueses e espanhóis, ou entre eruditos de ordens ou dioceses diferentes a respeito do mesmo santo.

A pesquisa torna-se ainda mais difícil pelo facto de as invenções do século XVI e XVII não serem mais do que o prolongamento de um processo análogo de proliferação de santos, mas de origem, por vezes, muito anterior. O mais célebre conjunto com deste género é o dos discípulos do Apóstolo S. Tiago, que por ele teriam sido enviados a evangelizar várias regiões da Hispânia. As lendas tecidas à sua volta, que aparecem já no século VIII, deram, por sua vez, origem a outros santos. Destes, uns surgem ainda na Idade Média, entre os séculos XII e XV, outros aparecem mais tarde. Este grupo constituiu uma fonte predilecta de inspiração para o P.e Higuera e para Jorge Cardoso.

Nestas condições, a minha pesquisa está muito longe de ser completa. Apresento aqui alguns resultados, mas trata-se apenas de uma primeira tenta-

tiva para desbravar o terreno. Dado que o meu objectivo era sobretudo identificar cultos de origem popular anteriores ao século XVII, procurei eliminar da pesquisa todos os materiais de origem erudita, principalmente os criados pelos falsários. O método que segui foi, por isso, o seguinte: começar por descartar o conjunto de santos que aparentemente são inventados pelo P.^o Higuera, dado que os principais testemunhos apresentados por Cardoso eram os atribuídos aos pseudo escritores antigos criados por ele, ou seja Dextro, Máximo, Luitprando e os outros que já mencionei. Dentre estes, porém, reservei um lugar à parte para aqueles de que se encontram notícias anteriores a 1594, ou seja à data em que Higuera começou a difundir as suas falsificações. Assim, por exemplo, será necessário examinar de perto as notícias referentes às oito irmãs gémeas de Santa Liberata ou Vilgeforte, a célebre santa barbada, visto que a sua menção aparece já no martirologio lusitano de 1591, apesar de esta lenda ter sido também uma das grandes fontes de inspiração de Higuera. É do mesmo género o cuidado a ter com S. Torpes e os santos que lhe estão associados, uma vez que o seu imaginário corpo foi descoberto por D. Teotónio de Bragança no mesmo ano de 1591 perto de Sines (Cardoso, II, p. 754). Não garanto, porém, que a minha selecção dos santos sancionados por Higuera, mas com um culto anterior, esteja completa. Será uma tarefa a retomar mais tarde.

Associo ao grupo das notícias a eliminar sumariamente aquelas que, através de Cardoso, se verifica pertencerem a imitadores de Higuera, ou seja a outros falsários, como Fr. Bernardo de Brito, o licenciado galego Gregório de Louvarinhas Feijó, autor de uma *Topographia Sacra* da Galiza¹, ou a monja de Arouca que redigiu uma notícia sobre santas do seu mosteiro². A maneira como o *Agiolôgio Lusitano* apresenta as notícias acerca dos santos cuja existência é abonada apenas por estes autores, e o tipo de notícias deles recebidas mostra que se trata de invenções eruditas e não de testemunhos acerca de cultos populares. Reservo um lugar à parte para dois outros informadores de Cardoso, crédulos como ele, mas que se sabe terem também transmitido informações verídicas e copiado documentos autênticos: Gaspar Álvares de Lousada e Manuel Severim de Faria; interessa-me sobretudo este último, pelo facto de lhe serem atribuídas notícias sobre alguns santos que teriam vivido no Alentejo e cujo carácter popular é evidente. Brito também apresenta, por vezes, dados interessantes do culto e tradições populares, como a lenda do abade João de Montemór, que devem ser examinados com mais cuidado.

¹ Ver, por exemplo, a notícia acerca dos mártires Evódio, Prisco e companheiros, a 14 de Fevereiro (Cardoso, I, p. 435), ou de Silvano, bispo de Gaza e outros membros da família dos Silvas (ib., III, p. 72).

² A ela se deve, segundo parece, a notícia sobre Santa Rosimunda, primeira abadessa de Arouca (Cardoso, I, pp. 153-154).

Em segundo lugar, propus-me examinar as notícias redigidas em torno dos discípulos de S. Tiago, para tentar distinguir aquelas que são de origem medieval das inventadas por Higuera.

Em terceiro lugar mereceram-me uma atenção especial um certo número de santos com culto aparentemente anterior ao século XVII, mas acerca dos quais Cardoso não atribui nenhuma informação colhida nos falsários já mencionados.

Foi esta a base da selecção que apresento a seguir. Antes de expor o incipiente resultado das minhas buscas queria observar que, depois de ter examinado a obra de Jorge Cardoso, me pareceu que o material recolhido por ele com maior interesse para a tema da religiosidade popular consiste num apreciável conjunto de notícias acerca da veneração de cabeças santas de indivíduos de nome desconhecido, e cujo culto, por vezes, resistia a intervenções repressivas de várias autoridades eclesiásticas. São também de sublinhar, embora de carácter diferente, as pormenorizadas referências a relíquias, quer quando o autor menciona em que circunstâncias foram encontradas ou transferidas, tratando-se de fragmentos corporais insignes, quer quando descreve conjuntos de relíquias particularmente notáveis pela sua quantidade e variedade. Ao contrário do carácter pouco ortodoxo do culto das cabeças, que a hierarquia tendia a classificar como supersticioso, o das relíquias de santos identificados parecia suscitar o entusiasmo dos prelados diocesanos e religiosos. Dado, porém, que o nosso objectivo é o culto dos santos, deixaremos também de parte as contribuições de Cardoso para este tipo que questões.

1. Começamos pela lenda das nove irmãs, que, na versão posterior aos cronicões de Higuera, está associada à de Santa Vilgeforte, a virgem barbada. Trata-se de uma matéria amplamente tratada, e quase completamente esclarecida por Mons. Miguel de Oliveira em dois notáveis artigos da sua colectânea *Lenda e História. Estudos hagiográficos*, publicada em 1964. Seria longo percorrer todas as etapas da formação da lenda nas suas numerosas variantes. Digamos apenas que ela parece ter nascido da associação de duas tradições independentes, a de Santa Quitéria cuja *passio*, anterior ao século XVI, diz ter sido filha dos nobres Catílio e Cálcia (Oliveira, 1964, p. 132); e de Vilgeforte, cuja «estória» os eruditos interpretam como resultante de especulações em torno de certos crucifixos anteriores ao século XIII, em que Cristo era representado com vestes que lhe chegavam aos pés, o que daria azo a lendas populares que o transformaram numa santa com barba. Ora uma lenda originária da Flandres diz que Vilgeforte era filha de um régulo da Lusitânia, o que, para os fiéis do norte, acentuava o seu exotismo, e, para os autores peninsulares era um convite a identificarem o tal régulo e a contar a sua história. A associação de Quitéria e Vilgeforte como irmãs é feita pela primeira vez, que eu saiba, pelo martirologio lusitano de 1591, ou seja, antes das primeiras fantasias de Higuera. O martirologio, porém, pouco permeável a fantasias hagiográficas, parece ser o testemunho de uma lenda popular acerca de nova santas, irmãs,

mas não necessariamente gémeas, como interpretou Higuera. Além disso, o martirologio identificava Vilgeforte com Liberata de Siguenza, venerada nesta cidade a 18 de Janeiro; esta era uma santa a que também teria crescido a barba à semelhança do que se atribuía igualmente a Santa Paula, venerada em Ávila. Sendo assim, o P.^o Higuera não fez mais do que conferir uma autoridade erudita a dois temas folclóricos, o de uma criatura andrógina, e o do parto de nove irmãs gémeas.

Como se sabe, ambos inspiraram uma grande quantidade de narrativas com versões em muitos países da Europa. Estes elementos parecem genuinamente populares. No plano religioso, o primeiro tema deu lugar a numerosos relatos em torno de santas com nomes variados e a representações iconográficas de Adão como um ser andrógino, interessante tema de cruzamento de tradições folclóricas com interpretações letradas, recentemente tratado pelo brasileiro Hilário Franco Jr. (1996, pp. 175-198). O segundo está relacionado com o simbolismo do número nove que na simbólica universal representa, segundo P. Grison, a medida das gestações e o coroamento dos esforços (*apud* Chevalier, 1969, p. 531); como é evidente a história das nove gémeas do sexo feminino salvas da morte pela parteira representa uma valorização da fecundidade natural em geral e da feminilidade em particular, por contraste com a maioritária preferência pela sucessão masculina. Pouco importa, agora, a elaboração romanesca acerca dos personagens e a criação de pormenores como o nome dos pais, da parteira, das nove irmãs, dos carrascos e dos perseguidores. Esta associação teve como resultado a apropriação de muitas tradições populares, independentes ou não umas das outras, pelas autoridades eclesiásticas, desejosas de aumentar o número de santos próprios de cada lugar e de cada diocese, para assim demonstrar a protecção divina sobre os respectivos territórios. A transformação das narrativas populares em romances hagiográficos que apelavam para uma intervenção directa de Deus e que punham em cena a luta da virtude contra a perversidade neutralizava, de certa maneira, o carácter mítico que elas poderiam ter preservado ainda até ao século XVI.

2. Passemos agora ao conjunto de santos criados em torno de uma imaginada evangelização da Península por S. Tiago. O assunto está suficientemente estudado, para não precisarmos mais do que resumir as investigações de alguns eruditos dos anos 20 a 60 deste século (M. de Oliveira, 1964, pp. 79-110). Na origem da lenda, está um relato sobre a vida de S. Torquato e os seus seis companheiros que teriam sido enviados pelos Apóstolos a partir de Roma para converter a Hispânia. Cada um deles seria o fundador de uma sede episcopal. Este texto foi redigido no século VIII, já depois da invasão dos árabes, mas teria como base o culto de uma série de santos confessores (não mártires) praticado anteriormente em alguns lugares da Bética, ou seja, já na época visigótica; admitiu-se a hipótese de se tratar de um escrito suscitado por questões acerca do âmbito de algumas jurisdições eclesiásticas

daquela província (C. García Rodríguez, 1966, pp. 347-351). Trata-se, portanto, de uma tradição de origem clerical, e não popular, embora muito antiga.

A associação da lenda ao culto de S. Tiago deu-se mais tarde, quando se criaram as narrativas destinadas a explicar a imaginária descoberta do túmulo do Apóstolo na localidade de Compostela pelo bispo Teodomiro da diocese de Iria, no princípio do século IX. Os sete Varões Apostólicos teriam sido sagrados bispos na Palestina, como discípulos de S. Tiago, e transportariam consigo o corpo do Apóstolo para o depositarem na Galiza. Esta lenda foi-se ampliando e alterando: o número de discípulos passou a nove na versão do *Liber Calixtinus*, do século XII, atribuído ao próprio papa Calixto II; dois teriam ficado junto do túmulo do Apóstolo, e os restantes sete teriam ido a Roma para aí receberem a sagração episcopal antes de serem reenviados à Hispânia. Alguns anos mais tarde, o bispo Pelágio de Oviedo daria uma versão diferente dos nomes dos sete varões apostólicos (M. de Oliveira, 1964, pp. 88-99) o que levou a novas elucubrações acerca das «estórias» de cada um deles. Nesta fase permanecemos ainda, portanto, dentro do âmbito eclesiástico, com poucas contaminações de tradições populares. A atribuição da fundação das diversas igrejas do Ocidente a uma origem próxima dos Apóstolos tornou-se uma preocupação corrente na Península Ibérica e na França, dando origem e inúmeras lendas bem conhecidas dos hagiógrafos.

A sua influência em Portugal é tardia. Conhecia-se, é verdade, o culto de S. Torquato, com festa em 1 de Maio, no mesmo dia em que se celebrava no resto da Hispânia, juntamente com os restantes Varões Apostólicos, já desde a época moçárabe. Em Braga também se comemorava nesse dia desde o século XIV, pelo menos³, e deu o nome a um mosteiro situado perto de Guimarães que já tinha essa invocação no princípio do século XI (A. de J. da Costa, 1959, II, p. 243). Mas foi considerado um santo diferente do primeiro dos Varões Apostólicos. Noutros lugares da Península e em Évora em 1509 comemoravam-se a 15 de Maio. Em Braga só muito tardiamente se passou a festejá-los também neste último dia, decerto porque já faziam a celebração no 1 de Maio. Quer isto dizer que esta igreja só no século XVI, se deixou influenciar pelas ampliações anteriores das lendas apostólicas, nessa altura para atribuir a sua própria fundação a S. Pedro de Rates.

Como não podia deixar de ser, foi apresentado como um discípulo de S. Tiago, designado por ele para presidir àquela Sé, perseguido pelo rei da cidade, preso e martirizado em Rates, no local onde depois se viria a fundar um mosteiro beneditino da ordem de Cluny. Segundo a mesma lenda, vivia ali um ermita de nome Félix que teria sepultado o mártir. Este relato aparece pela primeira vez, aparentemente sem antecedente algum, no *Breviário*

³ Comemoração, no dia da festa dos Apóstolos Tiago e Filipe, no *Breviário de Soeiro* (P. Rocha, 1980, pp. 75, 233), aparentemente sem menção dos outros Varões Apostólicos. Não figura, porém, no *Missal de Mateus*, de meados do século XII (ed. J. Bragança, 1975, p. 7).

bracarense impresso por ordem do arcebispo D. Diogo de Sousa em 1511 e 1512. O seu carácter recente é acentuado pelo facto de nada se encontrar acerca dele no Breviário Bracarense de 1494, nem sequer no *Flos Sanctorum* de 1513, impresso já depois do referido Breviário de D. Diogo de Sousa. Este último facto é significativo, porque o *Flos Sanctorum* apresenta um apêndice de santos chamados «extravagantes», isto é que não se encontravam nas colectâneas hagiográficas correntes, sendo a maior parte deles referentes a santos portugueses com culto local.

Trata-se, pois, de novo, de uma tradição clerical sem qualquer precedente popular. Sendo assim, apesar de, no caso dos Varões Apostólicos, encontrarmos lendas de santos com origem apócrifa, mas medieval, não admira que o culto tenha geralmente poucos elementos com interesse etnográfico. Alguns deles, porém, foram adoptados com entusiasmo pela devoção dos fiéis, polarizando práticas de sentido mágico ou supersticioso, como aconteceu com S. Torquato (Cardoso, I, pp. 530-531; cf. A. Santos Silva, 1994, pp. 147-486). A averiguação destes detalhes poderá ficar também para outra fase do meu trabalho.

3. Passando, agora, aos santos portugueses de origem obscura que não são abonados por Higuera, nem nascidos do ciclo dos Varões Apostólicos, temos um conjunto formado pelos santos Amador de Vilacorça ou de Monsanto, Quitéria de Montemor-o-Velho, Cita ou Zita de Asseiceira, Silvestre de Braga, Frutuoso de Constantim de Panoias, Brissos de Évora, Barão de Mértola, Jordão de Évora, e por fim três com o mesmo nome de Comba, uma de Tourega, junto a Évora, outra de Lamas de Orelhão e a terceira de Coimbra. Todos eles parecem ter tido culto local. Jorge Cardoso não encontrou os seus nomes nos calendários litúrgicos que conheceu, e não conseguiu, ou não quis, identificá-los com santos do mesmo nome noutros calendários da Cristandade. Tentemos averiguar um pouco mais o que se sabe a seu respeito, seguindo a ordem que acabo de enunciar.

Sto. Amador seria um ermita que teria vivido em Vilacorça, actualmente S. Pedro de Vir-a-Corça, perto de Monsanto. O nome do lugar lembrava uma corça que, segundo a lenda, tinha vindo todos os dias amamentar uma criança que por intercessão de Sto. Amador fora arrebatada aos demónios que a levavam pelos ares. A criança fez-se adulto e viria a ser seu discípulo. Cardoso atribui a este Santo a devoção das 33 Missas celebradas em certos dias para libertarem infalivelmente as almas do Purgatório por quem eram oferecidas. As informações sobre a biografia do Santo foram facultadas a Cardoso pelo pároco de Monsanto em 1640. Não sabemos por que razão, aquele autor não relacionou este santo com Santo Amador, filho de Pantalinos, cuja vida, coincidente nos pontos principais com a que resumimos, foi contada pelo *Flos Sanctorum* de 1513 (M. A. Neto Salvador, 1993, pp. 20-21). Esta, por sua vez, resulta de uma ampliação das lendas criadas em torno do ermita Amador, cujo túmulo deu origem ao célebre santuário medieval de Rocamadour. Era a ele

que se atribuía a devoção das 33 missas pelos defuntos, que já se praticava amplamente em Portugal no século XV (M. Martins, 1959, pp. 147-154). Consequentemente, o santo não é português, mas adoptado no lugar por esquecimento da sua origem. Todavia o ermitério de S. Pedro de Vilacorça é muito antigo. A igreja é românica e já se encontram notícias dela em 1292. Não é impossível que aí tivesse vivido e morrido algum ermita anónimo ou chamado Amador, a quem se aplicou a referida lenda (cf. M. A. Neto Salvador, p. 26). A verdade é que neste lugar agreste se desenvolveu um culto popular extremamente vivo e que veio até aos nossos dias.

Santa Quitéria de Montemor-o-Velho, com festa a 30 de Março, não se deve confundir, segundo Cardoso, com uma das nove irmãs gémeas, do mesmo nome, cuja festa se celebrava em 22 de Maio. Tratar-se-ia de uma santa que teria praticado o ermitismo na cova de um lugar alto e que, perseguida pelos pagãos, teria sido precipitada do monte abaixo com uma mó ao pescoço. A cova ainda existiria perto da muralha da Montemor, do lado oriental. Haveria aí uma «pintura a fresco desta nossa Sancta naquella coua, que se mandou tapar em nossos dias por algũas indecencias». Noutra gruta, perto de uma antiga porta do muro, os doentes atacados de febres «offerecião certos bolinhos, cobrando saude perfeita» (Cardoso, II, pp. 361-362). Estes pormenores atestam um culto francamente popular, embora sejam demasiado sumários para se perceber exactamente de que se tratava. Por outro lado, não se vê razão alguma plausível para se identificar esta santa com a que se celebrava em 22 de Maio, com uma história muito diferente. Merece, pois, a pena tentar explorar a documentação antiga de Montemor para saber alguma coisa mais sobre esta santa de origens obscuras.

O caso de Santa Cita ou Zita é diferente. Cardoso identifica-a com Sila, a parteira que, segundo as fantasias de Higuera, teria salvo de serem mortas à nascença as nove filhas de Cálcia, ou seja Vilgeforte e as suas oito irmãs. Afastada esta identificação espúria, restam as restantes informações, ou seja que se trataria de uma virgem cujas relíquias teriam sido trazidas de Lucca, na Toscana, por um ermita que as depositou junto à Asseiceira no tempo do rei D. João I. O culto que aí passou a celebrar-se deu o nome ao convento de franciscanos observantes que aí se fundou em 1423 (Cardoso, II, p.p. 449-450). De facto o convento manteve o nome da santa Cita (e não Sila) até ao século XVIII (Carvalho da Costa, III, p. 124; J. B. de Castro, II, p. 63). O mais provável é que se trate efectivamente de Santa Zita de Lucca, morta em 1278 e com culto desde o século XIV, embora canonizada oficialmente apenas em 1696. Com efeito, a imagem que dela existia em Asseiceira representava-a com «hũ cabazinho na mão cheio de reções que distribuía aos pobres de Christo», o que lembra os milagres que se lhe atribuía, embora os atributos iconográficos da santa italiana sejam habitualmente um molho de chaves e um cântaro (L. Réau, 1959, III-III, p. 1362) e a sua festa se celebre a 27 de Abril e não a 6 do mesmo mês, como no convento franciscano português.

Passemos a S. Silvestre, considerado por Cardoso como arcebispo de Braga, com festa a 14 de Abril (II, pp. 550, 563). Pouco importam, é claro, as informações dos pseudo autores inventados por Higuera. Tirando estes dados, resta a afirmação de que, segundo o *Agiolôgio*, já figurava no *Breviário bracarense* antigo; mas a verdade é que nenhum dos livros litúrgicos bracarense anteriores a 1494 o comemora neste dia (P. Rocha, 1980, p. 73); o único santo desse nome que estes textos conhecem é S. Silvestre Papa, com festa a 31 de Dezembro (ib., p. 89). Nicolau António (1742, p. 288) observa que não encontrou memória alguma dele nos textos antigos. O mais provável é que se tenha considerado como pertencentes a um santo bracarense do mesmo nome as relíquias que estavam na igreja de Santa Susana em Braga e que foram roubadas e levadas para Compostela pelo arcebispo Diego Gelmírez em 1102, juntamente com as de Santa Susana e de S. Cucufate (cf. A. de J. da Costa, 1959, I, p. 18). Esta informação é autêntica. Mas nada garante que se trate de um santo autóctone. Verificando-se a raridade do culto de santos confessores não mártires na Hispânia durante a época visigótica (C. García Rodríguez, 1966, pp. 341-343), é provável que aquelas relíquias não fossem muito antigas apesar de associadas às dos dois santos já mencionados, que gozavam efectivamente de um culto tradicional na Península. Seja como for, a ideia da existência de um S. Silvestre bracarense parece basear-se exclusivamente na informação da *Historia Compostellana*. De facto, devem inspirar-se nela as notícias sobre S. Silvestre de Braga anteriores à difusão dos cronicões, como, por exemplo a de João de Barros, na sua obra sobre a *Geografia de Entre Douro e Minho*, escrita por volta de 1550. Como se vê o seu culto tem uma base exclusivamente clerical.

As referências a S. Frutuoso de Constantim de Panóias têm um carácter diferente. O facto de a sua festa se celebrar no mesmo dia que a de S. Frutuoso arcebispo de Braga, autor de uma regra monástica e fundador do mosteiro de Montélios no século VII, leva a que se ponha, de imediato, a hipótese de uma reduplicação. Na sua origem, porém, está, decerto, um culto popular, pois, segundo Cardoso (II, pp. 606) havia no lugar uma grande romagem em devoção da Cabeça Santa que teria pertencido a um pároco daquela igreja chamado Frutuoso Gonçalves, e a que se atribuíam os milagres de sarar pessoas mordidas por cães danados e de «preservar de corrupção o pão que nella se toca» (p. 596). Informa ainda o mesmo autor que o culto foi sancionado pelo arcebispo de Braga Fr. Bartolomeu dos Mártires, que governou a arquidiocese entre 1559 e 1581. Maior dificuldade é conciliar estas informações com a que o *Agiolôgio* dá também de os despojos do mesmo santo terem sido trasladados para um sepulcro mais solene por D. Estevão Soares da Silva em 1216, «deixando de fora o craneo para consolação dos fieis». A relíquia teria sido roubada e levada para a Galiza em 1540, mas voltaria milagrosamente ao seu lugar em Constantim de Panóias, onde passaria a ser guardada num nicho com grades douradas. Todos estes sinais de culto remetem para período anterior aos cronicões. Pouco importa, portanto, o que Cardoso diz para tentar

conciliá-los com novos dados fornecidos por eles depois de 1594. De facto, o culto deste santo local, mencionado por João de Barros c. 1550 e pelo Martirolôgio português de 1591 tem todas as garantias de ser anterior às falsificações de Higuera.

S. Brissos, bispo e confessor, que se celebra a 9 de Julho é um provável exemplo de um santo estrangeiro com culto local no Alentejo (concretamente em Mértola) e que, por ter origem desconhecida, se prestou às invenções de Higuera. Os hagiógrafos recentes ajudam a deslindar a meada. Identifica-se, sem dúvida com Brizio, um santo que o Martirolôgio de Adão, no século IX, e uma *passio* medieval fazem bispo de Massa Martana, por vezes grafada como Martula, povoação da Úmbria. Tem culto justamente a 9 de Julho (A. Amore, 1963, pp. 540-542). Nada custou a Higuera transformar Martula em Mértola, e inventar uns episódios que depois de reinterpretados por Cardoso faziam de Brissos bispo de Évora, evangelizador de povos antigos como os Vacceos, Betetanos e Castulonenses e depois preso e torturado por Marciano, Presidente da Lusitânia. O tirano foi eliminado por um terramoto, e as feridas do santo curadas por uma visão de S. Pedro de Rates. Por isso pôde continuar a pregar o Evangelho, seguindo então para a Bética, a Lusitânia e a Tarraconense, antes de morrer em Évora. Deu-se, assim, consistência a um santo que tinha já nascido, muito provavelmente, de uma reduplicação italiana de S. Brissos de Tours, sucessor de S. Martinho na mesma diocese, comemorado no *Martirolôgio Romano* a 13 de Novembro, e com garantias de autenticidade, pois é mencionado por Gregório de Tours (A. Amore, 1963, col. 540-542; G. Bataille, 1963, col. 542-543). Este deu origem a um dos capítulos da *Legenda Aurea* de Tiago de Voragine, com uma versão muito diferente da que resumimos (trad. Wyzewa, 1911, pp. 627-629), comemorava-se em Braga desde o século XII (P. Rocha, 1980, p. 87), assim como em Lisboa em 1536 e mesmo em Évora em 1509. Não, porém, em 9 de Julho. De resto, já Nicolau António (1742, pp. 294-301) reparou que André de Resende, o erudito antiquário de Évora e responsável pela organização do Breviário da mesma diocese de 1548 também ignorava por completo a existência de um bispo lusitano daquele nome. Assim, não admira que existisse uma igreja paroquial em Montemor-o-Novo e uma capela em Mértola dedicadas a S. Brissos, e imagens do mesmo santo bispo anteriores à publicação dos cronicões. Tratava-se, sem dúvida, do bispo de Tours. Foi, decerto, depois das confusões originadas por Higuera que a festa de Mértola passou a celebrar-se a 9 de Junho, e a contar-se dele o que em parte se dizia do santo imaginário da Úmbria, numa versão por assim dizer «melhorada», para maior devoção dos fiéis alentejanos.

Não quer isto dizer que se trate de um santo sem culto popular. A devoção local em Mértola fazia dele irmão de outros dois santos, Barão e Bárbara. Cada um deles tinha a sua ermida situada a poucas léguas da vila. Situadas no cimo dos montes, viam-se as três umas das outras. Apesar do parentesco com S. Brissos, Cardoso não aproveita coisa alguma da invenções

de Higuera nas suas informações sobre S. Barão, de que passaremos a tratar agora. Estas foram-lhe fornecidas sobretudo por um antigo pároco de Mértola e pelo erudito eborense Manuel Severim de Faria. Têm um conteúdo nitidamente popular. Com efeito, segundo elas, S. Barão seria um eremita que teria vivido numa gruta junto a uma fonte, perto do lugar onde depois da sua morte se erigiu a ermida. O povo dos arredores e de todo o Alentejo acorria frequentemente à ermida e usava a terra que tirava de baixo do altar para curar as suas enfermidades; depois restituía-a em sacos que pendurava no lugar como ex-votos. Mas, diz Cardoso, «a principal prerrogativa de S. Barão he ser invocado dos Cazados que carecem de filhos, os quaes recorrem a sua intercessão na sesta feira antes da Dominga de Ramos, tendo por certo, que neste dia conseguem do Todo poderoso o felice despacho de suas justas petições» (II, p. 199). Como é evidente, esta crença estava relacionada com o próprio nome do santo, no qual os fiéis viam uma alusão à sua virilidade.

As tentativas para identificar S. Barão com outro do calendário universal ou de calendários particulares não parecem ter dado resultado algum. Cardoso alude nomeadamente à impossibilidade de o identificar com S. Barlaão. Por outro lado, nega também a tentativa de o considerar o mesmo que o eremita da lenda do milagre de Ourique que teria ido prometer as bênçãos divinas a Afonso Henriques antes da visão de Cristo crucificado, como pretendiam alguns autores a quem não faltava imaginação. Como se sabe, este episódio deu origem e numerosas variantes, de entre as quais Cardoso escolhe uma para refutar a plausibilidade da identificação. Seja como for, o culto de S. Barão tem aspectos nitidamente populares. Há nele, até, elementos de origem aparentemente pagã, enquanto relacionados com o culto da fecundidade e com o medo da impotência masculina.

Não sabemos se foi por fantasiosa dedução de eruditos seiscentistas, tais como Manuel Severim de Faria ou o próprio Jorge Cardoso que se fez de S. Jordão bispo de Évora antes de S. Brissos. As memórias manuscritas, que não chegaram até nós, e uma relação anónima impressa em Lisboa em 1644 consideram Jordão irmão de outras duas santas martirizadas na perseguição de Diocleciano. Chamavam-se elas Comba e Anominata. Acontece também serem referidos como um conjunto de mártires num códice florentino do século XIV (*Analecta Bollandiana* 48, 1930, p. 482 cit. por G. Lucchesi, 1964, col. 106-107), o que significa que o seu culto é anterior aos cronicões. De resto, encontram-se no seu culto não poucos elementos de carácter popular, referidos por António Caetano de Sousa no t. IV do *Agiológio*. Assim, o santo teria sido degolado numa cova da Serra do Espinheiro, perto de outras covas semelhantes. Mas ao contrário destas, a que presenciou o martírio permanecia sempre seca, mesmo na época das maiores chuvas. A ela acorriam os fiéis doentes de sezões e maleitas que ficavam livres de seus males quando colocavam aí cruces feitas de madeiras colhidas perto do mesmo lugar. Também era invocado para as dores nas costas. Em Lisboa o culto de S. Jordão estava associado ao de Santa Bárbara, sobretudo na igreja dos Anjos.

A imagem desta santa tinha vindo de uma ermida que havia junto ao lugar da forca, onde depois a Rainha D. Catarina, filha de D. João IV, construiu o Palácio da Bemposta. A irmandade que tinha o seu nome costumava recolher os ossos dos enforcados e trasladava-os em procissão para a igreja da Misericórdia. Depois passou a enterrá-los junto ao mosteiro da Graça e mais tarde num lugar separado do Cemitério de Santa Ana. Quanto a S. Jordão, era venerado nessa ermida como advogado dos casamentos. Devido aos «abusos e desordens» que então aí se praticavam, os arcebispos de Lisboa proibiram as romarias. Um deles, quis, em 1613, tirar a imagem do santo da ermida, considerando-o um santo desconhecido. Os fiéis protestaram, o que levou o prelado a suspender a sua decisão. Mais tarde permitiu-se, inclusive, a erecção de uma irmandade com a sua invocação que continuou associada à de Santa Bárbara.

Quanto às irmãs de Jordão, Comba e Anominata, teriam sido martirizadas, a primeira junto a uma ermida que teve depois o seu nome e festa a 1 de Maio, e a segunda num lugar perto de Tourega onde logo rebentou uma fonte, a Fonte Santa, cuja água, diz Cardoso, «leuada para varias partes do Reino, obra em febricitantes euidentes milagres» (III, p. 6). As relíquias de S. Jordão repousariam juntamente com as de suas duas irmãs na igreja de Tourega, perto de Évora, onde Cardoso (III, p. 18) sabia que se encontravam (e encontram ainda hoje) numerosos vestígios da época romana, como termas e mosaicos. Foram recolhidas e eram veneradas numa cova junto à igreja do local, mas o cardeal D. Afonso, arcebispo de Évora (1523-1540) mandou fechá-la «por justos respeitos» (Cardoso, III, p. 18), o que quer dizer que aí se praticava algum culto que ele considerou supersticioso. O facto de se tratar de uma cova junto de uma igreja leva a admitir a hipótese de se tratar de uma anta, como as que se conservaram associadas a igrejas e capelas noutros lugares do Alentejo e das Beiras (J. de Oliveira, P. Sarantopoulos, C. Ballesteros, 1997).

Resta-nos tratar das outras duas santas com o mesmo nome que a irmã de S. Jordão. O nome Comba ou Columba era muito vulgar na Idade Média, e serviu para designar um número considerável de santas, na sua maioria virgens e mártires. Inspirou também, sob a mesma forma, ou sob a forma diminutiva de Columbina, o nome atribuído a uma das nove irmãs gémeas, de que já falámos. Os hagiólogos consideram como autêntica e originária a santa que foi decapitada e que teve um culto intenso em Sens, na Gália, cuja festa principal se celebra em 31 de Dezembro, e a trasladação em 17 de Dezembro. Mas na diocese de Sens também se celebrava a 27 de Julho para evitar sobreposição com as festas do fim do ano. Esta santa foi muito venerada na Hispânia, sobretudo a partir da época moçárabe (G. M. Fusconi, 1964, col. 103-106); assim, não admira que tenha dado o nome a uma outra virgem martirizada pelos muçulmanos em Córdoba, igualmente autêntica, pois é historicamente atestada pelos escritos de Santo Eulógio. Esta festeja-se em 17 de Setembro (ib. 99-100), mas o seu culto estava menos difundido. De facto a

anterior comemorava-se em Braga antes do século XVI (R. Rocha, 1980, p. 89), e em Évora em 1509; mas não encontrei a de Córdova em nenhum dos calendários que consultei.

Ora a primeira das duas Combas de que queremos tratar agora, que se festejava, segundo uns autores (entre eles Sousa, IV, 233), a 20 de Julho, dia da pseudo-trasladação de Santa Vilgeforte, e segundo outros (entre eles Duarte Nunes de Leão e o martirologio português de 1591) a 31 de Dezembro. A conjugação destes dados é significativa: o carácter apócrifo daquela data e o facto de esta coincidir com o dia da virgem de Sens sugerem a hipótese de, neste caso, se tratar do culto a esta mesma mártir, depois transformada em santa local, com festa também noutro dia, para marcar a diferença. Miguel de Oliveira pensa, justamente, que Comba de Coimbra representa a tradição portuguesa de uma santa crucificada, que depois se confundiu com Santa Vilgeforte (1964, pp. 122-125). Note-se, porém, que o culto daquela como uma mártir local parece bastante antigo, pelo menos a acreditar no que diz Sousa, segundo o qual o seu corpo teria sido trasladado da ermida onde estava enterrada, junto ao mosteiro de Celas, para a igreja de Santa Justa, dos monges cluniacenses, pelos anos de 1130; depois, em 1207, quando esta igreja passou a colegiada, o corpo foi transferido para Santa Cruz de Coimbra, onde permaneceu até que, com a remodelação do mosteiro no tempo de D. Manuel, se mudou para o santuário de relíquias que então se construiu; aí esteve até 1593, ano em que o Prior do mosteiro a mandou colocar na capela de Santo António. Não tive possibilidade de verificar estes dados. De qualquer maneira, a veneração de Comba antes do aparecimento dos cronicões como uma santa local parece suficientemente assegurada. O facto de terem sido os Cónegos Regrantes a prestarem-lhe culto explica que, aparentemente, não haja fenómenos de práticas populares em sua honra ou para obter a sua intercessão.

Resta a mártir Santa Comba de Lamas de Orelhão, que ali se celebrava com seu irmão S. Leonardo, também mártir, no dia 5 de Julho. Quase nada se sabe acerca dela, mas é de presumir que se trate de uma lenda originada por um acontecimento trágico e memorável passado no local. Diz a lenda que um rei mouro pretendeu abusar de Comba. Impedido de atingir os seus intentos por a rapariga resistir e se ter tornado invisível, vingou-se em seu irmão Leonardo e depois decapitou-a a ela própria. Sousa, que refere a lenda pouco diz que permita averiguar com segurança onde colheu tais informações; remete sobretudo para o hagiólogo Fr. Luís dos Anjos, no seu *Jardim de Portugal*, publicado em 1625. Também não sabemos se houve alguma forma especial de culto popular, mas a lenda podia muito bem ter sido suscitada por um acontecimento local que a memória colectiva preservou daquela forma. Seria preciso consultar a documentação antiga da vila para poder adiantar alguma coisa mais segura.

Com estas observações terminamos a actual fase da pesquisa que empreendemos. Como se vê, requerem-se não poucas investigações subse-

quentes, não só para vários dos santos que examinámos mais de perto, mas também para outros que as falsificações de Higuera e a credulidade de Cardoso desacreditaram por completo. Apesar de penosa, esta área de estudo parece-me de grande interesse, em virtude do íntimo cruzamento que nela se dá da cultura popular mais típica com a cultura erudita mais sofisticada. De facto, o levantamento sistemático que Cardoso e Sousa fazem representa uma recolha em que muitas tradições populares são por assim dizer legitimadas pela escrita de alta erudição. Destrinçar o que pertence a um sector e o que foi reconstituído ou puramente imaginado pelo outro não é uma tarefa fácil, dado que em épocas anteriores se deu também um constante cruzamento de práticas populares com cultos de origem oficial. De resto o próprio carácter portentoso das invenções legitimadas por uma prestigiosa erudição (por mais infundada que esta nos pareça actualmente) garantiu o entusiasmo com que foram recebidas pelas autoridades eclesiásticas. Estes multiplicaram as festas novas, algumas delas de grande solenidade; em torno delas depressa começaram a proliferar as devoções tipicamente populares.

Espero, numa fase posterior, apresentar novos dados sobre esta matéria difícil, mas apaixonante.

BIBLIOGRAFIA

- AMORE, A. 1963: «Brizio di Massa», in *Bibliotheca Sanctorum*, III, col. 540-542.
- ANTONIO, Nicolas, 1742: *Censura de Historias Fabulosas. Obra posthuma...* publica estas obras don Gregorio Mayans i Siscar, Valencia.
- BALLESTEROS, Carmen, 1997: ver OLIVEIRA, Jorge de, P. SARANTAPOLOUS e C. BALLESTEROS, 1997.
- BATAILLE, G., 1963: «Brizio di Tours», in *Bibliotheca Sanctorum*, III, 542-543
- BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira (ed.), 1975: *Missal de Mateus, Ms. 1000 da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga*. Intr., leit. e notas de ... Lisboa, Fundação Gulbenkian.
- Breviário bracarense de 1494 reproduzido em fac-simile do exemplar da Biblioteca Nacional com uma introdução de Pedro Romano Rocha*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1987.
- Calendarium romanum*, Lisboa, 1536.
- CARDOSO, Jorge, 1652, 1657, 1666: *Agiologio Lusitano dos Sanctos e Varoens illustres em virtude do reino de Portugal, e suas Conquistas*, vols. I a III, Lisboa.
- CASTRO, João Baptista de, 1745, 1758: *Mappa de Portugal antigo e moderno*, 3.^a ed. revista e acrescentada por Manoel Bernardes Branco, 4 vols., Lisboa, typ. do Panorama, 1870.
- COSTA, António Carvalho da, 1706, 1708, 1712: *Corografia Portuguesa*, 2.^a ed., 3 vols., Braga, 1868-1869.
- COSTA, Avelino de Jesus da, 1959: *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*, 2 vols., Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade.
- ID., 1960/61, «Subsídios hagiográficos», in *Lusitania sacra*, 5, pp. 221-243.
- FRANCO JUNIOR, Hilário, 1996: «A Eva barbada de Saint-Savin: imagem e folclore no século XII», in ID., *A Eva barbada. Ensaios de mitologia medieval*, São Paulo, Ed. da Universidade.
- FUSCONI, G. M., 1964: «Colomba di Cordova», in *Bibliotheca Sanctorum*, IV, col. 99-100.
- ID., 1964: «Colomba di Sens», in *Bibliotheca Sanctorum*, IV, col. 103-107

- GARCÍA RODRÍGUEZ, Carmen, 1966: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, C.S.I.C., Instituto Enrique Flórez.
- GRISON, Pierre, 1969: «Neuf», in J. Chevalier (dir.), *Dictionnaire des symboles*, Paris, R. Laffont, 1969, p. 531-532.
- JIMÉNEZ PEDRAJAS, R., 1969: «Torquato», in *Bibliotheca Sanctorum*, XII, col. 629. *Legenda Aurea*: ver WYZEWA, Teodor, 1911.
- LUCCHESI, G., 1964: «Colomba, Anonimata i Gordiano», in *Bibliotheca Sanctorum*, IV, col. 106-107.
- LUCAS, Maria Clara de Almeida (ed.), 1988: *Ho Flos Sanctorum em lingoagẽ: os Santos extravagantes*, Lisboa, I. N. I. C.
- MARTINS, Mário, 1959: «Trintários», in *Lusitania sacra*, 4, pp. 131-154. *Martyrologio dos santos de Portugal por algũs Padres da Companhia de Iesu*, Coimbra, 1591 (apêndice ao *Martyrologio Romano trestadado do latim em portugues por algũs Padres da Companhia de Iesu*, Coimbra, 1591).
- MAYANS I SISCAR, Gregorio, 1742: «Vida de don Nicolas Antonio», in Nicolas ANTONIO, *Censura de historias fabulosas*, Valencia, pp. I-XIV. *Missale secundum consuetudinem Elborensis ecclesie*, 1509.
- OLIVEIRA, Jorge de, Panagiotis SARANTAPOULOS e Carmen BALLESTEROS, 1997: *Antas-capelas e capelas junto a antas no território português*, Lisboa, ed. Colibri.
- OLIVEIRA, Miguel de, 1964: *Lenda e História. Estudos hagiográficos*, Lisboa, União Gráfica.
- PROJA, G. B., 1961: «Amadoro», in *Bibliotheca Sanctorum*, I, col. 910-911.
- RÉAU, Louis, 1958-1959: *Iconographie de l'art chrétien*. T. III: *Iconographie des saints*, 3 vols., Paris, P. U. F.
- ROCHA, Pedro Romano, 1980: *L'office divin au moyen âge dans l'église de Braga. Originalité et dépendances d'une liturgie particulière au moyen âge*, Paris, Centro Cultural Português.
- SALVADO, Maria Adelaide Neto, 1993: *O espaço e o sagrado em S. Pedro de Vir-a-Corça*, Idanha-a-Nova, Câmara Municipal.
- SARANTAPOULOS, Panagiotis, 1997: ver OLIVEIRA, Jorge de, P. SARANTAPOULOS e C. BALLESTEROS, 1997.
- SILVA, Augusto Santos, 1994: *Tempos cruzados. Um estudo interpretativo da cultura popular*, Porto, Ed. Afrontamento, 1994.
- SOUSA, António Caetano de, 1744: *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal, e suas conquistas*, vol. IV, Lisboa.
- VORAGINE, Tiago de, *Legenda Aurea* (c. 1255): ver WYZEWA, Teodor de (trad.), 1911.
- WYZEWA, Teodor de (trad.), 1911: *Jacques de Voragine, La légende dorée* trad. du latin par..., Paris, Éd. du Seuil, 1998 (reimpr. anastática da ed. de Paris, 1911).