

# ACTAS DEL VI CONGRESO INTERNACIONAL DE LA ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL

(Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)

Edición a cargo de  
José Manuel Lucía Megías

## TOMO II



Servicio de Publicaciones  
Universidad de Alcalá

1997

Quedan reservados todos los derechos, ni parte ni la totalidad de este libro puede ser reproducido por cualquier medio, ya sea mecánico o electrónico, sin el permiso de los editores.

Comité Organizador:

Carlos ALVAR  
María del Carmen FERNÁNDEZ LÓPEZ  
Sonia GARZA  
José Manuel LUCÍA MEGÍAS  
Joaquín RUBIO TOVAR  
Pedro SÁNCHEZ-PRIETO BORJA  
María Jesús TORRENS

En la edición de *Las Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* han colaborado Pedro Sánchez-Prieto Borja, Joaquín Rubio Tovar, M.<sup>a</sup> Carmen Fernández López, M.<sup>a</sup> Jesús Torrens y Paciencia Talaya.

© Anónimas y colectivas  
© Universidad Alcalá  
Servicio de Publicaciones

I.S.B.N. (Obra completa): 84-8138-207-8  
I.S.B.N.: (Tomo II): 84-8138-209-4

Depósito Legal: M-29892-1997

Imprime: Nuevo Siglo, S.L.

## **A VIDA DE S. GONÇALO DE AMARANTE: HIPÓTESES DE DATAÇÃO E AUTORIA**

Cristina Sobral  
Faculdade de Letras de Lisboa

A *Vida de Sam Gonçalo de Amarante* é uma das narrativas hagiográficas acrescentadas pelo tradutor português da *Legenda Aurea*, obra que tomou o nome de *Ho Flos Sanctorum em Lingoagẽ Portugues*, de que existe um testemunho único, na B.N.L., impresso em Lisboa em 1513. A tradução foi feita a partir de outra em castelhano do final do século xv mas o tradutor português foi também um compilador, já que acrescentou à obra 19 novos textos, sobre cuja origem nada nos diz mas que podemos supor que ele próprio terá recolhido. Entre estes textos acrescentados conta-se a vida de S. Gonçalo no testemunho mais antigo que dela se conhece. Existe outro, posterior, na *Historia da vida e feitos heroicos dos santos* de Fr. Diogo do Rosário, impresso em Braga em 1567. Este autor afirma escrever a vida de S. Gonçalo «segundo estaa escripta no mosteiro do dito sancto em Amarante e a escreveo o doctissimo mestre frey Andre de Resende no officio que cõpos do dito sancto».

O cotejo entre a versão de Fr. Diogo do Rosário e a do *Flos Sanctorum* de 1513 mostra uma grande proximidade entre ambas, que contam exactamente os mesmos factos (salvo os milagres póstumos, de que Fr. Diogo tem mais 8) com uma redacção muito semelhante, textualmente idêntica em muitos lugares e noutros sintetizada em Fr. Diogo. Tal semelhança explica-se por um arquétipo comum, já que Fr. Diogo não faz qualquer referência à versão do *Flos Sanctorum* de 1513 e, pelo contrário, afirma usar o texto de Resende. Assim sendo, o officio por este composto deveria ser muito fiel a um texto (talvez encontrado por Resende em Amarante) ao qual se terá mantido fiel também o tradutor do *Flos Sanctorum* de 1513, o que explicaria as semelhanças entre este texto e o de Fr. Diogo. O texto de Amarante, arquétipo desta tradição textual, poderia ter usado como fonte alguns escritos conservados igualmente em Amarante<sup>1</sup>.

O texto de Resende poderá ser o que foi usado por Fr. Estêvão Sampaio<sup>2</sup> no seu *Triumphus Christianus romanos cunctos* publicado em Paris em 1586 por Thomas Perier. Nesta obra, Fr. Estêvão afirma ter recolhido e salvo a obra escrita pelo humanista. No entanto, se foi realmente o ofício de Resende que usou, acrescentou-o de coisas suas, como por exemplo o preâmbulo com a descrição geográfica da região de entre Douro e Minho ou a discussão sobre as três ordens (cónegos de Santo Agostinho, Beneditinos e Dominicanos) que reivindicam o santo. Se o texto de Resende era de uso litúrgico, como a designação «officio» de Fr. Diogo parece indicar, nele não teriam cabimento estas matérias, demasiado extensas e marginais à história. Por outro lado, não se justifica que Fr. Diogo, que não estava limitado por condicionalismos de espaço, as omitisse. Menos justificável seria ainda a omissão por parte de Fr. Diogo de um milagre narrado por Fr. Estêvão onde se conta a obtenção por Gonçalo de uma esmola de um casal da região, rico mas avarento, que julgou com um estratagema escapar ao pedido de esmola do santo mas que acabou sendo por ele vencido. Este milagre aparece em quase todos os relatos mais recentes sobre o santo, sendo ainda hoje lembrado pelo povo de Amarante, que identifica a esposa avarenta como uma D.Loba que, numa contaminação com a lenda de Santiago<sup>3</sup>, passou a ser personagem frequente das versões mais modernas da história de S. Gonçalo. Por isso é de crer que este milagre não estivesse no texto de Resende e fosse antes uma interpolação de Fr. Estêvão que certamente acrescentou e trabalhou o texto de André de Resende. Desta forma, a versão de Fr. Diogo deve representar mais fielmente do que a de Fr. Estêvão o texto escrito por André de Resende. Noutros lugares, porém, Fr. Diogo e Fr. Estêvão coincidem. Por exemplo, ambos omitem os presentes que o pai de Gonçalo levou ao arcebispo de Braga e ambos omitem também dois pequenos excursos que se lêem na versão de 1513 onde, aparentemente, o autor censura em tom moralista os seus tempos: no primeiro destes excursos, o autor, a propósito da precocidade com que Gonçalo cumpria o dever de jejuar antes de assistir à missa, afirma que essa obrigação «nõ de poucos ecclesiasticos e seculares em dâpno de suas almas he menos prezada» (F.232a); no segundo excurso, o autor aproveita o rigor de Gonçalo na distribuição das rendas da igreja pelos pobres para comentar que «sacrilejos cruees cometẽ aquelles que pera si mais recebẽ do comer e beber e vestido seẽdo despẽceiros do Senhor» (Fs.232b, 232c).

As omissões comuns às versões de Fr. Diogo e Fr. Estêvão poderão indicar omissões da sua fonte comum, o texto de André de Resende. Assim, o texto de 1513, o mais antigo, deverá ser aquele que mais fielmente reproduz o texto original que se conservaria, porventura, em Amarante e de que depende a tradição. Deste modo, é a versão de 1513 que está em melhores condições de servir de base a uma reflexão sobre as hipóteses de datação e autoria da redacção original.

<sup>1</sup> Isso mesmo sugeri já Luís Krus, no artigo «Vida de S. Gonçalo de Amarante», *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, organizado por Giuseppe Tavani e Guilia Lanciani, Lisboa, Caminho, 1993.

<sup>2</sup> *Idem*.

<sup>3</sup> D.Loba é o nome que a tradição popular dá à rainha maliciosa que tenta enganar os discípulos de S. Tiago, dando-lhes touros bravos em vez de touros mansos. O mesmo episódio é atribuído a S. Gonçalo. Cf. Jacques de Voragine, *La Légende Dorée*, I, traduction de J.-B. Roze, Paris, Garnier-Flammariion, 1967, p. 475.

S. Gonçalo, enquanto personagem histórica, é dificilmente verificável. Embora Fr. Luís de Sousa, na *História de S. Domingos*, lhe atribua historicidade, na verdade não há documentos que a comprovem. O único a ter em conta é um documento da Colegiada de Guimarães<sup>4</sup>, datado de 1279, relativo a uma doação em testamento feita à «ecclesie sancti Gundisalui de Amarante». Mas mesmo esta notícia, por ser a única, põe aos historiadores algumas dúvidas. O culto deverá ter tido um desenvolvimento progressivo, cuja mais antiga notícia é o acrescento no século xv do nome do santo ao Missal de Mateus. No século xvi, é concedida a beatificação pelo papa Pio IV e D. João III manda construir o mosteiro de S. Gonçalo em Amarante. Isto mostra que no século xv, duzentos anos depois da morte do santo, o culto é já reconhecido pela Igreja em Portugal embora ainda não oficializado em Roma.

Para a datação do texto é fundamental a única data que ele nos fornece, 1400, data do milagre póstumo no qual S. Gonçalo salva a ponte que construíra em vida e que corre o risco de ser destruída por um enorme carvalho arrastado pela cheia no rio Tâmega. Como primeira hipótese, o texto poderá ter sido escrito depois desta data. Poderá contudo opôr-se que nada impede que este milagre datado tenha sido acrescentado a uma vida escrita anteriormente, como muito frequentemente acontecia. O relato deste milagre, porém, apresenta algumas características singulares que nos sugerem que o seu redactor deverá ter sido o mesmo que redigiu a vida. Em primeiro lugar, é o único acontecimento datado em todo o texto. Se pensarmos noutras narrativas hagiográficas sobre personagens históricas, como por exemplo a vida de S. Teotónio escrita em Santa Cruz de Coimbra por um seu discípulo pouco tempo depois da sua morte, encontramos os principais acontecimentos datados e as principais figuras públicas, como o bispo de Coimbra, nomeadas com precisão. Na vida de S. Gonçalo, pelo contrário, nenhum acontecimento é datado, nem sequer a sua entrada na ordem dominicana, acontecimento a que, como veremos, o autor atribui grande importância, nem a construção da ponte que aparece na história como o seu maior feito, em volta do qual pratica a maior parte dos seus milagres. Também o arcebispo de Braga, responsável pela sua educação e que lhe reconhece as virtudes merecedoras da entrega da paróquia de S. Paio de Riba de Vizela, surge no texto apenas como o arcebispo de Braga, sem nome. Esta ausência de precisão histórica aponta para uma redacção muito posterior ao tempo narrado, quando a historicidade dos factos e das personagens se diluía já na memória dos que recordavam a história de Gonçalo.

Outro aspecto singular do milagre póstumo é o seu grande realismo. Outros milagres praticados pelo santo em vida são de natureza diversa. É em volta da construção da ponte que Gonçalo dá provas do seu poder taumatúrgico, carregando sozinho grandes pedras, convocando os peixes que se deixavam pescar para alimentar os obreiros, fazendo com o bordão brotar da rocha fontes de água e de vinho. Finalmente, já depois de construída a ponte, ilustra o seu sermão sobre o poder da excomunhão, transformando

<sup>4</sup> A.N.T.T., CG, Docs. Parts., m. 12, n. 30. Citado *apud* Fr. António do Rosário, «Convento de S. Domingos e a Colegiada, Guimarães», *Arquivo Histórico Dominicano Português*, Cartório Dominicano Português, século XIII, fasc.1, Porto, 1981, p. 8.

pães em carvões e vice-versa. Todos estes milagres implicam uma verdadeira infracção das leis da natureza, inscrevendo-se inequivocamente no campo do maravilhoso e remetendo para episódios bíblicos que procuram estabelecer paralelos entre Gonçalo e Moisés, conotando o primeiro com o patriarca fundador e condutor do povo, e entre Gonçalo e Cristo, de cuja vida imita sobretudo o poder de alimentar o povo, estabelecendo relações simbólicas entre o alimento do corpo e o do espírito (a pregação). Estes milagres bíblicos constituem habitual recurso dos hagiógrafos e a sua função na narrativa hagiográfica foi objecto de estudo<sup>5</sup>. De natureza diversa é o milagre póstumo, em que a ponte é salva graças ao esforço físico de alguém que sobe «pollo pateo do lado da pôte», espera a aproximação do carvalho e o abaixa, «en elle fortemente imprimindo seu cajado» (F.234b), durante a passagem por baixo da ponte. Só depois de o tronco ter passado a ponte é que o seu salvador «se levãtou cõ seu cajado na mão» (F.234b). Toda a descrição deste salvamento e sobretudo a expressão «fortemente imprimindo» parece adequada a um acto humano, de um homem sem dúvida forte e corajoso, mas que usa apenas os recursos com que a natureza o dotou: força e habilidade. Se encontrássemos aqui o mesmo Gonçalo que actua milagrosamente durante a vida, não haveria razão para tanto esforço: ao homem que fazia o sinal da cruz sobre a água e logo os peixes se lhe ofereciam, não seria difícil com outro sinal da cruz fazer parar o carvalho ou fazê-lo submergir. Mas como é que esta figura, que surge a salvar a ponte, é identificada com Gonçalo? Segundo o narrador, a identificação foi feita pelos habitantes que assistiam à cena por alguns sinais comuns ao santo: o salvador da ponte surge da direcção em que se situa o oratório e a ela regressa, usa um hábito de dominicano e um bordão e é de estatura pequena. Em nenhum momento o narrador nos diz que o rosto era o de Gonçalo. Pelo contrário, conta que com o espanto ninguém lhe perguntou quem era ou donde viera. Sendo assim, a identificação é feita apenas com base em sinais que poderiam adequar-se a muitos outros homens, desde que fossem frades dominicanos de baixa estatura. Tal como parece muito realista a forma como a ponte é salva, também esta figura se assemelha pouco a uma aparição sobrenatural. Todo o relato sugere duas coisas: a primeira é que este episódio não resulta da invenção literária de um hagiógrafo mas tem grande probabilidade de ter ocorrido de facto, a segunda é que a forma como é narrado e a pormenorização dos mais pequenos gestos poderá resultar de um relato testemunhal. O único aspecto que parece escapar a este realismo é o facto de o frade entrar no oratório onde aqueles que depois o seguem não encontram ninguém, deduzindo daí que Gonçalo teria regressado à sepultura de onde saíra. Mas se admitirmos que o ambiente seria de forte chuva, como nos diz o narrador no princípio do episódio, e a isso juntarmos o espanto que por momentos imobilizou a população, poderemos supor que a sua percepção da direcção exacta tomada pelo frade teria sido perturbada e que este não teria entrado no oratório e sim desaparecido, rodeando-o.

O último aspecto da singularidade deste milagre póstumo é o facto de ele ser

<sup>5</sup> Baudouin de Gaiffier, «Miracles bibliques et vies des saints», *Études Critiques d'Hagiographie et d'Iconologie*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1967; Marc Van Uytvanghe, *Stylisation biblique et condition humaine dan l'hagiographie mérovingienne (600-750)*, Brussel, Palais der Academien, 1987.

precisamente o único milagre póstumo registado, apesar de o autor conhecer muitos outros, como podemos acreditar partindo da sua afirmação imediatamente anterior ao relato do milagre: «derõ o sãcto corpo aa sepultura no dicto horatorio cõ honrra, onde atee oje ao louvor de Deos esclarece cõ millagres sem cõto» (F.234b). Conhecendo o autor a existência de «millagres sem cõto» e sendo habitual nestes casos o registo de vários milagres, como faz, aliás, Fr. Diogo do Rosário, que regista mais 8, todos eles de curas, poderemos interrogar-nos por que razão o autor só regista um milagre, ao qual dedica relato tão pormenorizado e que não é de cura, o tipo de milagres mais vulgar, e sim um milagre em que se garante a sobrevivência de uma ponte fundamental para a vida da população de Amarante. Tal importância atribuída à salvação da ponte justifica-se principalmente se o autor do relato comungar dos interesses da população, o que sucederia se ele fosse natural da região. Além disso, o realismo e pormenor de que falei apontam para a possibilidade de o autor ter testemunhado o acontecimento ou pelo menos ter recolhido o testemunho de alguém que o presenciou. Num ou noutro caso, a proximidade entre o autor e a população pode supor-se. Quanto à data de redacção, o mesmo realismo aconselha uma data em que ainda fosse possível conservarem-se na memória os factos, sem nenhuma transfiguração maravilhosa. Se convencionalmente considerarmos<sup>6</sup> esse período o de uma geração, obtemos uma data de redacção próxima de 1430. O facto de a vida não ser objecto do mesmo realismo e, pelo contrário, mostrar um Gonçalo que se conforma aos tópicos hagiográficos e que o autor não enquadra historicamente com grande rigor, mostra a distância entre o autor e os acontecimentos narrados. Essa distância e alguma consciência da ausência de realismo na vida é que poderão ter levado o autor a fazer a seguinte afirmação que sucede o relato dos milagres dos peixes e das fontes: «A qual cousa sobredita do milagre dos peixes muytas vezes lhe acontecer nõ he duvida» (F.233d). Uma certificação como esta não lhe pareceu necessária ao contar o milagre do salvamento da ponte.

Outro aspecto do texto que nos diz alguma coisa sobre o seu autor é a apologia que este faz da ordem dominicana, o que deverá significar que também era dominicano o autor. O elogio dos dominicanos tem dois matizes, um mais subtil, que o leitor/auditor deverá descodificar, e outro mais explícito. O primeiro exigirá do leitor alguma familiaridade com o género hagiográfico, em cuja tradição, muito marcada pelas lendas dos Padres do Deserto e pelas vidas monásticas do Ocidente, que seguem o ideal da *fuga mundi*, o santo faz um percurso de aperfeiçoamento espiritual que começa no século e termina no ermo ou no mosteiro, o que equivale a dizer que a vida isolada e contemplativa se apresenta normalmente como melhor do que a vida activa, por vezes assumida por alguns santos (como os bispos ou os papas) a contragosto e sob pressões inelutáveis. A inversão deste percurso só virá a fazer-se no séc. XIII, com as novas vocações das ordens mendicantes. Por isso um frade mendicante desenharia um percurso como o feito por Gonçalo, que começa por pertencer ao clero secular, enquanto abade

<sup>6</sup> Como fez A. J. Saraiva no seu estudo sobre a formação do cantar épico de Afonso Henriques, cf. António José Saraiva, «A estória jogralesca de Afonso Henriques», *A Cultura em Portugal*, livro II (Teoria e História), Lisboa, Bertrand, 1984, pp. 127-128.

de S. Paio de Riba de Vizela, depois se entrega à satisfação de um desejo de contemplação, peregrinando catorze anos, depois constrói um oratório onde faz vida de eremita para finalmente inverter este percurso de isolamento e entrar na ordem dos pregadores e passar a viver junto da comunidade, pregando e levando a cabo obras de interesse público como a construção da ponte. O final da sua vida é vivido ao serviço da comunidade, em contraste com o inicial desejo de contemplação pelo qual deixara os seus paroquianos ao abandono e sob a influência nefasta do Diabo, simbolizado no sobrinho usurpador.

Mais explicitamente, a ordem dominicana é propagandeada, quer pelo facto de a sua escolha ser feita através de uma aparição da Virgem, quer porque nessa aparição a Virgem a designa especialmente como «o estado o qual [aformosentou] cõ habito que do ceo [trouxe]». O prestígio procurado com esta preferência da Virgem deve ser obra de um filho da ordem que ainda juntou a esta auréola de maravilhoso um artifício que permite conotar a entrada na ordem com o prémio de uma busca longa e difícil, reservado aos perseverantes: esse artifício consistiu na forma enigmática como a Virgem designa a ordem, a qual deverá ser buscada por Gonçalo como aquela que começa e termina o ofício em *Ave Maria*, sem que o seu nome seja pronunciado pela aparição. Deste modo, Gonçalo, para cumprir a indicação da santa e encontrar o prestigiante estado no qual acabará a vida, é obrigado a uma longa busca por todos os mosteiros da região, permanecendo em cada um, pelo menos, o tempo de ouvir o ofício. Esta viagem pelos mosteiros termina no Convento de Guimarães, ponto de chegada deste percurso espiritualmente simbólico.

Em que língua terá escrito este frade dominicano da região de Amarante? Falta ainda fazer um estudo linguístico do texto que permitirá responder mais seguramente a esta questão. Tendo em consideração o facto de Fr. Estêvão Sampaio se referir ao texto da vida de S. Gonçalo como tendo sido «ex proprio illo idiomate fideliter traductum», devemos acreditar que o texto foi escrito em língua vulgar, tanto mais que, como veremos à frente, são conservadas expressões com rima. Porém, não podemos deixar de nos surpreender com a necessidade que encontraria alguém que escrevesse em português para um receptor português de usar a expressão «ho qual ryo em linguagem se chama Tamaga» (F.233b). Esta expressão, «em linguagem», é habitualmente interpolação de tradutor, pois opõe-se a «em latim» e a oposição só faz sentido quando se encontram em confronto as duas línguas. Querirá isto dizer que o autor usou como fonte alguns registos sobre o santo escritos em latim?

Esta questão leva a interrogarmo-nos sobre as fontes usadas para a composição do texto por um autor que escreve cerca de 1430 sobre factos que se situam no séc. XIII. Grande parte da narrativa organiza-se em torno dos tópicos habituais do género, desde o da nobre filiação e das virtudes de devoção e sabedoria precocemente reveladas<sup>7</sup>, passando pelos milagres bíblicos já referidos e acabando no episódio da morte de Gonçalo em que não faltam nem as lamentações dos fiéis em contraste com a calma beatitude do santo que os consola, nem a promessa da sua futura protecção aos amarantinos, nem tão pouco o cortejo de anjos chefiados pela Virgem que vêm buscar a alma entre cânticos, aparato que pode encontrar-se em centenas de outras narrativas. Portanto, parte da composição deve-se ao bom conhecimento pelo hagiógrafo de outros textos hagiográficos.



Nem tudo porém deverá ser invenção literária. Alguns aspectos da lenda contêm alguma verosimilhança histórica que pode resultar do uso de alguns registos escritos. Em primeiro lugar temos a peregrinação realizada por Gonçalo enquanto era pároco de S.Paio, a qual teve como resultado a usurpação do seu lugar por um sobrinho pecador, cujo ministério trouxe aos paroquianos o abandono espiritual. Antes de partir, já Gonçalo receara que esta sua viagem pudesse ser nefasta para a paróquia, pois, partindo o pastor, receou que «o diabo derramasse a manada do senhor» (F.232c). No início do séc. xiv (1316, segundo datação de García y García<sup>8</sup>), aconselhava Martim Pérez, no seu *Livro das Confissões*<sup>9</sup>, que o voto de peregrinação dos párocos lhes deveria ser comutado, pois «pode fazer mais bem em na igreja ou em nas almas preegando ou ouvindo confissões»<sup>10</sup>. Esta preocupação mostrada por Martim Pérez há-de certamente ter nascido do prévio conhecimento de casos concretos de prejuízo para as almas dos paroquianos pelo abandono dos seus párocos que cediam ao desejo de peregrinar. É possível, portanto, que a peregrinação de Gonçalo e a usurpação do seu lugar se conservassem escritas nalguma memória. Já o confronto com o sobrinho no regresso e a encenação simbolicamente dramática da sua expulsão da igreja é com certeza fruto de composição literária de um autor atento a fazer contrastar o velho que regressa asperamente vestido e faminto com o jovem que se encontra a comer com uma amiga, rodeado de servos e cães de caça.

Também a construção da ponte deverá ser mais do que uma lenda. De facto, é conhecido o papel que teve a Igreja como impulsionadora da construção de obras públicas<sup>11</sup>, nomeadamente pontes. Em 1254, Inocêncio IV manda a todos os bispos e arcebispos que deixem publicar na sua diocese, tantas vezes quantas as necessárias, as indulgências concedidas ao fabrico da ponte de Avignon. Inocêncio III, Inocêncio IV e Urbano IV autorizam sucessivamente demandas nas dioceses e indulgências aos que ajudassem com ofertas a construir as pontes<sup>12</sup>. No séc. xii, em Paris, os confessores estavam autorizados a impor como penitência uma esmola para construção de pontes<sup>13</sup>. São vários os santos a quem é atribuída a construção de pontes, entre os quais outro dominicano galego-minhoto: S.Pedro Gonçalves Telmo. Os documentos da Colegiada de Guimarães<sup>14</sup> anotam doações para construção ou manutenção de mais de 10 pontes da região, no século xiii. A de

<sup>7</sup> Esta precocidade, sendo um dos estereótipos do género, tem contudo um desenvolvimento original, quer pela sua extensão pouco usual, quer pelo extremo a que é levada a precocidade do santo ainda bebé. Sobre esta originalidade e sua possível relação com a vida de S. Nicolau, cf. Ivo Carneiro de Sousa, «A infância de S. Gonçalo de Amarante», *Entremuros* (revista cultural de Amarante), Amarante, 1990, pp. 53-61.

<sup>8</sup> Cf. João Dionísio, «Martim Peres», *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, organizado por Giuseppe Tavani e Giulia Lanciani, Lisboa, Caminho, 1993.

<sup>9</sup> Mário Martins, «O Penitencial de Martim Pérez, em medievo-português», *Lusitânia Sacra*, III, pp. 57-110.

<sup>10</sup> *Idem*, pp. 109-110.

<sup>11</sup> Cf. Paul Sébillot, *Les Travaux Publics et les Mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays*, Paris, J. Rothschild éditeur, 1894.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 134.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 131.

<sup>14</sup> Fr. António do Rosário, «Convento de S. Domingos e a Colegiada, Guimarães», *Arquivo Histórico Dominicano Português*, Cartório Dominicano Português, século XIII, fasc.1, Porto, 1981, pp. 7-8.

Amarante não é nomeada, embora pudesse contar-se entre o número das anónimas, como sugere Fr. António do Rosário. Não podendo documentar-se a sua construção por S. Gonçalo, ela não deixa mesmo assim de ser verosímil.

Finalmente, o milagre do enegrecimento dos pães é feito para ilustrar o significado da excomunhão, desprezada pela população que dizia que «a sentença de escomunhõ nõ quebrava os ossos nem dâpnava a alma» (F.233d). Esta indiferença pelas penas eclesíásticas pode situar-se num clima de anticlericalismo e de confronto entre os poderes temporal e religioso que caracterizou todo o séc. XIII e que se manifestou frequentemente pela indiferença com que os reis Sancho I e Afonso II acolheram a pena de excomunhão de que foram alvo, o primeiro em consequência dos conflitos com os bispos do Porto e de Coimbra e do casamento da sua filha Teresa com o primo Afonso IX de Leão e o segundo em resultado da sua política centralizadora.

Também a oralidade deve ter-se encarregado de transmitir histórias sobre Gonçalo, justificadamente importante na memória colectiva como fundador de Amarante e construtor da sua ponte. De facto, terá sido em volta da sepultura do santo e graças ao afluxo de peregrinos que se repovoou a vila de Amarante<sup>15</sup>. É portanto natural que a localização da ponte (que, segundo Pinho Leal, terá sido reconstruída no lugar onde existia uma antiga ponte romana em ruínas) dê lugar a uma explicação etiológica fundamentada na vontade divina. Não é por isso estranho que, relativamente à localização da ponte, surja no nosso texto uma frase cujas características evocam a transmissão oral. Tendo o santo começado a construir noutra local, ouve a voz do anjo de Deus que lhe diz: «Se queres edificar ponte edificaras antre monte e monte» (F.233c). A forma enigmática da frase e, sobretudo, a rima, podem dever-se à oralidade<sup>16</sup>, de onde o autor poderá ter recolhido elementos para a composição.

Em conclusão, o retrato do autor da *Vida de S. Gonçalo* deverá ser o de um amarantino, frade pregador interessado em prestigiar a sua ordem, que escreve cerca de 1430, em português, recolhendo informações de alguns registos escritos (conservados talvez no santuário?) e da tradição oral, informações com as quais compôs uma narrativa moldada nas normas que este género literário impõe.

<sup>15</sup> Augusto de Pinho Leal, *Portugal Antigo e Moderno - Dicionário Geográfico, Estatístico, Chorográfico e Etymológico de Todas Cidades, Villas e Freguezias de Portugal e de Grande Número de Aldeias*, vol. I, Lisboa, Livraria Editora de Mattos Moreira e Companhia, 1873, pp. 188-189.

<sup>16</sup> Depois de ter acabado esta comunicação, tomei conhecimento de um trabalho então ainda inédito da Dra. Maria de Lourdes Rosa em que ela faz esta mesma observação acerca desta frase do texto. O trabalho será publicado no final deste ano, no 1º volume de uma *História da Vida Privada*, coordenada por José Mattoso e Lúís Krus.