

Normatividade, unanimidade e reforma nos códices medievais de Alcobaça: dos tempos primitivos ao abaciado de Frei Estêvão de Aguiar

Normativity, unanimity and reform in the medieval codices of Alcobaça: from primitive times to the abaciado of Frei Estêvão de Aguiar

CATARINA FERNANDES BARREIRA¹

Instituto de Estudos Medievais, FCSH, Universidade Nova de Lisboa
Centro de Estudos de História Religiosa, UCP
cbarreira@fcsh.unl.pt

JOÃO LUÍS FONTES²

Instituto de Estudos Medievais, FCSH, Universidade Nova de Lisboa
Centro de Estudos de História Religiosa, UCP
joaolfontes@hotmail.com

PAULO CATARINO LOPES³

Instituto de Estudos Medievais, FCSH, Universidade Nova de Lisboa
peclopes@gmail.com

LUÍS MIGUEL RÊPAS⁴

Instituto de Estudos Medievais, FCSH, Universidade Nova de Lisboa
Centro de História da Sociedade e da Cultura, UC
lrepas@gmail.com

MÁRIO FARELO⁵

Instituto de Estudos Medievais, FCSH, Universidade Nova de Lisboa
Centro de Estudos de História Religiosa, UCP
mario.farelo4@gmail.com

¹ Investigadora integrada do Instituto de Estudos Medievais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Investigadora Responsável no Projeto Horizontes cistercienses. Estudar e caracterizar um scriptorium medieval e a sua produção. Alcobaça. Identidades locais e uniformidade litúrgica em diálogo, com a referência PTDC/ART-HIS/29522/2017, financiado pelos Fundos Nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória - [DL 57/2016/CP1453/CT0070]

² Professor Auxiliar de História Medieval da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Investigador integrado do Instituto de Estudos Medievais da mesma faculdade, membro da equipa do Projeto Horizontes cistercienses.

³ Investigador integrado do Instituto de Estudos Medievais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e membro da equipa do Projeto Horizontes cistercienses. Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória - [DL 57/2016/CP1453/CT0015]

⁴ Investigador integrado do Instituto de Estudos Medievais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, membro da equipa do Projeto Horizontes cistercienses.

⁵ Investigador contratado pelo projecto Horizontes cistercienses. Investigador integrado do Instituto de Estudos Medievais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

Resumo. A partir de um inventário dos textos de cariz normativo presentes entre os códices produzidos no *scriptorium* do mosteiro de Alcobaça durante os séculos medievais, pretende-se equacionar a sua importância e funcionalidade, tanto na consolidação de uma unanimidade que Cister procurava construir e afirmar em torno de um mesmo ideal de vida, fiel ao espírito original da Regra de São Bento, como na reforma que, desde as primeiras décadas do século XV, se procura introduzir no cenóbio alcobacense por via de abades fortemente marcados por experiências de renovação da vida religiosa e próximos da corte régia. Atender-se-á, de forma particular, ao abaciado de Frei Estêvão de Aguiar (1431-1446) e ao seu esforço de tradução dos textos normativos fundamentais da Ordem como caminho para uma proposta renovada de vivência do ideal cisterciense.

Palavras-chave. Normativa cisterciense; unanimidade; reforma da vida religiosa; mosteiro de Alcobaça; Frei Estêvão de Aguiar.

Abstract. From an inventory of normative texts included among the codices produced in the *scriptorium* of the monastery of Alcobaça during the Middle Ages, it is intended to equate its importance and functionality, both in the consolidation of a unanimity that Cîteaux sought to build and affirm around the same ideal of life, faithful to the original spirit of the Rule of Saint Benedict, as in the reform that, from the first decades of the 15th century, is introduced into Alcobaça monastery through abbots strongly marked by experiences of religious renewal and close to the royal court. Particular attention will be given to the government of abbot Estêvão of Aguiar (1431-1446) and his effort to translate the fundamental normative texts of the Order as a path to a renewed proposal of living the Cistercian ideal.

Keywords. Cistercian norms; unanimity; reform of religious life; monastery of Alcobaça; Abbot Estêvão of Aguiar.

Considerações iniciais

De um modo geral, quando nos referimos ao contexto fundacional e às primeiras décadas da Ordem de Cister, é muito comum destacar-se a importância que a unanimidade e, indiretamente, a normatividade tiveram no contexto da Ordem. Mas, de que falamos quando nos referimos à norma(tiva) cisterciense? De que modo está ou não relacionada com a questão da unanimidade e uniformidade de práticas e costumes? Até que ponto ela se fez presente e determinou o quotidiano dos seus monges? Que textos se revelaram aqui fundamentais e que funcionalidades acabaram efectivamente por assumir nas estratégias de governo e na configuração da vida das suas comunidades com o ideal cisterciense? É esse o itinerário que aqui propomos, partindo da clarificação dos principais textos normativos emanados e

ratificados pela Ordem para o estudo da sua presença nos códices saídos do *scriptorium* medieval de Alcobaça e da sua particular funcionalidade, já em meados do século XV, como instrumento de reforma da vida da comunidade alcobacense, no âmbito do abaciado de D. Frei Estêvão de Aguiar.

1. Normatividade, unanimidade e observância nos primeiros tempos de Cister

Este tema tem atraído, desde há muito, a atenção dos eruditos e dos investigadores, pelo que a bibliografia sobre o mesmo é extensa. Destacamos apenas alguns trabalhos, por serem representativos da evolução da questão: o desenvolvido por Jean Baptiste Aubergier em torno da questão da unanimidade que parece caracterizar os primeiros textos cistercienses (Aubergier 1986); a edição dos textos primitivos em português por Aires A. Nascimento, que se tem dedicado, há mais de quatro décadas, ao estudo da biblioteca de Alcobaça (Nascimento 1999a); e, ainda, o trabalho de síntese, edição e datação dos referidos textos primitivos feito por Chrysogonus Waddell, que se constitui como um trabalho de referência (Waddell 1999). Por fim, devemos mencionar o colóquio internacional realizado em 1998 pelo CERCOR (Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres religieux), em torno desta questão, e cujos textos foram publicados em 2000⁶.

Podemos dizer, a partir dos testemunhos que nos chegaram, que a normatividade assumiu, desde muito cedo, uma grande importância na estruturação e expansão do modelo monástico cisterciense, corporizada principalmente em textos de cariz legislativo. Situemo-nos nas primeiras décadas do século XII, naquilo que foi o “projecto monástico” dos primeiros monges de Cister (Nascimento 1999a: 5). Roberto de Molesme, acompanhado por um grupo de monges, fundou, em 1098, um mosteiro em Cîteaux, o *Novum Monasterium* (Lackner 1972; Pacaut 1993: 13-48). Roberto não era um monge qualquer, mas alguém com uma larga experiência na fundação de novas comunidades monásticas e na reforma de mosteiros já existentes, com um grande fascínio pelo eremitismo (Lackner 1972: 217 e ss; Burton e Kerr 2011: 17). Este grupo de monges escolheu, para modo de vida, a Regra de São Bento: era a regra que traziam de Molesme, mas que agora queriam viver de modo mais estrito e rigoroso (Lackner 1972: 274; Nascimento 1999a: 6; Burton e Kerr 2011: 15). Ou seja, não adoptaram um

⁶ *Unanimité et diversité cisterciennes, filiations, réseaux, relectures du XIIe siècle au XVIIe siècle*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000.

texto novo, mas pretendiam viver e aplicar de forma rigorosa os preceitos daquela regra monástica, próximos do espírito que a caracterizava no seu estado primitivo (Burton e Kerr 2011: 15). Talvez por este motivo, todos os textos normativos que os cistercienses vão produzir daqui em diante se relacionaram directamente com a vivência da Regra de São Bento, propondo um regresso ao essencial da vida monástica, entendida como um caminho ascético que o monge devia prosseguir na estabilidade do mosteiro, em comunidade, na obediência a um abade e segundo os ditames da Regra. Uma vida necessariamente pobre e austera, penitente, retirada, equilibrando a oração litúrgica com os tempos de trabalho, meditação e silêncio (Vauchez 1995: 99-102).

A narrativa fundacional dos primeiros monges, que inclui a memória dos documentos relativos às autorizações papais e a correspondência de legitimação, ficou cristalizada no *Exordium Paruum*, redigido, segundo Chrysogonus Waddell e Aires A. Nascimento, em torno de 1113 (Bouton e Van Damme 1985; Waddell 1999: 227 e 416; Nascimento 1999a: 21), um texto que conheceu posteriormente versões ampliadas e/ou revistas (*Exordium Cistercii*⁷, *Exordium Cisterciensis Cenobii* e *Exordium Magnum*⁸) (Bouton e Van Danme 1974). O *Exordium Paruum*, no ponto XV, continha orientações a observar pela comunidade, no cumprimento da observância da Regra de São Bento: entre outras, mencionava a questão da unanimidade, regras sobre o vestuário e a alimentação e também sobre a presença dos “monges conversos de barba” (Waddell 1999: 434 e ss; Waddell 2000; Nascimento 1999a: 41 e 42; Burton e Kerr 2011: 15 e 16).

Seguiu-se um período de expansão, com a fundação de novas abadias: La Ferté em 1113, Pontigny no ano seguinte, Morimond e Clairvaux em 1115; em 1118, Preuilly e no ano seguinte La Cour-Dieu, Bonneaux, Cadouin e Fontenay (Lekai 1978: 28; Hélias-Baron 2004). O número dos novos mosteiros não cessou de aumentar ao longo de toda a centúria (Pacaut 1993: 142 e ss; Burton e Kerr 2011: 23 e ss) e de se expandir para todos os territórios europeus, desde o Reino Unido à Polónia, à Hungria, à Suécia e à Grécia (Jamroziack 2013: 73 e ss). Foi neste período que os monges brancos produziram um conjunto de textos de carácter normativo e legislativo, de natureza diversa e cuja datação continua a suscitar alguma controvérsia⁹: a

⁷ Este texto, ao que parece redigido pelo abade Estevão Harding, foi aprovado por vinte abades e continha uma versão abreviada da *Carta Caritatis*, a *Summa Cartae Caritatis* (McGuire 2013: 89). Segundo Waddell, a sua redacção, tão elogiosa em relação a Estevão Harding, não pode ter sido escrita pelo mesmo, atribuindo-a antes ao abade Reynard, tal como a redacção da *Summa Cartae Caritatis* (Waddell 1999: 161 e 166).

⁸ Redigido entre 1206 e 1221 por Conrado de Eberbach (King 2013: 38).

⁹ Sobre a datação dos documentos primitivos, quer Jean Lefèvre, entre 1940 e 1950, quer mais recente, em 2000,

Carta Caritatis (Mahn 1951: 60 e ss), os *Ecclesiastica Officia* (Choisselet e Vernet 1989) e o *Usus Conversorum* (Waddell 2000).

A *Carta Caritatis*, redigida cerca de 1119 e confirmada por Calisto II, em Dezembro desse ano, por meio da bula *Ad hoc in Apostolicae*¹⁰, é o texto que, a partir das propostas da Regra de São Bento e da sua interpretação, regulamenta e organiza a vida cisterciense (Bouton e Van Danme 1974: 14 e ss). Aí se insiste, entre outros aspectos, no propósito da “uniformidade de princípios e de prática de vida monástica”, consagrando como instrumentos reguladores a visita abacial e, como veremos, o Capítulo Geral (Nascimento 1999a: 65). À semelhança dos outros textos primitivos, a *Carta Caritatis* também conheceu rearranjos e versões posteriores¹¹ (Bouton e Van Danme 1974: 14 e ss; Burton e Kerr 2011: 29 e ss). A referida bula de Calisto II de 1119, dirigida a Estêvão e aos monges do mosteiro de Cîteaux, coloca em evidência a questão da normatividade presente na *Carta Caritatis*: “fixastes, efectivamente, alguns capítulos respeitantes à observância da Regra de São Bento e à de algumas outras práticas consideradas necessárias ao vosso regime e fundação e para observância da vida monástica...” (Nascimento 1999a: 133). Também Eugénio III, quando confirma a aprovação da *Carta Caritatis*, em 1152, exalta as práticas litúrgicas dos cistercienses, a sua observância e o uso dos mesmos livros no ofício divino (Lackner 1971: 12).

Os *Ecclesiastica Officia*¹² ou *Liber Usuum* são, em contexto cisterciense, o equivalente ao *Costumeiro*, um texto que atende a tradições anteriores (*Consuetudines* cartusianas), mas cuja organização do conteúdo foi pensada e debatida no interior da Ordem (Lackner 1971: 26). Os *Ecclesiastica Officia* regulamentam a prática litúrgica ao longo do ano, definindo, por exemplo, os dias em que os monges laboram e não laboram; ou o que fazer na Vigília da Páscoa, ou sob que ordem se dizem as colectas para a comemoração dos defuntos (Lackner 1971: 26 e ss; Waddell 1999: 23). Os *Ecclesiastica* também funcionam como um instrumento de uniformidade em relação à liturgia praticada nas comunidades cistercienses.

Constance Berman, colocaram em causa as cronologias, por motivos distintos, lançando a hipótese de os textos serem mais recentes, fruto de rearranjos posteriores. Para Constance Berman, não há Ordem cisterciense antes da morte de Bernardo de Clairvaux (Berman 2010: 46 e ss). Esta tese já foi refutada, com bons argumentos, nomeadamente por Chrysogonus Waddell (Waddell 1999).

¹⁰ É nesta bula papal que, pela primeira vez, alguém se dirige ao grupo de monges como *cistercienses*, usando os termos *ordini vestro e Cisterciensis monasterii* em vez de *Novum Monasterium*, como até então (McGuire 2013: 88).

¹¹ As várias “versões” ou redações posteriores da *Carta Caritatis unanimitatis* (1114) são, segundo Aires Nascimento: a *Summa Cartae Caritatis* (antes de 1130), que está contida no *Exordium Cistercii*; a *Carta Caritatis prior* (1151/2); e a *Carta Caritatis Posterior* (1175) (Nascimento 1999: 17, 63 e ss).

¹² A edição de referência é a de Choisselet e Vernet 1989.

Por fim, a questão dos costumes dos conversos: estes tinham como missão principal ajudar os monges, partilhando com estes os bens espirituais e temporais, tal como as responsabilidades daí decorrentes. Podiam usar barba e o seu hábito era mais escuro do que o dos monges, tendo instalações separadas das dos monges (Nascimento 1999a: 90). Segundo Aires A. Nascimento, Cister admite oficialmente conversos a partir de 1120, consagrando uma prática seguramente anterior – aliás, já referida pelo *Exordium Paruum* c. 1113 –, o que faz com que seja necessário, mais uma vez, criar um conjunto de regras e orientações para os mesmos, para regulamentar o seu comportamento. Estas vão ser cristalizadas no texto *Usus Conversorum* que, à semelhança dos textos anteriores, também conheceu várias versões ou recensões (Nascimento 1999a: 89; Waddell 2000 e France 2013: 84 e 85)..

É neste contexto que, perante o número crescente de mosteiros fundados e a expansão geográfica dos mesmos, surgiu a necessidade de instituir uma reunião anual dos mosteiros, que já aparece regulamentada na *Carta Caritatis* e na *Summa Cartae Caritatis*: o Capítulo Geral, de onde saíam orientações diversas para serem cumpridas por todas as casas cistercienses e as sanções a impor às abadias e aos abades que não cumprissem as normas em vigor (McGuire 2013: 90 e ss; Burton e Kerr 2011: 88 e ss). Segundo Maria Alegria Marques,

“o Capítulo de Cister apresentava-se como uma verdadeira assembleia supra-nacional, experiência primordial de um regime parlamentar, a haver nos reinos em afirmação. Exigindo a participação dos abades de todas as casas cistercienses, tinha o direito de legislar, fosse na inovação de normas, fosse na sua modificação e interpretação. Detinha também poderes administrativos e judiciais, relativamente a qualquer questão e lugar, a qualquer norma e a qualquer membro.” (Marques 2016: 140)

Desta reunião anual, realizada no mosteiro de Cîteaux, em Setembro, resultaram textos escritos, uma ponte entre a normativa do passado (porque tinham em conta as decisões dos Capítulos Gerais anteriores) e o projecto futuro, porque o Capítulo Geral implementava normas que deviam entrar em vigor daí em diante (Mahn 1951: 173 e ss). Estes textos são os *Statuta*¹³: decisões oficiais do Capítulo Geral cisterciense, agora fixadas por escrito

¹³ A edição de referência, desde os primeiros *Statuta* até 1200 é a de Waddell 2002; a edição de referência do século XII ao século XVIII é a de Canivez 1933.

(Waddell 2002: 14)¹⁴. Estas decisões diziam também respeito a questões de âmbito litúrgico, nomeadamente quanto à introdução de festividades no calendário da Ordem e ao modo como deviam ser celebradas.

Mas também se designam por *Statuta* os seguintes:

(1) As coleções resultantes de apontamentos individuais ou notas pessoais redigidos no âmbito dos Capítulos Gerais, uns apresentados de forma sistemática, outros não.

(2) Os textos oficiais do Capítulo Geral que foram modificados através de correções dos copistas, o que deu origem a textos com algumas diferenças, umas pequenas e que não alteram o seu significado, outras mais complexas (Waddell 2002: 19).

(3) Por fim, *Statuta* são também os textos que resultaram de um trabalho posterior de revisão e atualização, organizados de forma sistemática.

Mas a questão é bem mais complexa, como vamos ver em seguida. Waddell também distingue entre *Statuta* e as coleções de *Statuta* recolhidas no Capítulo Geral sob a forma de *Instituta Generalis Capituli apud Cistercium*. Ao longo dos séculos XII e XIII, esta compilação codificada da legislação saída dos Capítulos Gerais foi sendo objecto de revisões, alterações e sistematizações, o que produziu um conjunto de textos com diferenças que testemunham os seus diferentes estádios de edição (Waddell 2002: 300 e ss). Cerca de 1134/6, os 27 estatutos que inicialmente constituíam os *Instituta* tomaram o nome de *Capitula* (Waddell 1999: 168 e ss). O trabalho de revisão e sistematização continuou e, por volta de 1147/1152, os *Instituta* já totalizavam 87 estatutos de legislação cisterciense. Os *Instituta* continuaram a ser copiados e compilados na centúria seguinte, tomando agora o nome de *Distinctiones* ou Codificações, para se distinguirem das coleções anteriores de estatutos do Capítulo Geral que haviam ficado obsoletas (Waddell 1999: 318).

Estas Codificações são, como dissemos, compilações sistemáticas de *Statuta*: a Codificação mais antiga data de 1202 e deve-se a Arnaud Amaury, abade de Cîteaux, sob o nome *Libellus definitionum*. Dois anos depois, o Capítulo Geral determinou que todos os mosteiros tivessem um exemplar do *Libellus definitionum* (Lucet 1964). Este constituiu um trabalho extraordinário, mas cedo ficou desactualizado e foi necessário proceder a um

¹⁴ Segundo Waddell, os *Statuta* mais antigos que nos chegaram datam de 1136/37 (Waddell 2002: 25). No entanto, os primeiros Capítulos Gerais devem ter ocorrido em período anterior, tal como aparecem mencionados na *Carta Caritatis*, embora talvez sem a regularidade anual e sem a necessidade de sistematização com que os conhecemos (Newman 2013: 27). Brian P. McGuire coloca mesmo a hipótese de o primeiro Capítulo Geral se ter realizado em 1119 (McGuire 2013: 88).

trabalho de revisão, de modo a integrar a nova legislação, através da nomeação de uma comissão especial pelo Capítulo Geral, o que aconteceu em 1220, 1237 e 1257, datas em que se aprovaram novas Codificações, num esforço de sistematização notável (Lucet 1977: 3 e ss)¹⁵.

Com vista à implementação e cumprimento da normativa cisterciense, a Ordem criou um outro instrumento particularmente eficaz: a visitação anual, estabelecida na versão primitiva da *Carta Caritatis* e que estruturava as relações entre abadias mãe e filhas. Modificada pela *Carta Caritatis Posterior*, dará origem, cerca de 1180, a um texto mais complexo e detalhado, a *Forma Visitationis* (Burton e Kerr 2011: 91 e ss). Claro que a fundação de novas casas não passou exclusivamente pelo processo de afiliação, mas também através de incorporação, e que o processo de integração de mosteiros na Ordem foi bem mais complexo, nomeadamente em contexto feminino, de que são exemplo alguns mosteiros femininos portugueses, como o de Lorvão (Jamroziack 2013: 124 e ss; Freeman 2013: 101; Marques 1998: 77 a 82; Rêpas 2005: 57 e ss).

Uma questão importante é percebermos que, embora nos referamos a este *corpus* documental como sendo constituído por textos diferentes e “autónomos”, eles foram transmitidos, isto é, copiados quase sempre em conjunto e agrupados sob a forma de um único códice. Dentro destes textos normativos, Waddell distingue, a partir dos códices subsistentes, quatro “conjuntos” ou recensões, para o século XII:

- R I (recensão mais antiga, anterior a 1134/36): não é recuperável, pois subsistem somente fragmentos, embora o seu conteúdo se infira pelas versões subsequentes.

- R II (cerca de 1134/36): inclui o *Exordium Cistercii*, a *Summa Carta Caritatis*, os *Capitula* (atribuída a redação destes dois primeiros textos ao abade Raynard, de acordo com Waddell 1999: 161 e 166) e os *Ecclesiastica Officia* (Waddell 1999: 22).

- R III (antes de 1152): inclui os textos *Exordium Parvum*, a *Carta Caritatis prior* (com a bula papal de 1119), os *Ecclesiastica Officia*, os *Instituta* (87 estatutos) e os *Usus Conversorum* (Waddell 1999: 22 e 23).

- R IV, datada de cerca de 1179/80. É uma versão ou rearranjo mais tardio, que inclui quase sempre os *Ecclesiastica Officia*, os *Instituta* (87 estatutos) e o *Usus Conversorum* (Waddell 1999: 24).

Desta breve síntese, relativa à questão da legislação e normatividade

¹⁵ Em 1228, o grande tema do Capítulo Geral foi a visitação aos mosteiros femininos. O *Libellus* de 1237 reflectia este debate e incorporou legislação sobre as comunidades femininas, no capítulo XV (Lucet 1977). Em 1240, o Capítulo Geral impôs aos abades a leitura anual do *Libellus* de 1237 (Lucet 1977: 21), que sofreria novos desenvolvimentos no *Libellus* de 1257.

nos contextos cistercienses primitivos, podemos inferir que as (primeiras) comunidades cistercienses se preocuparam significativamente com questões de organização, quer da vida interna dos mosteiros, quer das relações institucionais e hierárquicas que estabeleceram entre si, quer ainda através da criação de instrumentos de vigilância no que diz respeito à aplicação da normativa. Há, de facto, um conjunto de padrões de comportamento e de organização para serem observados por todas as casas, cuja aplicação, no entanto, não foi tão rigorosa, sobretudo à medida que o número de casas foi aumentando e, em particular, as casas femininas foram sendo integradas na Ordem (Lucet 1977; Newman 2013: 33 e ss).

A evolução cultural, as mudanças sociais ocorridas no tecido europeu entre a segunda metade do século XII e os inícios do século XIII, o aparecimento da universidade e a adesão dos cistercienses aos estudos universitários (Obert-Picketty 1988, Obert-Picketty 1989 e Barreira 2016) mostram-nos uma Ordem que soube fortalecer-se e adaptar-se a novos contextos e exigências e, em simultâneo, logrou desenvolver uma identidade cultural única. Neste contexto, e desde os inícios, a questão da normatividade e da unanimidade colocou-se, como não podia deixar de ser, na prática litúrgica cisterciense, como já aqui referimos: nos *Statuta* previa-se que os mosteiros tivessem um conjunto preciso de livros litúrgicos, no qual se incluía a Regra de São Bento: “*Quos libros non liceat habere diversos. X. Missale, epistolare, textus, collectaneum, graduale, antiphonarium, regula, psalterium, lectionarium, kalendarium, ubique uniformiter habeantur*” (Canivez 1933: vol. 1, 13 e Waddell 2002: 513).

Foi nesta procura da uniformidade no que concerne às práticas litúrgicas que em Cîteaux se copiou, em torno de 1180/1183, um códice-modelo, que chegou até hoje (BM Dijon, ms 114) e que se pretendia que circulasse entre os mosteiros. As secções que o constituem são as seguintes: Breviário (é mais correcto chamar-se Leccionário para o ofício, organizado em três partes: Temporal, Santoral e Comum); Epistolário; Evangeliário; Missal (isto é, Sacramentário); Colectário; Calendário (Martirólogo); Regra de São Bento e as *Consuetudines* (que incluíam os *Instituta*, os *Ecclesiastica Officia* e os *Usus Conversorum*). As secções finais, a saber, o Saltério, os Cânticos, o Himnário, o Antifonário e o Gradual, foram removidas do códice (Waddell 2000: 46). Muitos autores observam que o seu conteúdo muito rapidamente se tornou obsoleto, tendo em conta a quantidade de informação respeitante a celebrações litúrgicas que o Capítulo Geral produzia. Não nos parece que se tenha tornado obsoleto, porque as festividades mantinham-se: era antes necessário adicionar as novas comemorações.

A preocupação com a uniformidade na prática litúrgica produziu ainda um

outro tipo de código, cujo carácter legislativo estava próximo dos *Ecclesiastica Officia/Liber Usuum*. As razões da sua origem prendem-se, mais uma vez, com a quantidade de legislação saída dos Capítulos Gerais, tão significativa que fez com que fosse necessário criar mais um tipo de livro de apoio à prática litúrgica, que já se usava noutros contextos desde o século XII (Palazzo 1998: 223), nomeadamente junto do clero secular e suas igrejas: o Ordinário (Lebigue 2009: 9 e ss). É assim que nasce, no século XIII, o *Ordinário do Ofício Divino ao uso de Cister*, com o objetivo de organizar o ano litúrgico face ao aumento das festividades a inserir no Santoral e de harmonizar as sobreposições das festas de 12 lições do Santoral com as festas móveis. Munido de instruções mais detalhadas que as contidas nos *Ecclesiastica*, o *Ordinário* inclui também o *incipit* de algumas orações e, por exemplo, os procedimentos a desenvolver nas festividades que implicavam procissões, como o Domingo de Ramos ou a festa da Apresentação do Senhor (2 de Fevereiro). O seu carácter tão próximo da prática litúrgica dos mosteiros faziam-no ainda particularmente permeável às particularidades que, neste domínio, podiam diferenciar um cenóbio dos restantes, constituindo, assim, uma fonte particularmente importante para testar, ao nível litúrgico, a relação entre a uniformidade procurada pela Ordem e a influência de cultos e práticas de cariz mais local. Este texto foi usado e copiado pelas comunidades monásticas até, pelo menos, aos inícios do século XVI, o que também se verifica em Santa Maria de Alcobaça.

Deste modo, compreende-se como é que a questão litúrgica está directamente ligada à questão dos textos de carácter legislativo, nomeadamente nos primeiros séculos da ordem (Mahn 1951: 201 e ss). Vejamos agora como é que este conjunto complexo e diverso de textos normativos se encontra presente no labor do *scriptorium* alcobacense para, num segundo momento, analisarmos a sua funcionalidade em contextos de reforma da vida monástica.

2. A normativa cisterciense e o *scriptorium* de Alcobaça

Os códigos com origem nos *scriptoria* monásticos respondem, em larga medida e em primeiro lugar, aos interesses e às necessidades dos monges e da comunidade. Entre eles, como é conhecido, tinham particular importância os livros litúrgicos, essenciais ao desenrolar do culto, das horas celebradas no coro aos sacramentos, a começar pela eucaristia conventual, mas também toda uma plêiade de outras celebrações comunitárias. Nelas se refletia uma identidade litúrgica própria, específica a cada mosteiro, ainda que vigiada e controlada em ordem a não se quebrar a unanimidade que neste campo

Cister procurou zelosamente conservar. Mas, e sobre os textos normativos, que códices e/ou que textos copiou o *scriptorium* de Alcobaça e em que data?

Em primeiro lugar, tal como mencionámos atrás, e à semelhança de outros mosteiros, os textos normativos não foram copiados sozinhos, mas agregados com outros. Interessa-nos, pois, perceber, para o contexto alcobacense, o critério de agregação – que textos se copiam, sob que sequência – e como se transmitem, ou seja, se há cópias posteriores e em que língua são redigidas. Dois destes códices foram estudados por Chrysogonus Waddell na sua edição dos *Statuta*, o Alc. 185 e o Alc. 187 (Waddell 2002: 527 e 528; Waddell 1999: 48 e ss). Também Jean de la Croix Bouton e Jean Baptiste Van Damme mencionam o Alc. 187 na sua edição sobre os textos mais antigos da Ordem (Bouton e Van Damme 1974: 30). Os dados disponíveis foram sintetizados na Tabela 1:

Tabela 1. Códices normativos com origem no *scriptorium* do Mosteiro de Alcobaça

Alc. 187 ¹ (1231) Códice em latim	Alc. 185 ² (1ª metade séc. XIII) Códice em latim	Alc. 281 ³ (2ª metade séc. XIII) Códice em latim	Alc. 186 ⁴ (1396) Códice em latim	Alc. 208 ⁵ (1415) Códice em português	Alc. 218 ⁶ (1439/1440) Códice em português	Alc. 278 ⁷ (1444) Códice em português
Fl. 1 (códice incompleto) tem o fim da Regra de S. Bento		Fl. 1 ao 15 Regra de S. Bento			Fl. 1 Prólogo Fl. 1v ao 8 Costumes de Cister	
Fl. 1 ao 37v <i>Ecclesiastica Officia</i> (versão 1180/84)	Fl. 4v ao 147v <i>Ecclesiastica Officia</i> (versão 1180/84)	Fl. 15 a 42 <i>Ecclesiastica Officia</i>	Fl. 13v ao 168v <i>Ecclesiastica Officia</i> (versão 1180/84)	Fl. 1v até 102 <i>Livro de Usos</i> (tradução portuguesa dos <i>Ecclesiastica Officia</i>)	Fl. 9 ao 85 <i>Compilações das Definições do Capítulo Geral de 1316 ou Definições velhas</i>	Fl. 1 a 96v <i>Livro de Usos</i> (ou a tradução para português dos <i>Ecclesiastica Officia</i>)
Fl. 37v ao 43 <i>Instituta</i> (83 capítulos)	Fl. 148 ao 163 <i>Instituta</i> (83 capítulos)		Fl. 168 a 174 <i>Capitula Conversorum fratrum et novitiorum</i>	Fl. 102 ao 109v Da comemoração de Santa Maria e outras indicações litúrgicas Fl. 109v ao 113 Das festas em que os conversos não trabalham e <i>Horas que os conversos devem dizer</i>	Fl. 85 ao 109 <i>Definições novas</i> (cerca de 1350). Colofon Fl. 110 Forma de visitar Fl. 115 Um relato Fl. 115v Tábuas com os Estatutos do papa Bento (XII)	Fl. 96v ao 100v Da comemoração de Santa Maria e outras indicações litúrgicas Fl. 100v ao 102v Das festas em que os conversos não trabalham e <i>Horas que os conversos devem dizer</i>
Fl. 43 a 45v <i>Usus Conversorum</i>	Fl. 163v a 170 <i>Usus Conversorum</i>				Fl. 116 Letra apostólica	

Fl. 45v a 50 <i>Statuta</i> (1158 – 1186)	Fl. 171 a 172 <i>Forma visitationis</i> (versão antiga)				Fl. 133v e 134 Letra apostólica so- bre a Ordem de Cristo;	
Fl. 50v a 68v Codificação de <i>Definições</i> de Arnaud Amaury, abade de Cîteaux (1202)	Fl. 172 a 185 <i>Statuta</i> (1158 – 1186)				Fl. 147v ao 152v Estatutos de Calatrava Colofon Fl. 153 Privilégios de Calatrava;	
Fl. 68 a 76v <i>Statuta</i> (1204 – 1231)					Fl. 156 Cartas sobre Odivelas (de 1295 e 1306).	
Fl. 77 a 78 <i>Carta Caritatis 2</i>					Fl. 163 ao 168 Método de falar por sinais.	
Fl. 78 a 81v <i>Exordium Parvum</i>						
Fl. 81v a 83 <i>Carta Caritatis 1</i> (confirmação de Calisto II)						
Fl. 83v ao 117: adicionações posteriores.						

¹ Waddell 1999: 48 e ss; Waddell 2002: 527; Amos 1989: 71 a 73; Inventário 1930: 152 e 153.

² Waddell 2002: 528; Amos 1989: 67-69; Inventário 1930: 150 e 151.

³ Amos 1989: 223; Inventário 1930: 252.

⁴ Amos 1989: 69 e 70; Inventário 1930: 151.

⁵ Amos 1989: 106; Inventário 1930: 171 e 172.

⁶ Amos 1989: 121 ao 125; Inventário 1930: 181 e 182.

⁷ Amos 1989: 219; Inventário 1930: 247 e 248.

Segundo Waddell, o Alc. 187 é “constituído por dois manuscritos originais distintos, ambos escritos pelo monge “Stephanus Martinus” em 1231” (Waddell 1999: 48 e ss; Waddell 2002: 527). Ainda segundo este especialista, o primeiro códice abria com a Regra de São Bento, da qual só nos chegou o fólio final, prosseguia com os *Ecclesiastica Officia* e terminava com a *Carta Caritatis posterior*. O segundo manuscrito tinha início com o *Exordium Parvum*, incluía a *Carta Caritatis* e terminava com a bula papal de 1119. Os outros textos foram agregados posteriormente. Para Waddell, este códice é uma fonte significativa para o estudo dos *Statuta*, aqui cristalizados sob a forma de 83 *Instituta*, que correspondem à “série” datável de 1147/52, seguramente anterior a 1180/4 (Waddell 2002: 527). E, por outro lado, as

variantes observáveis neste códice são comuns aos manuscritos com origem na Península Ibérica (Tarragona 162, Tarragona 88, Poblet EC 27 e Pamplona K), ou seja, mais próximas da linha de Morimond e menos da de Clairvaux (Waddell 1999: 49 e 50). Este códice constitui um importante testemunho da R III (Waddell 1999: 318 e ss), embora integre e atualize a legislação entretanto emanada dos Capítulos Gerais, como as Codificações de 1202 de Arnaud Amaury (*Libellus definitionum*) e os *Statuta* de 1204-1231. Ou seja, à data da cópia, este códice usou como modelo um exemplar da R III, mas não se limitou à mera cópia, atualizando o seu conteúdo com a legislação mais recente. Inclina-mo-nos para a hipótese de que este códice possa ser mais recente que o Alc. 185, e que o seu modelo possa ter sido mesmo o Alc. 185, com o qual partilha alguns dos textos, com excepção da *Forma visitationis*. O Alc. 281 deve ter sido copiado pelo Alc. 187, por causa da Regra.

Podemos também perguntar porque é que não se fizeram mais exemplares, isto é, não se copiaram mais códices com o corpus de textos primitivos, como o Alc. 187, e por que razão prevaleceram os exemplares dos *Ecclesiastica Officia/Liber Usuum*. É possível que tal opção se deva à rápida desatualização da legislação do Alc. 187, ao contrário das orientações dos *Ecclesiastica*, consideradas ainda tão significativas que se verteram para português em 1415 e 1444.

No que concerne aos textos dos vários *Libellus definitionum*, de Alcobaça chegaram até nós um testemunho das Codificações de 1202 (Alc. 187), dois códices com as Codificações de 1289 (no Alc. 45 e no Alc. 46, este último incompleto) e, vertidas para português, as ditas *Definições velhas* (ou *Libelo antigo*) de 1316 (Lucet 1977), datadas nos códices, por lapso, de 1318 (Alc. 218 e Alc. 73) e as *Definições novas* (ou *Novellae definitiones*) de cerca de 1350 (também nos Alc. 218 e Alc. 73, como se infere da Tabela 3). Não chegaram até nós, ou ainda não conseguimos identificar em códices alcobacenses, os textos com as Codificações de 1237 e de 1257.

3. Estêvão de Aguiar e a reforma de Alcobaça

Não é nosso objectivo problematizar o percurso de D. Estêvão de Aguiar antes de ser nomeado abade de Alcobaça, em 1431, mas podemos referir as razões que estiveram subjacentes à sua escolha (Batteli 1938: 218-227; Batteli 1940: 149-163; Costa 1963: 59-164; Costa 1969; Costa 1986; Fernandes 1970; Gomes 2012: 137-149; Nunes 1963; Nascimento 2018: 169). No mosteiro, o início do século XV acontece em contexto de crise: diminuição do número de monges e de noviços, problemas disciplinares,

como o relaxamento dos costumes e o incumprimento da Regra, em simultâneo com inúmeros problemas financeiros resultantes de dívidas, escassez de doações, desconhecimento da real extensão do património fundiário expresso na inexistência de um sólido inventário das propriedades, terras devolutas, baixo número de contratos, bens vagos, em suma, má administração geral (Gonçalves, 1989: 23-350 e 445-485; Marques 1998: 181-198). O mosteiro estava a atravessar um período conturbado: Frei Fernando do Quental havia sido suspenso em 1427 e substituído por Frei Estêvão de Lima, nomeado como regedor do mosteiro (Gomes 2012: 137-149). A corte conhecia a crise vivida pela comunidade alcobacense e vê em Estêvão de Aguiar a pessoa indicada para a reformar (Fernandes 1970).

Assim, D. João I intercede junto do papa Eugénio IV, ele próprio oriundo dos círculos reformistas de Florença, com vista a conseguir a nomeação de Estêvão de Aguiar como abade do mosteiro de Alcobaça, o que vem a conseguir por bula de 29 de Outubro de 1431 (Nunes 1963). Neste ofício manteve-se durante cerca de 15 anos, até à sua morte (1431-1446), embora passasse a viver em Lisboa a partir do momento em que foi nomeado conselheiro do rei pelo infante D. Pedro, então regente¹⁶ (Rau 1964: 143-150).

Era urgente a necessidade da visitação e de uma reforma interna da abadia e dos seus monges, conforme já alertava o Capítulo Geral de 1422 (Canivez 1936: vol. 4, 242 e 243; Gomes 2012: 137-149) e que o Capítulo Geral de 1427 reforçaria no contexto dos mosteiros ibéricos da Ordem (Canivez 1936: vol. 4, 319). Tal passava necessariamente pela busca do caminho primitivo, no cumprimento da Regra e da disciplina monástica. Tratava-se do regresso às origens, à espiritualidade que brotava do rigorismo que presidira à fundação da Ordem de Cister¹⁷. É por isso que durante o governo abacial de Frei Estêvão de Aguiar, ao longo de década e meia, se assiste a uma clara renovação nos domínios cultural e intelectual no seio da comunidade cisterciense de Alcobaça – iniciada, saliente-se, já durante o ministério de D. João de Dornelas, abade de 1381 a 1414 (Gomes 2009: 253-270).

Estêvão de Aguiar é um monge beneditino de carreira. Por natureza, espírito coerente, empreendedor e, muito provavelmente, na linha do seu

¹⁶ Por carta de 9 de Janeiro de 1440.

¹⁷ Encontramos aqui um entendimento de reforma partilhado por tantas outras ordens, desde finais do século XIV, traduzido no nascimento e expansão das diversas observâncias e no emergir de novos movimentos religiosos de cariz marcadamente rigorista, muitas vezes com uma atração particular pelo ermo e por uma pobreza voluntariamente assumida, com uma forte componente laical. Para um contexto geral, em termos portugueses: Rosa 2000: 492-505; Carvalho 2016.

mentor D. Gomes Eanes, assertivo e até autoritário. Para ele, homem de ação e de governo, a reforma devia respeitar a Regra e a mais pura tradição beneditinas. Isto faz de Estêvão de Aguiar um dos precursores em Portugal de um movimento de reforma religiosa que visava o rigor e a organização, e onde, conseqüentemente, o método, a perseverança e a obediência eram preceitos prioritários (Carvalho 2016; Fontes 1998).

Em Alcobaça, Estêvão de Aguiar tinha por objetivo a observância, a boa gestão e, muito especialmente – em absoluta interligação com as premissas anteriores porque delas dependente –, a vida contemplativa. Afinal, o fim último e a razão de ser da instituição enquanto *Domus Spiritualis*.

O seu desempenho foi realista, porque operacionalizava a reforma com ações concretas, fosse no *scriptorium*, fosse na administração temporal dos bens da comunidade monástica. À frente do mosteiro de Alcobaça, Estêvão de Aguiar pautou-se por uma atitude de correção e de reorganização, como o indica um amplo *corpus* documental, desde os diplomas da prática governativa do cenóbio – sobretudo os associados à gestão patrimonial e à defesa das prerrogativas e privilégios do mosteiro – aos tombo onde fez registar os bens da comunidade, mas também aos muitos textos, dos normativos aos de espiritualidade, que fez copiar para leitura e alimento espiritual dos seus monges.

Estêvão de Aguiar vai seguir o modelo adoptado por D. Gomes em Florença, nomeadamente como administrador temporal: centralização, obediência e fidelidade à figura do abade (Costa 1963; Nunes 1963). Formador de reformadores, Gomes Eanes teve em Estêvão de Aguiar um discípulo de eleição, ao ponto de não ser possível dissociar as ações reformistas levadas a cabo por este último em Portugal do tempo que passou em Itália sob a alçada do seu mentor – o rigor na gestão temporal e a relação com o livro constituem dois dos melhores exemplos.

Neste quadro, não é, pois, de estranhar que Estêvão de Aguiar prossiga uma política centralista em relação aos mosteiros subordinados a Alcobaça. À sua abadia garantirá uma boa administração (Gonçalves 1989: 23-350 e 445-485). Prova-o o cuidado e o critério nos registos contabilísticos – de que o *Tombo das Propriedades* e o *Livro da Fazenda* são os melhores exemplos –, a forma como tratou as dívidas e a multiplicidade de decretos régios relativos a Alcobaça no período do seu governo, nos quais são evidentes o favoritismo, a confiança e a liberdade de acção dada ao abade (Bragança 1981: 363-378; Carvalho 2016; Marques 1998: 181-198; Nascimento 1999b, 563-587; Rau 1964: 143-150).

Na esfera do cultural, como nos confirmam os inventários de Alcobaça,

Estêvão de Aguiar será o grande impulsionador do intenso trabalho de cópia e traslado de códices latinos registado pelo *scriptorium* do mosteiro (Cardeira 1990; Fernandes 1970), em ordem a proporcionar à comunidade um acesso mais abundante e fácil às fontes da espiritualidade cisterciense e monástica, com a valorização de autores como João Cassiano, Bernardo de Brihuega ou o mais recente Ludolfo de Saxónia (Nascimento 2018: 158, 168). À luz desta inquietação se compreende melhor a singular importância da compilação do códice Alc. 218, cujos textos inclusos, vertidos para linguagem, permitiam doravante à comunidade religiosa do convento o conhecimento efetivo das regras fundamentais que deviam guiar o seu quotidiano. O prólogo, da autoria do próprio Estêvão de Aguiar, que apresentaremos mais adiante, comprova esta iniciativa de pendor reformista.

Não ficam dúvidas sobre o tipo de vida que o abade desejava para os seus monges: elevação espiritual sempre acompanhada pela prática sincera da piedade e da devoção. A própria forma como gere a relação do cenóbio com o mundo exterior comprova este facto. Veja-se o número de leigos que funcionam como servidores do mosteiro, nomeadamente enquanto procuradores e oficiais do mesmo, garantindo a efetiva vivência da clausura e da estabilidade monásticas (Gonçalves 1988: 177-200).

Mas se, ao nível da administração temporal, Estêvão de Aguiar foi um fiel seguidor do *Abade de Florença*, já ao nível da cultura religiosa, expressa na formação eclesiástica dos monges e no incremento da produção do *scriptorium*, pode mesmo afirmar-se que ultrapassou o seu mentor. Neste ponto, não podemos esquecer que Estêvão de Aguiar foi criado em casa da infanta D. Isabel (1397-1471), filha de D. João I (r.1385-1433) e futura duquesa da Borgonha, a quem serviu como escudeiro, estando ela própria desde cedo envolvida e sendo apoiante dos movimentos e propostas associados à renovação da vida religiosa (Sommé 1998: 451-478). Foi, aliás, no ambiente da corte régia que estabeleceu os primeiros contactos com a formação humanista, onde a tradução de obras clássicas era ponto central, e estreitos os laços entre os ideais reformistas e uma apurada vertente cultural (Monteiro 1988: 89-103; Gomes 1995).

A corte constituía, a este nível, uma plataforma giratória frequentada por autores, tradutores e os mais diversos agentes defensores e promotores das ideias reformistas, desde logo o próprio rei, a rainha e os infantes, em especial D. Duarte, D. Pedro e D. Isabel (Wijsman 2010: 177-187; Hoorebeeck, 2014). Era um ponto de encontro e difusão. Do seu seio irradiava uma mensagem, que devia, afinal, circular por todo o reino, com

vista à renovação da vida religiosa, tanto a dos leigos como dos clérigos e dos religiosos¹⁸. Por isso, no prólogo da crónica de D. João I, Fernão Lopes relembra como

“Elle [D. João I] fez a grandes leterados tirar em linguagem os auangelhos e autos dos apóstolos e epistollas de Sam Paulo e outros spirituais liuros dos santos, por tall que aquelles que os ouuissent fossem mais deuotos açerca da lley de Deus.” (Lopes 1915: 115).

O abaciado de Estêvão de Aguiar em Alcobaça apenas vem confirmar algo que começou antes, inclusive com o seu mentor, D. Gomes Eanes, por duas vezes escolhido pela coroa para se deslocar da Itália a Portugal com intuitos reformadores, primeiro da Ordem beneditina, em 1424-1426, e, depois, das ordens monásticas em Portugal, em 1435-1436 – tratara-se, neste segundo caso, de um projecto de visitação geral e reforma de todo o clero de Portugal (Costa 1963).

Tais projectos haviam sido vividos num clima de aceso confronto entre a coroa e o clero nacional, que marca todo o século XV, associado também às intenções reformistas da realeza relativamente à vida religiosa do reino (Dias 1960: vol. 1; Marques 1994: 137-172; Rosa 2012: 23-30, 165-291; Ventura 1997). É convicto o empenho régio em renovar e alterar o problemático quadro então vigente, como, aliás, podemos verificar no *Leal Conselheiro*, onde D. Duarte preconiza a acção reformadora a partir de uma perspectiva essencialmente espiritual, ou seja, de renovação interior de todos os fiéis cristãos, leigos, religiosos e clérigos. Com efeito, a nova dinastia reclamava para si a *obrigação* da boa condução espiritual de *todos* os crentes. Apenas na aparência estamos perante um quadro contraditório, pois, se por um lado, a coroa desenvolve medidas legislativas tendentes a restringir as liberdades eclesiásticas – vejam-se as “Leis Jacobinas” de Dezembro de 1419¹⁹ –, por outro, investe em iniciativas cujo propósito último é a correção da Igreja e dos seus membros – o que, em última análise,

¹⁸ De alguma forma, a obra de D. João I e dos príncipes de Avis vem operacionalizar um entrecruzamento no mundo tardo-medieval entre a cultura clerical produzida em meio monástico, dominante durante séculos, e uma ascendente cultura laica localizada, sobretudo, num meio social bem definido: a corte régia. Processo que tem por pano de fundo a influência trazida pelos movimentos religiosos reformistas dos séculos XIV-XV oriundos da Europa Além-Pirenéus. Dito de outra forma, a religiosidade, a observância e a reforma surgem como conceitos-chave em todo este processo de renovação do quadro cultural português.

¹⁹ Tratou-se da promulgação de quarenta ordenações respeitantes a questões de ordem jurisdicional (e não teológica ou disciplinar) entre a Igreja e o poder temporal. As “leis jacobinas”, que tanto descontentaram a clerezia nacional, constituíram um momento marcante nas relações, a partir daí muito tensas, entre a coroa e a Igreja portuguesa (Costa, 1977; Ventura 1997: 96; edição em Ventura 2012).

significa reconhecer a superior importância do universo eclesiástico, nos mais diversos níveis, para os destinos do reino.

Em todo este processo, sobressai a afeição e a preferência da família régia por Gomes Eanes e Estêvão de Aguiar, enquanto elementos reformadores e zelosos adeptos de uma espiritualidade observante. Verifica-se, pois, uma clara sintonia entre a coroa e Santa Maria de Alcobaça. Uma sintonia pautada pelo humanismo, pela dinamização da cultura do livro – todas as figuras de Avis aspiravam a criar bibliotecas significativas (Buescu 2011: 53-81) e muitas recorrem, aliás, a Alcobaça para o conseguir (Nascimento 1993; Fontes 2000: 59) –, pela moralidade e pela sincera religiosidade. Daí a importância atribuída ao tornar acessível a todos, leigos e religiosos, através do vernáculo, os textos capazes de suscitar uma renovação que, no essencial, nada mais era que um retorno a um ideário associado às origens das diversas ordens e do próprio Cristianismo.

4. Normatividade e reforma no projeto de D. Estêvão

Os códices da livraria produzidos durante o seu abaciado foram já inventariados e estudados por Carlos Roma Fernandes (Fernandes, 1970). Por seu lado, Aires A. Nascimento, em diversos estudos, chamou já a atenção para a importância das traduções para vernáculo produzidas em Alcobaça, uma tendência que já vinha das décadas anteriores, mas que se acentua com Estêvão de Aguiar (Nascimento 2012a: 259; Nascimento 2018: 169). Apesar de nomeado abade em 1431, não se conhecem códices copiados por sua iniciativa antes de finais dessa década²⁰. Entre 1439 e 1440, é copiado um importante códice, o já referido Alc. 218, a nosso ver paradigmático da intenção e da acção reformista de Frei Estêvão de Aguiar e cujo conteúdo deve ser articulado com os manuscritos anteriores. Logo no primeiro fólio temos a apresentação do livro e do seu conteúdo feita pelo próprio abade, um dado fundamental e revelador. Apresentando-se como “dom steuam d agyar per proujdencia de nosso senhor Jhesu Christo abbade do mosteiro de sancta maria d alcobaça da ordem de cister <do conselho d el rey e seu smoler moor>²¹”, justifica e apresenta o conteúdo do códice:

²⁰ Desconhecemos até que ponto pode ter influído neste facto o incêndio que, em Junho de 1438, atingiu a câmara de D. Estêvão, e no qual arderam “as cousas do abade” (Gomes 2007: 39)

²¹ Excerto emendado sobre linhas rasuradas.

15º caderno com 6 fls.	Fl. 110 Forma de visitação e do modo de visitar; Fl. 115 Um relato Fl. 115v Tábua com os Estatutos do papa Bento (XII)	Frei Nicolau Vieira Frei Bernardo
16º caderno com 8 fls.; 17º caderno com 10 fls.	Fl. 116 Início de letra apostólica em português (<i>Fulgens sicut stella</i>) Fl. 133v Letra apostólica sobre a Ordem de Cristo;	Frei Bernardo
18º caderno com 8 fls,	Fl. 134 continuação da letra apostólica sobre a Ordem de Cristo;	Frei Bernardo
19º caderno com 7 fls. 20º caderno com 4 fls.	Fl. 147v Estatutos de Calatrava até ao fl. 152v. Colofon (fl. 152v).	Frei Bernardo
21º caderno com 3 fls.	Fl. 153 Privilégios de Calatrava;	Frei Bernardo
22º caderno com 7 fls.	Fl. 156 Cartas sobre Odivelas (27 Fev. 1295; 14 Jul. 1306). Nota: Frei Bernardo me fez (fl. 162v)	Frei Bernardo
23º caderno, com 6fls.	Fl. 163 Método de falar por sinais, em português. O texto está incompleto (termina fl. 168).	Frei Bernardo

Atente-se, depois do prólogo, na designação de *Costumes de Cister* para referir a tradução, para português, do *Exordium Paruum*: como vimos atrás, a livraria tinha o texto disponível em latim no Alc. 187. Mas o interesse de Estêvão de Aguiar em mandar traduzir para português este texto está decerto relacionado com o propósito de reforma monástica, ao procurar disponibilizar, em vernáculo, a memória dos feitos protagonizados pelos primeiros monges cistercienses, guiados por Roberto de Molesme, na fundação de um mosteiro novo, orientado pelos princípios da verdadeira observância monástica. A narrativa fundacional propunha e atualizava, ao ser de novo copiada e traduzida, esse apelo ao regresso às origens, aos princípios da vida beneditina e da austeridade monástica.

Ao texto do *Exordium Paruum*, seguem-se as *Definições velhas e as novas*, já aqui tratadas e, no final do 14º caderno, um cólofon que vale a pena transcrever aqui:

“Forom acabadas de tra<s>ladar de latim em lingoagem as difiniçoes suso scritas antiga<s> e nouas per steuam uasquez natural de Cooz antre os mais pequenos bacharel em lex, Ouujdor do honrrado padre e senhor dom steuam d agyar, abbade do mosteiro de sancta maria d alcobaça, que a dicta obra mandou fazer, aos .v. dias do mes de março do anno do senhor Jesu Christo de mjll e .iiij^c. e xxxix.”

“As quaees stpreueeo per sua mão frey Nicolaaovieyra monje do dicto Mosteiro” (fl. 109).

Esta última frase, relativa ao copista, foi redigida numa letra distinta, o que nos faz pensar que corresponderá, talvez, a um segundo momento, em que se tornou importante identificar o autor da cópia. De seguida, o volume contém mais textos, em português, e novo colofon, no fim do 20º caderno:

“Forom acabadas de traladar de latim em lingoagem todas as cousas acima scritas per o dicto steuam uasquez ouujdor. A xxbj dias de março anno do nascimento de nosso senhor de [sic] Jesu Christo mj. liij^c. e quorenta. Qui scripsit scripbat senper cum domino ujuat. Amen.
frey bernardo me fez” (fl. 152v).

Frei Bernardo terá sido responsável pela cópia de cerca de metade dos cadernos que constituem este códice. Através da análise da Tabela 2, nomeadamente na articulação entre o conteúdo do prólogo, os cadernos, os vários textos e os colofons, conseguimos perceber qual o projeto inicial do códice e o que foi sendo agregado ao mesmo, em várias fases e por mãos diferentes. Frei Nicolau Vieira, a partir das traduções de Estêvão Vasques, termina a sua tarefa de copiar as *Definições velhas e as novas* em Março de 1439 (texto sequencial). Sensivelmente um ano depois, Frei Bernardo, que igualmente copia pela tradução do ouvidor e bacharel Estêvão Vasques (Nascimento 2018: 108 e 291), termina a sua parte (textos até às orientações sobre Calatrava). Daqui se conclui que o caderno que contém o prólogo e o *Exordium Paruum* não tinha sido previsto quando o abade pensou na tradução e cópia das *Definições velhas e novas*, mas foi realizado em torno de 1440, quando Frei Bernardo copiou a segunda parte do códice. Assim, a partir dos testemunhos recolhidos nos colofons dos códices produzidos durante o abaciado de Estêvão de Aguiar, temos dois copistas a trabalhar neste período, Frei Nicolau Vieira e Frei Bernardo que, em pelo menos dois códices (Alc. 218 e Alc. 280, *Vidas e Paixões dos Apóstolos* de Bernardo de Brihuega, copiado entre 1442 e 1443), trabalham em equipa. Frei Bernardo será depois abade em São Paulo de Almaziva, de 26 de Agosto de 1448 a 12 de Fevereiro de 1478 (Santos 1998: 91 e 114). Frei Nicolau Vieira será abade em Alcobaça entre 1461 e 1475. O seu abaciado termina com a “venda” do cargo a D. Jorge da Costa, tendo morrido um ano depois, no mosteiro de São Domingos, em Lisboa, como testemunha o Alc. 62 (Gonçalves 1989: 15-16).

Importa referir que se recupera e verte para português, numa versão abreviada, a *Forma Visitationis* do Alc. 185, o que, a par da tradução do *Exordium*, enfatiza o interesse de Estêvão de Aguiar em torno dos códices de

Alcobaça que continham os textos primitivos.

As cartas respeitantes ao Mosteiro de São Dinis de Odivelas e o texto sobre o método de falar por sinais também não faziam parte do projecto inicial (não aparecem mencionados no prólogo) e foram decerto copiados depois de realizada a segunda parte e do caderno com o prólogo e o *Exordium Paruum*.

O que une este *corpus* de textos tão variados? Cremos que o objectivo que está por detrás da sua organização e cópia é o de proporcionar aos religiosos do mosteiro um conjunto de textos normativos, de carácter reformista, acessíveis a todos, em particular aos não latinados, sobre as regras fundamentais que regiam a vida conventual, para que dos mesmos retirassem ensinamentos espirituais e temporais, bem como sobre um conjunto de questões em torno da gestão das duas milícias dependentes dos costumes de Cister, as ordens militares de Cristo e de Calatrava.

Quanto às cartas do mosteiro de Odivelas, trata-se da tradução para português de dois documentos de fundamental importância para essa comunidade. O primeiro, de 27 de Fevereiro de 1295, corresponde à carta de instituição daquela casa monástica²². Para além do seu óbvio interesse para as monjas de Odivelas, tal documento interessava ao mosteiro de Alcobaça por incluir um conjunto de normas fixadas por ordem de D. Dinis, o rei fundador, as quais versam, essencialmente, sobre a clausura das monjas. Estamos, portanto, perante uns estatutos definidos por vontade régia, que contaram com o consentimento e a autoridade do bispo de Lisboa e do seu cabido, com o acordo da abadessa de Odivelas e das suas donas e com a total anuência do abade de Alcobaça (à época D. Domingos), que rompiam com a prática verificada noutros mosteiros da mesma Ordem e que se integravam numa tendência legislativa cisterciense que se consolidou com a bula *Periculoso*, do Papa Bonifácio VIII, datada de 1298, a qual pretendia obrigar as monjas a uma vida de estrita clausura, interditando os contactos com o mundo e a entrada de pessoas estranhas à comunidade (com amplas restrições mesmo para os clérigos)²³.

O segundo documento, de 14 de Julho de 1306, consiste numa reforma dos referidos estatutos, feita a pedido das monjas, as quais alegavam que as regras eram tão rígidas que se não conseguiam cumprir. Atendeu o rei às

²² Da carta de fundação conservam-se três originais: ANTT, Mosteiro de S. Dinis de Odivelas, Livro 1, fl. 7; ANTT, Mosteiro de S. Dinis de Odivelas, Livro 1, fl. 7; ANTT, Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, 1.ª Incorporação, Documentos Particulares, m. 20, n.º 2 e ANTT, Gavetas, Gaveta 1, m. 2, n.º 14. Encontra-se publicada por Brandão 1976: fls. 325v.º-327v.º, escritura XXX, a partir de uma cópia (ANTT, Estremadura, Livro 22, fl. 170).

²³ A bibliografia sobre o tema é vasta. Veja-se, por abordar a realidade dos reinos vizinhos, o estudo de Coelho 2013: 127-149, em especial a p. 134.

suas súplicas, alterando as ordenações feitas em 1295, mas sem nunca pôr em causa o essencial, ou seja, o rigoroso cumprimento da clausura²⁴. Ora, o conhecimento desta normativa, específica para as monjas de Odivelas, e a conservação, por parte dos abades de Alcobaça, dos diplomas que a consagravam eram essenciais porquanto, *ab initio*, eram suas incumbências a visitaçom, a correcçom e a reforma do mosteiro de Odivelas²⁵:

E sobre esto porque por a malicia dalguuns visitadores que dalhures som enviados a visitar os mosteiros da Ordem de Cister a estas partes e se seguem infindos dapnos e perigoos aas pesoas e cousas desa Ordem, ese Senhor Rey, nos consentindo specialmente e consentimento dando, stabeleceu e ordenou que o dicto mosteiro, abbadesa e donas delle sejam sometidas pera sempre aa visitaçom, correcçom e reformaçom do abbade d'Alcobaça soamente. (Alc. 218, fl. 158)

Ou seja, a inserçom dos documentos de Odivelas no c3dice n3o 3e despcienda, tanto mais que se enquadra na sequ3ncia normativa composta pelas *Defniç3es velhas* (Codificaç3es de 1316), pelas *Defniç3es novas* (Codificaç3es de 1350) dedicando-se ambas, no artigo XV, 3s quest3es do monaquismo feminino, e pela *Forma de visitaçom e do modo de visitar* (Tabela 2)²⁶.

²⁴ ANTI, *Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça*, 1.ª Incorporaçom, Documentos Reais, m. 3, doc. 11 (original em latim), de 14 de Julho de 1306 (e n3o 14 de Julho de 1300, como, por lapso, refere Brand3o 1976: fl. 322v.º); em BNP, Alc. 218, fls. 161-162, encontra-se a vers3o traduzida para portugu3s deste diploma, que foi publicada por Teixeira 2007: 349-352, e Vairo 2014: 406-409.

²⁵ Daí o mosteiro de Alcobaça conservar um exemplar original da carta de fundaçom (ANTI, *Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça*, 1.ª Incorporaçom, Documentos Particulares, m. 20, n.º 2), de entre os tr3s conhecidos, como se referiu atr3s, em nota.

²⁶ Ali3s, de estranhar 3 a n3o inclu3o neste conjunto documental de outros diplomas afins: dois, com uma redaçom muito semelhante, datados de 1 de Outubro de 1318, que D. Dinis mandou lavrar na sequ3ncia da sua decis3o de se fazer sepultar na igreja do Mosteiro de Odivelas e pelos quais instituiu aÍ uma capela com cinco capel3es, recrutados entre os monges de Alcobaça, que deviam cantar e dizer cinco missas di3rias por sua alma, em mem3ria e em honra das cinco chagas e da morte que Jesus Cristo recebeu para o salvar (a ele) e a todos os outros pecadores (de que o mosteiro de Alcobaça conservava v3rios exemplares: ANTI, *Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça*, 1.ª Incorporaçom, Documentos Particulares, m. 27, doc. 1; ANTI, *Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça*, 2.ª Incorporaçom, m. 20, doc. 465; ANTI, *Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça*, 1.ª Incorporaçom, Documentos Reais, m. 3, doc. 23 Incorporaçom, m. 20, doc. 465; ANTI, *Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça*, 1.ª Incorporaçom, Documentos Reais, m. 3, doc. 23; cf. R3pas 2005: 75 e R3pas 2008; capel3es que Alcobaça proveu pelo menos at3 1714, como se confirma no Formul3rio alcobacense de procuraç3es, cartas, provis3es e outros documentos administrativos, de Fr. Jos3 de Mend3a, Secret3rio de Fr. Ant3nio do Quental, Geral da Congregaçom de Santa Maria de Alcobaça – Gomes 2001-2002: 536); outro, datado de 6 de Setembro de 1319, que consiste num compromisso feito pela abadessa Urraca Pais e pelas monjas de Odivelas (de nunca s3frem do mosteiro, nem tirem o p3 pela porta da igreja, nem por outra porta, nem por qualquer outro lugar para fora

Depreende-se, pois, que o rigor da clausura das monjas e a questão da visitação aos mosteiros femininos estavam na agenda de D. Estêvão de Aguiar. Para além dos textos normativos aqui compilados, que o comprovam só por si, atente-se ainda nas anotações feitas nas margens do códice, que destacam sempre o mesmo assunto: a clausura (Alc. 218, fls. 157 e 158)²⁷.

É que, desde 1220, os mosteiros femininos atraíam as atenções dos membros das comissões encarregues de rever os *Libellus definitionum*. E, por isso, a legislação respeitante aos mosteiros femininos e às monjas aparece, como mencionámos, sob o número XV, nas Codificações de 1237, de 1257, 1289, 1316 e seguintes. Ora, ao mandar traduzir para português as *Definições velhas* e as *Definições novas*, bem como os diplomas relativos aos estatutos do mosteiro de Odivelas, D. Estêvão de Aguiar está também a tornar acessível a legislação respeitante ao universo feminino da Ordem, nomeadamente a questão da responsabilidade da visitação dos mosteiros femininos. Lembremo-nos que, à data do seu abaciado, Alcobaça tinha responsabilidade de visitação sobre os cenóbios femininos de São Dinis de Odivelas, São Bento de Cástris (em Évora) e Santa Maria de Cós, sendo que as comunidades de São Mamede de Lorvão, São Pedro de Arouca, Santa Maria de Celas e Santa Maria de Almoester dependiam diretamente de Clairvaux.

Este códice marcou, de facto, uma época e, por esse motivo, o seu conteúdo será replicado, com maiores ou menores mudanças, em mais três outros códices posteriores.

do mosteiro e de não falarem na igreja nem noutra lugar do mosteiro com nenhum homem, salvo quando as houvessem de confessar ou de fazer outras coisas de que não se pudessem escusar, etc.), na sequência do qual pediram a D. Dinis (que fundou e dotou o cenóbio) e ao abade de Alcobaça (que era seu visitador) que nunca lhes pusessem grade, nem roda, nem outro maior encerramento de parede, nem de madeira por que deixassem de ir à igreja, onde haveria de estar o monumento funerário de D. Dinis, para fazerem sobre ele as suas orações e rogar a Deus por ele (ANTI, *Gavetas*, Gaveta 1, m. 1, n.º 10; ANTI, *Leitura Nova*, Livro 11 da *Estremadura*, fl. 282; ref. e publ., parcialmente, em Brandão 1976: V, fls. 222v.º-223); e, por fim, um terceiro, de 10 de Setembro de 1319, em que D. Dinis louvou e aceitou o compromisso que por elas fora feito e anuiu às suas súplicas ((ANTI, *Chancelaria de D. Dinis*, Livro 3, fl. 127v.º e ANTI, *Mosteiro de S. Dinis de Odivelas*, Livro 1, fl. 31).

²⁷ A título de exemplo, a primeira destas anotações acompanha o início da frase «E porque, por ocasiom de vagar e descorrer fora dos proprios mosteiros aqueecerom virem muitos perigoos e infamias aas donas da dicta hordem, <esse m>esmo Rey, desciante sobre esto saudavelmente proveer quis e stabeleceo e ordenou de noso consentimento e auctoridade e do capitulo de Lixboa e de consentimento desa abbadesa e donas dese mosteiro, aprovando de todo em todo estas coussas o abbade dAlcobaça, que nem abadesa nem as donas dese mosteiro saiam em algüua maneira aalem do circuito do dicto mosteiro, mais ençarradas dentro vivam e sejam pera sempre thiudas de conversar, nem esa abbadessa e donas ou cada hũa dellas comumente ou departidamente ajam licença em contrairo dada per esa abbadesa ou per quaisquer outros mayores, nem convenha aalguum homem entrar na clastra e casas do dicto mosteiro» (Alc. 218, fl. 157).

Tabela 3. Conteúdo de três códices copiados pelo Alc. 218 no *scriptorium* de Alcobça

Alc. 218 ¹ (1439/40) Códice em português	Alc. 73 ² (1461/75) Códice em português	Alc. 223 ³ (1 ^a metade séc. XVI, talvez 1531) Códice em português	Alc. 298 ⁴ (meados séc. XVI) Códice em português
	Fl. 1 ao 78v Regra de S. Bento	Fl. 1 ao 47 Regra de S. Bento	
Fl.1, apresentação do livro pelo abade e a tradução portuguesa dos 18 capítulos do <i>Exordium parvum</i> (Costumes de Cister)	Fl. 81 ao 94 Os 18 Capítulos do <i>Exordium parvum</i> (Costumes de Cister)	Fl. 48 ao 57 Os 18 Capítulos do <i>Exordium parvum</i> (Costumes de Cister)	Fl. 1 a 7 Os 18 Capítulos do <i>Exordium parvum</i> (Costumes de Cister)
Fl. 9 Compilações das definições do Capítulo Geral de 1316 ou <i>Definições velhas</i>	Fl. 94 ao 213v Compilações das definições do Capítulo Geral feito de 1316 ou <i>Definições velhas</i>	Fl. 57v ao 154 Compilações das definições do Capítulo Geral de 1316 ou <i>Definições velhas</i>	Fl. 7 a 64 Compilações das definições do Capítulo Geral de 1316 <i>Definições velhas</i>
Fl. 85 Começam as <i>Definições novas</i> (ca. 1350)	Fl. 214 ao 260 Começam as <i>Definições novas</i>	Fl. 154v ao 192v Começam as <i>Definições novas</i>	Fl. 65 a 86v Começam as <i>Definições novas</i>
Fl. 110 Forma de visitação e modo de visitar;	Fl. 260 ao 267v Forma de visitação e modo de visitar;	Fl. 192v ao 198 Forma de visitação e modo de visitar;	Fl. 86v ao 90 Forma de visitação e modo de visitar;
Fl. 115v Tábua com os Estatutos do papa Bento XII e em português <i>Fulgens sicut stella</i> .	Fl. 268 ao 302v Estatuto de Bento XII: <i>Fulgens sicut stella</i>	Fl. 198v ao 222v Estatuto de Bento XII: <i>Fulgens sicut stella</i>	Fl. 90 ao 105v Estatuto de Bento XII: <i>Fulgens sicut stella</i>
Fl. 133v letra apostólica sobre a Ordem de Cristo;	Fl. 302v ao 328 Letra apostólica sobre a Ordem de Cristo;	Fl. 222v ao 239v Letra apostólica sobre a Ordem de Cristo;	Fl. 105v ao 118v Letra apostólica sobre a Ordem de Cristo;
Fl. 147v Estatutos de Calatrava	Fl. 328 ao 336 Estatutos de Calatrava	Fl. 239v ao 244v Estatutos de Calatrava	Fl. 118v a 123 Estatutos de Calatrava
Fl. 153 Privilégios de Calatrava;	Fl. 336 ao 340 Privilégios de Calatrava	Fl. 244v ao 247v Privilégios de Calatrava	Fl. 123v a 125 Privilégios de Calatrava
Fl. 156 Cartas sobre Odivelas	Fl. 340 ao 353 Cartas sobre Odivelas	Fl. 248 ao 260v Cartas sobre Odivelas	
Fl. 163 Método de falar por sinais, em português, incompleto		Fl. 261 a 270 Ordenações e definições de Paris de 1493	Fl. 125v ao 133v Ordenações e definições de Paris de 1493
		Fl. 270 a 272v Estatutos do Papa Bonifácio VIII sobre as monjas e a observância	Fl. 133v ao 136v Estatutos do Papa Bonifácio VIII sobre as monjas e a observância
		Fl. 273 a 291v Estatutos de D. Jorge de Melo para o Mosteiro cisterciense de Portalegre	
		Fl. 292v a 299v Método de falar por sinais	
		Fl. 300 a 430v Indicações Litúrgicas e Ordinário do Ofício Divino	
		Fl. 430v a 436v Indicações litúrgicas: sobre as estórias e quando se devem contar	

¹ Amos 1989: 121 ao 125; Inventário 1930: 181 e 182.

² Amos 1989: 104 ao 107; Inventário 1930: 68 a 69. Costa 2007: 25.

³ Amos 1989: 132 ao 136; Inventário 1930: 187 ao 189. Costa 2007: 25.

⁴ Amos 1989: 244 a 245; Inventário 1930: 270 a 271.

Como se percebe da Tabela 3, o conteúdo do Alc. 218 (por sua vez, herdeiro do conteúdo do Alc. 185 e do Alc. 187) foi copiado ainda no século XV e na centúria seguinte, com um intuito reformador. O Alc. 73 resultou da iniciativa directa de Nicolau Vieira, copista, como vimos, ao tempo de Estêvão de Aguiar (responsável por copiar parte do Alc. 218, como se observa na Tabela 2) e abade de Alcobaça no terceiro quartel do século XV, entre 1461 e 1475. Qual a sua intenção, porquê ter mais um códice com aquele conteúdo? Pensamos que a intenção foi a de preservar, para memória futura, o conteúdo do Alc. 218, um códice cujo conteúdo normativo era herdeiro dos testemunhos textuais mais antigos, do século XII, a que se juntava a Regra de São Bento, transcrita logo no início.

No que diz respeito aos dois códices do século XVI (Alc. 223 e Alc. 298) têm já como contexto o processo de mudança e reforma que conduziu os destinos de Alcobaça e dos outros mosteiros cistercienses portugueses até 1567, data da criação da Congregação de Santa Maria de Alcobaça. E, em ambos os casos, mantém-se a ideia de preservar para memória futura os testemunhos normativos do passado, mas não sem antes se realizar um trabalho de actualização, inserindo a legislação entretanto produzida. É, de facto, um verdadeiro trabalho de edição no que concerne à transmissão textual da normativa em contexto cisterciense.

Notas Finais

Em relação aos códices sobreviventes do mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, podemos concluir que esta comunidade se interessou em copiar e conservar uma amostra representativa dos vários tipos de textos de cariz legislativo e normativo produzidos pela Ordem cisterciense.

A análise da presença dos textos normativos cistercienses entre os códices do *scriptorium* medieval de Alcobaça atesta a importância que os mesmos naturalmente assumiram na vida da comunidade e, de modo particular, nos projetos de reforma que nela se promoveram desde as primeiras décadas do século XV. O abaciado de D. Frei Estêvão de Aguiar revela-se, neste ponto, um momento particularmente rico e significativo, não só pelo número de códices e textos normativos copiados e traduzidos, como pela sua articulação com a cópia e tradução de outros textos de espiritualidade cisterciense e monástica e a produção de abundante documentação no âmbito da gestão do temporal. Este facto mostra a importância que os textos, em particular os normativos, assumem na estruturação da identidade da comunidade a reformar, facto que

encontramos noutros quadrantes, desde a observância franciscana (Carvalho 2018: 17-183) a projetos mais tardios, como os da reforma intentada por Frei João Álvares em Paço de Sousa (Fontes 1998) ou da comunidade dominicana de Jesus de Aveiro, estudada por Gilberto Moiteiro (Moiteiro 2013).

Por outro lado, a escolha dos textos cistercienses primitivos ilustra uma concepção de reforma que, no essencial, é vista como um regresso às origens, a uma fidelidade mais estreita e a uma observância mais rigorosa das normas e do seu espírito. Um espírito de vida pobre, austera e contemplativa, onde o monge se redescobre como penitente, longe do mundo, na procura incessante do rosto de Deus no seguimento de Cristo.

Bibliografia

Fontes manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Chancelaria de D. Dinis, Livro 3, fl. 127v.º

Gavetas, Gaveta 1, m. 1, n.º 10; m. 2, n.º 14

Leitura Nova, Livro 11 da Estremadura, fl. 282

Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, 1.ª Incorporação, Documentos Reais, m. 3, doc. 11 e 23

Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, 1.ª Incorporação, Documentos Particulares, m. 20, n.º 2; m. 27, doc. 1

Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, 2.ª Incorporação, m. 20, doc. 465

Mosteiro de S. Dinis de Odivelas, Livro 1, fls. 7, 31

Biblioteca Nacional de Portugal

Códices Alcobacenses 45, 46, 62, 73, 185, 186, 187, 208, 218, 223, 278, 280, 281, 298.

Fontes impressas

CANIVEZ, Josephus Maria (ed.) (1933). *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis: ab anno 1116 ad annum 1786*. Louvain: Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, vol. 1.

CANIVEZ, Josephus Maria (ed.) (1936). *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis: ab anno 1116 ad annum 1786*. Louvain: Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, vol. 4.

- CHOISSELET, Daniele e Vernet, Placide (1989). *Les Ecclesiastica officia cisterciens du XII^e siècle*. Reiningue: Abbaye d'Oelenberg, Documentation Cistercienne, vol. 22.
- COSTA, Sara Figueiredo (2007). *A Regra de S. Bento em Português. Estudo e edição de dois manuscritos*. Lisboa: Edições Colibri/FCSH UNL.
- GOMES, Rita Costa (ed.) (2017). *A Portuguese Abbot in Renaissance Florence. The letter collection of Gomes Eanes (1415-1463)*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- LOPES, Fernão (1915). *Primeira parte da crónica de D. João I*, Anselmo Braamcamp Freire (ed.). Lisboa: Arquivo Histórico Português.
- LUCET, Bernard (1964). *La codification cistercienne de 1202 et son évolution ultérieure*. Roma: Editiones Cistercienses.
- LUCET, Bernard (1977). *Les codifications cisterciennes de 1237 et de 1257*. Paris: CNRS.
- NASCIMENTO, Aires A. (Introdução, tradução e notas) (1999a). *Cister. Documentos primitivos*. Lisboa: Edições Colibri.
- WADDELL, Chrysogonus (1999). *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux*. Cîteaux: Commentarii Cistercienses.
- WADDELL, Chrysogonus (2002). *Twelfth-century statutes from the Cistercian General Chapter*. Cîteaux: Commentarii Cistercienses.

Estudos

- AMOS, Thomas (1988). *The Fundo Alcobaça of the Biblioteca Nacional, Lisbon. I – Manuscripts 1-150*. Collegeville, Minnesota: Hill Monastic Manuscript Library.
- AMOS, Thomas (1989). *The Fundo Alcobaça of the Biblioteca Nacional, Lisbon. II – Manuscripts 151-301*. Collegeville, Minnesota: Hill Monastic Manuscript Library.
- AUBERGER, Jean-Baptiste (1986). *L'Unanimité Cistercienne Primitive: Mythe Ou Réalité*. Achel: Cîteaux Commentarii Cistercienses, Editions Sine Parvulos.
- BARREIRA, Catarina Fernandes (2016). “Manuscritos universitários para o estudo da Teologia na livraria do Mosteiro de Alcobaça”, *Lusitania Sacra*, 2^a série, 33, 99-128.
- BATELI, Guido (1938). “Due celebri monaci portoghesi in Firenze nella prima metà del Quattrocento. L'Abate Gomes e Velasco di Portogallo”, *Archivio Storico Italiano* 2, XCVI, 218-227.
- BATELI, Guido (1940). “L' Abate Don Gomes Ferreira da Silva e i portoghesi a Firenze nella prima metà del Quattrocento”, in BARDI, G. (ed.), *Relazioni Storiche Fra l'Italia e il Portogallo*. Roma: Reale Accademia d'Italia, 149-163.
- BERMAN, Constance Hoffman (2010). *The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*. Philadelphia/Oxford: University of Pennsylvania Press.
- BOUTON, Jean de la Croix e Van Damme, Jean Baptiste (1974). *Le plus anciens*

- texts de Cîteaux. Sources, textes et notes historiques.* Achel/Cîteaux. Commentarii Cistercienses.
- BRAGANÇA, Joaquim O. (1981). “O Leal Conselheiro em Alcobaça”, *Didaskalia*, 11, 363-378.
- BRANDÃO, frei Francisco (1976). *Monarchia Lusitana. Parte Quinta*. 3.^a ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- BUESCU, Ana Isabel (2011). “Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI. Algumas notas”, in BUESCU, Ana Isabel (ed.), *Na Corte dos Reis de Portugal. Saberes, ritos e memórias*. Lisboa: Edições Colibri, 53-81.
- BURTON, Janet e KERR, Julie (2011). *The Cistercians in the Middle Ages*. Woodbridge: Boydell Press.
- CARDEIRA, Esperança Maria da Cruz Marreiros (1990). *Contributo para o estudo da norma ortográfica no Scriptorium de Alcobaça (1431-1446)*. Lisboa: Provas de aptidão pedagógica e capacidade científica apresentadas à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas (2016). *Antes de Lutero: A Igreja e as Reformas Religiosas em Portugal no século XV. Anseios e limites*. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas (2018). “Nobres Letras... Ferosos Volumes...” *Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares. O “Floreto de Sant Francisco”*. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento.
- CARVALHO, Maria José Simões Pereira de (2006). *Documentação medieval do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça: sécs. XIII-XVI: edição e estudo linguístico*. Coimbra: Tese de doutoramento em Letras, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- COELHO, Maria Filomena (2013). “Instituições, normas e monacato em Leão e Castela (séc. XIII)”, *Anos 90* (Online), 20, 127-149.
- COSTA, António Domingues de Sousa (1963). “D. Gomes Eanes, reformador da Abadia de Florença, e as tentativas de reforma dos mosteiros portugueses no século XV”, *Studia Monastica*, 5/1, 59-164.
- COSTA, António Domingues de Sousa (1969). *Mestre André Dias de Escobar, figura ecuménica do século XV*. Braga: Editorial Franciscana.
- COSTA, António Domingues de Sousa (1977). “Leis atentatórias das liberdades eclesiásticas e o papa Martinho V contrário aos Concílios Gerais”, *Biblioteca Pontificii Athenaei Antoniani*, 19, *Studia Historico-Ecclesiastica, Festgabe für Prof. Luchesius G. Spattling, O F. M.*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 505-592.
- COSTA, António Domingues de Sousa (1986). *Bispos de Lamego e de Viseu no século XV: revisão crítica dos autores*. Braga: Editorial Franciscana.

- DIAS, José Sebastião da Silva (1960). *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Vol. 1. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos.
- FERNANDES, Carlos Roma (1970). *O scriptorium de Alcobaça no tempo de D. Estevão de Aguiar (1431-1446)*. Lisboa: Tese de Licenciatura, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- FONTES, João Luís Inglês (1998). “Frei João Álvares e a tentativa de reforma do mosteiro de S. Salvador de Paço de Sousa no século XV”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, 10, 217-232.
- FONTES, João Luís Inglês (2000). *Percursos e memória: do Infante D. Fernando ao “Infante Santo”*. Cascais: Patrimonia.
- FRANCE, James (2013). “The Cistercian Community”, in Mette Birkedal Brunn (ed.), *The Cistercian Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 80-86.
- FREEMAN, Elizabeth (2013). “Nuns”, in BRUNN, Mette Birkedal (ed.), *The Cistercian Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 100-111.
- GOMES, Rita Costa (1995). *A Cortes dos Reis de Portugal no final da Idade Média*. Carnaxide: Difel.
- GOMES, Saul António (2001-2002). “Um Formulário Cisterciense de 1714: O Manuscrito Alcobacense da BNL CCCXLI/230”, *Revista Portuguesa da História*, 35, 517-591.
- GOMES, Saul António (2007). “Uma paisagem para a oração: o Mosteiro de Alcobaça em Quatrocentos”, in *Paisagens Rurais e Urbanas – Fontes, Metodologias, Problemáticas. Actas das Terceiras Jornadas*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, pp. 19-56.
- GOMES, Saul António (2009). “D. João Eanes de Dornelas, abade de Alcobaça (1381-1414)”, in *Olhares Sobre a História. Estudos oferecidos a Iria Gonçalves*. Lisboa: Caleidoscópio, 253-270.
- GOMES, Saul (2012). “Abbés et vie régulière dans l’abbaye d’Alcobaça (Portugal) au Moyen Age : un bilan”, in *Les personnes d’autorité en milieu régulière*. Saint Étienne: Publications de l’Université de Saint Etienne, 137-150.
- GONÇALVES, Iria (1988). “Viajar na Idade Média: de e para Alcobaça na primeira metade do século XV”, in GONÇALVES, Iria, *Imagens do mundo medieval*. Lisboa: Livros Horizonte, 177-200.
- GONÇALVES, Iria (1989). *O património do mosteiro de Alcobaça nos séculos XIV e XV*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
- HÉLIAS-BARON, Marlène (2004). “Chronologie des quatre premières filles de Cîteaux. La Ferté-sur-Grosne, Pontigny, Clairvaux et Morimond”, *Hypothèses*, 7, 181-194.
- HOOREBEECK, Cécile Van (2014). *Livres et lectures des fonctionnaires des ducs de Bourgogne (ca 1420-1520)*. Turnhout: Brepols.
- Inventário dos Códices Alcobacenses (1930-1978)*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 6 vols.
- JAMROZIACK, Emilia (2013). *The Cistercian Order in Medieval Europe 1090-1500*. London: Routledge.
- KING, Peter (2013). “The Cistercian Order, 1200-1600”, in BRUNN, Mette Birkedal

- (ed.), *The Cistercian Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 38-49.
- LACKNER, Bede (1971). "The Liturgy of Early Cîteaux", in *Studies in Medieval Cistercian History*. Shannon/Freland: Irish University Press, Cistercian Studies n° 13.
- LACKNER, Bede (1972). *Eleventh-century background of Cîteaux*. Washington: Cistercian Studies.
- LEBIGUE, Jean-Baptiste (2009). *Liturgical Documents: French Ordinals*. Kalamazoo (Michigan): Cistercian Publications.
- LEKAI, Louis (1978). "Ideals and reality in Early Cistercian History", in SOMMERFELT John R. (ed.), *Cistercian Ideals and reality*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 4-29.
- LUCET, Bernard (1965). "L'ère des grandes codifications cisterciennes (1202-1350)", in *Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras*. Paris: Sirey, 249-262.
- MAHN, Jean-Berthold (1951). *L'ordre Cistercien et son gouvernement. Des origines au milieu du XIII^e siècle (1098-1265)*. Paris: Editions E. de Boccard.
- MARQUES, José (1994). "Relações entre a Igreja e o Estado em Portugal no século XV", *Revista da Faculdade de Letras. Historia*, 11, 137-172.
- MARQUES, Maria Alegria (1998). *Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal*. Lisboa: Edições Colibri - Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- MARQUES, Maria Alegria (2016). "Da pólis à cosmópolis: dos mosteiros cistercienses portugueses ao Capítulo geral de Cister", in SOARES, Carmen, FIALHO, Maria do Céu e FIGUEIRA, Thomas (eds.), *Pólis/Cosmópolis: identidades globais & locais*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, Annablume, 135-148.
- McGUIRE, Brian Patrick (2013). "Constitutions and the General Chapter", in BRUNN, Mette Birkedal (ed.), *The Cistercian Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 87-99.
- MOITEIRO, Gilberto Coralejo (2013). *As dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525). Memória e identidade de uma comunidade textual*. Lisboa: Tese de Doutoramento em História apresentada à FCSH da UNL.
- MONTEIRO, João Gouveia (1988). "Orientações da cultura da corte na primeira metade do século XV (a literatura dos Príncipes de Avis)", *Vértice*, 2^a série, 5 (agosto de 1988), 89-103.
- NASCIMENTO, Aires A. (1999b). "A tradução portuguesa da *Vita Christi* de Ludolfo da Saxonia: obra de príncipes em 'serviço de Nosso Senhor e proveito comum'", *Didaskalia*, 29, 563-587.
- NASCIMENTO, Aires A. (2012a). "As Livrarias dos Príncipes de Avis", in NASCIMENTO, Aires A., *Ler contra o tempo. Condições dos textos na cultura portuguesa*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, vol. I, 249-267.
- NASCIMENTO, Aires A. (2012b). "Percursos do livro na história da cultura portuguesa medieval", in NASCIMENTO, Aires A., *Ler contra o tempo. Condições dos textos na*

- cultura portuguesa*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, vol. I, 269-317.
- NASCIMENTO, Aires A. (2018). *O Scriptorium de Alcobaça: o longo percurso do livro manuscrito português*. DGPC/Mosteiro de Alcobaça.
- NEWMAN, Martha (2013). "Foundation and twelfth century", in BRUNN, Mette Birkedal (ed.), *The Cistercian Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 25-37.
- NUNES, Eduardo Borges (1963). *Dom Frey Gomez: abade de Florença, 1420-1440*. Vol. 1. Braga: Edição do Autor - Livraria Editora Pax.
- OBERT-PIKETTY, Caroline (1988). "La promotion des études chez les cisterciens à travers le recrutement des étudiants du Collège Saint-bernard de Paris au Moyen Age", *Cîteaux*, 39, 65-78.
- OBERT-PIKETTY, Caroline (1989). "Les lectures et les œuvres des pensionnaires du Collège Saint Bernard", *Cîteaux*, 40, 245-291.
- PACAUT, Marcel (1993). *Les moines blancs. Histoire de l'Ordre de Cîteaux*. Paris: Fayard.
- PALAZZO, Eric (1998). *A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century*. Collegeville, Minnesota: A Pueblo Book.
- RAU, Virgínia (1964). "O infante Dom Pedro e a regência do reino em 1439", *Revista da Faculdade de Letras*, III série, 8, 143-150.
- RÊPAS, Luís Miguel (2005). "Os mosteiros cistercienses femininos em Portugal: a herança medieval. Fundações e fundadores", in VIFORCOS MARINAS, Maria Isabel e SÁNCHEZ-BORDONA, Maria Dolores Campos (eds.), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*. León: Universidade de León, 51-78.
- RÊPAS, Luís Miguel (2008). "O Sagrado e Profano nos Mosteiros femininos cistercienses: espaços e ritos", in Carlos Guardado da Silva (ed.), *História do Sagrado e do Profano*. Lisboa: Edições Colibri/C.M. Torres Vedras/Inst. Alexandre Herculano, 43-56.
- RÊPAS, Luís Miguel (2019). "Uma comunidade cisterciense nas imediações de Lisboa: monjas e abadessas de Odivelas durante o período medieval", in FONTES, João Luís Inglês e OLIVEIRA, Luís Filipe (eds.), *Lisboa medieval: a cidade e o seu território*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais (no prelo).
- ROSA, Maria de Lurdes (2000). "A religião no século: vivências e devoções dos leigos", in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. I. Lisboa: Círculo de Leitores, 423-510.
- ROSA, Maria de Lurdes (2012). *As Almas Herdeiras. Fundação de Capelas Fúnebres e Afirmação da Alma como Sujeito de Direito (Portugal, 1400-1521)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- SANTOS, Maria José Azevedo (1998). *Vida e morte de um mosteiro cisterciense. S. Paulo de Almaziva – séculos XIII – XVI*. Lisboa: Edições Colibri.

- SOMMÉ, Monique (1998). *Isabelle de Portugal, Duchesse de Bourgogne. Une femme au pouvoir au XVe siècle*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- TEIXEIRA, Francisco (2007). *A Arquitectura Monástica e Conventual Feminina em Portugal, nos Séculos XIII e XIV*. Faro: Tese de Doutoramento em História de Arte apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade do Algarve.
- Unanimité et diversité cisterciennes, filiations, réseaux, relectures du XIIe siècle au XVIIe siècle*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000.
- VAIRO, Giulia Rossi (2014). *D. Dinis del Portogallo e Isabel d'Aragona in vita e in morte. Creazione e trasmissione della memoria nel contesto storico e artistico europeo*. Lisboa: Tese de Doutoramento em História de Arte apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
- VAUCHEZ, André (1995). *A espiritualidade da Idade Média Ocidental (Séculos VIII-XIII)*. Lisboa: Ed. Estampa.
- VENTURA, Margarida Garcez (1997). *Igreja e poder no século XV. Dinastia de Avis e liberdades eclesiásticas (1383-1450)*. Lisboa: Edições Colibri.
- VENTURA, Margarida Garcez (2012). "As «Leis Jacobinas». Estudo e transcrição", *Medievalista* [Em linha], 12 (Julho - Dezembro 2012). Disponível em <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA12\ventura1203.html>.
- WADDELL, Chrysogonus (2000). *Cistercian Lay Brothers: Twelfth-Century Usages with Related Texts*. Cîteaux: Commentarii Cistercienses.
- WIJSMAN, Hanno (2010). *Luxury Bound. Illustrated Manuscript Production and Noble and Princely Book Ownership in the Burgundian Netherlands (1400-1550)*. Turnhout: Brepols.