

# A APROPRIAÇÃO NOBILIÁRQUICA DE UM CULTO RURAL a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto\*

por  
Odília Alves Gameiro\*\*

A hagiografia de Santa Senhorinha de Basto é conhecida actualmente através de três textos copiados no século XVI, sendo dois deles latinos provenientes de Coimbra, ambos transcritos nos *Portugaliae Monumenta Historica*, o mais antigo oriundo do mosteiro do Colégio da Graça e um outro de Santa Cruz de Coimbra, foram reeditados na década de setenta por Maria Helena da Rocha Pereira numa edição bilingue<sup>1</sup>. O terceiro texto da hagiografia de Senhorinha, redigido em português, fora já editado, ainda no século XIX, pelo padre Torcato Peixoto de Azevedo nas *Memórias Ressuscitadas da antiga Guimarães em 1692*<sup>2</sup>.

---

\* O presente estudo resulta de uma reorganização de temáticas e conteúdos que fazem parte da minha dissertação de mestrado intitulada *A construção das memórias nobiliárquicas medievais. O passado da linhagem dos senhores de Sousa*, Lisboa, SHIP, 2000. Por conseguinte, na publicação deste pequeno artigo optei por introduzir apenas as notas que julgo fundamentais.

\*\* Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais, Universidade dos Açores.

<sup>1</sup> “Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha”; “Outra vida de Santa Senhorinha dos «Acta Sanctorum»”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Vida e milagres de S. Rosendo*, Porto, Junta Distrital, 1970, pp.113-157.

<sup>2</sup> Torcato Peixoto d’Azevedo, *Memórias Ressuscitadas da Antiga Guimarães em 1692*, Porto, 1845, pp.440-479.

As várias coincidências que se detectam em termos de conteúdo entre estes textos sugerem a existência de um original medieval de que derivam, de uma forma ou de outra, os três apócrifos de Quinhentos. Redigido na região de Cabeceiras de Basto esse original procurava retratar a vida e os milagres da abadesa dos mosteiros de São João de Vieira e de São Jorge de Basto que vivera durante a segunda metade do século X, tendo sido registado nos vários martiriológios a data de 22 de Abril de 982 como a do seu falecimento.

Apresentada como nascida numa distinta família da nobreza nortenha, identificada no texto de Santa Cruz de Coimbra com os antepassados dos senhores de Sousa, no que coincide com as genealogias apresentadas nos vários nobiliários medievais, Senhorinha surge nas hagiografias como uma Santa fidalga cuja pertença a uma rica e distinta família são concebidos como os primeiros sinais do favor e da eleição divina, que vêm a ser confirmados pela renúncia a certos privilégios e valores inerentes à sua condição social. Entre estes é de salientar a sua tenaz recusa à proposta de casamento feita pelo *filho de um conde riquíssimo e oriundo de estirpe régia* que *audaciosamente atraído por ela*<sup>3</sup> obtivera do conde Hufo o consentimento para a união, optando por uma vida casta e ascética onde o recurso a jejuns e mortificações corporais foram uma constante. É, desta forma, que Senhorinha traça um percurso conducente à santidade, que caracterizou a sua existência terrena manifestando-se, desde muito cedo, na capacidade de realizar milagres de que os principais beneficiários foram a comunidade em que viveu inserida, uma comunidade que se identificava inequivocamente com um mundo rural cujo quotidiano era marcado e estava dependente dos ciclos da natureza.

Neste contexto, Senhorinha é citada como proprietária de campos onde se cultivava o vinho e o trigo, duas produções que demonstram simultaneamente a produtividade dos agros do mosteiro e a nobre qualidade do pão consumido pelas monjas. Para além de revelar o elevado estrato social destas monjas, visto o pão alvo estar apenas ao acesso de uma pequena minoria, identificada com as classes privilegiadas<sup>4</sup>, tal refe-

<sup>3</sup> “Outra vida de Santa Senhorinha dos «Acta Sanctorum», ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.151.

<sup>4</sup> Segundo Giovanni Cherubini era a qualidade do pão, principal alimento na dieta humana, que revelava a hierarquia das classes sociais, diferenciando-se pelo consumo do pão branco, de mistura ou de cereais inferiores - Giovanni Cherubini, “O camponês e o trabalho no campo”, in *O homem Medieval*, Lisboa, Ed. Presença, 1989, p.84.

rência possibilita também a rememoração de como a Santa fora capaz de actuar sobre os elementos da natureza, ao afastar uma súbita e inesperada tempestade que ameaçava destruir o produto de um ano de trabalho agrícola, o que a acontecer se traduziria num período de carestia para as comunidades rurais da região<sup>5</sup>.

É novamente esta preocupação em assegurar o suficiente para a alimentação da gente que estava próxima do mosteiro que suscita a realização de um outro prodígio, o da multiplicação por seis do alimento disponível, pois este revelava-se nitidamente insuficiente para as necessidades daqueles que dele dependiam<sup>6</sup>. Situação que parece ter-se ficado a dever a uma pobreza agrícola dos solos de Vieira, incapazes de sustentarem uma comunidade em crescimento, o que se não se traduziu num completo abandono do mosteiro de S. João de Vieira, onde se terá mantido uma parte da família monástica, como seja o pároco da igreja e os trabalhadores rurais que aí serviam as religiosas, impôs, pelo menos, a deslocação das monjas para Basto onde fundam o mosteiro de S. Jorge<sup>7</sup>.

A aparente facilidade com que Senhorinha e as outras monjas se teriam deslocado de Vieira do Minho para Basto, sem que tivessem enfrentado qualquer outro obstáculo, exceptuando o coaxar inoportuno das rãs de um charco de Carrazedo, numa altura em que as monjas se preparavam para celebrar um ofício litúrgico, possibilitando a Senhorinha a realização de um novo milagre ao silenciar as rãs que não mais retorna-

---

<sup>5</sup> Este milagre, como tantos outros que são atribuídos a Santa Senhorinha, principalmente os realizados durante a sua existência terrena, pouco ou nada tem de inovador. Neste caso, tal como é textualmente lembrado o milagre de afastar tempestades perniciosas fora já anteriormente realizado por Santa Escolástica, irmã de S. Bento de Núrsia - “Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.133.

<sup>6</sup> É, tal como o anteriormente referido, um milagre tipicamente beneditino. Segundo Maria Helena da Rocha Pereira este milagre para além de poder derivar, no que respeita à referência ao alimento ter sido trazido por camelos, de referências bíblicas ou de hipotéticas narrativas de peregrinos chegados de lugares longínquos, inspira-se no relato em que Gregório Magno conta como S. Bento de Núrsia ao ver que para alimentar toda a comunidade restavam apenas cinco pães, fez com que miraculosamente surgissem de um dia para o outro 200 moios de farinha - *Ibidem*, p. 135; Torcato Peixoto d’ Azevedo, *Ob. Cit.*, pp.462-463.

<sup>7</sup> “Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.135.

ram a coaxar nesse charco<sup>8</sup>, mostra uma região marcada por uma grande estabilidade e até mesmo por progressos nas viagens e comunicações regionais, dificilmente presente no século X, o tempo histórico de Senhorinha.

Este suposto desenvolvimento na rede de vias e caminhos que tendiam a unir as aldeias entre si e cada uma delas às vilas e cidades regionais transparece também nas notícias relativas à passagem por Basto de viajantes e peregrinos naturais de Guimarães<sup>9</sup> e de Braga<sup>10</sup>, ou mesmo de cidades mais distantes como Leão<sup>11</sup>, Zamora<sup>12</sup> e Lisboa<sup>13</sup>, o que é naturalmente apresentado como enaltecendor para o culto desta Santa rural. No entanto, tais referências não deixam também de traduzir uma certa desconfiança, e até mesmo animosidade, em relação aos valores morais e espirituais dos cidadãos, particularmente os provenientes de sul, aqueles que vivendo em antigas urbes muçulmanas eram suspeitos de terem sido corrompidos pelo dinheiro e pelos contactos mantidos com os inimigos de Cristo. É, neste sentido, que se pode interpretar a narrativa da morte do judeu zamorano, em Toledo, possuído pelo demónio, depois de visitar o túmulo de Senhorinha onde ousara blasfemar contra esta<sup>14</sup>.

A suspeita em relação às cidades do sul parece inclusive afectar os seus santos, como o sugere um outro relato sobre dois cegos provenientes de Lisboa, os quais, segundo o texto, optam por empreender uma viagem

---

<sup>8</sup> Neste caso detectam-se novamente reminiscências de milagres atribuídos a outros santos: já Suetónio atribuíra este feito prodigioso a César, sendo posteriormente referenciado por Sulpício Severo relativamente a S. Martinho de Tours e também pelos hagiógrafos de S. António de Pádua e S. Jorge - *Ibidem*, p.137; Mário Martins, *Peregrinações e Livros de milagres na nossa idade Média*, Lisboa, Ed. Brotéria, 1957, p.137.

<sup>9</sup> “Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p. 141-145; Torcato Peixoto d’Azevedo, *Ob. Cit.*, p.466 e p.473.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp.474-475.

<sup>11</sup> “Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.143; Torcato Peixoto d’Azevedo, *Ob. Cit.*, pp. 466-467.

<sup>12</sup> “Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, pp.141-143; Torcato Peixoto d’Azevedo, *Ob. Cit.*, pp.465-466 e 467-468.

<sup>13</sup> “Vida da Bem aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, pp.143-145; Torcato Peixoto d’Azevedo, *Ob. Cit.*, p.468.

<sup>14</sup> “Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.141.

a Basto, sem nunca se terem dirigido a S. Vicente de Lisboa, o que denota uma descrença nas capacidades taumatúrgicas deste Santo<sup>15</sup>.

Na economia do texto são, no entanto, bem mais numerosos os milagres cujos beneficiários são os habitantes das regiões próximas dos mosteiros de S. João de Vieira e S. Jorge de Basto onde Senhorinha viveu e o seu corpo foi sepultado, verificando-se, a este propósito, uma significativa diferença entre os milagres em vida e os póstumos.

Antes da notícia do seu falecimento os milagres operados pela Santa são apresentados como muito mais espontâneos e directos, correspondendo a prodígios e à obtenção de graças supostamente desencadeadas pela necessidade de responder aos problemas que os fiéis, crédulos das suas qualidades excepcionais, lhe colocavam implicando, quase sempre, uma sua intervenção personalizada, seja por gestos de contacto, nos milagres de cura, seja por benção e, sobretudo, por oração. Esta última, é a forma mais citada para a produção dos actos demonstrativos da santidade de Senhorinha durante a sua existência terrena, precisando-se como fora, em parte, por influência das suas preces, e da acção de Rosendo, que os trabalhadores que consertavam o telhado do mosteiro de S. João de Vieira, que haviam injuriado os dois primos, Rosendo e Senhorinha, puderam libertar-se do demónio ou, segundo a versão de Santa Cruz, ressuscitado<sup>16</sup> e como decorrera também num momento de oração a revelação da

---

<sup>15</sup> Nos finais do século XII, inícios do século XIII, Lisboa era ainda uma região de fronteira, de intensos contactos com o Sul islâmico. Na verdade, as relíquias de S. Vicente haviam sido, ainda não havia muito tempo, trasladadas do cabo de S. Vicente para Lisboa a mando de Afonso Henriques. Por conseguinte, é admissível que o Norte, desde há muito cristianizado, olhasse com suspeita as capacidades taumatúrgicas de um santo que mantivera intensos contactos com a mourama e cujo culto era essencialmente moçárabe.

<sup>16</sup> Milagre que se encontra já narrado na hagiografia de S. Rosendo, da qual a versão primitiva da Vida de Santa Senhorinha seria amplamente devedora. Ao apropriar-se do milagre do telhado, já anteriormente narrado a propósito de S. Bento de Núrsia, reconta-o de forma a fazer realçar a intervenção da santa, seja por uma sua mais forte intervenção no processo de ressuscitação dos dois operários, de acordo com a versão de Santa Cruz de Coimbra, seja por ser a responsável pela materialização desse castigo numa possessão demoníaca, segundo o texto do Colégio da Graça e da versão portuguesa - "Outra vida de Sancta Senhorinha dos «Acta Sanctorum», ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.155; "Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha", ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.135; Torcato Peixoto d' Azevedo, *Ob. Cit.*, pp. 461-462.

morte de Rosendo<sup>17</sup>, a multiplicação por seis dos sacos de farinha<sup>18</sup>, a libertação do seu irmão<sup>19</sup> e a transformação da água em vinho<sup>20</sup>, em que está também presente, neste único caso, um gesto de benção.

Nos milagres póstumos, os de cura passam a constituir cerca de três terços do total e, num grande número deles, a sua realização surge como estando directamente dependente do contacto com o túmulo relicário. Estas modificações explicam-se, em larga medida, pelo facto de depois da morte física de Senhorinha, os seus milagres tenderem, essencialmente, a responder a pedidos e solicitações provenientes de um cada vez maior e mais diversificado número de devotos locais e regionais, para quem a cura dos males e doenças de que padeciam era particularmente ansiada. Privados das suas capacidades de trabalho estes doentes tornavam-se socialmente inúteis e eram até mesmo hostilizados pelas comunidades aldeãs, onde todos os braços eram necessários para garantir a subsistência colectiva.

Esta acção taumatúrgica de Senhorinha revela ser bastante multifacetada, abrangendo casos de cegueira, mudez, paralisia, esterilidade e outros menos bem identificados devido à forma sumária ou inconclusiva como são descritos, incluindo-se entre estes a doença do infante Afonso, o primogénito de Sancho I, que, segundo a versão crúzia, teria levado o rei português a realizar uma bem sucedida peregrinação a Basto, visto obter a cura para o seu filho, tendo como prova do seu agradecimento outorgado o couto à igreja de Basto<sup>21</sup>. A proeminência do agraciado e a eventual repercussão que a

---

<sup>17</sup> “Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.137; “Outra vida de Sancta Senhorinha dos «Acta Sanctorum»”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.155; Torcato Peixoto d’ Azevedo, *Ob. Cit.*, pp.463-464.

<sup>18</sup> Vide nota 7.

<sup>19</sup> “Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.147; Torcato Peixoto d’ Azevedo, *Ob. Cit.*, pp.471-472.

<sup>20</sup> Neste caso reconta-se o milagre evangélico da transformação da água em vinho durante as bodas de Canã - *Ibidem*, pp.458-459; “Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.131; Lurdes Rosa, “*Celestum vitam interra posita agebat*: narrar o sagrado verbalizar a santidade”, p.13 - inédito a publicar na *História da Vida Privada em Portugal*, I, Lisboa, Presença. Agradecemos à autora a autorização para a consulta e citação deste original.

<sup>21</sup> A proeminência do agraciado e o facto de ser o único milagre a ter confirmação na documentação coeva leva a que cause uma certa perplexidade a sua omissão em dois dos apócrifos hoje conhecidos. A explicação que se nos apresenta como a mais verosímil é a

realização deste milagre terá tido no desenvolvimento do culto de Senhorinha leva a que seja o único a ter confirmação histórica, num documento datado de 29 de Maio 1200, proveniente da chancelaria de Sancho I<sup>22</sup>. Entre as curas de doenças cuja origem ou diagnóstico são inconclusivos contam-se ainda os casos de um hipódrico proveniente de Leão, que desconhecia a razão do inchaço desmesurado do seu ventre<sup>23</sup>, o fluxo de sangue que atormentava uma mulher vimarenense<sup>24</sup>, a dor de cabeça que não abandonava um servidor da igreja de Basto<sup>25</sup> e os males que faziam uma mulher julgar-se grávida de dois anos a qual, de acordo com o relato, abrigava no seu ventre uma serpente que é expulsa por graça divina<sup>26</sup>.

Neste último caso a materialização da doença num animal tradicionalmente associado às forças demoníacas, frequente nos livros de milagres, é bem sintomática das dificuldades encontradas para determinar a exacta natureza de algumas doenças que teriam sido curadas por intercessão de Senhorinha, visto remeter para um discurso onde a presença de símbolos se sobrepõe a uma explicação racional, que talvez nem fosse possível perante os rudimentares conhecimentos disponíveis na época<sup>27</sup>.

Esta incapacidade de encontrar explicações naturais ou biológicas para algumas doenças, nomeadamente as de foro neurológico, pode também explicar o facto de muitos dos milagres atribuídos à Santa de Basto serem apresentados como curas de possessões demoníacas, sendo neste contexto que se referem tanto os exorcismos de endominhados como a capacidade revelada pela Santa de ordenar aos agentes do mal possessões

de este milagre ter ocorrido em época posterior à redacção do original que esteve na base dos apócrifos do Colégio da Graça e do texto transcrito por Torcato Peixoto d' Azevedo, tendo sido a sua ocorrência suficientemente importante para se proceder a redacção de uma nova hagiografia da qual depende directamente o texto de Santa Cruz de Coimbra - "Outra Vida de Sancta Senhorinha de Basto dos «Acta Sanctorum», ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.157.

<sup>22</sup> *Documentos da Chancelaria de Sancho I*, ed. por Rui de Azevedo, A. da Costa e M. Pereira, nº 130.

<sup>23</sup> "Vida da Bem aventurada Virgem Senhorinha", ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.143; Torcato Peixoto d' Azevedo, *Ob. Cit.*, p.467.

<sup>24</sup> "Vida da bem Aventurada Virgem Senhorinha", ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.143; Torcato Peixoto d' Azevedo, *Ob. Cit.*, p.473.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p.474.

<sup>26</sup> "Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha", ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.143; Torcato Peixoto d' Azevedo, *Ob. Cit.*, pp.468-469.

destinadas aqueles que haviam suscitado a sua ira, recaindo nesta categoria vários milagres. Dois deles são simultaneamente de protecção e de punição, referindo-se a situações em que os devotos recorrem à Santa para reaverem objectos que haviam sido roubados, são estes os casos apontados para uma mulher a quem haviam furtado uma pele<sup>28</sup> e para um pároco injustamente acusado de ter roubado uma bolsa com dinheiros<sup>29</sup>. Em ambos os casos a narrativa encerra com a recuperação dos bens por parte dos protegidos de Senhorinha e simultaneamente pela possessão demoníaca aos ladrões que assim vêm a sua falta ser publicamente denunciada.

Nos outros milagres de punição, a possessão recai sobre os que teriam ofendido a Santa por não lhe terem prestado o culto devido, sendo esta uma atitude bem característica da nova personalidade adquirida em manifestações póstumas dos seus poderes. Assim, enquanto em vida Senhorinha manteve sempre uma postura contida, discreta e recatada, depois de morta revela-se bastante mais exigente e punitiva, reivindicando as homenagens e a veneração que antes tão veementemente recusara<sup>30</sup>.

Esta sua nova postura surge particularmente visível quer na forma como castiga o judeu zamorano que blasfemando junto ao seu sepulcro logo fora abandonado ao demónio acabando por morrer já em Toledo<sup>31</sup>, como na punição de uma mulher que cozia pão aos domingos e dias santos<sup>32</sup>. Menos violentas, mas também drásticas, são as punições infligidas a uma mulher vimarenense que dera à luz um filho mudo, por se ter esquecido de cumprir a promessa de ir visitar o túmulo da Santa em agradecimento pela graça de uma gravidez há muito desejada<sup>33</sup> e a um cavaleiro castigado pela imobilidade do seu cavalo, por ter passado pela igreja de Senhorinha sem nela se

---

<sup>27</sup> José Mattoso, “Saúde corporal e saúde mental na Idade Média portuguesa”, in *Fragmentos de uma composição medieval*, Lisboa, Ed. Estampa, 1993, pp.241-242.

<sup>28</sup> Torcato Peixoto d’ Azevedo, *Ob. Cit.*, pp.470-471.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp.469-470.

<sup>30</sup> Segundo Pierre-André Sigal esta postura é comum a praticamente a todos os Santos, os quais após a sua morte física passam a ser muito mais punitivos e vingativos - Pierre-André Sigal, *L’homme et le miracle dans la France médiévale (XIe - XIIIe siècle)*, Paris, Éditions du Cerf, 1985, pp-279-282.

<sup>31</sup> “Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob Cit.*, p.141; Torcato Peixoto d’ Azevedo, *Ob. Cit.*, pp.465-466.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p.474.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p.473.

deter em oração<sup>34</sup>. Em ambas as narrativas o reconhecimento pela falta cometida e a sua rectificação permite que o perdão da Senhorinha pela falta cometida seja alcançado.

As manifestações milagrosas operadas por Santa Senhorinha ocorriam, na maior parte dos casos, no templo onde vivera e fora sepultada, assim identificado pela população como um local central que exteriorizava o pulsar da comunidade, tanto em momentos de convívio como em alturas em que os fiéis nele se refugiavam em busca de amparo e consolo espiritual. Relativamente ao primeiro caso, o texto português da hagiografia de Santa Senhorinha, transcrito pelo padre Torcato Peixoto de Azevedo, sublinha a celebração *da festa costumada em todos os sábados do Verão* na igreja de Basto que assim se transformava num lugar de alegre convívio<sup>35</sup>. Mas são sem dúvida bem mais numerosos os casos em que o templo é referido como um local de oração onde o repicar dos sinos anunciavam, ocasionalmente, novos e generosos milagres.

Mais de setenta por cento dos milagres póstumos realizam-se junto às relíquias que conservavam e transmitiam os poderes detidos em vida por Senhorinha, contando-se, em alguns casos como os fieis procuravam um contacto directo com o túmulo, tocando-o ou mesmo procurando envolver-se nos tecidos que o cobriam sendo esse o caso mencionado para uma mulher que sobre ela colocara o véu existente sobre o monumento funerário<sup>36</sup>. Era, no entanto, mais frequente, os fieis optarem por dormirem com a cabeça sobre o túmulo, sendo esta prática referida para três casos distintos, o de um homem que padecia de uma estranha dor de cabeça<sup>37</sup>, da mulher de um certo Paio Viegas que sofria por o seu filho padecer de uma possessão demoníaca<sup>38</sup> e da jovem doente que viera visitar o túmulo depois de o seu pai defunto, numa visão nocturna, a ter aconselhado a tal<sup>39</sup>.

Mas o contacto físico com a Santa não implicava necessariamente a mediação feita pelo túmulo relicário, podendo também estabelecer-se um contacto através de visões a que se seguia a cura milagrosa. Estas tanto podiam

---

<sup>34</sup> “Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.145; Torcato Peixoto d’ Azevedo, *Ob. Cit.*, p.471.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp.470-471.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp.474-475.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p.474.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p.475.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p.475-476.

resumir-se a uma simples e breve presença durante a qual a Santa limitava-se a ordenar que um coxo andasse<sup>40</sup>, ou que o ventre de um hipódrico desinchasse<sup>41</sup>, como a processos mais complexos em que os doentes eram agraciados através da imposição das mãos da Santa no seu corpo como terá sido o caso do cego que afirma ao arcebispo Paio Mendes ter alcançado a visão após o toque das mãos de Senhorinha nos seus olhos<sup>42</sup>, ou a um manco de nascença que alcança a cura quando, durante o sono, é tocado pela virgem na perna doente<sup>43</sup>.

Todas estas referências que sugerem um dormir voluntário junto ao sepulcro ou aparições de Senhorinha durante o sono, como um processo para obter a cura milagrosa, parecem sugerir a prática, em S. Jorge de Basto, da incubação, um processo taumatúrgico bastante frequente na Antiguidade Clássica. Porém, este não é no conjunto dos actos terapêuticos atribuídos a Senhorinha muito frequente, sendo apenas referido nas duas versões mais longas da hagiografia, mesmo nestas a sua importância no cômputo geral dos prodígios realizados pela Santa minhota é pouco significativa, no texto das *Memórias Ressuscitadas* dos dezassete milagres póstumos aí constantes apenas cinco aludem à prática da incubação, enquanto que o apócrifo do Colégio da Graça se refere a um único caso entre os nove milagres operados após a morte física de Senhorinha.

Na maioria dos casos relatados, para que o milagre se realizasse bastava a simples evocação da Santa junto ao túmulo sendo aconselhável que esta fosse acompanhada de orações crentes e fervorosas, sob pena de o milagre não se produzir, o que teria acontecido a um dos dois cegos vindos de Lisboa, que segundo o texto hagiográfico, por não ter suficiente fé no poder de Senhorinha não conseguira alcançar a cura, ao contrário do seu acompanhante que consegue recuperar a visão<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> “Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.143; Torcato Peixoto d’ Azevedo, *Ob. Cit.*, pp.467-468.

<sup>41</sup> “Vida da Bem aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.143; Torcato Peixoto d’ Azevedo, *Ob. Cit.*, pp.466-467.

<sup>42</sup> “Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha”, e “Outra Vida de Sancta Senhorinha dos «Acta Sanctorum»”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.141 e p.157; Torcato Peixoto d’ Azevedo, *Ob. Cit.*, p.466.

<sup>43</sup> Torcato Peixoto d’ Azevedo, *Ob. Cit.*, p.470.

<sup>44</sup> “Vida da Bem aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, pp.143-145; Torcato Peixoto d’ Azevedo, *Ob. Cit.*, p.468.

De uma forma geral, o milagre não demorava muito tempo a manifestar-se podendo, por vezes, ocorrer durante a oração que acompanhava o pedido de graças, tal como se conta a propósito de Silvestre, um devoto oriundo de Guimarães que mal iniciara as suas preces logo se teria libertado do diabo que o atormentava<sup>45</sup>, embora este fosse um caso excepcional, tanto quanto o eram os casos em que os doentes teriam de esperar vários dias para a obtenção da cura, situação que é apenas referida uma única vez para um coxo de Zamora que teria permanecido duas semanas nas terras do templo até ser agraciado<sup>46</sup>.

Normalmente o milagre concretizava-se passadas algumas horas de vigília, que ocorriam sobretudo à noite, após o ofício das vésperas, quando os camponeses libertos dos seus afazeres agrícolas se acolhiam à igreja da Santa para realizarem as suas preces e orações de modo a se protegerem das trevas, visto a noite estar desde sempre associada às forças do mal e dos seus demoníacos seres<sup>47</sup>. Por conseguinte, é natural que um número significativo dos milagres realizados pela Santa de Basto sejam referidos como tendo acontecido de noite, contabilizando cerca de metade dos prodígios para os quais se menciona a hora da sua ocorrência.

Em suma, mais ou menos demorado o milagre estava ao alcance de todos os que empreendiam uma viagem até à igreja onde as relíquias de Senhorinha estavam depositadas e solicitassem a sua intervenção com verdadeira devoção, a qual podia e devia materializar-se na oferta de ex-votos que tanto podiam ser propiciatórios das graças a receber como representativos do reconhecimento de graças já obtidas.

Apesar de no maior número dos casos não se especificar que tipo de oferendas eram feitas a Senhorinha, parece ser significativo que à excepção da referência no texto crúzio ao couto outorgado ao templo de Senhorinha por Sancho I, sejam os objectos de cera, velas, círios e candeias os únicos a serem expressamente mencionados. Pelo seu baixo custo e facilidade de aquisição estes objectos demonstram que o culto à Santa de Basto era acessível a toda a população, mesmo à mais carenciada.

---

<sup>45</sup> “Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, pp.141-143; Torcato Peixoto d’ Azevedo, *Ob. Cit.*, p.466.

<sup>46</sup> “Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.143; Torcato Peixoto d’ Azevedo, *Ob. Cit.*, pp.467-468.

<sup>47</sup> Jean Verdon, *La nuit au Moyen Age*, Paris, Perin, 1994, p.67.

Para além da oferta de objectos votivos o agraciado estava moralmente vinculado ao dever de divulgar o milagre, zelando assim pela perpetuação da sua fama de santidade, socorrendo-se para tal de múltiplos e variados processos. Entre estes referem-se nos textos, o dobrar dos sinos que transpunha para o exterior o alvoroço das primeiras testemunhas que haviam presenciado o milagre, permitindo que todos os aldeões pudessem ocorrer à igreja da Santa, e a posterior repetição, através de uma entusiástica transmissão oral, das graças por ela obradas, tornando-se assim responsável para que a sua fama atingisse lugares distantes como Braga, Guimarães, Lisboa, Leão e Zamora de onde eram oriundos alguns dos peregrinos.

Com efeito, terá sido por ouvir falar que Paio Mendes, o arcebispo de Braga, tomara conhecimento dos prodígios atribuídos a Senhorinha, tendo decidido visitar a igreja de Basto onde se propôs a abrir o sepulcro para, através da verificação da incorruptibilidade do seu corpo, lhe legitimar a santidade<sup>48</sup>. A narrativa coloca assim a tónica na forma como arcebispo teria reconhecido a santidade de Senhorinha por obra e pressão dos peregrinos, o que confirma a existência de um prévio propagandear do culto local, feito oralmente, que só então teria recebido a confirmação por parte de Paio Mendes.

A divulgação oral da santidade de Santa Senhorinha é ilustrativa da forte componente popular do seu culto, o que aliás é também visível em outros aspectos, tanto na modesta natureza dos objectos votivos oferecidos a Senhorinha, maioritariamente em cera, como também pelo facto dos seus milagres serem, num grande número de casos, terapêuticos e de se chegar mesmo a explicitar, em alguns deles, que o processo desencadeador desses prodígios eram as vias de contacto e de incubação. Para além do mais, é facilmente detectada a origem social da maioria dos agraciados, sendo estes provenientes de grupos leigos não privilegiados.

Contudo, isto não significa que entre os milagres póstumos se omita completamente os grupos privilegiados. Relativamente aos eclesiásticos regista-se a presença de um único caso, o de um modesto pároco a quem Senhorinha teria acedido desmascarar um ladrão<sup>49</sup>, o que con-

---

<sup>48</sup> Sobre o recurso frequente a este processo para aferir da santidade veja-se André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, École Française de Rome, 1988, p.499; Idem, "O Santo", in *O Homem Medieval*, Editorial Presença, 1995, p.233.

<sup>49</sup> Torcato Peixoto d' Azevedo, *Ob. Cit.*, pp.469-470.

trasta com a preponderância dos clérigos e religiosos entre os agraciados dos milagres em vida quando era a própria comunidade monástica a principal agraciada pela intervenção benéfica da Santa.

Quanto aos nobres e poderosos, para além de dois casos de curas milagrosas a elementos de uma nobreza local, os outros referem-se a dois importantes nobres oriundos da estirpe dos de Sousa, aparentados com a Santa de Basto, um deles o seu irmão e o outro o seu tetra sobrinho. A propósito do primeiro relata-se como prisioneiro dos leoneses o irmão de Senhorinha não podia ser algemado por as algemas se quebrarem como se fossem de lama, prodígio que os guardas da prisão e o imperador Afonso VI atribuem às orações protectoras da irmã. Sendo chamada a Toledo, Senhorinha vê as suas virtudes reconhecidas e admiradas pelo próprio rei, que lhe concede privilégios jurisdicionais sobre o seu mosteiro, os quais não têm confirmação histórica, e liberta-lhe o irmão<sup>50</sup>.

Estes desentendimentos entre portugueses e leoneses, em que o irmão de Senhorinha se vira envolvido são-nos igualmente transmitidos pelos nobiliários medievais, segundo os quais a Santa de Basto teria tido um único irmão o *Conde dom Goeçoi Ahufez, que chamarom o Nonnado*, que era lembrado, nestas fontes, como *o que matou Frade Balderique*<sup>51</sup>, numa confusa alusão de lutas que teria protagonizado com nobre rivais, tal como se regista também em relação ao seu filho Échega Vizoi o qual, segundo os livros de linhagens, teria sido injustamente morto por um vasalo de Afonso VI<sup>52</sup>.

Ainda que estes combates sejam referidos de uma forma muito vaga, não deixam de evidenciar uma certa animosidade contra a justiça régia leonesa, a qual é também veiculada pelo milagre que a Santa teria concedido a um outro seu parente, Gonçalo Mendes de Sousa I, o Sousão que, de acordo com o texto das *Memórias Ressuscitadas*, teria conseguido vencer os seus adversários, certamente leoneses, graças a Senhorinha, numa altura em

---

<sup>50</sup> “Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha”, ed. e trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, *Ob. Cit.*, p.147; Torcato Peixoto d’Azevedo, *Ob. Cit.*, pp.471-472.

<sup>51</sup> *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, 22 A1e A3, ed. por J. Mattoso, Lisboa, Academia das Ciências, 1980. *Livro Velho de Linhagens*, A1 e 2, ed. por J. Piel e J. Mattoso, Lisboa, Academia das Ciências, 1980. Doravante as fontes serão designadas abreviadamente por LL e LV, respectivamente.

<sup>52</sup> LL, 22 A5.

que haviam cercado o castelo de Aguiar<sup>53</sup>, provavelmente o de Aguiar da Pena já que segundo as Inquirições de Afonso III, Gonçalo Mendes fora tenente desta terra<sup>54</sup>. Situando-se estrategicamente nos caminhos de fronteira é possível que este desconhecido cerco de Aguiar da Pena, se refira a alguma incursão militar ocorrida numa das várias conjunturas de guerra luso-leonesas que caracterizaram o governo de Afonso Henriques, de quem o senhor de Sousa fora mordomo-mor entre 1157 e 1167.

Em suma, nestas duas narrativas Senhorinha é apresentada como uma protectora dedicada e eficiente dos seus parentes, sobretudo contra os perigos militares que envolviam as actividades bélicas dirigidas contra Leão, detectando-se em ambos os relatos anacronismos que tornam improvável a redacção da hagiografia antes de finais do século XII. Se no caso do milagre realizado a Gonçalo Mendes de Sousa I, um personagem historicamente documentado para a segunda metade do século XII, o nobre é apenas identificado como tal no texto das *Memórias Ressuscitadas*, podendo tratar-se de um acrescento feito pelo redactor de Quinhentos, relativamente ao milagre realizado a Vizói Vizóis, o irmão de Senhorinha, este é narrado de forma muito semelhante quer no texto acima mencionado, quer no do Colégio da Graça, detectando-se em ambas as versões, várias incongruências que mostram ser impossível o relato ter sido redigido no século X. Especificamente são anacrónicas as notícias que referem a ida da Santa a Toledo, cidade que era ainda muçulmana no tempo histórico de Senhorinha e a de que o imperador Afonso VI fora contemporâneo da Santa, quando na realidade, aquele viveu quase um século depois desta.

Na verdade, a primitiva hagiografia de Santa Senhorinha de Basto está recheada de anacronismos, alguns dos quais já pontualmente assinalados, que permitem situar a sua redacção na última década do século XII. Escrevendo com toda a probabilidade no mosteiro de S. Miguel de Refojos de Basto o monge que redigiu o manuscrito da vida e milagres de Santa Senhorinha fixa, na realidade, a memória de uma Santa do século X à luz dos princípios religiosos e espirituais que regiam o quotidiano da sua

---

<sup>53</sup> Torcato Peixoto d' Azevedo, *Ob. Cit.*, p.471. Este mesmo episódio é mencionado no texto oriundo do Colégio da Graça, embora aí não se identifique o nobre - "Vida da Bem Aventurada Virgem Senhorinha", *Ob. Cit.*, p. 145.

<sup>54</sup> *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, 9 fascículos, Lisboa, Academia das Ciências, 1888-1977, p. 1366.

comunidade em finais do século XII, o que é visível entre outros aspectos pela sua formação letrada. Sendo evidente a sua familiaridade como um conjunto de textos hagiográficos consideravelmente vasto, a que só poderia ter acesso num mosteiro com uma biblioteca grande, que pode bem ser a do mosteiro de Refojos de Basto, o redactor da *Vida de Santa Senhorinha* menciona, para além de obras que o ligavam à tradição monástica<sup>55</sup>, a de outras mais modernas a que apenas poderia ter acesso no século XII. Embora estas não sejam tão explicitamente referidas como as da tradição monástica antiga, parece evidente que o autor da *Vida* consultou as *Meditationes* de Hugo de S. Victor de onde terá retirado o tema do «mundo, demónio e carne» como inimigos da alma<sup>56</sup>.

Dada a penúria das bibliotecas da maior parte dos templos medievais, um tão avultado número de escritos apenas podia existir em cenóbios mais poderosos e abastados, sendo o de Refojos de Basto, quer pela sua proximidade à igreja de S. Jorge de Basto, quer por se encontrar submetido à regra beneditina, o que melhores condições reunia para nele se redigir a hagiografia da Santa de Basto. O recurso a várias obras da tradição monástica é facilmente identificável na hagiografia, sendo raros os milagres, sobretudo os realizados em vida, os que não remetem para a utilização de arquétipos já consagrados na difusão de anteriores escritos relativos a manifestações de santidade. Com efeito, na procura da fixação de lembranças excepcionais capazes de captar para o culto da Santa um auditório alargado, o autor da sua vida e milagres, face à provável escassez de relatos sobre os feitos taumatúrgicos desta Santa, transmitidos e filtrados pelas tradições locais e regionais, terá insistido na adaptação de milagres já anteriormente conhecidos e que foram já assinalados. Para além de mencionar Senhorinha a protagonizar prodígios semelhantes aos dos grandes antepassados cristãos presentes em escritos como a *Vita Martini* de Sulpício Severo e mesmo a Sagrada Escritura, a hagiografia surge como amplamente devedora do texto da *Vida e Milagres* de S. Rosendo, chegando a Santa a protagonizar um milagre atribuído ao abade de Celanova, o de ressuscitar dois operários que consertavam o telhado do mosteiro de S. Jorge, o qual não é mais do que uma reactualização do cha-

---

<sup>55</sup> São os casos dos textos bíblicos, dos Opúsculos de S. Ambrósio, da *Vita Martini* de Sulpício Severo e o *Liber Dialogorum* de S. Gregório.

<sup>56</sup> José Mattoso, “A cultura monástica em Portugal (875-1020), in *Religião e Cultura na Idade Média portuguesa*, Lisboa, INCM, 1997, pp.375-376, nota 42.

mado “milagre do telhado”, atribuído a S. Bento de Núrsia, tal como é referido na sua vida e milagres, nos *Diálogos* de Gregório de Magno. Na verdade, a hagiografia de S. Bento foi uma obra amplamente utilizada de onde se retirou também o milagre da multiplicação do alimento por seis.

A presença destes textos entre as fontes da hagiografia de Senhorinha, sobretudo das narrativas feitas em louvor de S. Bento de Núrsia, e de outros santos beneditinos como de Santa Escolástica, a que Senhorinha é comparada por ter, tal como esta, feito parar uma tempestade, indiciam a origem beneditina da sua redacção<sup>57</sup>. Na verdade, Senhorinha é também ela apresentada como uma modelar e prestigiada abadessa beneditina, o que constitui uma das provas irrefutáveis da redacção tardia do primeiro texto composto em seu louvor, visto não se conhecer, antes dos finais do século XI, nenhum mosteiro peninsular que tivesse na regra de S. Bento de Núrsia a sua única observância. Até então a vida cenobítica peninsular regia-se pela chamada *regula mixta*, ou seja por um tipo de observância que, não obedecendo a uma única e exclusiva regra, resultava de um conjunto de costumes baseados tanto em disposições de vários regulamentos como em tradições locais<sup>58</sup>.

Para além disso, Senhorinha é apresentada como abadessa de um mosteiro feminino, o que era altamente improvável para o século X, já que os primeiros cenóbios de religiosas estão apenas documentados para finais do século XI<sup>59</sup>, mantendo-se como uma realidade pouco comum até finais do século XII, quando se criaram as condições sociais necessárias para a sua difusão<sup>59</sup>. Aliás, na hagiografia de Senhorinha, embora esta contenha alguns aspectos

<sup>57</sup> Sobre a relação destes milagres com outros operados por Santos anteriores veja-se o que ficou dito nas notas 5 e 15.

<sup>58</sup> Teodoro González, “La iglesia desde la conversion de Recaredo hasta la invasion arabe”, in *Historia de la Iglesia en Espana - La Iglesia en la Espana Romana y Visigoda (siglos I - VIII)*, (direcção de Ricardo Garcia - Villoslados), Madrid, 1979. P.637-640.

<sup>59</sup> Segundo José Marques os mais antigos mosteiros femininos não remontariam além de finais do século XI e mesmo para estes as informações são vagas e inconclusivas. No caso de S. Martinho de Souto, o documento utilizado, datado de 1059, e editado nos *Vimaranis Monumenta Historica*, apenas refere villa saudi ambos illas pausatat que fuerunt de illas sorrores et ecclesia santi Martini episcopi, nada impedindo que se possa ler a referência a um mosteiro dúplice. No que respeita a S. Salvador de Souto o documento mencionado, um apócrifo do século XIII, editado tanto nos *Portugaliae Monumenta Historica - Diplomata et Chartae* como nos *Vimaranis Monumenta Historica* apenas regista que era Santum de Mulieres -José Marques, *A arquiocese de Braga no século XV*, INCM, 1988, pp.615-618.

arcaizantes como o de viver sucessivamente em pelo menos dois cenóbios distintos, são enunciados os objectivos espirituais e sociais do monaquismo feminino do século XII, como sejam a apresentação da trilogia mundo/ diabo/ carne como principais inimigos da alma, retirado da *Meditationes* de Hugo de S. Victor, a referência de que a escolha da vida religiosa se devia fazer até aos quinze anos e a insistência do tópico da mortificação corporal associada à defesa dos ideais de penitência e de renúncia<sup>61</sup>.

Por outro lado, é nos finais do século XII que os mosteiros femininos começam a tornar-se no destino de um cada vez maior número das filhas da média e pequena nobreza, as quais devido à progressiva adopção da sucessão familiar linhagística, com a consequente exclusão da herança paterna dos filhos segundos e das filhas, encontravam um exemplo a seguir na vida de Santa Senhorinha. Tanto mais que a hagiografia se referia a uma Santa oriunda de uma das mais antigas e prestigiadas linhagens da nobreza do reino, a dos senhores de Sousa, a qual nos finais do século XII pertencia à elite da fidalguia portuguesa e que tinha, por isso, o prestígio e o poder suficiente para patrocinar a redacção da hagiografia desta ilustre antepassada.

De facto, a produção da hagiografia de Santa Senhorinha não deverá ter sido alheia aos senhores de Sousa, numa altura em que eram uma das mais proeminentes famílias da nobreza cortesã, numa conjuntura política instável, marcada pelos frequentes desentendimentos e lutas com o reino de Leão. Na verdade, estas tensões e conflitos luso-leoneses recuavam já a meados do século XII e terão talvez contribuído para que os portugueses deixassem de apoiar o culto de S. Rosendo, que na década de setenta, concretamente em 1172, durante o processo de canonização, contara com o apoio de importantes figuras portuguesas, nomeadamente do próprio rei Afonso Henriques, do bispo de Lisboa e do prior de Santa Cruz, mencionados na Bula de Canonização desse Santo galego<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Maria Alegria Fernandes Marques, “A evolução do monaquismo feminino até ao século XIII, na região de Entre Douro e Tejo. Notas para uma investigação”, in *A mulher na sociedade portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais*, vol. I, Coimbra, Instituto de História Económica e Social - Faculdade da Universidade de Coimbra, 1986, pp. 90-91.

<sup>61</sup> Para tudo isto veja-se José Mattoso, *Ob. Cit.*, p.376, nota 42.

<sup>62</sup> Ideoque ad instantiam et preces uehementissimas illustrium Hispanie Fernandi et Alphonsi Castelle et Alphonsi Portugallie regum et ad petitionem quamplurium ecclesiarum prelatorum, uidelicet Cerebruni Toletani archiepiscopi, Petri Compostellani archiepiscopi, Gundisalvi Ouetensi episcopi, Iohannis Legionensis episcopi, Petri Couriensis

Na década de oitenta a hagiografia de S. Rosendo, redigida pouco antes da sua canonização, é ampliada, procedendo-se em Celanova à redacção de um novo milagre que ilustra bem as tensões vividas, neste período, entre os reinos de Portugal e de Leão. A narrativa remete para acontecimentos ocorridos nos finais dos anos sessenta do século XII, quando Afonso Henriques invadiu e ocupou as regiões de Toronho e de Límia, pilhando e molestando os bens pertencentes ao mosteiro de Celanova. De acordo com o texto, estes actos do rei português terão suscitado a ira de Rosendo a quem se atribui a responsabilidade dos acontecimentos ocorridos em 1169 na cidade de Badajoz, quando Afonso Henriques é vencido e preso pelo seu primo Fernando II de Leão. Redigido após a morte de Afonso I, visto o texto se referir ao ferimento que o tornara inválido até ao fim da sua vida, o milagre recordava Rosendo na qualidade de protector dos leoneses contra as investidas fronteiriças praticadas pelos portugueses, politizando, desta forma, o culto do abade de Celanova, numa época em que se registavam novas ofensivas portuguesas em terras de Leão<sup>63</sup>.

---

episcopi, Stephani Zamorensis episcopi, Aluari Vlixbonensis episcopi, Raymundi Palentini episcopi, Goselini seguntini episcopi, «Guilielmi» Segobiensi episcopi, Marci Verecensis episcopi, et abbatis Sancti Facundi, abbatis Superati, abbatis Cararcteti, abbatis Melon. Prioris Sante Crucis... - M. C. Díaz y Díaz, et alli, *Vida y milagros de San Rosendo*, Coruna, Galicia Editorial - Fundación Barrié de la Maza, 1990, p.280.

<sup>63</sup> A narrativa do milagre vinte da *Vida e Milagres de S. Rosendo* apresenta Afonso Henriques como um rebelde, que fora responsável por inúmeras razias nas terras galegas do reino de Leão, molestando igrejas e, de acordo com a narrativa, o próprio mosteiro de Celanova, o qual con el arrasamiento de sus tierras, quedó reducido casi a la nada bajo su inicua dominación, quando el rey de Portugal cercó con un forte ejército un pueblo dependiente del monasterio, de nombre Sandín, que está situado junto al río Arnoya, suscita, então, a intervenção de Rosendo, que põe fim à incursão levada a cabo pelo reino vizinho mediante una espantosa tormenta de rayos e truenos. Ora, continuando o relato do milagre, as malfetorias praticadas contra o património do mosteiro do santo, teriam recebido mais tarde, em 1169, novas punições: quando estaba asediando la ciudad de Badajoz, llegó a ocultas el Rey Fernando con un ejército en virtud de una embajada sarracena, y lo hizo prisionero llevándolo lejos de la ciudad, después de haberlo herido gravemente, por justo juicio de Dios, con rotura de fémur, y lo retuvo encarcelado casi dos meses hasta que obtuvo de él todos los pueblos tanto de la Limia como de Torõno que le había ocupado fraudulentemente. Y cuando el rey fue hecho prisionero por primeira vez, algunos, según se dice, vieron allí a san Rosendo. El rey, aunque libre de cadenas, quedó inválido de cuerpo hasta el día en que al fin entregó su alma. Embora os acontecimentos narrados pelo monge de Celanova encarregado de redigir a *Vida e Milagres de S. Rosendo* remeta para a década de sessenta do século XII, apenas terão passado à escrita depois de 1185, visto se referir na parte final que Afonso Henriques per-

Neste contexto, a redacção da hagiografia de Senhorinha, no início do reinado de Sancho I, poderá ter sido uma resposta à evolução política do culto de S. Rosendo, permitindo à corte portuguesa encontrar uma forma de se proteger dos auxílios que aquele Santo prestava aos monarcas leoneses, elegendo para isso uma pretensa parente do abade de Celanova<sup>64</sup> e uma distinta antepassada do Conde Mendo Gonçalves de Sousa, o mordomo-mor de Sancho I.

Por conseguinte, é admissível que os de Sousa de finais do século XII tenham sido propícios à redacção de uma hagiografia onde, partindo da existência de um culto rural ligado à lembrança de milagres transmitidos oralmente de geração em geração, fosse redefinida e sublinhada a primitiva condição fidalga da Santa de Basto, competindo aos redactores da sua vida torná-la numa modelar abadessa beneditina que pudesse ser um exemplo para as comunidades monásticas femininas que então emergiam e se afirmavam. Ao readquirir a nitidez das suas origens aristocráticas e ao ter o seu culto associado ao arcebispo de Braga, Senhorinha tornava-se numa digna e prestigiante antepassada da mais antiga e poderosa família do reino, que através da intervenção da sua Santa se poderia vangloriar de ter restituído a saúde ao herdeiro do trono, o infante Afonso, e a quem o pai Sancho I, certamente por sugestão de Mendo Gonçalves de Sousa, empreendera uma peregrinação a Basto.

Assim, a realeza portuguesa não só ficava a dever aos de Sousa a continuidade dinástica como também o facto de encontrar um escudo sagrado para as suas lutas contra os leoneses, protegidos de Rosendo, instituindo-se, portanto, como devedora do serviço e da generosidade da linhagem.

---

maneceu aleijado toda a vida - Ordonho de Celanova, *Libro de la Vida y Milagres del obispo San Rosendo*, ed., trad. e estudo de Díaz y Díaz et alli, *Ob. Cit.*, p.49 e pp.183 - 193.

<sup>64</sup> Relativamente ao parentesco de Rosendo e de Senhorinha, a primeira tentativa de encontrar na documentação coeva informações que corroborasse este parentesco, constante nos textos hagiográficos, ficou a dever-se a Lopez Ferreiro. Segundo ele Senhorinha seria filha de Arias Mendes, irmão de Guterre Mendes e o pai de Rosendo, pelo que o Santo e Senhorinha seriam, de facto primos em primeiro grau. No entanto, as deduções de Lopez Ferreiro viriam a ser refutadas por Emílio Saéz Sanchez e por Xavier Monteiro, tanto por falta de confirmação documental, como por contrariarem o texto crúzio da hagiografia de Senhorinha, bem como das referências nos livros de linhagens, visto estas fontes considerarem a Santa como oriunda da família dos senhores de Sousa - Emilio Sáez Sánchez, "Los ascendientes de San Rosendo (notas para el estudio de la monarquia Astur-Leonesa durante los siglos IX y X)", in *Hispania*, 8 (1948), p.37; Xavier Monteiro, *Santa Senhorinha de Basto*, cabeceiras de Basto, pp.12-13.

