

OS MOSTEIROS MEDIEVAIS NUM TEMPO DE HOSPEDAR E DE CARIDADE

MARIA HELENA DA CRUZ COELHO
Universidade de Coimbra

Levantados no alto de um monte, construídos nas margens férteis de um vale, erguidos em terras inóspitas, disseminados pelo campo ou vizinhando com as cidades, os mosteiros são em si mesmos realidades e símbolos de um tempo e marcam indelevelmente um espaço. O desenho e progressão das redes monásticas acompanham a evolução de todo um quadro civilizacional, permeabilizando-se às suas directrizes materiais e ideológicas, numa dialéctica de recebedores e agentes. Reagem por vezes contra o meio sócio-económico e espiritual circundante, afirmando-se com traços de uma vincada originalidade, para se deixarem, tantas vezes, contaminar de novo por antigos valores. Reacções e absorções que as pulsões internas do evoluir humano sempre exigem. Porque nos mosteiros vivem afinal homens com as suas grandezas e fraquezas. Que actuam no seu mundo religioso e fechado, mas também sobre o espaço secular envolvente. Que, pela porta que se abre ou fecha para o mundo exterior, são ineludivelmente tocados por ele. Contaminando-os, apelando-lhes, exigindo-lhes. Homens do século e homens de Deus entrecruzam-se, interinfluenciando-se.

Quando os anacoretas dos séculos III e IV se instalam no «erémus», no deserto, buscam a solidão e a pobreza, cortando as amarras com as estruturas sociais urbanas. Na simplicidade do seu coração redimensionam o homem, projectando-o até ao seu estado original de adorador de Deus no Paraíso. Elevam a pobreza a um cerimonial. Mas, sobretudo, apontam a nova via da ocupação do campo, que o monacato dos séculos V, VI e seguintes vai trilhar.¹

¹ Sobre este sentido do eremitismo, veja-se Peter Brown, «Antiguidade Tardia» («O Monaquismo»), in *História da Vida Privada*, sob a direcção de Philippe Ariès e Georges Duby, vol. I, *Do Império Romano ao ano mil*, tradução portuguesa com revisão científica de Armando Luís de Carvalho Homem, Porto, Edições Afrontamento, 1989, pp. 275-279.

E esses mosteiros vão-se transformar, ao longo dos séculos, em paradigmas e reflexos de um tempo. Sobretudo com a expansão da regra beneditina, desde o seu percurso inicial de S. Bento de Núrsia até S. Bento de Aniano. Casas de paz e espiritualidade albergam no seu interior uma comunidade que desenvolve laços verticais de pai para filho e horizontais de verdadeira fraternidade. Numa vida, em comum assumida, de desprendimento individual dos bens, de oração e trabalho comunitário. Remetendo-se para uma privacidade que exige solidariedades, no mosteiro, como nas casas senhoriais.

E tal como estas a abadia protagonizará também um domínio sobre bens materiais, que a sustentam no seu todo, e sobre homens que trabalham os seus campos e se sujeitam à sua autoridade nas suas terras imunes.

Por isso o gestuário monástico é o de toda uma sociedade senhorial e feudal. Armazenam-se riquezas para se redistribuírem. O mosteiro é exactor atento de rendas e direitos para poder abrir as suas portas à hospitalidade de ricos e pobres. Para poder manter a sua magnificência e poder na grandeza das suas construções e no luxo das suas alfaias litúrgicas. Para poder sustentar enfim clientelas de vassalos e dependentes. Em relação mais ou menos de paridade para com os seus iguais em nascimento ou fortuna ou de domínio para com os que para ele trabalham ou mesmo nada têm.

Reproduções, ainda que com um cariz próprio, de outros espaços acastelados e senhoriais. Fomentadas e exigidas pela própria sociedade. No quadro hierarquizante feudal, o senhor dá e protege os mosteiros, colocando-se como vassalo desses, que são os intermediários privilegiados do sagrado, e que o fará, na longa cadeia relacional, beneficiar da intercessão dos santos e, por eles, das benesses de Deus. Aceitam, por seu turno, os mosteiros essas dádivas, com o ónus espiritual da oração e ritos pelos benfeitores, e a incumbência material de prodigalizarem esmola e amparo aos mais necessitados, aos dependentes.

No interior desta sociedade rigorosamente definida e estruturada desenham-se novas linhas de rumo a partir do undécimo século. O aumento demográfico leva à conquista de incultos, mas também a deslocação dos homens até à cidade, que lentamente se reergue e organiza. Quebram-se as confortáveis solidariedades sociais amplas e privadas. Tantas vezes por um querer individual.

Outra vaga de eremitismo desponta. De novo o homem deseja estar só, viver despojado de bens, de laços protectores. E no século XI, certos homens como Roberto de Abrissel ou Roberto de Molesmes preferem a solidão, que depois terão de partilhar com os seus seguidores. Funda-se Cister, buscando os seus monges reencontrar a pureza beneditina. Vestem-se de panos não tingidos, fogem para lugares desabitados e incultos, despojam-se do luxo de

vitrais e esculturas nas suas construções, depuram-se de uma liturgia faustosa. Procuram o sustento pelo seu trabalho e uma vida pobre em comum, de austera alimentação e costumes, à imagem do Cristo crucificado. Mas será esse mesmo insano labor —desbravando florestas, arroteando pântanos, aproveitando águas, explorando os subsolos— que carregará riqueza aos mosteiros cistercienses. E com ela um viver idêntico ao de outras casas senhoriais monásticas.

Outros apelos, agora mais consistentes, faziam voltar os olhos para os centros urbanos. Em Duzentos era aí que estava a riqueza, qual nova deusa pagã; aí sediavam o saber e os estudos; aí se encontravam também os centros de decisão política ou os focos de contestação social; aí fervilhava afinal o cadinho de uma nova mentalidade mercantil. Era aí, pois, que a doutrina cristã se devia difundir com toda a sua pureza. A uma nova sociedade urbana tinha que responder um novo apostolado. Olhando em redor sobressai o contraste entre os opulentos burgueses e mercadores que embolsam fortunas com o comércio ou a usura e a massa cada vez maior dos que vivem no limiar da subsistência, quando não da esmola ou do roubo. A humanidade de Cristo pobre, dos pobres de Cristo, era real. Francisco de Assis tomará por sua Dama essa Pobreza. Pobreza que é em si mesma a sua pregação. Domingos ensina a doutrina de Cristo que conduz à recta ortodoxia e elevação moral. Põe a pobreza ao serviço da pregação. Individual e colectivamente os franciscanos e dominicanos querem ser pobres e ir ao encontro de todos, mas especialmente dos indigentes, esse Jesus pobre e humilhado. As casas mendicantes implantam-se, de início, nos lugares mais insalubres e desprezíveis da cidade, na inteseccção entre os dois mundos opostos, mas complementares, do campo e da cidade, para depois ocuparem os centros nevrálgicos urbanos.

No ocidente europeu, espalhados pelo campo ou pela cidade, partilhando uma vida comunitária ou cenobítica, dedicados ao trabalho, à pregação ou até à guerra santa aí estão as instituições monásticas de beneditinos, cistercienses, cónegos regantes, mendicantes ou ordens militares, entre outras.

Espaços privados, de vida religiosa, mas com interferências no tecido social envolvente. Espaços concebidos com a sua própria ordem interna, mas que, como veremos, não os confina ao intramuros, antes os projecta até ao exterior. Debrucemo-nos sobre o plano de uma dessas casas e surpreendamos o seu ideário. Escolhemos S. Gall, em 822.

O coração de todo o organismo é a igreja, o lugar sagrado onde a comunidade, orando e louvando a Deus, se ergue até ao divino. À direita do santuário fica pois o pai da família, o abade, com a sua casa própria, acompanhada de cozinha, celeiro e banhos. À esquerda dispõem-se os filhos, irmãos entre si, que partilham de uma vida fraterna e igualitária, dividida entre a reflexão

no claustro, a alimentação tomada em conjunto no refeitório ou o sono partilhado no dormitório. A satisfação das necessidades básicas exige todo um conjunto de construções anexas —celeiro, cozinha, padaria, armazém de vestuário, banhos, latrinas— a que se agregam as casas e espaços do mundo do trabalho e transportes, como oficinas, jardins, hortas, moradas dos servidores domésticos, estrebaria e estábulos. E enquanto aqui se trata do corpo é à direita que se engradece o espírito com a escola e o «scriptorium». A bom recato ficam os filhos que mais cuidados exigem, os doentes, situando-se a enfermaria a nordeste, e ainda os que se querem conquistar para o seio da comunidade, os noviços. Voltados para o oriente, símbolo da ressurreição, estão também os irmãos falecidos, com os quais se deseja continuar a manter uma íntima comunhão. Exactamente do lado oposto, no lugar onde a porta se situa, abrindo a comunidade aos perigos e corrupção do exterior, ficam alojados os estranhos à comunidade. Mas enquanto do lado privilegiado da destra se recebem, na hospedaria, os hóspedes de categoria, à sinistra se albergam, no hospício, os pobres e peregrinos.

Este plano modelar foi adoptado noutros institutos, como Cluny.² Certas modificações de filosofia monástica fizeram apenas deslocar o abade para o meio dos seus filhos, de toda a comunidade, da mesma forma que a desvalorização do trabalho manual fez com que as oficinas e hortas desaparecessem do interior do edifício. O mosteiro tornou-se, pois, mais homogêneo e a sua vida mais gregária.

As construções transportam-nos ao quotidiano dos monges. Percorrido, ao ritmo solar, por uma cadência de oração, de trabalho, de alimento, de descanso.³ Trabalho que se desmultiplica em diversos tempos e funções. Por isso o mosteiro se abre a um tempo de trabalho manual no campo ou na oficina, a um tempo de hospitalidade e esmola, a um tempo de ler e escrever, acompanhado de um outro tempo de orar, de santidade e milagres.

Falemos, então, como nos incumbe, desse tempo de hospitalidade e esmola.

Tempo e função desiguais de mosteiro para mosteiro, conforme a sua doutrina e vocação, os seus bons ou maus momentos económicos, mas também

² Igualmente se aplica à grande casa monástica que é Corbie, mosteiro que em 852 tinha 150 monges e mantinha permanentemente à porta 150 viúvas, da mesma forma que todos os dias recebia na hospedaria 300 hóspedes (Veja-se, Georges Duby, «A vida privada nas casas aristocráticas da França feudal», in *História da Vida Privada*, vol. II, *Da Europa feudal ao Renascimento*, Lisboa, Edições Afrontamento, 1990, p. 58).

³ Veja-se, para uma abordagem geral, Robert Delort, *Le Moyen Âge. Histoire illustrée de la vie quotidienne*, Milão, Seuil, 1983, pp. 229-230.

marcados pela ambiência conjuntural.⁴ Assim, é sobretudo até aos séculos XII-XIII, e muito particularmente durante os séculos IX a XI, que os mosteiros têm um papel significativo no campo da assistência aos viandantes e desprotegidos. Os leigos doavam à Igreja, e muito em especial aos mosteiros, para que através destes se cumprisse o *munus* da caridade. A sua atitude assumia-se como um rito penitencial que em premissas do Antigo e Novo Testamento se estribava e se traduzia em fórmulas deste teor: «Date et dabitur vobis» (Luc. 6, 38), «Vovete et reddite Domino Deo Nostro» (Psalm. LXXV), «Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis» (Mat. 25, 40), «Quod de manu tua accepimus dedimus tibi quia peregrini et hospites sumus super terram» (Livro dos Juízes), «Date elemosinam et ecce omnia mundo sunt vobis, quia sicut aqua extinguit ignem ita elemosina extinguit peccatum» (Luc. 11, 41).⁵ Por isso deparamos nos legados com trechos mais ou menos desenvolvidos e assaz repetidos que aludem a essa vocação assistencial das abadias, de que, por todos apresentamos este, incluído num legado ao mosteiro de Guimarães —dou «...pro tegumento omnium fratrum vel sororum, advene, et peregrini, egeni, et pauperum, qui sub manu Abbatis de Vimaranes fuerint, tam hospitum quamquam etiam omne genus hominum habeant inde victum et vestitum».⁶

⁴ Aliás, como diz José Mattoso, «O ideal de pobreza e as ordens monásticas em Portugal durante os séculos XI-XIII», in *A Pobreza e a Assistência na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas Ias. Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, t. II, Lisboa, Imprensa Nacional, p. 637: «Há poucas questões religiosas ou morais tão intimamente relacionadas com a evolução social como o ideal de pobreza e as formas de assistência aos pobres, a tal ponto que o conhecimento da variação do ideal ajuda a conhecer o condicionalismo sócio-económico e vice-versa».

⁵ A abonação documental destas fórmulas encontra-se nos artigos de Maria Helena da Cruz Coelho, «A acção dos particulares para com a pobreza nos séculos XI e XII», in *Homens, Espaços e Poderes. Séculos XI-XVI*, vol. I, *Notas do Viver Social*, Lisboa, Livros Horizonte, 1990, p. 81; José Marques, «A assistência no Norte de Portugal nos finais da Idade Média», sep. *Revista da Faculdade de Letras do Porto-História*, II série, vol. VI, Porto, 1989, p. 16 e Maria José Azevedo Santos, «O 'ornamento literário' em documentos medievais: o preâmbulo ou arenga (773-1123)» (no prelo).

⁶ Citação, para além de outras mais simples, como «pauperum etiam hospitum et peregrinorum», abonada documentalmente na citada obra de José Marques, p. 32. Confronte-se também com outras citações documentais apresentadas por José Mattoso, «O ideal de pobreza...», p. 658, nt. 45. Similares referências se encontram para doações a mosteiros espanhóis, como o de S. Martín de Castañeda: «pro sustentacio pauperum et peregrinorum ibidem ospitium» ou de Cornellana: «pro sustentatione fratrum in loco vestro deservientium, adque pauperum vel egentium tam peregrinorum ospitis advenientium» (Carmen López Alonso, *La pobreza en la España Medieval*, Madrid, Centro de Publicaciones Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1986, p. 378), além de tantos outros, dentro e fora do contexto peninsular, que seria fastidioso enumerar.

Dar aos pobres e acolher os peregrinos, como imagens do próprio Cristo, era missão religiosa caritativa que aos homens de religião incumbia, como mandatórios perpétuos da sociedade cristã. Por isso nesses tempos as casas monásticas dominavam como centros hospitaleiros e assistenciais.⁷

A hospitalidade é, desde logo, um dever sagrado de características religiosas, sejam pagãs ou cristãs.⁸ As portas do mosteiro têm de se abrir a quem bate ou a quem lhes pede. Para receber os grandes e pequenos, os sãos e os enfermos, os velhos e as viúvas. Segundo o princípio espiritual beneditino: «Todos os hóspedes que se apresentam sejam recebidos como se fossem Cristo em pessoa, pois Ele dirá: «Fui hóspede, e recebeste-me».⁹ Mas esse Cristo está particularmente personificado nos pobres e peregrinos.¹⁰

O mosteiro, qual casa senhorial, deve atestar a sua magnificência pela liberalidade. Como igualmente manifesta a sua honra e glória numa solene liturgia. A hospitalidade irá então de encontro aos seus pares ou aos humildes. Nas casas beneditinas, a partir do século XI, uma distinção clara se estabelece entre os que «faciunt iter equitando» e os que «pedites vadunt». Trata-se afinal de olhar a clientela pelo diapasão que marca a charneira social entre nobres e povo e, na Península, ainda entre cavaleiros vilãos e peões. Inimaginável era, numa sociedade hierarquizada, dar igual tratamento às diversas «ordines». Seria mesmo uma revolução que os códigos religiosos jamais aceitariam. Assim os ricos e iguais (reis, príncipes, padroeiros, nobres e clérigos), que batem à porta e são recebidos com um «benedicte», vêm-se encaminhados, nas casas beneditinas mais importantes, como Saint-Gall, S. Germain-des-Près e depois Cluny, para

⁷ Como já foi dito, a «ordem monástica fez durante muito tempo figura de ordem hospitaleira», citação de Jean Leclercq, feita por D. Willibrord Witters, «Pauvres et pauvreté dans les coutumiers monastiques du Moyen Âge», *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge - XVIe siècle)*, sous la direction de Michel Mollat, Paris, Sorbonne, 1974, p. 177.

⁸ Mais, ela é também exigida pelas normas do século. A lei burgúndia estipulava que quem recusasse ao hóspede que chegava um tecto ou um lar deveria pagar 3 soldos de multa. E Carlos Magno determinava que existissem hospedarias para os viajantes e lugares de acolhimento para pobres nos mosteiros e igrejas, fundamentando-se na máxima apostólica: «Era um viajante e acolheste-Me» (Michel Rouche, «Alta Idade Média Ocidental» («A vida privada à conquista do Estado e da sociedade»), in *História da Vida Privada*, vol. II, p. 425).

⁹ *Regra do Glorioso Patriarca S. Bento*, traduzida do latim e anotada pelos Monges de Singeverga, Edições «Ora et Labora», Singeverga, 1951, p. 64.

¹⁰ Ai se diz que os pobres e peregrinos «sejam recebidos com cuidado e solicitude muito particulares, porque é principalmente na pessoa deles que se recebe a Cristo...» (*Ibidem*, pp. 64-65).

a casa dos hóspedes, onde existem duas divisões aquecidas, com separação de sexos mesmo para os casais, quartos para os criados e cavalariças para as montadas.¹¹ Um mínimo de conforto para senhores em trânsito. Senhores fracturados ainda por clivagens que na expressão exterior do respeito e tratamento que lhes era dispensado se patenteavam.¹²

Por seu turno os peões (peregrinos, velhos, viúvas e pobres), que pedem guarida, são acolhidos na casa dos peregrinos e pobres, ou seja numa sala com dois dormitórios, dois bancos e dependências com masseira, forno e cervejaria para poderem garantir a sua subsistência.¹³

Duas categorias sociais, dois acolhimentos, um mesmo sentir —abrir as portas aos que, de passagem, interpelavam a comunidade. E muitos eram, sem dúvida. Porque as instituições monásticas permeavam-se ao exterior, além de, elas próprias, conterem no seu seio elementos peculiares, de certa forma hóspedes internos.

Os mosteiros, pelo menos na Península Ibérica, foram muitas vezes centros de reuniões de carácter religioso, tendo os bispos para aí convocado vários abades, a fim de resolverem dissídios e questões, mas não raro aí se decidiam mesmo pleitos judiciais com a presença das autoridades políticas.¹⁴ Gente, pois, que tinha de ser alojada temporariamente no mosteiro, já que as comunicações não se compadeciam com rápidas idas e vindas, mas tão-só com caminhadas de sol a sol. Podiam também as abadias ser visitadas por personagens

¹¹ No século XI a hotelaria de Cluny tinha 70 camas e 70 latrinas, estando 30 delas numa parte distinta da casa destinadas a mulheres de alto nascimento (D. Willibrord Witters, «Pauvres et pauvreté dans les coutumiers monastiques», in *ob. cit.*, p. 225; Guy de Valous, *Le monachisme clunisien des origines au XVe siècle. Vie intérieure des monastères et organisation de l'ordre*, 2.^e ed., t. I, *L'abbaye de Cluny. Les monastères clunisiens*, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1970, p. 169). Entre os dois dormitórios havia o refeitório, onde os dois sexos se encontravam frente a frente, equipado com toalhas e taças e servido por um grande número de criados, um hospedeiro, um cozinheiro, um porteiro, além dum rapaz para lavar os sapatos e transportar a água e um burriqueiro que carregava a lenha para o aquecimento (Georges Duby, «art. cit.», p. 62).

¹² Diferente é pois o cerimonial e acolhimento a reis, bispos e abades daquele que se concede, por exemplo, a condes, prelados e monges. (Veja-se a descrição desse cerimonial em Guy de Valous, *ob. cit.*, pp. 168-169 e, mais latamente, sobre toda a missão da hospitalidade, pp. 166-176).

¹³ Sobre a esmolaria ensina-nos Guy de Valous, *ob. cit.*, pp. 161-166.

¹⁴ Veja-se José Mattoso, *Le monachisme ibérique et Cluny. Les monastères du diocèse de Porto de l'an mille à 1200*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1968, p. 358 e Helena da Cruz Coelho, *O mosteiro de Arouca do século X ao século XIII*, 2.^a ed., Câmara Municipal de Arouca, 1988, pp. 75, 78, 88.

importantes, como reis, bispos, abades e altos funcionários.¹⁵ Lembremos que, por ocasião do primeiro concílio de Lyon, de 1245, o rei de França, o Papa e as respectivas comitivas, se alojaram em Cluny.¹⁶

Igualmente os monges se deslocavam de uma abadia a outra, e não estamos sequer a pensar nesses giróvagos que S. Bento tão asperamente condenava,¹⁷ mas naqueles irmãos que tinham de ir levar uma qualquer mensagem ou se passavam a um «scriptorium» de nomeada para escrever um códice ou a uma célebre escola monástica para aprender, ou mesmo itineravam no decurso de uma eventual peregrinação. Também esses seriam recebidos nas abadias, onde pediam hospitalidade. E, porque iguais, porque irmãos, partilhavam até do refeitório e dormitório dos monges.

No seio da abadia havia também, como dissemos, uma espécie de hóspedes internos, fixos. Para além dos professos («fratres», «sorores» e «clerici») as casas monásticas albergavam outro género de pessoas, que nelas se integravam, mas não pertenciam verdadeiramente à comunidade.¹⁸ Eram os «conversi», homens ou mulheres convertidos, já em idade adulta, e portanto, menos instruídos, que entravam para a comunidade, mas ficariam numa condição algo inferior.¹⁹ A Península conheceu também a categoria de «confessi», penitentes públicos que se agregavam às casas religiosas, para expiar os seus pecados, expressão que sob a influência de Cluny se veio a assimilar a «conversi», termo que mais raramente surge entre nós.

Igualmente aí se criavam os «pueri oblati», essas crianças que os pais ofereciam a Deus, e que eram educados no mosteiro, vindo muitas vezes a tornar-se clérigos. Não eram em número muito grande esses educandos e nem todos vinham a abraçar a vida religiosa. Cresciam porém num ambiente diferente que não convidava à agressividade dos costumes guerreiros coevos, ou à submissão com vista ao casamento, no caso das mulheres, mas sim a uma partilha de vida em comum, com olhos postos nas relações entre Deus e

¹⁵ José Mattoso, *ob. cit.*, p. 356, refere-se à hipotética passagem de reis pelos mosteiros beneditinos da diocese do Porto, mas ao certo sabe-se que alojaram bispos, monges, abades e leigos (pp. 356-358).

¹⁶ D. Willibrord Witters, «art. cit.», p. 225.

¹⁷ Michel Rouche, «art. cit.», p. 419.

¹⁸ Sobre este assunto e baseando-se no caso português, que é afinal o peninsular, veja-se José Mattoso, *Le monachisme ibérique...*, pp. 211-216; e do mesmo autor, *L'abbaye de Pendorada des origines à 1160*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1962, pp. 58-61; Maria Helena da Cruz Coelho, *ob. cit.*, pp. 63-67.

¹⁹ Para Cister veja-se a importância destes «conversi», «donati», «oblati» e outros familiares em Louis F. Lekai, *Los cistercienses. Ideales y realidad*, Barcelona, Biblioteca Herder, 1987, pp. 489-491.

os homens. No mosteiro ajudavam nos ofícios mais solenes e procissões e partilhavam do refeitório dos monges, podendo ter um espaço à parte com o seu mestre.

Tenha-se ainda em conta que a «família» monacal era mais lata, reunindo pessoas de todas as condições sociais, que desejavam viver sob o amparo de uma abadia.²⁰ A sociedade alto medieva, guerreira, agressiva, hierarquizada, convidava de facto às solidariedades de uma família larga. Estas relações de protecção e dependência estabeleciam-se no mundo dos leigos, como no mundo religioso, e exigiam mesmo um interrelacionamento entre esses dois mundos.

Os laços que uniam os vários dependentes aos mosteiros eram muito díspares, desde os espirituais, em vida e morte, ou materiais, envolvendo estes um auxílio ou um trabalho. Os «traditi» englobavam, de facto, diversos tipos de pessoas e múltiplos relacionamentos com as instituições, incluindo a própria protecção em casos de justiça²¹ ou doença.²²

Muito comuns, no monaquismo peninsular, são os «famuli Dei» e as «deovotae» ou «ancillae Dei», mulheres solteiras ou viúvas, geralmente da família patronal, que vivem à sombra do mosteiro, acabando por vir mesmo, em alguns casos, a fazer parte da comunidade. Nele se sustentam, participam das orações dos monges, do mesmo modo que aí alcançam sepultura e sufrágio por sua alma.

Estes bens espirituais, muito particularmente a comunhão com os frades no momento da passagem, são por vezes exigidos como contrapartida de certas doações.²³ O mosteiro deve assim hospitalidade para além da vida, sepultando no seu interior os que crêem no benefício de uma íntima convivência com os mais purificados.

Os encargos monásticos para com a clientela podem ser, porém, mais terrenos. Lembremos desde logo os seus padroeiros, aqueles que porventura fundam ou amplamente dotam as abadias. Esses aí são recebidos, comendo e dormindo, como hóspedes maiores, sobretudo em épocas de festividades ou

²⁰ Sobre a «família» nos mosteiros cluniacenses da diocese do Porto, em Pendorada e em Arouca, veja-se, respectivamente, José Mattoso, *Le monachisme ibérique...*, pp. 228-244; *L'abbaye de Pendorada...*, pp. 65-73; e Maria Helena da Cruz Coelho, *ob. cit.*, pp. 67-72.

²¹ Exemplos de pagamento de dívidas ou livramento de prisão apresenta José Mattoso, *Le monachisme ibérique...*, p. 363.

²² Existem doações de leigos que pedem aos mosteiros que os tratem, abrangendo mesmo um leproso que se fixa em Paço de Sousa (*Ibidem*, p. 364).

²³ Além dos exemplos aduzidos nos citados capítulos sobre a família monacal, veja-se ainda, quanto às contrapartidas das doações, Maria Helena da Cruz Coelho, *ob. cit.*, p. 94.

grandes acontecimentos.²⁴ Aí são servidos pelo corpo de serviçais das casas e as suas montadas providas de alimento e abrigo. O mosteiro poderá ainda ter de participar nos gastos senhoriais extraordinários que ocorrem aquando da entrada de um filho na cavalaria ou da dotação de uma filha para casamento.²⁵ Estes são ónus económicos que podem ser pesados, mas não perturbam internamente. Já a aposentadoria, de que usam, mas sobretudo abusam, certos padroeiros, pode ser altamente nefasta.

Os senhores —cavaleiros e donas— e seus servidores impõem-se às comunidades que têm de sofrer as consequências deste contacto com o mundo exterior, perigoso, impuro, origem de pecado. As tentações entram a porta da abadia e são sonho ou acto que transtornam os corações e corpos dos monges. Os excessos de comida e bebida convidam à luxúria. A presença feminina, evocação da tentadora Eva, ameaça o voto de castidade. Os saques de bens nos celeiros e palheiros deixam a comunidade carente ou no limiar da pobreza.²⁶

²⁴ Casos ilustrativos da presença destas famílias em Santo Tirso, Sermonde ou Mosteiró, por ocasião de acordos quanto aos próprios mosteiros, em Paço de Sousa, no momento do enterramento de um membro da família patronal, ou em Pendorada, na festa da dedicação da igreja abacial, se encontram em José Mattoso, *ob. cit.*, p. 356.

²⁵ Por seu turno a influência patronal nos mosteiros, quando para aí enviavam as filhas que não eram dotadas para o casamento, está bem estudada por Francis Rapp, «Les abbayes, hospices de la noblesse: l'influence de l'aristocratie sur les couvents bénédictins dans l'Empire à la fin du Moyen Âge», in *La noblesse du Moyen Âge. XIe-XVe siècles*, sob a direcção de Philippe Contamine, Paris, P.U.F., 1976, pp. 315-338.

²⁶ Exemplos de abusos de padroeiros estão documentados nas mais variadas fontes—Cortes, sínodos e documentação eclesiástica. Assim o sínodo de D. Martinho Afonso Pires da Charneca, arcebispo de Braga, de 1402 expõe largamente e condena os abusos da aposentadoria (*Synodicon Hispanum*, dirigido por Antonio García y García, II, *Portugal*, por Francisco Cantelar Rodríguez, Avelino de Jesus da Costa, Antonio García y García, Antonio Gutiérrez Rodríguez, Isaías da Rosa Pereira, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982). Por sua vez, e para só dar um exemplo, o monarca, nas Cortes de Évora de 1325, defende o clero das exacções dos padroeiros (*Cortes Portuguesas. Reinado de D. Afonso IV (1325-1357)*, edição preparada por A. H. de Oliveira Marques, Maria Teresa Campos Rodrigues e Nuno José Pinto Pizarro Dias, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982, pp. 21-24). Um caso típico, para Portugal, da desmultiplicação de padroeiros num mosteiro é o de Grijó, como nos dá conta o *Livro das Campainhas (códice da segunda metade do século XIV). Mosteiro de São Salvador de Grijó*, leitura e transcrição paleográfica de Jorge Alarcão e revisão do texto, índices e notas de Luís Carlos Amaral, Câmara Municipal de Gaia, 1986). Este tema já foi estudado por Luís Carlos Amaral e José Augusto P. de Sotto Mayor Pizarro, nas suas teses de mestrado, respectivamente, *S. Salvador de Grijó na segunda metade do século XIV. Estudo de gestão agrária*, Porto, 1987, dactilografada e *Os patronos do mosteiro de Grijó (Evolução e estrutura da família nobre-século XI a XIV)*, Porto, 1987, dactilografada.

Se esporádica e regradamente o patrono visita a sua abadia será a festa, com a recepção à porta, o beijo da paz, a liturgia do lava-pés e o convite para a mesa abacial. Se os padroeiros irrompem contínua e desbragadamente às dezenas, ou mesmo centenas, pelos mosteiros levam-nos à ruína moral e à miséria material, obrigando até, em alguns casos, à sua extinção. Um bem, um mal, estas íntimas relações pessoais de padroado.

Mas não só os padroeiros fazem legados ao mosteiro. Pode-os fazer qualquer homem com um mínimo de posses, desde o nobre ao burguês ou pequeno proprietário. E exigir, pelo que doa, alguma contrapartida material —alimento, vestuário e guarida em caso de necessidade; o desfrute dos bens em vida; ou qualquer outro benefício.²⁷ Os de mais ínfima condição entregar-se-ão com os bens numa forma de «precária», continuando a trabalhá-los mediante a solvência de uma renda ao mosteiro.²⁸

O mosteiro, concebido como uma casa senhorial, tem ainda de lidar com um vasto corpo de trabalhadores, conforme os tempos, servos ou homens livres. Alguns, os servos (na Península mouros e moçárabes) ou criados domésticos, designados genericamente «famuli», podem-se alojar mesmo dentro do mosteiro, aí auxiliando nos trabalhos quotidianos de cozinhar os alimentos, confeccionar os panos e vestuário e satisfazer as demais necessidades primárias. Mas a maior parte trabalhará as terras da abadia, pagando-lhe determinadas rendas e tributos. Rendas e tributos dominiais e senhoriais que um corpo de «ministeriales», como o «vicarius» ou «maiordomus», também eles dependentes da instituição, terão por missão vigiar, partir e arrecadar. Como uma qualquer casa senhorial, sustentada por uma economia dominial de auto-subsistência, são amplos os relacionamentos e vasto o número de dependentes que para os mosteiros trabalha, que, enfim, os sustenta.

E a comunidade monástica tem forçosamente de estabelecer uma relação com estes homens. O celeireiro estará em contacto com os oficiais cobradores de rendas e quando estes tenderem a desaparecer, substituídos pela entrega directa dos pagamentos pelo campesinato, então estreitar-se-á o contacto entre

²⁷ Entre os muitíssimos exemplos documentais a aduzir apontem-se estes: «...textum scripture sicut et fatio de meo corpo et de omnia mea rem... pro que me curiates in mea vita et ad meas infirmitates usque ad obitum meum...» (*D. C.*, doc. 608); «...et causam servatam ut si mihi aut progeniis meis aliqua miseria evenerit cecus aut claudus ut nobis aliquid beneficium ibi faciat qui illo monasterio tenuerit» (Maria Helena da Cruz Coelho, *ob. cit.*, pp. 68, 70).

²⁸ Pendorada adoptará esta instituição de uma forma algo sistemática, pondo-a em conexão com a sua política dominial (José Mattoso, *Le monachisme ibérique et Cluny...*, p. 233).

os camponeses e o senhorio. A porta do mosteiro será o destino último de um ano de trabalho para onde se escoará parte das colheitas. Em Julho, Agosto ou Setembro será, pois, tempo de cobrança. De festa será, porém, o encontro quando os camponeses forem à romaria, que por ocasião do orago da casa-mãe se organiza, com missas e ofícios divinos, não menos com distribuição de alimentos.²⁹ Assim se diz em S. João de Tarouca: «...a este mosteiro vem muita gente em romaria com procysões aos quaees sse daam per custume antigo a todos por amor de Deus castanha e vinho por esmola...».³⁰

Alargámos a tutela do mosteiro até vastas e longínquas clientelas. Retornemos ao espaço sagrado da casa monástica para nos fixarmos um pouco mais nas relações de hospitalidade que as mesmas protagonizam. Relações que, como já vimos, se desenham quer no interior da comunidade, quer para com homens de fora.

Internamente recebem-se os «confratres» —«confessi», «conversi», «deovotae», «ancillae Dei» e «famuli Dei»— e os oblatos. Prodigaliza-se-lhes ajudas espirituais e materiais de forma duradoura. Abrem-se, por outro lado, as portas para dar hospitalidade temporária a ricos ou a pobres, a sãos ou a enfermos. Num tempo curto abrigam-se estes hóspedes na comunidade, onde dormem, se sustentam ou, eventualmente, são tratados. Aí descansam de uma viagem, aí participam em qualquer reunião. De uma forma mais sistemática e periódica recebe-se a família patronal, cumprindo-se os deveres de aposentadoria de que a mesma goza. Acolhem-se os vivos, como se dá descanso aos mortos, no repouso sagrado do cemitério.

O dom e magnanimidade da hospitalidade estão sem dúvida relacionados com a grandeza material da instituição. Não menos com a sua localização geográfica. São os hóspedes que procuram os mosteiros. E procurá-los-ão tanto mais quanto estes ficarem junto a vias de comunicação,³¹ especialmente as que

²⁹ Assim o refere Armindo de Sousa no seu estudo, «O mosteiro de Santo Tirso no século XV», sep. *Estudos Medievais*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1981, pp. 98-101, aí aludindo aos tempos fortes do Natal, Páscoa e S. João Baptista, já que no século XV as rendas eram basicamente em numerário.

³⁰ Maria Helena da Cruz Coelho, «S. João de Tarouca em tempos de Quinhentos», in *Homens, Espaços e Poderes. Séculos XI-XVI*, vol. II, *Domínio Senhorial*, Lisboa, Livros Horizonte, 1990, p. 209.

³¹ Assim José Mattoso, *Le monachisme ibérique et Cluny...*, pp. 362-363, verifica que são nas abadias da diocese do Porto situadas próximo de uma estrada —Pedroso, Pendorada, Santo Tirso— que os documentos mais se referem a peregrinos. Mais exemplos aduz sobre Pendorada (*L'abbaye de Pendorada...*, pp. 153-154), mas aí afirmando que a situação geográfica não favorecia uma maior ocasião para a hospitalidade neste mosteiro. Igualmente comprovativo desta situação o trabalho de Carlos Alberto Ferreira de Almeida,

levam a grandes centros de peregrinação, ou quanto melhores condições oferecerem, sobretudo aos mais elevados senhores.

E a afluência de hóspedes levou mesmo à especialização de funções nas casas monásticas. Até ao século IX, todo o acolhimento e ajuda eram centralizados, sendo o porteiro que recebia os hóspedes e dava esmola. S. Bento manda mesmo que «a cada qual sejam prestadas as honras convenientes, de modo particular aos «domésticos da fé» e aos peregrinos»,³² fazendo pois a distinção entre os que pertencem ao Senhor por uma consagração e os que, sendo deserdados e errantes, encarnam o mistério da presença de Cristo entre os homens. O abade e irmãos os acolhiam. Com eles rezavam e os instruíam na leitura, da mesma forma que em fraternidade se beijavam. Sempre o hóspede seria reverenciado como Cristo, até pela lavagem dos pés. Comeriam, porém, os hóspedes apenas com o abade, que podia quebrar o jejum para os receber, a fim de não se inquietarem os monges. Do dormitório se encarregava um irmão que os acomodaria em número suficiente de camas. Portanto era ao abade que competia o *munus* da recepção dos hóspedes e ainda àqueles oficiais que ele para tal designasse, onde se incluía o celeireiro.³³

A partir do século IX houve necessidade de estabelecer vários ofícios de acordo com as diversas funções e o estatuto social dos atendidos.

Os costumeiros cluniacenses apresentam assim uma distinção muito marcante entre o «custos hospitum», o hoteleiro, e o «eleemosynarius», o esmoler.³⁴ Enquanto os primeiros cuidavam dos que chegavam a cavalo, leigos ou clérigos, ou dos peões, portadores de mensagens, os segundos atendiam os peões, portanto os pobres, eventuais ou fixos, e os peregrinos.³⁵ Em Cluny o

«Os caminhos e a assistência no Norte de Portugal», in *A Pobreza e a Assistência...*, t. I, Lisboa, 1973, pp. 39-57.

³² *Regra do Glorioso Patriarca S. Bento*, p. 64.

³³ De facto ao designarem-se as suas funções diz-se: «dos doentes, meninos, hóspedes e pobres cuide com a máxima solicitude, na certeza que de todos estes há-de dar contas no dia do juízo» (*Regra do Glorioso Patriarca S. Bento*, p. 44).

³⁴ Esta mesma distinção existe nos mosteiros de cónegos regantes, como bem nos demonstra o costumeiro de S. Vitor ao discriminar as funções «de officio elemosinarii» e «de officio hospitarii» (*Liber Ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, editado por Lucas Jocqué e Ludovicus Milis, Turnholt, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1984, pp. 52, 55, 59-69). Agradecemos, penhoradamente, ao Senhor Prof. Doutor Francisco da Gama Caeiro que, com toda a gentileza e prestabilidade, nos emprestou esta obra.

³⁵ Assim se referem: «quemadmodum a custode hospitii recipiuntur omnes peregrini qui faciunt iter equitando, eodem modo quotquot pedites vadunt ab eleemosynario sunt recipiendi, excepto si legatus est et litteras asportat, hunc colligit custos hospitii» (D. Willibrord Witters, «art. cit», p. 195).

«custos hospitii» era acolitado por diversos «famuli» e por um «stabularius» que se ocupava dos cavalos dos hóspedes. Por sua vez o «elemosynarius» dispunha de seis «famuli» —o maior servia os prebendeiros e os outros os pobres e peregrinos; de um porteiro da esmolaria; de dois familiares encarregados da provisão de lenha na floresta, detendo por isso duas bestas; e de dois outros que iam ao forno banal receber a parte do esmoler. Certos costumeiros aconselhavam que o esmoler fosse um irmão converso, que tivesse tido experiência do mundo, para que melhor partilhasse dos «labores et aerumnas atque angustias» dos pobres.³⁶ Diferentes rendimentos suportavam os custos dos dois tipos de hospitalidade. Era a dízima que se destinava ao socorro dos pobres, e uma segunda dízima, a nona, que sustentava os ricos. Por fim, como vimos, estes abrigavam-se no «hospitale divitum», a cargo do dito «custos hospitum» e aqueles no «hospitale pauperum», a que superintendia o «elemosynarius».

Eram então os «pauperes» uma categoria de hóspedes, a quem se dá esmola. Pobres, que, como foi já amplamente dilucidado por Michel Mollat,³⁷ é termo que traduz um conceito polissêmico de múltiplas valências. Nele se incluem —não tratando agora da pobreza voluntária—³⁸ os que nada possuem

³⁶ Referência do costumeiro de Fleury (D. Willibrord Witters, «art. cit.», p. 210). Também no mosteiro de cónegos regantes de S. Vitor se determinava esta especial benevolência: «ad elemosinam faciendam debet unus de fratribus pius et mansuetus, ut et per pietatem compati sciat indigentibus et per mansuetudinem possit etiam importunitatem petentium tranquilo animo tolerare» (*Liber Ordinis Sancti Victoris Perisiensis*, p. 52).

³⁷ Para a explanação do conceito de pobre e pobreza, ou de tantos outros assuntos relacionados com esta temática, recorreremos a este consagrado mestre. Destaquem-se, entre outros, os seguintes artigos e obras utilizados, Michel Mollat, *Les pauvres et la société médiévale*, Moscou, 1970; «Pauvres et assistés au Moyen Âge», in *A Pobreza e a Assistência...*, t. I, pp. 11-30; «Les problèmes de la pauvreté», in *Études sur l'histoire de la pauvreté...*, pp. 11-30; *Les pauvres au Moyen Âge. Étude sociale*, Paris, Hachette, 1978.

³⁸ A análise do ideal de pobreza no primitivo monacato hispânico e a sua contaminação no dito «monacato repovoador» encontra-se, muito precisa e detalhadamente desenvolvida, em Antonio Linage Conde, «La pobreza en el monacato hispano de la Edad Media», in *A Pobreza e a Assistência...*, t. II, pp. 487-525. Quanto ao sentido da pobreza voluntária dos monges e suas manifestações no trabalho manual, alimentação, vestuário e as recorrências no sentido de uma maior austeridade, veja-se Réginald Grégoire, «La place de la pauvreté dans la conception et la pratique de la vie monastique médiévale latine», in *Il Monachesimo e la Riforma Ecclesiastica (1049-1122). Atti della quarta Settimana internazionale di studio. Mendole, 23-29 Agosto 1968*, Milano, Editrice Vita e Pensiero, 1971, pp. 173-192; igualmente as características e graus da pobreza voluntária são abordados, com exemplos sobretudo peninsulares e abonações literárias, por Carmen López Alonso *La pobreza en la España Medieval*, pp. 106-125.

por incapacidades físicas, da idade à doença, por carências económicas, como falta de alimento, vestuário e casa, ou por debilidades sociais, inexistindo um qualquer apoio familiar, portanto constituindo a pobreza sempre um estado de fraqueza material e de dependência.

São eles a real imagem de Cristo, para os quais se deve, verdadeiramente, dirigir a acção caritativa e assistencial da Igreja. A seu lado os peregrinos, tão frequentes em tempos em que a espiritualidade popular convidava à errância na devoção dos santos e relíquias afamadas, que prodigalizassem os milagres esperados. Ambos, pelas carências vividas e cansaço da viagem, podiam cair doentes, surgindo ainda mais debilitados e necessitados de cuidados e amparo. A caridade do pobre voluntário devia assim voltar-se para o pobre involuntário.³⁹ E o termo «pauper» teve sempre um cariz religioso e uma tonalidade sacra até que, nos últimos séculos da Idade Média, se introduziu um sentido pejorativo com o novo termo mendigo.⁴⁰

Durante os séculos em que dominou a economia senhorial era aos mosteiros que se dirigiam os pobres e peregrinos. Campeava uma economia rural, com um dos seus pólos centrado nas casas monásticas, para elas confluindo pois dependentes e desenraizados que a alçada da sua imunidade abrangia, ou mesmo, mais além, os viajantes que atravessavam os caminhos. As mais antigas regras peninsulares estipulavam desde logo a esmola. Santo Isidoro determinava que o monge despenseiro (que estava à frente do «cellarium») distribuisse entre os necessitados as sobras alimentares do mosteiro e se repartissem, como esmola, 1/3 dos ingressos em numerário. S. Frutuoso ordenava que se desse aos pobres o vestuário usado. E tanto a regra de Santo Isidoro como a *Regula Communis*, ao exigirem que os professos renunciassem previamente aos bens, aconselhava, respectivamente, «aut indigentes dividant, aut monasterio conferant», ou «ipse manu sua cuncta pauperibus eroget».⁴¹

Também os mais vetustos costumeiros beneditinos prescrevem as obrigações dos monges para com esses «pauperes» e «peregrini».⁴² A primitiva regra de S. Bento pouco se detem, todavia, sobre a esmola. Manda apenas que «os que receberem alguma coisa (vestido e calçado) novo devem sempre entregar logo

³⁹ Michel Mollat, «Les moines et les pauvres XIe-XIIe siècles», in *Il Monachesimo e la Riforma Ecclesiastica*, p. 195.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 195-196.

⁴¹ Sobre esta temática veja-se José Orlandis, «La asistencia a los pobres en la iglesia visigótica», in *A Pobreza e a Assistência...*, t. II, pp. 699-715 e ainda José Mattoso, *Le monachisme ibérique et Cluny...*, p. 361.

⁴² Os casos concretos e ilustrativos que agora expusermos devem-se, em grande parte, ao já citado artigo de D. Willibrord Witters, contidos a páginas 179 a 197.

o velho, que se guardará na rouparia para os pobres».⁴³ Posteriormente, como em Bobbio e Corbie, no século IX, tudo está já bem determinado. Em Bobbio o porteiro é acolitado por dois hospitalários, tendo um por função encaminhar os hóspedes que fossem religiosos para o refeitório e um dormitório separados e outro encarregar-se dos pobres. Em Corbie o porteiro é servido por um prebendeiro, os quais repartem as rendas da dízima no «*hospitale pauperum*». Todos os dias há distribuição de alimentos, bebida e dinheiro. Um pão de mistura é dado a cada um dos 12 pobres que quotidianamente aí pernoitam, enquanto 5 pães de trigo se entregam aos clérigos peregrinos e doentes. Os restantes (num total de 45 pães de mistura) são distribuídos a outros pobres ou guardados para dias de maior afluência. Igualmente se dão a estes bebida, no geral cerveja, como algumas enguias e queijos, que fazem parte da dízima da porta. Além dos géneros repartem-se diariamente entre os pobres, pelo menos 4 dinheiros, e ainda o vestuário e calçado usados, lenha, cobertores e utensílios. À parte —numa clara demonstração de uma especial deferência— são tratados os doentes e os peregrinos, ou seja os viajantes «*de longinquis provinciis*».

Com a reforma cluniacense e a já completa separação entre os cargos de «*custos hospitum*» e do «*eleemosynarius*» temos informes ainda mais detalhados sobre o acolhimento dos pobres. Até porque o seu cerimonial se insere no completo ritual litúrgico da ordem, havendo uma sacralização do serviço caritativo.⁴⁴ A relação entre o monge e o pobre torna-se ela mesma oração e uma parte da própria liturgia. Relação que condiciona, pois, a inspiração profunda das suas atitudes, do ciclo dos seus gestos e das suas normas institucionais.⁴⁵

Exige-se, assim, que quotidianamente se recebam pobres, até para se poder cumprir o acto de humildade do lava-pés. São 3 em Dunstan e Dijon, que depois tomam a mesma refeição dos monges, e em Cluny o mesmo número de pobres que de monges, recebendo vinho, dinheiro e na Quinta-feira Santa calçado. Em Pombeiro todos os dias se dá aos pobres pão e vinho, com acréscimo de ração nos dias de jejum, domingos e festas.⁴⁶

⁴³ *Regra do Glorioso Patriarca S. Bento*, p. 67.

⁴⁴ A análise dos costumeiros dos séculos IX ao XIV, de onde retiraremos a maior parte das informações que se seguem, deve-se ao referido artigo de D. Willibrord Witters, páginas 194 a 204 e à já citada obra de Guy de Valous. Igualmente nos servimos do estudo de Martine Peaudecerf, «*La pauvreté à l'abbaye de Cluny d'après son cartulaire*», in *Études sur l'histoire de la pauvreté...*, pp. 217-227.

⁴⁵ Michel Mollat, «*Les moines et les pauvres...*», p. 199.

⁴⁶ José Mattoso, *Le monachisme ibérique et Cluny...*, p. 361.

Mas, como é evidente, este «mandatum» tem uma solenização toda especial na Quinta-feira Santa. Nesse dia, depois de uma missa, reúne-se um número de pobres estipulado pelo abade —número simbólico e não relacionado com necessidades reais— a quem se lavam, enxugam e beijam os pés. Depois de um lavamento das mãos há distribuição de comida e dinheiro. Em Dijon dá-se ainda a 13 pobres calçado de Verão, pano de linho e 13 pares de calções e sapatos (de Inverno, por certo). Em S. Germain des Près assistem-se 100 pobres com 2 arenques, uma escudela de favas, uma caneca de bebida e um pão a cada um, se bem que o «mandatum» só envolva 13 pobres, os quais recebem ainda vinho benzido pelo abade. Em Pombeiro, enquanto todos os dias do ano se lavavam os pés a 3 pobres, neste seriam tantos quantos os membros da comunidade, a quem se oferecia, depois, um banquete. Também neste dia os monges se despojavam do calçado velho que davam aos pobres.

Uma outra assimilação da esmola ao jejum se pratica. O que o monge não despende, ou melhor, o sacrifício que o monge fizer na privação de alimentos, reverterá a favor dos pobres. Por isso em Cluny o «*eleemosynarius*» recebe o pão e o vinho servidos no refeitório nos dias de jejum, que são as vigílias de Pentecostes, a de S. João, a de S. Pedro, a da Assunção, a dos Quatro Tempos, a de Todos os Santos, todos os dias do Advento e da Quaresma. E na Sexta-feira Santa recebem mesmo toda a refeição. O mesmo se passa noutros mosteiros cluniacenses, como o de Pombeiro.

Não menos são lembrados os pobres nas celebrações de aniversários de defuntos. Em Dijon há distribuição de pão, vinho e um prato a 12 pobres por ocasião do «*tricenarius pro familiaribus*». Além de existirem grandes aniversários na Segunda da Quaresma, na Segunda de Pentecostes e no dia de Todos os Santos, em que se serve vinho e uma prebenda a 12 pobres. Em S. Germain des Près, no aniversário do rei Childeberto, fundador da abadia, dá-se uma esmola de 230 pães e 30 taças de vinho. Por altura da morte de um monge, a ração comum do refeitório de pão e vinho, acrescida de um suplemento, é depositada durante 30 dias na mesa do abade para ser dada aos pobres. Ainda neste mosteiro o acto da consagração de um prelado dá igualmente ensejo à partilha de pão e vinho a cargo do esmoler.

Vê-se que os rituais litúrgicos cluniacenses exigem, pela força do «mandatum» quotidiano, uma esmola fixa ao longo de todo o ano. Mas a solenização de certas festas maiores, ou a comemoração de momentos especiais, como aniversários, acarreta distribuições suplementares. Do mesmo modo a associação entre o jejum e esmola leva a uma entrega do remanescente pelos pobres, bem como a aplicação dos preceitos antigos da regra beneditina faz repartir as velhas roupas e calçado pelos mais necessitados. Mas curiosamente,

como se estipula em Fleury, a roupa e calçado não devem estar tão velhos que seja indecente a Cristo, pelo pobre, recebê-los. De facto, se a organização da hospitalidade e esmola depende de um completo quadro litúrgico e conduziu mesmo a um certo automatismo ritualista, não há dúvida que se detecta também nos costumes uma real inserção da assistência na economia do mosteiro e deste na região, com alguns traços de grande humanidade e bondade, como quando se manda esquentar a água do lava-pés, para aquecer os membros adormecidos pelo frio, ou distribuir roupa em bom estado.

Há que adicionar a esta listagem de pobres eventuais,⁴⁷ um certo número de «pauperes prebendarii», que os costumes cluniacenses consignam, talvez sucessores dos «matricularii» carolíngios. Eram 18 em Cluny, mais 3 especiais, que recebiam quotidianamente pão e vinho, favas em quatro dias da semana, enquanto nos demais os legumes que vinham da horta do esmoler. De vez em quando havia pitaça. Nos 25 dias festivos, em vez de pão tinham carne. Na Páscoa recebiam 9 côvados de lã e no Natal um par de sapatos. Como contraponto deviam assistir ao ofício da noite, sendo a sua falta punida com a negação da ração de vinho.

A cargo do «eleemosynarius» estavam ainda dois outros serviços de beneficência.⁴⁸ A visita hebdomadária aos pobres da cidade com a dádiva de pão e vinho e o serviço dos juncos. Como era necessário atapetar o pavimento da igreja e claustro com juncos e esteiras, o esmoler dispunha de empadas com peso de 54 libras no Inverno e 36 libras no Verão, o que daria, à média de 1 libra por pessoa, para alimentar, por colheita (3 semanas no Inverno e 2 no Verão), 18 pobres, a quem se incumbiria tal missão.

E neste aspecto de fornecer trabalho não poderemos esquecer o papel sociológico que representava o mosteiro quando recrutava mão-de-obra assalariada para os trabalhos mais fortes do calendário agrícola, como lavra, sementeira, vindima ou colheita. Conforme as épocas e locais, tal podia muito bem ser, mais do que um acto empregador, uma caridade.

Igualmente o mosteiro se torna por vezes a única tábua de salvação, quando a fome aperta por ocasião de maus anos ou catástrofes. Assim o milagre da multiplicação dos pães, atribuído a San Iñigo, na sua hagiografia, que atendeu, durante 4 meses, os pobres, que não tinham outro refúgio senão o mosteiro, em momento difícil que terá ocorrido entre 1035 e 1068; o milagre das rosas da

⁴⁷ A que se juntam, ainda, distribuições diárias de 12 empadas, de 3 libras cada, a cerca de 36 ou 72 pessoas, entre crianças, viúvas, coxos, cegos, velhos e velhas e pobres em geral.

⁴⁸ Veja-se D. Willibrord Witters, «art. cit.», pp. 207-208.

Rainha Santa Isabel que deve estar relacionado com a sua distribuição de pães por ocasião da fome de 1333,⁴⁹ ou a determinação assumida pelos monges de S. Vicente de Oviedo que, para fazer face à fome que em 1273 assolava a região, decidiram dar metade da sua ração aos pobres.⁵⁰

E era sempre o pão —a principal coisa de comer— que essencialmente distribuíam os mosteiros. S. Pedro de Cardena dava 12 fangas de trigo diárias, Oña prodigalizava 60 fangas de cereal panificável mensais, enquanto S. Domingos de Silos esmolava a pobres e peregrinos 130 fangas de trigo e 300 cântaros de vinho.⁵¹ Em festas e aniversários, como sempre, reforçavam-se as dádivas —12 fangas extras na Quinta-feira Santa em Cardena, acolhimento excepcional a 12 pobres em San Zoilo ou pitanças em Silos.

Atente-se que, se variava a quantidade de bens entregues ou o número de pobres atendidos, não se alteravam muito as dádivas —sempre pão, mais raramente bebida e ainda mais escassos outros géneros. A roupa e calçado eram os já usados pelos monges. Ou seja, o pobre come e veste-se como um pobre.

A liturgia monástica dos pobres, condicionada pelo ciclo temporal e santoral, tem os seus tempos fracos e fortes, os seus ritmos quotidianos ou de festa e estende-se a números fixos ou eventuais de carenciados. Se olharmos o panorama assistencial pela via das normas estatuidas, os edifícios confirmam a *praxis*.⁵² Assim a existência de hospedarias e enfermarias conhecidas pelos planos de construção ou referências documentais. Enfermaria exterior para pobres e peregrinos conhecemos para Paço de Sousa e enfermaria e estalagem em Bouro, como hospedaria existia em S. Romão de Neiva e Pombeiro, aqui muito particularmente por o mosteiro estar junto à estrada que ligava as vilas de Guimarães e Amarante.⁵³

Ritualizada embora, a caridade monástica beneditina apresentava contornos bem reais. Certo é que os pobres vinham até aos monges, não tanto os monges iam de encontro a eles. E os tempos exigiam uma aproximação mais íntima, mais próxima do cenário social. Nesse cenário, nos finais do século XI e século XII aumentava cada vez mais o número de necessitados e vagabundos. Fruto das dificuldades conjunturais, onde os maus anos se sucediam, e de uma evolução

⁴⁹ Veja-se Fernando Félix Lopes, «Breve apontamento sobre a Rainha Santa Isabel sobre a pobreza», in *A Pobreza e a Assistência...*, vol. I, p. 534.

⁵⁰ Carmen López Alonso, *La pobreza en España...*, pp. 372-373.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 374-375.

⁵² Também as referências documentais a pobres nas doações aos mosteiros poderão ser a marca de uma prática, e elas são várias, por exemplo, nos mosteiros beneditinos da diocese do Porto (José Mattoso, *ob. cit.*, p. 362).

⁵³ José Marques, «A assistência no Norte de Portugal...», p. 36.

sócio-económica que foi triturando os pequenos proprietários, deserdados e endividados justamente pelos grandes senhores laicos ou eclesiásticos. Em tempos excepcionais de fome é que a pobreza realmente se fazia sentir. Em espaços urbanos, longe das amplas solidariedades sociais rurais, é que a miséria humana mais absolutamente se patenteava.

A pobreza total e anónima afronta com uma amplidão e permanência insólitas. Os pobres irrompem pelas ruas em bandos de homens sujos, famintos, doentes, desenraizados. Cada homem é agredido por essa imagem do pecado. Uma pobreza estrutural vem-se acumular à pobreza ocasional. A mobilidade social que se vive está em relação directa com o desenvolvimento dessa mesma pobreza, pois as actividades urbanas não absorviam todos os braços, nem as cruzadas ou a reconquista peninsular canalizavam toda a massa humana em errância. E com o rodar dos tempos nefastos, com a crise epidémica do século XIV, o pedinte assimila-se até ao delinquente, sendo visto como um potencial malfeitor.

Laicos e religiosos vão ser contagiados por esta ambiência. Os primeiros deixam de ver a caridade como uma obra de misericórdia da Igreja, mas passam mesmo a assumi-la nas suas próprias mãos como um serviço. Curioso é verificar que nas doações e testamentos já não se remetem aos mosteiros ou igrejas a missão de dar, mas se designam mesmo os pobres que se querem ver protegidos, com roupa e comida, numa relação muito pessoal entre o testador e o seu pobre. Assim se estipula: «mando que vistam quinze pobres de vestes de saial; e no dia em que lhes derem, que lhes dêem pitaça de pão, vinho, carne ou pescado, seja em que dia for».⁵⁴ Além disso promovem a formação de confrarias ou prodigalizam bens, com os quais instituem hospitais, albergarias, mercearias ou leprosas.⁵⁵ Os mosteiros deixam de ter o quase monopólio de dar, para serem uma entre as muitas instituições e pessoas que assumem esse encargo e dever.

E é neste mesmo contexto de insegurança e carência que certos religiosos recusam a estabilidade e riqueza e voltam as costas às tradicionais casas religiosas para buscarem a solidão da floresta e a pobreza da vida.⁵⁶ Negam-se

⁵⁴ Exemplos extraídos de Carmen López Alonso, *ob. cit.*, p. 379, entre outros que avultam nas páginas 380 e 381.

⁵⁵ Carmen López Alonso, *ob. cit.*, pp. 385-386. A mais recente obra sobre a assistência no nosso país é a já referida de José Marques, «A assistência no Norte de Portugal...», onde se inclui a bibliografia anteriormente saída sobre o tema e que nos dispensamos de citar.

⁵⁶ Sobre a questão das novas ordens face às antigas veja-se Bernard Metz, «La pauvreté religieuse dans le 'Liber de Diversis Ordinibus'», in *Études sur l'histoire de la pauvreté...*, pp. 247-254. Igualmente José Mattoso, no citado artigo, «O ideal de pobreza...», põe em confronto as ordens tradicionais com as novas, a par da reforma gregoriana.

ao ter para se alegrarem no ser. Esses irmanam-se verdadeiramente com os pobres, não tendo a garantia de um pão ou de uma bebida, nem tão pouco a segurança da imunidade de um recinto fechado, partilhado em companhia silenciosa. A vocação eremítica dos séculos XI e XII tem assim uma raiz social e religiosa. Busca-se o pobre na identidade de uma prática pessoal do mais estreito desprendimento. Dá-se-lhe tudo o que se tem e não apenas o que sobra. Troca-se a vida em comum pela solidão individual. Completamente despido assim se segue Cristo: «nudus nudum Christum sequi».

Percebe-se pois que uma multidão de famintos e errantes se agregue a estes homens. Estes que são, agora, os verdadeiros «pobres de Cristo». Une-os o mesmo viver, voluntário ou compulsivo, de pobres, fruto das vicissitudes do mundo ou de uma oposição aos valores dominantes da sociedade e do protesto contra o resvalamento do ideal da reforma gregoriana. Diferentes, estes homens ou são contestatários ou heróis. Tal levou não poucas vezes a desvios e as heresias surgem por estes tempos. Basta lembrar Arnaldo de Brescia e Pedro Valdés.⁵⁷ Não menos exigiu que os eremitas acabassem por adoptar um vida cenobítica, como os de Fontevrault e Grandmont.

Em Grandmont os religiosos recusavam-se a ter mais terras dos que as que rodeavam a sua «cela», pois como dizia a regra: «a cada cadáver chega o lugar da sua sepultura», assim se evitando o possível vício da cupidez no desejo de sempre mais ter.⁵⁸ Igualmente ninguém se apoiaria no trabalho de outrem, arcando mesmo com os trabalhos mais humildes de ir buscar lenha ou estrume. Pelo trabalho e pobreza se vivia o ideal de vida apostólica. E, caso extremo, poderiam até os eremitas ir pedir esmola, pondo depois o obtido em comum. Aqui se encontravam inevitavelmente com os pobres. Que os podem, no entanto, procurar para pedir ajuda material ou conforto espiritual, que, em qualquer dos casos, não devem ser negados.⁵⁹ Certo é que a vida cenobítica, embora animada de um outro espírito, que se propunha à redescoberta do Evangelho e à imitação da vida dos primeiros Apóstolos, tendeu a assimilar-se com as demais ordens.

Mas a institucionalização, até mesmo no campo da assistência, era a marca maior destes tempos. Acompanhando a reflexão dos teólogos que apresentavam

⁵⁷ Uma nota sucinta sobre estas heresias se colhe em Paul Christophe, *Les pauvres et la pauvreté. Des origines au XVe siècle*, 1.^a parte, Paris, Desclée, 1985, pp. 97-99.

⁵⁸ Sobre esta regra veja-se Christine Pellistrandi, «La pauvreté dans la règle de Grandmont», in *Études sur l'histoire de la pauvreté...*, pp. 229-244.

⁵⁹ Fontevrault, por seu turno, tem uma casa para prostitutas arrependidas e um hospital para enfermos (Paul Christophe, *ob. cit.*, p. 97).

a esmola não já como uma dádiva do rico, mas como um direito do pobre.⁶⁰ Assim a completa definição da esmolaria entre os beneditinos ou a fundação de hospitais («xenodochia») e albergarias por todos as ordens, sejam cistercienses, cónegos regantes, cartuxos, carmelitas ou mendicantes. Em concorrência até com a acção dos laicos que institucionalizam a própria esmola, com a criação da Mesa dos Pobres nos Países Baixos, o Prato dos Pobres na Espanha ou a Bolsa dos Pobres em França.⁶¹

Os cistercienses, que se tornam acessíveis aos pobres, até pela mesma partilha do trabalho pelo qual desbravam os campos, secam os pântanos ou exploram o subsolo, fundam diversos hospitais. Hospitais ditos para pobres, que amparavam necessitados, enfermos, peregrinos e viajantes, seja próximo das portas das abadias e com capela própria, como em Zwettl, na Áustria, ou mais afastados dela, ainda que sob o seu controlo, atestados para casas cistercienses em toda a Europa, desde a Alemanha e França até à Inglaterra e Escócia.⁶²

Na Península o mosteiro de Moreruela, nos princípios do século XIV, duplicou o cargo de esmoler, para que um cuidasse dos monges do convento e outro dos enfermos pobres.⁶³ Por seu turno o mosteiro de S. João de Tarouca punha também um especial cuidado no acolhimento de peregrinos feito à porta⁶⁴ e Alcobaça na sua hospitalidade.⁶⁵ Os monges brancos, à semelhança dos monges negros, abriam largamente as suas casas aos mais necessita-

⁶⁰ Veja-se o discurso de certos eclesiásticos no estudo de Jean Longère, «Pauvreté et richesse chez quelques prédicateurs durant la seconde moitié du XIIe siècle», in *Études sur l'histoire de la pauvreté...*, vol. I, pp. 255-273.

⁶¹ Veja-se Paul Christophe, *ob. cit.*, pp. 119-124.

⁶² Consulte-se Louis J. Lekai, *Los cistercienses...*, pp. 493-496.

⁶³ Carmen López Alonso, *Los pobres en España...*, p. 416.

⁶⁴ Assim se determina: «Que ponham na porta do mosteiro hum religioso anciam e de boom exemplo pera receber os ospedes e dar esmollas aos pobres ao qual porteiro mandamos em virtude de sancta obediência que nam deixe entrar nemhũa pessoa da porta ademtro sem licença do prior se o prior nam for na casa». E mais adiante, temendo-se dos perigos que a porta representa: «E mandamos que sempre seja presente na porta como manda nosso glorioso padre Sam Bento e mandamos que sempre estem dous religiosos porque quamdo hum nam estiver ho outro numca falte e porque ysto cumpre muyto pera boom exemplo e religiam mandamos que logo se proveja e cumpra» (Maria Helena da Cruz Coelho, «S. João de Tarouca...», p. 198.

⁶⁵ Curiosamente numa carta régia de D. Pedro, datada de Leiria, 18 de Novembro de 1359, escusam-se os pescadores de Pederneira do serviço das galés, face à exposição do mosteiro de Alcobaça de que só assim poderia ser suficientemente abastecido de peixe, pois os monges tinham «grandes encargos tamben na hospitalidade que ham de manter» (*Chancelarias Portuguesas. D. Pedro I (1357-1367)*, edição preparada por A. H. de Oliveira Marques, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1984, p. 163, doc. 409).

dos.⁶⁶ Já foi estimado que em épocas de prosperidade, os cistercienses reservavam para esmola 10 % dos seus rendimentos, embora a cifra média deva rondar os 5 %.⁶⁷

E, como dissemos, a par dos cistercienses outras ordens prodigalizam assistência a sãos e enfermos e hospitalidade, tal como os cônegos regrantes que devem canalizar os seus rendimentos: «*propriis hospitalibus... suorum monasteriorum, ad opus pauperum constitutus*».⁶⁸ O grande convento de Santa Cruz de Coimbra abria-se à hospitalidade, administrava até casas para pobres e tinha um hospital, que se sustentava com as dízimas de todos os frutos e rendas da casa e das igrejas anexas, e devia ser assaz movimentado, dada a situação privilegiada de Coimbra na rede viária do país.⁶⁹

Mais do que esta caridade adventícia, já o dissemos, os tempos reclamavam uma institucionalização. Que caminhava até no sentido de uma especialização. E tendia a localizar-se ao longo dos eixos viários e nos centros urbanos. Dos hospitais para pobres, onde todos se podiam albergar, de doentes a sãos, de peregrinos e viajantes a velhos, vai-se evoluir para casas destinadas apenas a uma função —acolher peregrinos, receber viajantes, criar os órfãos, recolher os doentes e dentro destes até apenas alguns deles, sobretudo no caso de leprosos.

No que se refere a viajantes e peregrinos esses hospitais iam de encontro aos itinerários mais movimentados. Assim o hospital de Mont-Joux apoiava os peregrinos que atravessavam os Alpes para se dirigirem a Roma, como o Hospital de Santa Cristina socorria os que ultrapassavam os Pirinéus, com vista a alcançarem o tão afamado santuário de Santiago de Compostela, ambos

⁶⁶ Assim em Beaulieu havia três vezes por semana distribuição de alimentos, além de pernitemos quotidianamente na hospedaria 13 pobres, enquanto mais três eram hóspedes do abade. Na Quinta-feira Santa havia um suplemento de esmolas e durante as colheitas os monges empregavam todos os pobres que estivessem em condições de ganhar o seu pão. Além disso o vestiário guardava toda a roupa usada para repartir entre os necessitados. E os exemplos podiam repetir-se para outras abadias, onde também se distribuía dinheiro, além de alimentos, vestuário e calçado ao longo dos dias do ano e muito especialmente por ocasião do «*tricenarius*» dos irmãos falecidos ou das reuniões dos Capítulos Gerais, quando os caminhos que conduziam a Cister ficavam peçados de falsos ou verdadeiros mendigos que pediam esmola aos abades (Louis J. Lekai, *Los cistercienses...*, pp. 496-499).

⁶⁷ *Idem*, p. 499.

⁶⁸ Francisco da Gama Caeiro, «A assistência em Portugal no século XII e os Cônegos Regrantes de Santo Agostinho», in *A Pobreza e a Assistência...*, I, p. 228.

⁶⁹ Francisco da Gama Caeiro, «art. cit.», p. 227 e José Mattoso, «O ideal de pobreza...», pp. 559-660, 666, nt. 63.

possuindo várias filiais nas suas cercanias. E se, num terceiro eixo, visassem Jerusalém aí os esperava o Hospital de Jerusalém entregue aos Hospitalários,⁷⁰ ordem que se dedicava, como o próprio nome indica, a essa missão e cujas normas hospitalares influenciaram tantas outras instituições religiosas. Uma das que mais se devotou a esta administração dos hospitais foi a dos cônegos regrantes de Santo Agostinho⁷¹ e por isso alguns dos seus religiosos tinham bons conhecimentos de Medicina,⁷² como o demostram os vários livros sobre esta ciência que existiam nas suas bibliotecas. Da mesma forma que outras se especializavam ainda mais, em função dos hospitais que dirigiam, como os Antoninos que tratavam sobretudo o «mal dos ardentes».⁷³

Por sua vez o celeberrimo caminho de Santiago exigiu, como bem se sabe, uma completa rede hospitalar e de albergarias, quer no sul da França, quer na Península.⁷⁴ E ao longo do seu itinerário, novas e velhas fundações abriam as suas portas a peregrinos que precisavam de alimento e cama ou a enfermos que necessitavam de cuidados médicos, como o prestigiado mosteiro de Sahagún que em 1078 possuía no seu hospital 60 camas.⁷⁵ Peregrinos que durante o seu tempo de jornada se convertem afinal em pobres, quebradas que são as solidariedades locais e pessoais que protagonizam a sua habitual inserção social. A fim de responder às suas necessidades mobilizam-se reis, nobres e vários outros particulares. Mas o que não raro acontece é as instituições eclesiásticas virem a absorver essas fundações locais de hospitais e albergarias. Assim, na zona das Astúrias, o mosteiro de S. Vicente de Oviedo virá a dominar os hospitais de Rioseco (em 1141), S. Clemente (em 1147) e Puente de Mieres (em 1189), enquanto San Juan Bautista de Coria abarcava as instituições hospitalares de Ferrera, Cafrenal, Leitariegos e Santa María de Bra-

⁷⁰ Sobre estes três hospitais, veja-se Raymond Oursel, *Pèlerins du Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1978, pp. 77-82.

⁷¹ Sobre a sua vocação hospitalar em Itália, veja-se Emilio Nasalli Rocca, «Ospedali e canoniche regolari», *La vita comune del clero nei secoli XI e XII. Atti della Settimana di studio: Mendola, Settembre 1959*, vol. II, Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1962, pp. 16-25. Para Espanha citemos, entre muitos outros exemplos possíveis, a missão hospitalar do mosteiro de San Isidoro de León estudada por Encarnación Martín López, no trabalho, «La hospitalidad en San Isidoro de León. El hospital de San Froilán durante los siglos XII al XIV» (no prelo).

⁷² Francisco da Gama Caeiro, «art. cit.», p. 224.

⁷³ Raymond Oursel, *ob. cit.*, pp. 93-95.

⁷⁴ *Idem*, pp. 82-93; 96-97.

⁷⁵ Veja-se Juan Manuel Cuenca Coloma, *Sahagún. Monasterio y Villa. 1085-1985*, Valladolid, Editorial Estudio Agustiniano, 1985, p. 167.

ñas.⁷⁶ Para os séculos XII a XV vão-se assinalar algumas modificações na hospitalidade desta área, no sentido da ampliação da rede hospitalar, com a vinculação de hospitais a confrarias e a especialização dos hospitais para certo tipo de doenças e certos grupos de população, além de uma crescente secularização desta rede, já não só fundada, mas também administrada por leigos.⁷⁷ Tal não quer dizer porém que os mosteiros perdessem completamente o seu papel tutelador assistencial.⁷⁸ Documenta-se mesmo que instituições monásticas asturianas dominavam hospitais de outras regiões, como Santa María de Valdediós que tutelava o hospital de Boñar na região leonesa e Santa María de Vega de Oviedo o de Santa María de Gemiel na mesma região e ainda Santa María de Villanueva de Oscos controlava o de Santa Trinidad de la Puebla de Buñon, na Galiza.⁷⁹

Com estes pobres em peregrinação se podiam cruzar os pobres por vocação. Referimo-nos agora aos Mendicantes que inscrevem já a sua acção num tempo em que os indigentes são vistos depreciativamente e com temor, pois se confundem com as hordas de vagabundos, ladrões e assassinos. As revoltas sociais do século XIV reforçaram esta desconfiança e má vontade. E a mendicidade do homem válido parece afrontar a lei natural do trabalho. Por isso, depois das leis de trabalho compulsório que se generalizaram a toda a Europa, os pobres eram apenas os inválidos por nascença, doença ou velhice.

A pregação dos Menores insistia porém numa dádiva que passava pela dignificação do pobre, exaltando a pobreza no reino do primado da riqueza. E a Ordem Terceira, de irmãos laicos, que se entregava à caridade, materializava bem esse ideal. Devotavam-se em hospitais ou casas de pobres ao serviço dos necessitados, doentes e pestíferos.⁸⁰ Os Franciscanos vão lutar directamente contra os malefícios do dinheiro, fundando os montes de piedade, que emprestavam dinheiro sem fins lucrativos.⁸¹ Combatem pois de frente a

⁷⁶ Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, Soledad Suárez Beltrán, María Josefa Sanz Fuentes, Elida García García, Etelvina Fernández González, *Las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, Servicio de Publicaciones del Principado de Asturias, 1990, pp.157-158.

⁷⁷ *Idem*, pp. 159-160.

⁷⁸ Assim o mosteiro de Arbas, com um hospital para peregrinos, recebia uma doação de Afonso IX, em 1216 (*Idem*, p. 176).

⁷⁹ *Idem*, pp. 171-172.

⁸⁰ Sobre a acção hospitalar dos Mendicantes, veja-se Jean Kloczowski, «Les hopitaux et les frères mendiants en Pologne au Moyen Âge», in *Études sur l'histoire de la pauvreté...*, vol. II, pp. 621-635.

⁸¹ Paul Christophe, *ob. cit.*, p. 141.

indigência que dos emprestadores usurários advinha. Assim os Dominicanos e Franciscanos, mais do que só distribuidores de esmolas, vão assumir a função de executores testamentários, garantes da caridade alheia, e depois mesmo de verdadeiras entidades bancárias.

É tempo de concluir se já não nos alongámos em demasia.

Atestado ficou que os mosteiros dedicavam parte do seu tempo e rendimentos à hospitalidade e esmola. As suas casas penetravam-se de ricos e pobres que aí encontravam guarida. Uns achariam isso um direito pelos privilégios ou bens doados ou pela idêntica condição social, como reis, grandes senhores e eclesiásticos. Mas os pobres, os velhos, as viúvas, os peregrinos e até os enfermos, esses pediriam por «amor de Deus», um pouco de pão, um agasalho, um tecto, um remédio. Os monges atendiam-nos, envolvendo-os na sua liturgia. Em consentâneo obviavam às suas carências.

Mas estes, até aos séculos XI e XII, eram pobres ocasionais, conhecidos, do âmbito do mundo exterior que o mosteiro dominava, tantas vezes através da sua imunidade. Mesmo o peregrino era bem reconhecido pelas marcas de humilde penitente. Quando a massa dos pedintes cresce e o fenómeno urbano se acentua a hospitalidade e esmola têm de ser partilhadas por mais largos sectores da população. A caridade passa a ser um problema da cidade. Os laicos empenham-se nesta missão e a partir dos centros urbanos criam hospitais e confrarias. Mobiliza-se o clero secular que sente a miséria citadina. Novas ordens vão responder ao apelo desta pobreza, procurando dignificá-la, quando ela era mais desprezada.

As velhas casas monásticas, sediadas no mundo rural, não se desvinculam porém do seu papel assistencial. Mas as condições para a sua acção eram-lhes menos favoráveis. Uma crise de produção quebrara os seus rendimentos. Menos tinham, menos podiam repartir. Mas o grosso dos pedintes não batia já às suas portas. Aglomerava-se nas cidades ou errava pelos caminhos. Só então quando situados em eixos viários, sobretudo os que acompanhavam os grandes caminhos de peregrinação para Santiago ou Roma, é que os mosteiros mantiveram uma real importância assistencial, dobrando-se de albergarias, hospitais e enfermarias para socorrer os que lhes imploravam pão e ajuda. Igualmente as novas ordens se abriram a essa institucionalização da assistência, concorrendo até com os leigos. E mesmo nos hospitais e albergarias criadas por particulares o seu tipo de vida e organização tinha marcas religiosas muito semelhantes às das casas monásticas. Aliás aconteceu até, pelo menos no caso de mercearias, que algumas se vieram a transformar em mosteiros. Só em tempos modernos, e nem mesmo aí completamente, a assistência aos pobres e doentes deixará de ser tomada como um acto de caridade para passar a ser assumida como uma obrigação social.

Por isso nas casas monásticas, com tempos mais fortes ou mais fracos, com uma clientela maior ou menor, com uma mais rasgada ou comedida prodigalidade, sempre um tempo de hospedar e de caridade teve de ombrear com um tempo de trabalhar e de orar.

Os «oradores» não podiam deixar de receber os seus patronos. Os pobres voluntários não podiam deixar de acolher os pobres involuntários. Os que viviam fechados para o mundo tinham de ouvir os apelos ou gemidos desse mundo. Para se darem aos homens, pela hospitalidade e esmola, em alimento material e espiritual.