



Sanfins de Friestas, um alto lugar sagrado: de “santuário pagão” a eremitério e mosteiro medieval

Sanfins de Friestas, a holy high place: from a ‘pagan’ sanctuary to a medieval hermitage and monastery

Jorge Rodrigues

DHA e IHA da FCSH/Universidade NOVA de Lisboa e
Museu Calouste Gulbenkian, Portugal
email: jrodrigues@gulbenkian.pt

Resumo - O mosteiro de Sanfins de Friestas, dedicado a um santo local da região do Minho/Miño, na região do Noroeste peninsular composta pelo Alto Minho português e pela Galiza espanhola, foi construído no topo de um inóspito e desolado – quase estéril – cume montanhoso na vizinhança das planícies férteis que bordejam o rio Minho.

Aparentemente fundado pelos beneditinos no século XII, o que é que poderá ter levado os monges negros a procurar um local tão inóspito para a sua fundação que não fosse um claro motivo religioso: a ocupação daquele que era já antes um local sagrado das alturas de forma a impor o domínio e a superioridade da Igreja Cristã sobre um local sagrado “pagão”, qualquer que fosse o custo? Alguns exemplos escolhidos tornarão evidente que esta prática não era incomum neste período de sacralização do território e da normalização do ritual nestas paragens do Noroeste da Península Ibérica.

Summary - The monastery of Sanfins de Friestas, dedicated to a local saint from the Minho/Miño region, at the Northwestern region composed by the Portuguese Alto Minho and the Spanish Galicia, was built at the top of a desolated and harsh – almost barren – hill in the vicinities of the fertile plains bordering the Minho river. Apparently founded by the Benedictines in the 12th century, what could have motivated the black monks to seek such an inhospitable land for their dwelling, if not for a very clear religious purpose: the occupation of a previously elected holy high place in order to impose the domination and superiority of the Christian Church over a ‘pagan’ sacred place, whatever the cost?

A few other examples will illustrate the fact that this practise was not uncommon at this period of sacralisation of the land and of ritual normalization throughout these Northwestern territories of the Iberian Peninsula.

Keywords: Sanfins de Friestas / sanctuary / monastery

A aproximação ao abandonado mosteiro de Sanfins de Friestas, mudando completamente de cenário das verdejantes paisagens junto ao rio Minho, para um ambiente progressivamente mais árido e quase estéril, em que apenas uma vegetação rasteira persistente sobrevive, revela-nos um conjunto edificado a cerca de 250 m de altitude, em local isolado, num esporão rochoso perto do topo do monte, dominando imponentemente a paisagem contra a qual se recorta o elegante perfil da igreja (Fig. 1). A fundação original foi objecto de alguma discussão, dada a singular implantação do conjunto monástico, que terá decerto albergado uma primitiva comunidade de carácter eremítico, o que explicará o orago – S. Fins, ou *S. Fins o Velho*¹, depois corrompido para *Sanfins* – e a singular situação, num local onde a viabilidade económica da comunidade seria

1 Rosas 1987. vol. II: 139 e Costa 1979: 152-154



Fig. 1 – Igreja de Sanfins de Friestas, vista geral. Foto do autor

difícil, dependente de uma fraca agricultura de subsistência, da pastorícia e pecuária², apesar da curta distância que a separa das férteis terras de cultura do vale do rio Minho, obrigando mesmo ao transporte através de um precário aqueduto (de que subsistem ainda diversos troços) da água que abastecia a comunidade monástica. A fixação destes primeiros monges, acerca dos quais nada sabemos, só se justificaria, portanto, se houvesse fortes razões para *aqui* se estabelecerem, em detrimento da habitual opção pelas terras mais férteis: razões que poderiam passar, por um lado, pela opção por uma vida ascética característica destas comunidades religiosas radicais, que procuravam um maior afastamento do *século*; e, por outro lado, pela possível vontade de cristianização de um lugar *sagrado*, conhecido pelas anteriores práticas pagãs³.

A ausência de vestígios de uma construção pré-românica, bem como de qualquer referência documental à sua efectiva existência, levam-nos a pensar que a fundação actual se terá dado já em data mais tardia, provavelmente já mesmo no século XII, obedecendo à prática identificada por José Mattoso que nos diz que "...em Portugal o movimento eremítico atingiu o seu auge entre 1130 e 1150"⁴. O estudo que desenvolveu refere a fundação destes eremitérios (os que conseguiu documentar) sempre junto a um burgo importante – que, no caso de Friestas, seria

2 Almeida 1978. vol II.: 8

3 Hipótese que defendemos noutra local. cfr. Rodrigues 2001: 150, em comparação com a fundação do mosteiro de S. João na Serra d'Arga, numa tradição eremítica de que se faz já eco Costa 1868, tomo I: 249 e a que voltamos mais abaixo.

4 Contrariando a prática no centro da Europa onde este movimento se desenvolve sobretudo no século XI. Mattoso 1982a: 113-114 e nota 8.



Fig. 2 – Mosteiro de S. João d'Arga, vista geral da igreja e dos quartéis. Foto do autor

Tui, sede episcopal desta região minhota até 1381 – escolhendo “...regiões na franja de lugares que estavam em vias de repovoamento no princípio do século XII”, frequentemente de difícil acesso⁵, assim contribuindo para “...reforçar a densidade humana e melhorar as comunicações”⁶, o que parece comprovado pela rede de caminhos calcetados referidos por Ferreira de Almeida⁷, hoje fora de uso, que terão contribuído para a consolidação do povoamento e das comunicações locais à volta do cenóbio em local tão isolado⁸.

Mais do que simplesmente ocupar um local marcado pela possível anterior presença pagã, fundações como a de Sanfins de Friestas, S. João de Arga, S. Pedro das Águias⁹, S. Romão de Seia, S. Eufémia de Ferreira de Aves, S. Vicente de Fragoso, S. Pedro da Cova, S. Cristóvão de Lafões, S. João da Foz do Douro e tantas outras¹⁰, parecem antes ter contribuído como elementos *estruturantes* do povoamento e da organização – religiosa e económica – de territórios ainda periféricos ou “difíceis”, fosse pelas condições naturais (montanhosos, pouca propensão

5 Mattoso 1982a: 114.

6 Mattoso 1982a: 122.

7 Almeida 1978, vol II: 8 e Rosas 1987, vol. II: 140.

8 Uma possível ocupação eremítica anterior seria provavelmente constituída por uma ou várias estruturas precárias, que não terão sobrevivido à nova fase construtiva undecentista, facto que só uma aturada pesquisa arqueológica poderá confirmar (ou desmentir...).

9 Mattoso 1982a: 123, nota 25, que aqui cita também os casos de Tarouca e Santa Maria de Aguiar.

10 Cfr. Mattoso 1982a: 108-113.



agrícola, de clima agreste), fosse pelas condições humanas (isolados de povoações ou instáveis do ponto de vista militar). Aliás, a esta lista teríamos que acrescentar fundações como a de Pitões das Júnias, em vale ermo e sombrio no concelho de Montalegre; Vila Nova de Muia, com o seu carácter fortemente fortificado; Ermelo, cujo projecto parece ter-se ressentido da sua condição periférica, sendo claramente reduzido na sua expressão final¹¹; também o mosteiro cisterciense de Santa Maria de Fiães, dado o seu isolamento, merece referência.

A mais interessante de todas estas fundações cristãs "das alturas" que parecem ter subjacente a intenção de *cristianizar* um local de culto primitivo, pagão, é sem dúvida a do mosteiro de São João de Arga (Fig. 2), erguendo-se em plena Serra de Arga - a *Serra Santa* referida por Pinho Leal¹² - e que faz face a um não menos sagrado Monte de Santa Tecla, na vizinha Galiza, onde a evidente presença castreja será sobreposta pela devoção cristã, como acontece neste lado do Rio Minho, e onde uma igreja do século XII dedicada à Santa Tecla é ainda hoje manifesto testemunho do empenho nas práticas de "recuperação" para o cristianismo daquelas paragens. De facto, não nos podemos esquecer que a *legitimidade* dos cristãos na recuperação das terras da Ibéria radicava - depois da providencial *inventio* do túmulo do Apóstolo Tiago Maior na primeira metade do séc. IX, relatada nomeadamente pela *Historia Compostelana* - não na simples ocupação dos lugares sagrados de outros cultos - fossem pré, proto-históricos ou muçulmanos - mas sim na "legítima" *reapropriação* dos mesmos, uma vez que teriam sido evangelizados no século I pelos companheiros do Apóstolo Tiago Maior, que chegam a Padrón trazendo o seu corpo e que prosseguem evangelizando a Ibéria em seu nome¹³.

Erguido no meio de um desolada paisagem rochosa que desafia a habitual racionalidade económica das fundações monásticas - longe dos cursos de água e de terras férteis - a fundação do mosteiro de São João de Arga apenas se poderá justificar, como em Sanfins de Friestas, por uma *necessidade* de cristianização de um rito primitivo com alguma força local, necessidade que certamente se terá feito sentir desde os primórdios do monaquismo peninsular, dos tempos de São Frutuoso, uma vez que diversos autores aludem à existência, desde finais do século XVII e início do seguinte, de uma inscrição com a data de 661 numa "padieira da porta da igreja", que o Padre António Carvalho da Costa primeiro refere¹⁴, e de que Pinho Leal se faz depois eco no século XIX, dizendo tratar-se não do ano mas da *era*, o que recuaria a fundação revelada pela inscrição para 623, referindo ainda que aqui terão vivido "vários anachoretas e eremitães, (...) em cabanas ou covas"¹⁵, certamente os "monges santos divididos fazendo vida penitente" referidos antes por Costa¹⁶. A ermida ou igreja primitiva já não existe, mas a necessidade inicial sentida

11 A Igreja de Santa Maria de Ermelo ergue-se no concelho de Arcos de Valdevez, junto ao rio Lima, numa zona em que a economia agrícola será difícil, justificando as dificuldades que levaram à redução do programa original, das 3 naves para uma só, cfr. Real 2001: 39.

12 Leal 1873-1890, vol. I: 238 N.

13 Rodrigues 2011: 658-660; López Alsina 1994: 78-79, 82: data delimitada pelo reinado de Afonso II. o *Casto* [791-842] e o episcopado de Teodomiro, bispo de Iria Flavia [c. 819-847], bem como por alguns documentos relevantes analisados pelo Autor, sendo significativo que o túmulo do Apóstolo tenha sido descoberto no local de uma antiga necrópole; López Alsina 1988: 108-121.

14 Costa 1868, tomo I: 249.

15 Leal 1873-1890, vol. I: 238 M.

16 Costa 1868, tomo I: 249: "*Podemos conjecturar que se acabou no anno de 661, por quanto esta era se achou escrita em huma padieira da porta da Igreja* ["fundação de S. Frutuoso" ou Sisebuto - impossível este último. que morre em 621], *ou de outra officina deste Mosteiro, que vem a ser o anno de Christo 623; que por esta montanha vivessem muitos Monges santos divididos, fazendo vida penitente, e que por ali estão sepultados, não há duvida de que o vulgo tomou chamar-lhe sagrada*".

pelos eremitas que ocuparam este espaço continuou a fazer-se sentir ao longo da Idade Média, com a construção de um novo mosteiro de que subsiste uma igreja de um românico tardio, provavelmente já ducentista (Fig. 3), sendo que a primeira referência histórica ao mosteiro é a das Inquirições de D. Afonso III, de 1258, havendo notícia da ocupação monástica pelo menos até 1364; hoje nada resta também das primitivas estruturas dos monges, substituídas por uma série de alojamentos precários – os *quartéis* – utilizados pelosromeiros quando das festividades de São João, sobretudo a 23 e 24 de Junho de cada ano¹⁷, em íntima relação com o “calendário solar” primitivo.



Fig. 3 – Mosteiro de S. João d’Arga, igreja e quartéis. Foto do autor

De facto todos os ditos “santos populares” são celebrados em Junho, estando intimamente ligados aos rituais pagãos que o Cristianismo procurou adaptar ao seu calendário litúrgico, continuando a celebrar os ritos do tempo *natural* mas de forma a transformá-los num momento de profundo sentido cristão, “sacralizando-os” e desta forma tornando-os *seus* e retirando-lhes o carácter das pulsões primitivas, animistas, que lhes tinham dado origem em tempos pré e proto-históricos¹⁸. De todos os três santos aquele que está mais intimamente ligado a esses rituais primitivos é sem dúvida São João Baptista – por definição *o percursor* – que anuncia, na celebração entre 23 e 24 de Junho, esse momento decisivo e vivificador do solstício de Verão, dos dias longos e das colheitas fartas, que marcam a recompensa oferecida aos homens pelo longo labor dos meses precedentes. Em São João de Arga essa tradição primitiva, primordial, está intimamente associada à figura do *São João Verde*, e a fundação do mosteiro dedicado ao Santo, em tão inóspitas paragens serranas, só se pode compreender – como em Sanfins de Friestas – pela clara vontade de *sobrepôr* o culto cristão aos anteriores cultos pagãos de adoração do sol do solstício, dando origem a um movimento de peregrinação que se focará *precisamente* – e quase só – nesses dias vitais do ano, em que, sob a capa de São João Baptista, os homens podem dar livre vazão aos seus impulsos primordiais, como o faziam na *rocha dos namorados* de Monsaraz, um menhir “cristianizado” com a gravação de cruzes, que continuará a ser utilizado, na sua função *fállica* original, em curiosos rituais ligados ao culto da fertilidade, nunca terá sido seriamente considerada²⁰: a possibilidade de ligação do mosteiro de Friestas a S. Rosendo. Embora a única

De regresso ao mosteiro de Sanfins de Friestas, julgamos sintomático que este conserve uma cerca que é uma verdadeira muralha, com uma altura considerável e um aparelho que, pela sua irregularidade, parece ser o mais antigo elemento de todo o conjunto (Fig. 4); muralha que, cercando e delimitando o domínio monástico, corresponde a uma prática que os beneditinos cluniacenses consagraram a partir do século XI¹⁹. E a vetustez desta muralha leva-nos ainda a encarar outra hipótese que, embora referida, nunca terá sido seriamente considerada²⁰: a possibilidade de ligação do mosteiro de Friestas a S. Rosendo. Embora a única

17 Alves 1985: 281-285.

18 Guimarães 1931: 40.

19 Consagrada pelos *Coutumes* da segunda metade do século mas certamente já anterior. Riche 2000: 54.

20 Rosas 1987 vol. II: 139.



Fig. 4 – Sanfins de Friestas, cerca e entrada no mosteiro. Foto do autor



Fig. 5 – Sanfins de Friestas, igreja ainda com a galilé, destruída nos restauros do séc. XX [Boletim da DGEMN (1938), nº 11, Fig. 14/ www.monumentos.pt, FOTO.00672195]

referência documental desta ligação seja dada por Frei Leão de S. Tomás no século XVII²¹, é possível que S. Rosendo tenha estado ligado à fundação (ou *protecção*²²) do mosteiro de Sanfins, quer como “abade”, como pretende o cronista beneditino²³, quer como *episcopus sub regula*, o que se casaria na perfeição com a reforma organizativa que o santo – bispo e abade – desenvolveu a partir da sede dumense de Mondoñedo no séc. X ou – mais propriamente – de Celanova; reforma que associava, à maneira carolíngia e beneditina (depois seguida de forma exemplar por Cluny) não só os aspectos de formação espiritual e de salvação da alma dos crentes, mas também uma mais pragmática função administrativa e social dos mosteiros²⁴. O que ajudaria a explicar os referidos efeitos estruturantes do mosteiro de Friestas no território em que se insere e que S. Rosendo espalhou pelos territórios da Galiza e do extremo norte do território Portucalense, chegando a Guimarães, para cuja fundação terá contribuído²⁵.

A fundação do mosteiro, no início do século XII, deve-se à iniciativa de D. Afonso I, que lhe atribui carta de couto em 1134²⁶, seguida de outros benefícios em 1172, confirmados em 1190 por Sancho I e em 1221, reinando já Afonso II, que atestam a sua importância²⁷. Uma epígrafe em dois silhares, entretanto desaparecida²⁸, apresentava a data de 1221 que

21 S. Tomás 1974 [1644-1651], vol. I: 418-419.

22 Mattoso 1982b: 46.

23 S. Tomás 1974 [1644-1651], vol. II: 160. Refere mesmo uma *reliquia* do Santo aqui deixada: “... hum penhor seu que he uma conta sua feyta, e tecida como de cousa estrangeyra, e tem humna fiavel de marfim, no comprimento, e largura semelhante às correas de que usamos. Esta Reliquia beyjou muytas vezes o nosso Reverendíssimo Padre Frey Francisco dos Rey,. Geral digníssimo, sendo Dom Abade de Ganfey vezinho do Mosteyro de São Fins”.

24 Mattoso 1982b: 34, 36, 39-40.

25 Mattoso 1982b: 39-41, 45 e 52.

26 Azevedo, Costa 1980, vol. I, tomo I, doc. 142: 165-166; Reuter 1938, vol. I: 78-79; embora Sousa 2005: 71. Fale numa provável fundação no século XI, com uma primeira menção documental no tempo de D. Teresa, entre 1122 e 1128, sendo o diploma de D. Afonso Henriques uma *confirmação* da carta original.

27 Rodrigues 1995: 222.

28 Barroca 2000, vol. II, tomo 1: 703.

deverá corresponder à data de conclusão do “nartex”²⁹ ou, mais propriamente, da *ante-igreja* ou *galilé* que a DGEMN não soube identificar correctamente (Fig. 5), destruída devido à data de 1780 que a porta ostentava, num clamoroso erro de interpretação artística³⁰. Fundação beneditina³¹, acabaria por ser abandonada ainda no século XVI, após a morte do último comendatário, em 1545, não durando também muito tempo a ocupação pelos Jesuítas de Coimbra, consumada em 1548³². A igreja foi restaurada nos anos 30 do século XX, não tendo havido igual preocupação com os remanescentes das partes monásticas, abandonadas à sua sorte.

A igreja é de uma só nave, invulgarmente alta (Fig. 1), com uma cobertura de madeira, revelando algumas influências espanholas, nomeadamente da Galiza. A capela-mor, acessível por um arco triunfal assente em capitéis sobre meias-colunas, tem dois tramos, sendo mais largo e alto o primeiro, separado do segundo, mais baixo e semi-circular, por arco de tipologia idêntica ao triunfal. O acesso ao templo faz-se por três portais - axial, norte e sul - sendo o principal de duas arquivoltas, com colunas e capitéis decorados. A escultura do templo é notável, começando no portal principal, com os seus capitéis fitomórficos pontuados de curiosas cabeças, de homens e símios que, inseridas na imposta, sustentam um friso enxaquetado; a peça principal é o tímpano, de decoração incisa, com uma representação apotropaica de uma serpente, rodeada por semi-círculos concêntricos, denticulados, zigzagues e ondeados, lembrando a tradição ornamental castreja. O portal norte, de uma arquivolta e capitéis de poderosos “crochets” ostenta, como o meridional, mais simples, belas consolas representando ferozes cabeças de leão, eficazes *guardas do limiar*, também de clara influência galega.

Este tímpano decorado com uma serpente ondulante, lembra o tímpano de S. João Baptista da Comenda de Távora, em Arcos de Valdevez; ofídio que, tal como naquela igreja, deverá ter aqui uma função apotropaica. Mas ao contrário de Távora, em que a serpente parece rastejar sobre uma teoria regular de arcos, em Friestas as formas ofidianas serpenteiam entre os referidos meios arcos concêntricos e denticulados (Fig. 6) que fazem lembrar a ornamentação utilizada pela cultura castreja que ocupou com os seus castros fortificados estes montes do Noroeste Peninsular - como em Briteiros e Sabroso, entre tantos outros - fazendo pensar, dado o carácter

29 Real 1982:129, e Almeida 1986, vol. 3: 54.

30 *Boletim da DGEMN - S. Fins de Friestas* 1938, n.º 11: 21 e figs. 14 e 15 (antes e depois da destruição) já referido por Rodrigues s/d [1999]: 76; Real 1982: 129-130, tentando provar uma afinidade arquitectónica do modelo da *galilé* de Friestas com a do protótipo desenvolvido em S. Cruz de Coimbra, defende que esta igreja seria “provavelmente” fundação dos cónegos regrantes, o que não parece corresponder à verdade, como se refere já abaixo; e na mesma linha de raciocínio pretende que esta estrutura de *ante-igreja* teria um andar superior para o ofício dos defuntos, apresentando ténues evidências que não nos parecem resistir a uma análise atenta: caso das linhas de encosto dos telhados na fig. 20 em *Boletim da DGEMN* 1938, n.º 11 - marcas confusas e de impossível datação - ou da existência de duas frestas ocidentais alinhadas, uma sobre a outra, não se podendo considerar a existência da fresta intermédia como “prova” de um “andar soerguido”, como defende.

31 Concordamos aqui com a argumentação apresentada por Rosas 1987, vol. II: 140. Com a qual concorda Sousa 2005: 71; Barroca, Lopes, Morais 1982: 77, referem “uma mesma organização” do espaço em S. João de Longosvales e Friestas, relativamente à encontrada no mosteiro de Banho [mas que não seria de forma alguma exclusiva a estas três edificações], referindo que se trataria de fundações igualmente de cónegos regrantes, sem apresentar qualquer evidência documental nesse sentido.

32 Rosas 1987, vol. II: 140-141. Nomeadamente os argumentos relativos à ligação do mosteiro aos beneditinos, que reforçam a nossa plena concordância referida acima.



Fig. 6 – Igreja de Sanfins de Friestas, tímpano do portal axial. Foto do autor

Fig. 7 – Igreja de Sanfins de Friestas, capitel dos "danados". Foto do autor

rude, incisivo e invulgar desta parte inferior do tímpano, *encaixado* sobre o portal axial da fachada, de que se poderá tratar de material de aproveitamento de uma anterior presença “pagã” que, através da sua reutilização – ou *inspirando* uma nova peça escultórica executada para o templo – reforçará o sentido de *apropriação* do lugar pelos monges cristãos. De qualquer forma a serpente, que representa as forças primordiais, “subterrâneas”, da natureza, a sedutora que levará Adão e Eva a sucumbir ao *pecado original*, acabará por ser dominada por Deus – frequentemente “espezinhada” ou em teorias entrelaçadas e/ou mordendo a própria cauda, auto aniquilando-se, como em Salvador de Bravães, São Pedro de Rates ou Coucieiro³³ – num evidente sentido escatológico tornando-se, para os cristãos, a garantia do novo pacto, da *nova Aliança*:

*Ele apanhou o Dragão, a primitiva serpente, que é o Demónio e Satanás, e o acorrentou por mil anos. Atirou-o no abismo, que fechou e selou por cima, para que já não seduzisse as nações até que se completassem mil anos.*³⁴

Este sentido apotropaico, ou de *guarda do limiar*, é aqui reforçado pela presença das cabeças de leão nas consolas dos portais laterais, sendo o leão um símbolo cristológico mas, como grande parte dos símbolos, caracterizado por alguma ambiguidade significativa: a representação apenas da parte *anterior* do corpo parece reportar à parte da natureza *divina* do Cristo – dado que inclui o *capitis* da fera – enquanto a parte posterior, *absorvida* (quase no sentido de *aprisionada*) pelo edifício, corresponde à sua parte de natureza animal³⁵, logo sujeita a impulsos/pulsões que urge controlar, sujeitando-a à “tirania” do suporte sagrado³⁶.

No exterior, é importante referir ainda a decoração de dois capitéis ornando as frestas – terminal da abside e setentrional – com uma bela figura de orante ajoelhado e dois macacos em luta, em planos diferenciados e com grande expressão plástica. Referência também para os modilhões, com representações de monges, padres, nobres, músicos, de um saltimbanco³⁷ em

33 Rodrigues 1987, Vol. I: 98-99; Vol. II, figs. 50, 159, 160, 161, 162 e 274.

34 *Apocalipse*. 20. 2/3.

35 Chevalier, Gheerbrant 1982: 575-576.

36 Rodrigues 1987, Vol. I: 98.

37 Os saltimbancos ou acrobatas, comuns no românico, são figuras ambivalentes, representando, por um lado, a *diversão* e a *transgressão*, bem como a quebra da rotina do quotidiano das comunidades por onde passam; mas, por outro lado, são gente *de fora*, que vivem em comunidades de regras pouco definidas, de vida nómada e promíscua, gente em quem não se pode confiar. Pastoureau 2001: 60-62 e 76-77 defende: 70, que todas estas representações de acrobatas, saltimbancos ou figuras humanas *contorcidas* ou em desequilíbrio são representações do *pecado*: “Dans la figuration romane, toute torsion, tout déséquilibre est signe de péché ou de châtiment. Les nombreux personnages ainsi représentés, que les historiens de l’art ont pris l’habitude de nommer “acrobates”, sont presque toujours des images d’hommes pêcheurs ou de damnés.” Sem discordar totalmente de Pastoureau, sobretudo quando pensamos em figurações como as que apresenta de St. Pierre de Châteauneuf-sur-Charente, Saint-Gilles de Chamalières-sur-Loire ou de Notre-Dame-des-Miracles de Mauriac – estas últimas mais claramente obscenas, com um homem e uma mulher contorcidos mostrando o sexo – ou quando vemos outros modilhões, igualmente obscenos, de San Martin de Mondoñedo, Lugo, que Bango Torviso 1992: 375, destaca; ou ainda os que nos mostra igualmente Bango Torviso 1979, laminas XXV, LXI e LXIII, de San Pedro de Ansemil, também em Lugo, ou San Miguel de Moreira e San Esteban de Oca, ambas na diocese de Santiago, teremos que concordar que esse parece ser o sentido dominante da *intenção* por detrás deste tipo de representações. O mesmo se passa em Portugal em sítios tão diversos como esta igreja de Sanfins de Friestas, S. Pedro de Ferreira, Rio Mau, Tarouquela ou a tardia capela funerária de S. Brás, em Vila Real. Por vezes, porém, o *acrobata* parece ser só isso mesmo,



plena acrobacia, de cabeças de animais (resolvendo-se o corpo de alguns em decorativas volutas), entre outros. Menos comum é a representação, em capitéis no exterior da abside - encimando as meias-colunas da estrutura semicircular da ousia, sustentando a cornija decorada onde se apoia o telhado - de cenas historiadas de sentido religioso e/ou exemplar, com um único paralelo próximo em Longosvales: aqui, duas cenas figuram o Castigo e Recompensa divinos, com a cena dos "danados" no capitel em que figuras humanas, torturadas por monstros demoníacos e vergadas pelo peso dos seus pecados, parecem procurar fugir das profundezas infernais (Fig.7); ao lado, no outro capitel, em simbólica oposição, os "justos" alcançam a Salvação - bem erguidos, olhando em frente e agarrando-se às asas nos cantos do capitel, assim se afirmando o carácter *psicopompo* da composição³⁸, assim se guindando, simbolicamente, à presença de Cristo. Composição que, de forma simplificada, não deixa de transmitir a mensagem antes veiculada pelos grandes programas dos tímpanos românicos, como em Conques ou Autun.

Referência final para uma representação semelhante à do "lobo rampante" de Melgaço (que não fica igualmente distante), numa base de coluna reaproveitada no claustro, de cronologia incerta.

No interior a decoração é predominantemente vegetalista, com as formas túrgicas e dinâmicas já encontradas fora, à excepção do capitel à direita do arco triunfal, com uma naturalista cabeça de touro rodeada por dois macacos, simbolizando o princípio do Mal.

Mas é a referida *galilé* que nos merece uma referência mais detalhada, começando pela discussão da sua cronologia: com um aparelho regular³⁹ e uma datação cuja única baliza segura é a referida epígrafe do início do séc. XIII - nada aponta para que a sua conclusão se tenha dado num período mais tardio. De qualquer forma, a sua função terá sido certamente funerária e, dadas as suas características visíveis, pensamos que seria ainda uma construção atribuível ao românico tardio (consentâneo com a sua cronologia duocentista⁴⁰), facto evidente quer no referido aparelho, quer na fresta visível na fotografia e na planta da DGEMN⁴¹, como ainda nos modilhões que não eram de facto quase todos lisos⁴² (Fig. 5), embora os modilhões quase lisos ou com motivos geométricos incisos nos apareçam nesta altura com alguma frequência (por exemplo em Bravães, Ansiães, S. Tomé da Correlhã ou Cabeça Santa - aqui alternando com outros decorados como os que nos aparecem na *galilé* de Friestas)⁴³. Pouco mais sabemos, porém,

factor de gáudio lúdico da comunidade por onde passou um dia, e que o escultor imortalizou no granito, sem que o sentido *moral* prevaleça sobre o fascínio que o *saltimbanco*, itinerante - e a sua perícia, fora do sentido *comum* da vivência das comunidades do mundo da medievalidade rural - exerceu sobre os aldeões, o artista e sobre os que encomendaram (ou permitiram) que imortalizasse o espectáculo nas paredes do templo: como parecem ser os casos, ambos nos capitéis dos portais sul de Tarouquela e, sobretudo, de Cabeça Santa - nos capitéis dos *portais*, repito, e não nos *modilhões* como vimos nos casos anteriores - tornando insustentável trazer um tema obsceno ou imoral, próprio da *marginalidade* um pouco humilhante das figuras nos modilhões que sustentam a cornija do telhado, para uma entrada do templo, o que faz toda a diferença, como já tínhamos tido a oportunidade de defender anteriormente em Rodrigues 1995, vol. I: 300-303. 38 Rodrigues 1987), Vol. I: 128-129; Vol II, figs. 256, 257.

39 Pseudo-isódomo, segundo Rosas 1987), vol. II: 143, facto difícil de comprovar face à qualidade das imagens disponíveis, datando esta Autora o "nártex" da "idade média avançada", sem acrescentar qualquer facto ou documento que o comprove.

40 Assim concordando com Real 1982:129 e Almeida 1986, vol. 3: 54.

41 *Boletim da DGEMN* 1938, nº 11, fig. 3.

42 Como refere Rosas 1987), vol. II: 144.

43 Cfr. Rodrigues 2009): 26, 29, 77 e 88.

sobre esta estrutura perdida, que poderá ter albergado os túmulos de que ainda se conservam vestígios junto ao templo, como nada sabemos igualmente sobre os que aqui foram tumulados que – face ao isolamento do mosteiro – seriam provavelmente abades da própria comunidade monástica ou membros relevantes da nobreza rural da região, desde que lhes fosse reconhecido o estatuto de *patronos* ou *fundadores* da *crasta*.

A análise atenta da única imagem fotográfica disponível, com alguma qualidade, bem como da planta revelam-nos que se tratava de uma estrutura perfeitamente coerente com a do templo, com uma única entrada ocidental, correspondendo ao modelo das *galilés* que *precediam* a entrada da igreja e através das quais se fazia o acesso dos crentes, modelo que vimos antes que derivava de Cluny II. O desnível do terreno terá obrigado a estabelecer os alicerces da *ante-igreja* a uma cota inferior, relativamente à igreja, acedendo-se a esta de maneira semelhante à de S. Miguel de Vilarinho, através de um lanço de degraus; é igualmente possível que o rasgamento que vemos na planta, na parede norte, correspondesse a um *arcossólio* de utilização funerária, semelhante aos que encontramos em Santa Cristina de Serzedelo ou em S. Miguel de Vilarinho, rasgados precisamente na parede norte das respectivas *galilés*⁴⁴.

44 Rodrigues 2011: 150-158.

Bibliografia

- ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de (1978). *Arquitectura Românica de Entre-Douro e Minho*. Porto: dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras do Porto [ed. policopiada], 2 vols.
- ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de (1986). *História da Arte em Portugal. O Românico*. Lisboa. Alfa, vol. 3.
- ALVES, Lourenço (dir.) (1985). *Caminha e seu Concelho*. Caminha. C.M. Caminha.
- AZEVEDO, Rui Pinto de e COSTA, Avelino de Jesus da (org.) (1980). *Documentos Medievais Portugueses. Documentos particulares A.D. 1116-1123* Lisboa. Academia Portuguesa de História.
- BANGO TORVISO, Isidro (1979). *Arquitectura Romanica en Pontevedra*. Corunha. Fundación Barrié de la Maza.
- BANGO TORVISO, Isidro (1992). *El Románico en España*. Madrid. Espasa-Calpe
- BARROCA, Mário Jorge, LOPES, Francisco Gaspar Almeida; MORAIS, António Joaquim Cardoso (1982). O Mosteiro do Banho – Vila Cova (Barcelos). In *Arqueologia*. Porto. G.E.A.P., nº 5: 76-79.
- BARROCA, Mário Jorge (2000). *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)*. Lisboa. F.C.G./F.C.T., 3 Vols. em 4 tomos.
- Boletim da DGEMN – S. Fins de Friestas* (1938). Lisboa. DGEMN, nº 11
- CHEVALIER, Jean ; GHEERBRANT, Alain (1982). *Dictionnaire des Symboles* (2ª ed. revista e aumentada). Paris. Robert Laffont/Jupiter.
- COSTA, António Carvalho da (1868). *Corografia Portuguesa*. Braga (2ª ed.).
- COSTA, M. Gonçalves da (1979). *História do Bispado e Cidade de Lamego II. Idade Média: paróquias e conventos*. Lamego.
- GUIMARÃES, Luís d'Oliveira (1931). *Os Santos populares. Santo António, São João e São Pedro*. Gaia. Edições Pátria.
- LEAL, Augusto Barbosa Pinho (1873-1890). *Portugal Antigo e Moderno*. Lisboa. Mattos Moreira, 12 vols.



- LÓPEZ ALSINA, Fernando (1988). *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela. Ayuntamiento de Santiago de Compostela.
- LÓPEZ ALSINA, Fernando (1994). La invención del sepulcro de Santiago y la difusión del culto jacobeo. In *El camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico* [XX Semana de Estudios Medievales, Estella, 26 a 30 de julio de 1993]. Pamplona. Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura: 59-83.
- MATTOSO, José (1982a). Eremitas portugueses no século XII. In *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa. IN-CM: 103-145.
- MATTOSO, José (1982b). S. Rosendo e as correntes monásticas da sua época. In *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa. IN-CM: 29-53.
- PASTOUREAU, Michel (com Frank HORVAT, fotografia) (2001). *Figures Romanes*. Paris. Seuil.
- REAL, Manuel Luís (1982). A organização do espaço arquitectónico entre Beneditinos e Agostinhos, no séc. XII. In *Arqueologia*. Porto. G.E.A.P., nº 6: 118-132.
- REAL, Manuel Luís (2001). O românico português na perspectiva das relações internacionais. In *Românico em Portugal e Galiza* (coord. José Carlos Valle Pèrez e Jorge Rodrigues). Lisboa/Corunha. Fundação Calouste Gulbenkian/Pedro Barrié de la Maza: 30-55.
- REUTER, Abiah Elizabeth (1938). *Chancelarias Medievais Portuguesas. Documentos da Chancelaria de D. Afonso Henriques*. Coimbra. Instituto Alemão da Universidade.
- RICHE, Denise (2000). *L'Ordre de Cluny à la fin du Moyen Âge (XIIIe-XVe siècles)*. Saint-Étienne. C.E.R.C.O.R./Université de Saint-Étienne.
- RODRIGUES, Jorge (1987). *Aspectos da ornamentação e representação na escultura do românico em Portugal*. [dissertação de mestrado em história da arte, policopiada]. Lisboa. F.C.S.H./U.N.L., 2. Vols.
- RODRIGUES, Jorge (1995). O Mundo Românico. In *História da Arte Portuguesa* (dir. Paulo Pereira). Lisboa. Círculo de Leitores, Vol. I: 180-331.
- RODRIGUES, Jorge (s/d [1999]). A Direcção-Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais e o restauro dos monumentos medievais durante o Estado Novo. In *Caminhos do Património*. Lisboa. DGEMN/Livros Horizonte: 69-82.
- RODRIGUES, Jorge (2001). A arte religiosa no românico português e as suas relações com a Galiza: poder e espiritualidade. In *Românico em Portugal e Galiza* (coord. José Carlos Valle Pèrez e Jorge Rodrigues). Lisboa/Corunha. Fundação Calouste Gulbenkian/Pedro Barrié de la Maza: 132-155.
- RODRIGUES, Jorge (2009). *Arte Portuguesa. 2 O Modo Românico*. Porto. Fubu Editores.
- RODRIGUES, Jorge (2011). *Galilea, locus e memória. Panteões, estruturas funerárias e espaços religiosos associados em Portugal, do início do século XII a meados do século XIV: da formação do Reino à vitória no Salado* [tese de doutoramento, policopiado]. Lisboa. FCSH-UNL.
- ROSAS, Lúcia Cardoso (1987). *A escultura românica das igrejas da margem esquerda do Rio Minho*. [provas de aptidão pedagógica e capacidade científica, policopiado]. Porto. Faculdade de Letras do Porto, 2 vols.
- S. TOMÁS, Fr. Leão de (1974 [1644-1651]). *Benedictina Lusitana*. 2ª ed. (intr. e notas de José MATTOSO). Lisboa. (1ª ed. Lisboa: 1644-1651), 2 vols.
- SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.) (2005). *Ordens Religiosas em Portugal. Das origens a Trento – Guia Histórico*. Lisboa. Livros Horizonte.