

De Coimbra al Paraíso. Observaciones en torno a la muerte de los Santos en dos relatos medievales portugueses*

Ariel Guiance¹

Resumen

Entre las muchas posibilidades discursivas planteadas por el cristianismo, una de ellas se detiene en la formación de un modelo de muerte propio de los santos y otros elegidos de Dios. Este trabajo vuelve sobre ese tema (abordado por la historiografía especializada desde hace varios años), centrándose en la figura de dos personajes célebres de la historia religiosa lusitana y, específicamente, de la ciudad de Coimbra: Tello y Teotonio. Integrantes del famoso conjunto de canónigos que fundaran el monasterio de Santa Cruz de esa ciudad, ambos representan dos modalidades de legitimación del mensaje cristiano, mensaje que se adjudica a sus vidas y, también, a sus

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentado en el congreso “Portugal medieval. Homenagem a Maria Helena da Cruz Coelho”, celebrado en la ciudad de Coimbra en octubre de 2016. Sirva, pues, de reconocimiento a la destacada trayectoria de esta investigadora, quien también abordara el mismo objeto de análisis de este artículo, dando lugar a significativas reflexiones (a las cuales aludiré a lo largo de estas páginas).

¹ Investigador, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Catedrático de Historia de la Edad Media, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

muertes. Nuestro objetivo será indagar, precisamente, en la manera en que los diversos autores de sus biografías presentan sus últimos instantes de existencia, subrayando (o bien omitiendo cuidadosamente) ciertos aspectos del modelo de muerte de los santos, desarrollado por la hagiografía desde sus primeros tiempos.

Palabras Clave: Muerte, Santidad, Tello, Teotonio, Coimbra

Abstact

From Coimbra to Heaven. Observations about the Death of the Saints in two Medieval Portuguese Narratives

Within the many discursive possibilities offered by Christianity, there is one that emphasizes a specific “death model” for saints and other people chosen by God. This text centers on this topic (which has, for several years, been discussed in specialized historiography) focusing on two particular characters of Lusitanian religious history: Tello and Teotonio, both hailing from the city of Coimbra and members of the famous group of canons who later established the monastery of Santa Cruz in that city. Both of them represent two different ways of legitimizing the Christian message which applies to their lives and deaths. Our objective is to inquire on the precise way in which the various authors of their biographies represent the last moments before their deaths, focusing (but sometimes carefully omitting) several aspects of the death model of the saints, developed by hagiography since the earliest times.

Keywords: Death, Sanctity, Tello, Teotonio, Coimbra

Desde hace varios años, la investigación especializada se ha ocupado largamente acerca de la formulación discursiva de modelos narrativos y propagandísticos, adjudicados a personajes históricos concretos. Tema parcialmente considerado, en su momento, por la llamada “historia de las mentalidades”, en la actualidad ese campo se ha extendido a una mirada más interdisciplinaria, englobando por igual trabajos procedentes de la historia, la literatura y el arte, entre otras posibilidades. De tal manera, ese rango de problemas ha pasado a ser entendido en el marco de la matriz cultural que le dio origen y aquella que lo difundió (o bien lo ocultó) a lo largo de distintas épocas y en los diversos lugares en los que estuvo vigente. En suma, se trata de un programa que combina lo realmente sucedido desde el punto de vista histórico con aquello que se quiere demostrar que sucedió, recreando una memoria artificialmente construida pero coherente y apta para ser divulgada.

En esta oportunidad, me gustaría abordar un aspecto puntual de ese vasto campo de esquemas histórico-narrativos con vocación modélica. Me refiero al problema de la muerte de los santos en la Edad Media ibérica y, en especial, a la creación de un cuadro discursivo encargado de justificar el deceso de esos elegidos de Dios. Se trata de un asunto que está siendo estudiado por la historiografía desde hace varios años, dando como resultado trabajos ya señeros al respecto².

² Entre la mucha producción existente acerca de este tema, corresponde citar, a título de aproximación inicial, las obras ya clásicas de DELEHAYE, Hippolyte, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas, Société des Bollandistes, 1906; VAUCHEZ, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, Ecole française de Rome, 1988 y BOESCH-GALAJO, Sofia, *La santità*, Bari, Laterza, 1999. Para el caso lusitano, deben recordarse los textos de la mencionada COELHO, Maria Helena da Cruz, “O paradigma religioso e social da morte dos santos”, en RIVAIR MACEDO, José (org.), *A Idade Média portuguesa e o Brasil: reminiscências, transformações, ressignificações*, Porto Alegre, Vidrágua, 2011, pp. 61-78; de

Por todos es conocido el esquema general que guía este discurso, elaborado por la Iglesia desde muy temprano. Por lo pronto, cabe advertir que existe más de un modelo específico de muerte en este sentido. En efecto, no es lo mismo considerar el paradigma que supone un martirio que el fallecimiento de un santo obispo, un abad o un predicador. En esta oportunidad, mi objetivo será mucho más limitado y sólo me ocuparé de un par de santos cuyos decesos ocurren de manera natural y sin suponer asesinato o muerte violenta. En concreto, aludiré a dos ejemplos particularmente relevantes de la historia religiosa lusitana y, específicamente, de la ciudad de Coimbra. Me refiero a santos Tello y Teotonio, personajes claves en la trayectoria de la Iglesia de esa urbe y cuyas biografías se diferencian en la medida en que se aproximan o curiosamente se apartan del esquema general formulado en su época respecto a este asunto³. Cabe advertir de antemano que los textos que narran la vida y muerte de ambos eclesiásticos no son, en sentido estricto, relatos hagiográficos ya que los dos fueron redactados antes del reconocimiento de la santidad (ya sea oficial como popular) de estos prelados. No obstante,

OLIVEIRA, Miguel, *Lenda e história: estudos hagiográficos*, Lisboa, União Gráfica, 1964; MARTINS, Mário, *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Media*, Coimbra, 1954 y, del mismo autor, *Estudos da cultura medieval*, Braga, Verbo, 1969; ROSA, Maria Lurdes, "Hagiografia e santidade", en de AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Diccionario de história religiosa de Portugal*, Lisboa, Circulo de leitores, 2000, vol. II, pp. 326-361. Otras referencias igualmente fundamentales serán mencionadas en notas siguientes.

³ Un detalle de la vida de ambos personajes puede verse, en particular, en GOMES, Saúl António, *In limine conscriptionis. Documentos, chancelaria e cultura no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, Viseu, Palimage, 2007, pp. 121-142 (Tello) y 142-150 (Teotonio). En el caso del primero, el autor disiente con Leontina Ventura en identificarlo con el presbítero Telo Odoriz, a quien fuera donado un terreno en las afueras de Viseu antes de 1091 para reconstruir una iglesia que había en el lugar. Cfr. VENTURA, Leontina y SANTIAGO FARIA, Ana, *Libro Santo de Santa Cruz de Coimbra. Cartulario do século XII*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, p. 25.

el molde discursivo que alude a las trayectorias de estas figuras es, sin lugar a dudas, de inspiración hagiográfica y ese molde estuvo en la mente de quienes compusieron estas narraciones. Conocedores del marco conceptual en que solía presentarse la vida de los elegidos del Señor, tales autores buscaron adaptar las circunstancias vitales de sus biografiados a ese esquema, con mayor o menor énfasis, haciendo de ellos seres excepcionales semejantes a cualquier otro de los santos conocidos en la época. Por otro lado, esos mismos autores procedían de un medio cultural (como era el vinculado al monasterio de Santa Cruz de Coimbra) que tenía una profunda vinculación con las corrientes literarias e ideológicas vigentes en el resto de la Europa contemporánea, donde estos paradigmas de discurso hagiográfico se habían propagado desde hacía tiempo⁴. Por consiguiente, dichas fuentes pueden ser consideradas, al menos parcialmente, como hagiográficas en la medida en que cumplen las reglas básicas del género, como así también su espíritu inicial y propósito final.

La muerte del santo en contextos no martiriales

Resumamos rápidamente las características fundamentales de dicho esquema literario (reitero, sólo en lo que atañe a santos cuyas muertes no entran en la categoría de martiriales). En primer lugar, el elegido de Dios demuestra su condición de tal en la medida en que, a diferencia del resto de los mortales, sabe de antemano su próximo fallecimiento. Una serie de anuncios (que pueden expresarse en presagios personales, visitas de seres celestiales o simples presentimientos) dan cuenta de esta situación, preparando a ese hombre

⁴ Cfr. MATTOSO, José, “Cluny, cruzios e cistercenses na formação de Portugal”, en *Portugal medieval. Novas interpretações*, Lisboa, Imprensa nacional-Casa da moeda, 1985, pp. 101-121 (en particular, pp. 111-114).

excepcional para una muerte más o menos inmediata. Como se ha señalado desde tiempo atrás, este conocimiento tiene una doble connotación: por un lado, subraya el “valor moral” del santo (la expresión es de Pierre Boglioni⁵), al mismo tiempo que lo prepara en lo personal (y también en lo funcional) para su próximo deceso. Según indicara en otra ocasión, no creo que esa dimensión moral se deslice luego a una esfera escatológica (como explicita el mismo Boglioni al afirmar que aquello que se revela “no es una fecha para permitir una preparación adecuada sino, sobre todo, la gloria que espera al elegido”)⁶. Por mi parte, estimo que ambas esferas no deben ser disociadas: el santo, como tal, conoce su muerte y, como hombre, se enfrenta a ella⁷. Tras esto, sigue una serie de pasos en los cuales el mismo personaje dispone de su herencia (material o espiritual), asegurando su legado. Este apartado (que tiene una gran proyección en el caso de los llamados “santos fundadores” de órdenes monásticas u obispos organizadores de sus diócesis) puede manifestarse en función de diversos criterios, tal como veremos. Cumplida esta etapa, el elegido de Dios se consagra al Señor y se prepara, como ser humano, para su muerte. En algunos períodos, este momento adquiere singular relevancia, ajustándose a los rituales funerarios de cada época y lugar. Ejemplo de ello son, para el caso lusitano, la muerte de san Fructuoso de Braga –quien, conocedor de su cercano fallecimiento, se hace trasladar a la iglesia, distribuye todo su patrimonio entre los libertos y pobres y, tras ello, recibe la penitencia “según lo establecido”, esto es, cumpliendo estrictamente los patrones

⁵ BOGLIONI, Pierre, “La scène de la mort dans les premiers hagiographes latins”, en SUTTO, Claude (ed.), *Le sentiment de la mort au Moyen Age*, Montreal, L’Aurore, 1979, p. 189.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cfr. GUIANCE, Ariel, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, pp. 84-85.

de la liturgia funeraria visigoda⁸-. Por su parte, en el otro extremo de la Edad Media, Gonzalo de Amarante muere sabiendo que lo haría “no habito da orden dos pregadores, que por mandado da Virgen Maria tomara”, recostado sobre un colchón de paja y rogando que la misma Santa María lo ayudase contra “o dragon dos infernos” –características propias de la religiosidad de su tiempo y que el *Flos sanctorum em lingoagem portugues* de 1513 nos transmitió en este caso⁹.

Tras el deceso del personaje en cuestión (un instante reducido, por lo común, a un par de frases tópicas y sin mayores caracterizaciones), el esquema se completa con dos motivos adicionales. En primer término, en ciertos casos surgen los lamentos y grandes llantos que estallan al conocerse la noticia de la muerte del santo –un aspecto complicado ya que esta actitud contradecía las normas canónicas respecto del decoro y recato que debía prevalecer ante el fallecimiento de un cristiano¹⁰-. Luego, suele aparecer un conjunto de circunstancias maravillosas que dan prueba de que ese cuerpo muerto pertenece a un elegido de Dios y de que la propia

⁸ DÍAZ y DÍAZ, Manuel (ed.), *La vida de san Fructuoso*, Braga, Cámara municipal de Braga, 1974, 20, pp. 114-116: “sic denique accepta legitime penitentia...”. Cfr. COELHO, *op. cit.*, pp. 67-68.

⁹ *Flos sanctorum em lingoagem portugues*, Lisboa, 1513, f. CCXXXIVr. Cfr. ROSA, *op. cit.*, p. 336 (donde contextualiza adecuadamente el valor de esta obra como un “esbozo de primera territorialización portuguesa de la santidad”). El episodio será luego retomado por Frei Diogo do ROSÁRIO en su *Historia das vidas e feitos heroicos e obras insignes dos santos*, Coimbra, Antonio de Mariz, 1577, f. 67, con apenas un par de cambios. Véase LUCAS, Maria Clara de Almeida, *Hagiografia medieval portuguesa*, Lisboa, Instituto de cultura e lingua portuguesa, 1984, pp. 109-116. Como bien señala esta última autora, Gonzalo de Amarante no cuenta con una hagiografía conocida anterior a la que aparece en este *Flos* (pese a que había muerto en 1259) aunque es probable que, para construir el relato, se haya apelado a narraciones previas (hoy perdidas). Cfr. KRUS, Luís, “Vida de S. Gonçalo de Amarante”, en TAVIANI, Giulia y LANCIANI, Giuseppe (eds.), *Diccionario da literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa, Caminho, 2000, pp. 668-669.

¹⁰ Cfr. GUIANCE, *op. cit.*, pp. 42-48.

Divinidad lo ha aceptado entre los suyos (superando cualquier posible instancia de purgación temporal, si ésta se admitiera).

En suma, se trata de un esquema que, más allá de esas variables temporales, sigue un orden pautado desde prácticamente, los inicios de la narrativa cristiana. Tal orden será el que emplearán lógicamente los autores portugueses para retratar a sus personajes, buscando evidenciar que estos últimos habían respetado, a la hora de su muerte, esos pasos preestablecidos –lo que servía, al mismo tiempo, para confirmar su carácter celestial.

Tello y Teotonio, la santidad en Coimbra

Tras este repaso del esquema, veamos ahora rápidamente si tal encuadre aparece en las hagiografías de nuestros santos de Coimbra. Como sabemos, ellas fueron redactadas hacia mediados del siglo XII. Respecto de Tello, se ha señalado que Pedro Alfarde, autor de su *vita*, escribió este texto en torno a 1155, casi veinte años después del fallecimiento del santo. A Maestre Alfarde, “lector y admirador de Hugo de S. Víctor”¹¹, se le ha atribuido también la responsabilidad de la creación del llamado *Livro santo* de Coimbra –compilación que incluye los relatos que analizamos¹². Al parecer, su propósito discursivo estuvo centrado en “dar fundamento a la constitución y defensa del patrimonio del monasterio”, razón por la cual asumió su *Vita Tellois* como un prólogo a su recopilación documental, “sin objetivo hagiográfico directo”¹³. De hecho, toda la estructura de su

¹¹ GOMES, *op. cit.*, p. 106.

¹² Cfr. *ibidem*, pp. 344-345, donde se cuestiona esa atribución.

¹³ NASCIMENTO, Aires, *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*, Lisboa, Colibrí, 1998, p. 135, nota 51.

relato “no corresponde, efectivamente, a lo que es habitual en los textos hagiográficos y está más de acuerdo con las crónicas de fundación de los monasterios”¹⁴. Sin embargo, ello no impidió que Alfarde apelara a ciertos “estereotipos de una hagiografía marcada por un cuadro de virtudes modélicas”¹⁵. De tal manera, el autor osciló permanentemente entre esas dos dimensiones, buscando amalgamar tal propósito introductorio con cierta matriz laudatoria (está sí derivada de un esquema hagiográfico, según intentaremos señalar).

En cuanto a Teotonio, su biografía anónima debe haber sido redactada antes de 1163 (fecha del reconocimiento de su santidad) y luego, como bien apunta Aires Nascimento, sería retocada hacia 1180¹⁶. En este caso, por el contrario, las notas hagiográficas son mucho más definidas, basadas en la *Vita Martini* de Sulpicio Severo y en la propia *Vida de D. Tello*, al igual que en múltiples referencias literarias, “oriundas sobre todo de las epístolas de san Jerónimo”¹⁷. El autor –probablemente un discípulo del santo aunque no “de primera generación”¹⁸– supo ubicarse “entre el ejercicio de escritura para consolación personal y la heroicización para testimonio público”¹⁹. En ambos casos, en suma, estamos ante textos elaborados en fecha muy próxima a los personajes retratados en ellos y desarrollados con

¹⁴ NASCIMENTO, Aires, “Vida de D. Telo”, en TAVIANI y LANCIANI (eds.), *op. cit.*, p. 662.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ NASCIMENTO, *Hagiografia de Santa Cruz...*, p. 211, nota 3. Por su parte, José GERALDES FREIRE sostiene, para esta misma narración, una fecha posterior a 1173 (soslayando una posible redacción temprana). Cfr., de este último autor, “Problemas literarios da *Vita sancti Theotonii*”, en AA.VV., *Santa Cruz de Coimbra. Do século XI ao século XX*, Coimbra, s.e., 1984, pp. 85-117 (en especial, p. 95).

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ NASCIMENTO, Aires, “Vida de S. Teotónio”, en TAVIANI y LANCIANI (eds.), *op. cit.*, p. 669.

¹⁹ *Ibidem*.

perfiles propagandísticos muy dispares, todos ellos bien identificados por la crítica especializada desde hace tiempo (y sobre algunos de los cuales volveremos más adelante).

Todas esas circunstancias sin dudas incidieron a la hora de describir la muerte de estos personajes. Comencemos por el tema del conocimiento anticipado de su deceso que tiene todo santo. En este sentido, apenas el caso de Teotonio nos brinda un par de notas al respecto. En efecto, éste cae enfermo “veintiún años después de su ingreso al monasterio [de Santa Cruz]”²⁰, haciendo saber a sus hermanos –según reza el salmo– “me alegro con aquello que me fue dicho, iremos para la casa del Señor”²¹. De tal manera, Teotonio no sólo anticipa su destino inmediato sino que transmite esa información a sus compañeros de congregación. Ese mismo destino es subrayado por el hagiógrafo –parafraseando a san Jerónimo– al indicar que “aunque estuviese encerrado en la estrechez de un claustro, la verdad es que ya gozaba de la inmensidad del paraíso”²². Su santidad, por tanto, está reconocida y será confirmada por una serie de visiones que se suceden luego en el relato. Por otro lado, ese empleo de los salmos

²⁰ Sigo la ed. de NASCIMENTO cit. *supra*, nota 12, & 28, p. 192: “Post uicesimum itaque et primum ab ingressu monasterii annum longam corporis cepit contrahere ualitudinem”.

²¹ *Ibidem*, p. 194: “Letatus sum in his que dicta sunt mihi: in domum domini ibimus (Ps. 121,1)”. Para las referencias bíblicas que figuran en esta hagiografía cfr. GERALDES FREIRE, *op. cit.* y FRIAS, Agostinho, “Fontes de cultura portuguesa na Vita Theotonii”, en *Actas do 2º Congresso histórico de Guimarães*, Guimarães, Câmara municipal-Universidade do Minho, 1997, vol. 4, pp. 143-149. El conjunto de influencias que figura en esta vida también fue resumida por ROSA, Maria de Lurdes, en su trabajo “A santidad no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida”, *Lusitania sacra*, 13-14 (2001-2002), 369-450 (en especial, pp. 375-376).

²² *Ibidem*: “Quamuis enim in «unius claustris clausus esset angustiis iam tamen latitudine fruebatur paradisi»” (Jerónimo, *Ep.* 24, 3). Cfr. ROSA, “A santidad...”, p. 377 (donde insiste, con los citados Frias y Nascimento, en la importancia que tienen las obras de san Jerónimo como fuente de esta vida).

(que se ponen en boca de Teotonio) son señal de que éste ya debe ser incluido “en el mundo de las figuras bíblicas”²³, dado que precisamente los salmos eran “la palabra orante por excelencia, un lenguaje de comunicación entre el Hombre y Dios”²⁴.

Por el contrario, tal tipo de presagio está totalmente ausente en el caso de Tello, de quien apenas se señala que, tras el regreso de su célebre peregrinación a Jerusalén, “fue afectado por una dolencia mortal, en árabe conocida por *alfazamuni*, o sea un tumor”²⁵. El relato de Pedro Alfarde incluye, como vemos, una “precisión clínica [que es] inusual en este tipo de literatura”²⁶ y soslaya, en cambio, un elemento esencial del repertorio hagiográfico sobre este asunto. Ello nos sugiere, a primera vista, que el interés del narrador no parecía estar en presentar a Tello como un elegido de Dios, al menos desde esta perspectiva de un conocimiento anticipado de la muerte.

Tras esa primera instancia, según indicamos, se abre un segundo momento, en el cual el santo asume su situación y se prepara (y prepara a los demás) para su deceso. Como vimos, esta etapa cobra particular relevancia en el caso de los mencionados santos fundadores de comunidades religiosas, ya que el fallecimiento de estos personajes representa “no solamente el pasaje esperado de este mundo al más allá; es también el pasaje peligroso de un carisma personal a una

²³ ROSA, “A santidade...”, p. 376.

²⁴ *Ibidem*, p. 375.

²⁵ *Vita Tellonis*, & 7, p. 70: “mensibus quinque post reuersionem necdum completis et ipse tocius congregationis pater piisimus letati morbo corripitur, quod arabice aluaram alfazamuni, id est, apostema”. Resulta curioso advertir que se trata del mismo tipo de mal que afectara al arcediano de Braga, Bernardo, quien consiguiera el obispado de Coimbra cuando este cargo estaba prácticamente destinado a Tello –cfr. NASCIMENTO, *Hagiografía de Santa Cruz...*, nota 61 de p. 136–.

²⁶ COELHO, *op. cit.*, p. 72.

institución hecha para durar... En una palabra, la muerte del santo fundador debe ser una muerte santa y fundadora. Fundar es, a ciencia cierta, una de las funciones esenciales de la santidad”²⁷. Si nos ajustamos a esta imagen, sería previsible que este aspecto estuviera igualmente destacado tanto respecto de Tello como de Teotonio ya que ambos integraron ese mítico grupo de doce religiosos que fundaron el monasterio de Santa Cruz. Sin embargo, los hagiógrafos subrayaron elementos muy dispares a la hora de exaltar esa labor creadora. Así –en consonancia con las características narrativas y los intereses personales ya apuntados–, mientras el biógrafo de Teotonio apeló para ello a un molde maravilloso y escatológico, el de Tello acudió a llamativos referentes bíblicos. En el caso del primero, el asunto se centra en una visión que el propio santo tuvo en vísperas de su muerte. Según las palabras de Teotonio, en ella se vio ubicado en “una torre sublime que se elevaba por encima de todas las cumbres del monasterio, en el medio del claustro”, portando una lanza muy blanca sin punta y frente a un varón “de hábito resplandeciente” (que no sería otro sino san Pedro)²⁸. Éste le dijo “hombre de Dios, has trabajado mucho y por largo tiempo has peregrinado con la sobrecarga del peso de la carne pero permanece tranquilo, porque está por llegar el día en que, *por un breve trabajo, tendrás el gozo de la bienaventuranza eterna* [Jerónimo, *Ep.* 23,3]. De hecho, ya luchaste

²⁷ DALARUN, Jacques, “La mort des saints fondateurs. De Martin à François”, en AA.VV., *Les fonctions des saints dans le monde occidental. Actes du colloque organisé par l’Ecole française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”, Rome, 27-29 octobre 1988*, Roma, Ecole française de Rome, 1991, pp. 193-215 (la cita en p. 194).

²⁸ *Vita Theotonii*, & 31, p. 196: “Videbat se in turre quodam sublimi, que a medio claustrii super cuncta monasterii fastigia celsius eminebat. Manu quoque hastam gestare sibi uidebatur sine cuspidem, longissimam quidem et candidam. E regione uero uir uenerandus corusci habitus ei apparebat, qui mandata domini ad eum se habere testabatur”.

bien en este mundo y venciste sin hierro a todo lo que estaba a tu disposición: esto es lo que significa esta lanza sin punta [...]. Ten por seguro de antemano que Dios omnipotente hace por ti mucho bien a este lugar y continuará haciéndolo”²⁹. Por último, el mismo apóstol le mostró una escalera que, desde el monasterio, ascendía a los cielos, por la que “suben aquellos que salen de la comunidad lo suficientemente purificados. Decía, por otra parte, y de forma semejante, que había algunos que todavía debían ser purificados en el monasterio y eran los que tenían menos perfección”³⁰. Por lo pronto, dejemos de lado las implicancias de esta última afirmación (un pasaje muy interesante que creo merece un análisis detallado en relación a la tradición cultural portuguesa acerca de las acciones purgatorias y purificadoras en este y el otro mundo). Más allá de eso, el monasterio de Santa Cruz de Coimbra se afirma como la antesala del paraíso, lugar de acceso inmediato al más allá. De manera paralela, surge una dualidad temática muy usual en este tipo de relatos, aquella que opone el alma al cuerpo, el mundo celestial al terrenal³¹. Al mismo tiempo, se afirma la idea de que el cenobio es una creación querida por Dios que habrá de continuar pese a la próxima muerte de uno de sus fundadores, constituyendo la visión celestial de Teotonio una clara prueba de ello. No obstante, esto tampoco es

²⁹ *Ibidem*, pp. 196-198: “Mox igitur eum blanda nimium uoce consolans dicebat: Homo dei laborans plurimum et diu peregrinaris carnis sarcina pregrauatus, sed equo animo esto, quia in proximo est ut *pro breui labore eterna beatitudine perfruaris*; iam enim in hoc seculo bene pugnasti, et cuncta que licuit sine ferro superasti; hoc enim asta sine cuspidem significat [...] scito etiam prenoscens quod omnipotens deus per te plurima bona fecit huic loco et facturus est”.

³⁰ *Ibidem*, p. 198: “Monstrabat autem ei preterea scalam in celum usque porrectam per quam eos qui de congregatione purgatores exeunt, celum conscendere aiebat. Nonnullos uero ahuc purgandos in monasterio similiter esse dicebat, minus de perfectione habentes”.

³¹ Cfr. LAUWERS, Michel, “La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *Vitae* du haut Moyen Age”, *Le Moyen Age*, 1998, 21-50 (la referencia en p. 36).

garantía inmediata de bienaventuranza terrenal: los canónigos “no suficientemente purificados” debían trabajar en el monasterio y garantizar su propio porvenir personal y, gracias a él, el de toda la comunidad. Eso justifica que el mismo Teotonio, antes de morir, amoneste a sus hermanos diciéndoles “quedáis con el encargo de la religión en vuestras manos”³². La frase constituye, como vemos, una suerte de “testamento espiritual”³³, común en este tipo de relatos. Todo el pasaje, además, revela la importancia que pudo haber tenido este modelo de mensaje escatológico en algunos de los posibles destinatarios del escrito, en particular, en el grupo de “guerreros jóvenes”³⁴, activos en la época e insertos en el programa reconquistador de la naciente monarquía portuguesa. Por otro lado, también refleja la tensión subyacente que debía superar el hagiógrafo, cuyas “expresiones emocionadas”³⁵ señalan el convencimiento personal de que Teotonio ya se encontraba entre los elegidos del Señor aunque aún no hubiera sido oficialmente reconocido como santo –circunstancia que reafirma la sospecha de una redacción temprana del texto.

Una vez más, distinta es la situación de Tello, cuyo legado temporal se aleja de los alcances escatológicos de Teotonio. Su voluntad de que Santa Cruz continúe creciendo se expresa en el hecho de que, pese a estar doblegado por su mal y dolorido por la enfermedad, “como Marta, se preocupaba por los trabajos día a día, construyendo una cerca [...], levantando torres en puntos altos,

³² *Vita Theotonii*, & 31, p. 198: “Hodie, inquit, uos filioli religiosum studium arripuisse arbitremini”.

³³ LAUWERS, *op. cit.*, p. 75.

³⁴ ROSA, “A santidade...”, p. 399.

³⁵ NASCIMENTO, “Vida de Teotónio”, p. 669.

edificando moradas dentro y fuera del claustro, comprando heredades...”³⁶. Así, sus últimos momentos se convierten en un “sacrificio vivo y verdadero [...], asumiendo la figura de María Magdalena”³⁷. La muerte “fundadora” de Tello, por tanto, es la de un hombre que construye en pos de su criatura hasta el último aliento y con todas sus fuerzas. Por lo demás, la elección de Marta y María como arquetipos bíblicos también tiene un sentido inmediato (entre muchos que podríamos sugerir): por un lado, es la imagen del trabajo constante y altruista; por el otro, es la representación del pecador que, arrepentido, fue capaz de forjar una estrecha relación con Cristo. Esa comparación bíblica prosigue luego en un largo pasaje, en el cual Alfarde sintetiza las virtudes de su biografiado: éste fue “cultivador de la castidad más extrema, modelo humilde de humildad, defensor sincero de la verdad, guarda obediente de la obediencia, alegre en las adversidades, paciente en las tribulaciones, guardador fiel de la fe, constante en la esperanza, fiel en la promesa como Abraham, abierto a la hospitalidad como Lot, eximio en la justicia como Isaac, expansivo en la caridad como Jacob”³⁸. Se trata, como podemos ver, de un repertorio de figuras veterotestamentarias que hacen de Tello un modelo de devoción indiscutible –lo que quizás apunte a ciertas tensiones que el monasterio de Santa Cruz tenía con la jerarquía

³⁶ *Vita Tellonis*, & 7, p. 70: “...uelut Marta satagebat circa frequens ministerium, murum in circuitu cenobii construendo, turres in excelso erigendo, domos intra claustum et extra edificando, uillas et hereditates [...] emendo”.

³⁷ *Ibidem*: “et in dies et noctes sepius Deo uiro et uero uiuum et uerum offerebat sacrificium in se beatissime et quondam peccatricis Marie Magdalene speciem exprimens...”.

³⁸ *Ibidem*, p. 72: “Fuit enim a pueritia usque ad senectam purissime castitatis amator, humilitatis humile exemplar, ueritatis assertor uerax, obedientie custos obediens, in aduersitatibus gaudens, in tribulationibus patiens, fidei conseruator fidelis, in spe longanimis, de promissione certus ut Abraham, hospitalitatem sectans ut Loth, iusticia pollens ut Ysaac, karitate exuberans ut Iacob”.

eclesiástica de su tiempo y que el autor del relato debía tratar de superar³⁹. Análogamente, el mismo Tello se muestra como una clara imagen de “sufrimiento y redención tan queridos por los *cruzios*, en su profunda devoción cristológica”⁴⁰.

Llegado el momento del deceso, éste también ofrece caracteres notoriamente diferentes. En efecto, en el caso de Tello se subraya que “queriendo Dios poner fin a las fatigas del santo y acoger a su confesor en la paz eterna, en presencia de la amable comunidad de todos los hermanos, bañados en lágrimas y en llanto de piedad [...], el quinto día de los idus de septiembre, [...] con sesenta años casi cumplidos [...], dejando para el gasto de las construcciones casi quinientos maravedís, besando las manos de todos los hermanos para que lo recordasen en sus oraciones [...] entregó su espíritu”⁴¹. El fragmento apunta, por lo pronto, a un elemento típico de la literatura hagiográfica, esto es, la precisión cronológica que rodea la muerte de todo elegido. Tal precisión permitía la conmemoración futura de este deceso, entendida como el *dies natalis* del santo –un recurso ya presente en la tradición cristiana primitiva–. Al mismo tiempo, se subraya un “lenguaje del cuerpo”, cuyas “posibilidades de expresión son explotadas a fondo”⁴². Ese cuerpo es curiosamente desvalorizado desde el punto de vista material pero exaltado desde lo espiritual. De tal manera, se entiende

³⁹ Para un análisis general de estas tensiones en el marco del reinado de Alfonso Henriques puede verse LAY, Stephen, *The Reconquest Kings of Portugal. Political and Cultural Reorientation on the Medieval Frontier*, Hampshire, Macmillan, 2009, pp. 74-75.

⁴⁰ COELHO, *op. cit.*, p. 72.

⁴¹ *Vita Telsonis*, p. 74: “Cumque Deus finem uellet sanctis imponere laboribus, et confessorem suum in eterna pace suscipere, circumstante omnium fratrum amabili conuentu lacrimis manante et pio eiulatu [...] feria IIIa, quinto idus septembris [...] agens etatis quasi annum sexagesimum dimittens in edificiorum expensas ad quingentos morabitanos, et manus omnium deosculans fratrum, ut illius essent memores in obsequiis suarum orationum [...] emisit spiritum”.

⁴² LAUWERS, *op. cit.*, p. 41.

que el instante preciso de la muerte se resume en una frase aséptica (“entregó su espíritu”), sin mención alguna al fallecimiento en sí. Sólo se indica, en cambio, que el alma abandona su prisión terrenal para alcanzar su destino indudable en el cielo.

Así como Tello hizo de su muerte un momento de relación fraternal con toda la comunidad que lo rodeaba (con sus besos y recomendaciones), Teotonio es, por el contrario, un hombre que, alcanzado el mismo instante final, se aparta del mundo y se concentra en su destino individual. Conocedor de su muerte, éste “recibió el sacramento de la unción y [...] el del cuerpo y la sangre del Señor [...]. Un sábado, el séptimo día después de los maitines de difuntos y tras habernos dado la bendición, de repente inclinó su cabeza un tanto sobre el hombro. Después, fue colocado en la ceniza y el cilicio, según la tradición cristiana y, perfectamente en uso de sus facultades, encaró la muerte con alegría”⁴³. La semejanza cristológica es evidente: el santo muere inclinando su cabeza sobre el hombro, a la manera de la iconografía de Jesús⁴⁴. Más allá de eso, Teotonio y Tello suponen dos

⁴³ *Vita Theotonii*, & 31, p. 198: “...sacramentum unctionis accepit et [...] sacramento dominici corporis et sanguinis fiducialiter se muniuit [...]. Cum nos septima sabbati post matutinos mortuorum, copiosus benediceret, repente humerum caput paululum inclinavit. Dehinc in cinere et cilicio christiana traditione superpositus sanus et integer mortem letus aspexit”. Sobre el tema de la ceniza y el cilicio en esta fuente, véase MARTINS, Armando, *O mosteiro do Santa Cruz de Coimbra na Idade Media*, Lisboa, Centro de História, 2003, p. 72 y ss.

⁴⁴ Cfr. GOMES, *op. cit.*, p. 148 y COELHO, *op. cit.*, p. 75. Una interpretación diferente del pasaje fue sugerida por ESTEFÂNIO, Abel, en su artículo “A data de nascimento de Alfonso I”, *Medievalista online*, 8 (2010) – <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA8/estefanio8002.htm>, consultado el 1-10-2016–, donde señala la contradicción de la expresión “septima sabbati” y propone la traducción “como en el día del descanso divino, y después de habernos dado la bendición muy profusamente, de repente, inclinó su cabeza un tanto sobre el hombro de un anciano”. Si bien se entiende el interés del autor por adecuar el tema de las indicaciones cronológicas del texto, me resulta un tanto forzada la interpretación del pasaje (además de cuestionable

modalidades de monaquismo, bien delineadas por Jacques Dalarun: “un eremitismo que, si bien pletórico, no consiste tanto [...] en convertir el mundo en un desierto o el cenobitismo, un sentido espiritual y carnal de la comunidad de los hijos en torno al padre. Al disponer de su propia muerte, cada uno de los santos fundadores repite su íntima preferencia”⁴⁵. Así se entiende el encierro del mismo Teotonio y la preocupación que manifiesta por su preparación espiritual –con el cilicio y las cenizas–, circunstancia que, por lo demás, resalta la “especial atención dada a la liturgia en la vida monacal”⁴⁶. De manera paralela, también se comprende el gesto “social” de Tello de donar unos cuantos maravedíes y el beso que da a todos los integrantes de su cenobio.

Ocurrido el deceso, nuestros relatos vuelven a distanciarse a la hora de narrar los acontecimientos que se produjeron conocida esa noticia. Así, la muerte del mismo Tello desata una serie de lamentos entre los hermanos de Santa Cruz “que sería imposible describir. Referir el llanto de las religiosas, vírgenes y viudas [...] como así también los cantos fúnebres ibéricos de las matronas lamentándose no diré que sea legítimo sino [...] apropiado”⁴⁷. Ese dolor femenino luego es acompañado por el de la ciudad entera: “por un lado, la comunidad de los canónigos; por el otro, los jóvenes; aquí, los que

desde el punto de vista gramatical), estimando que la señalada tradicionalmente responde de manera más cabal al contexto de la narración.

⁴⁵ DALARUN, *op. cit.*, p. 199.

⁴⁶ ROSA, “A santidad...”, p. 378, donde también se analizan otros pasajes de la vida del santo (su ordenación sacerdotal y su visita a Jerusalén) en los cuales la liturgia cumple igualmente una función básica en el relato.

⁴⁷ *Vita Tellonis*, & 7, p. 74: “Quantus tunc luctus merentium fratrum, quanta precipue suspiria decantatum canonicorum, longum est et inexplicabile. Sororum uirginum et uidarum [...] et hyberias lamentantium matronarum nenias non dico licitum sed [...] proprium”. Sobre la existencia de una comunidad femenina junto a Santa Cruz (activa hacia 1133), véase GOMES, *op. cit.*, p. 147.

menos tienen; allí, la gente noble, viendo el cuerpo santísimo de Tello, diciendo todos al unísono: «Bendito sea Dios que escogió para sí a tal servidor»⁴⁸. En ese conjunto de dolientes, sin embargo, no aparecen los representantes de la monarquía ni de la Iglesia local. Pedro Alfarde se ha ocupado por subrayar, a lo largo de todo su relato, la distancia que separa a su biografiado de esos sectores, a los que ofrece como personajes “indomables, que ni a la hora de la muerte se reconcilian [con Tello], ya que son los únicos que no se asocian al cortejo fúnebre. La proyección de la imagen de los enemigos de Cristo en su comportamiento durante la Pasión parece evidente”⁴⁹. De igual manera, se señala la vinculación que une al santo con el medio urbano, ámbito que los canónigos de Santa Cruz habían elegido para desarrollar tanto su labor asistencial como pastoral⁵⁰. Por último, aparece igualmente una suerte de concesión eclesiástica a cierta costumbre popular, explicitando que esas grandes muestras de dolor por la muerte no eran aceptadas desde el punto de vista canónico pero sí “apropiadas” al tratarse de un ser humano tan relevante como Tello y considerando que ellas eran protagonizadas mayormente por laicos –resguardando, al mismo tiempo, el decoro que correspondía tuvieran los religiosos–⁵¹.

⁴⁸ *Ibidem*: “Tota ciuitas ruit, partim canonicorum conuentus, partim iuuenes, partim mediocres, partim nobilium persone, ad uidendum sanctissimum Tellois corpus, omnes uno ore dicentes: «benedictus Deus qui talem sibi elegit famulum»”.

⁴⁹ NASCIMENTO, “Vida D. Tello”, p. 662.

⁵⁰ Cfr. GOMES, Saúl António “A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração e transmissão cultural”, en JORGE, Ana Maria C. M. y RODRIGUES, Ana Maria S. A. (coords.), *História religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. I, pp. 339-421 (en particular, p. 365).

⁵¹ Cfr. COELHO, *op. cit.*, p. 74 y LAUWERS, *op. cit.*, p. 28 y pp. 37-40.

Esa última referencia, por el contrario, es cuidadosamente cuestionada en lo que atañe a Teotonio. En efecto, el hagiógrafo se preocupó por indicar que, tras el fallecimiento de este último, sus hermanos de congregación se mostraron muy dolidos pero, en sus exequias, “no se oían lamentos y llantos, como acostumbra suceder entre todos los del siglo sino que, por dos días seguidos, el coro entonó salmos, [...] himnos y cánticos espirituales”⁵². Esa actitud luego se ve complementada por la que manifiesta el propio rey Alfonso Henriques –quien sí aparece en este caso–. Éste, informado de la noticia del deceso, confirma la santidad de Teotonio al decir “antes estará su alma en el cielo que el cuerpo en el sepulcro”⁵³.

De tal forma, en estos dos últimos apartados, el tenor de cada una de esas hagiografías cambia radicalmente. El componente maravilloso y celestial que rodea el inicio de la muerte de Teotonio se transforma en un deceso depurado y canónico, prolongándose en unas exequias tranquilas y sin grandes manifestaciones de dolor. Por el contrario, la muerte de Tello pasa de una descripción que en nada se diferencia al deceso de cualquier ser humano a un esquema ceremonial muy elaborado (con donaciones y despedidas a cada uno de los canónigos de Santa Cruz) y un funeral plagado de llantos y lamentos, en el cual participa toda la sociedad local.

⁵² *Vita Theotonii*, & 33, p 200: “Ubi non ululatus et planctus, ut inter seculi omnes fieri solet, auditus est, sed per duos continuos diez choris psallentibus feruens studium fratrum deuotissime exhibitum est circa corpus in orationibus, psalmis, hymnis et canticis spiritualibus”.

⁵³ *Ibidem*: “Rex quoque affectus nimio dolore usque ad sufusionem uultus dixisse fertur: Prius anima eius in celo quam corpus in sepulcro”.

Llegados a este punto, creo que se imponen un par de conclusiones preliminares. En primer lugar, debemos subrayar el hecho de que estas caracterizaciones de la muerte, si bien “no son portadoras de una doctrina articulada o de un sistema de creencias”, revelan no obstante “moldes de pensamiento, visiones del mundo «naturales» para sus contemporáneos”⁵⁴. En este caso particular, por lo demás, nos hallamos antes dos paradigmas distintos de santos fundadores, modelos que han privilegiado matices discursivos diferentes en su descripción. Lo curioso de nuestro ejemplo –y esto me parece importante destacarlo– es que tales esquemas han sido aplicados en fechas muy cercanas a dos personajes que intervinieron en la creación de una misma institución (y no a fundadores de comunidades eclesíásticas distintas, como suele ocurrir en el corpus hagiográfico medieval). Así, Pedro Alfarde subrayó especialmente la labor infatigable de Tello y su compromiso permanente con Santa Cruz. Esto condice con su propósito último de afirmar “los derechos de una comunidad regular, derechos fundados en la actuación del propio Tello”⁵⁵. Ello explicaría además su escaso interés por resaltar características de la santidad de su biografiado (como podría ser el tema del conocimiento anticipado de su muerte) y, en cambio, su voluntad de demostrar que, aun en vísperas de su fallecimiento, éste siguió pendiente de su creación y, por lo mismo, su deceso fue deplorado por todos. Hay que tener en cuenta, además, que es muy probable que en dicha presentación hayan incidido – según indicamos antes– “los problemas y tensiones institucionales que envolvieran la catedral y la mitra conimbricenses con Santa Cruz en el momento final de la vida de D. Telo, cuyos ecos resonaban en Roma, [coartando]

⁵⁴ LAUWERS, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁵ NASCIMENTO, *Hagiografía de Santa Cruz...*, p. 12.

cualquier tentativa de promoción canónica [del santo]⁵⁶. Por lo mismo, es igualmente comprensible la voluntad del narrador al subrayar que, más allá de esa improbable canonización, Tello ya gozaba de un reconocimiento popular, un *consensus* –término clave en el pensamiento hagiográfico medieval–, noción expresada, entre otras cosas, en ese mismo lamento prolongado y visible que siguió a su muerte.

Por el contrario, el anónimo retratista de Teotonio escribía sobre un personaje admitido oficialmente como santo o en vísperas de serlo (recordemos que su canonización tuvo lugar apenas un año después de su muerte), haciendo de su texto “la expresión de afecto y añoranza [...] a una personalidad querida que acababa de desaparecer” y brindando, a la vez, “un modelo de edificación”⁵⁷. Tal modelo –cargado de “simbolismo y de inspirado providencialismo divino”⁵⁸– lo llevará a destacar las capacidades sobrenaturales de su biografiado y, junto a ello, el hecho de que su muerte siguió escrupulosamente lo admitido por la Iglesia. Ello confirmaba, además, “la primacía de Santa Cruz como *locus sanctus*”⁵⁹, aspecto adecuadamente resaltado por el texto. Como bien ha resumido Coelho, Tello representa “la muerte del fundador que quiere ser santo”, en tanto Teotonio simboliza “la muerte de un santo que también fue fundador”⁶⁰.

Para terminar, estimo que estas narraciones nos enfrentan a la necesidad de estudiar con más detalle las complejas relaciones que, en el ámbito de la Península ibérica, se establecieron entre crónica, biografía y hagiografía. Tales relaciones creo que nos ayudarían a resolver, entre

⁵⁶ GOMES, In limine..., p. 141. Cfr. NASCIMENTO, “Vida D. Telo”, p. 662.

⁵⁷ NASCIMENTO, *Hagiografía de Santa Cruz...*, p. 12.

⁵⁸ GOMES, In limine..., p. 143.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 149.

⁶⁰ COELHO, *op. cit.*, pp. 76 -77.

otras cosas, incógnitas tales como el porqué de la limitada producción hagiográfica local. Entiendo que la distancia que va de Tello a Teotonio es una buena muestra de ello. De la biografía con tintes cronísticos a la hagiografía con alcances históricos, las vidas de los santos ibéricos oscilaron siempre en ese vasto escenario narrativo, aquél que ejecutaba en la Tierra el inconmensurable plan divino.

Bibliografía

BOESCH-GAJANO, Sofia, *La santità*, Bari, Laterza, 1999.

BOGLIONI, Pierre, “La scène de la mort dans les premiers hagiographes latins”, en SUTTO, Claude (ed.), *Le sentiment de la mort au Moyen Age*, Montreal, L’Aurore, 1979, pp. 185-210.

COELHO, Maria Helena da Cruz, “O paradigma religioso e social da morte dos santos”, en RIVAIR MACEDO, José (org.), *A Idade Média portuguesa e o Brasil: reminiscências, transformações, ressignificações*, Porto Alegre, Vidrúguas, 2011, pp. 61-78.

DALARUN, Jacques, “La mort des saints fondateurs. De Martin à François”, en AA.VV., *Les fonctions des saints dans le monde occidental. Actes du colloque organisé par l’Ecole française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”*, Rome, 27-29 octobre 1988, Roma, Ecole française de Rome, 1991, pp. 193-215.

DELEHAYE, Hippolyte, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas, Société des Bollandistes, 1906.

DÍAZ y DÍAZ, Manuel (ed.), *La vida de san Fructuoso*, Braga, Cámara municipal de Braga, 1974.

FRIAS, Agostinho, “Fontes de cultura portuguesa na Vita Theotonii”, en *Actas do 2º Congresso histórico de Guimarães*, Guimarães, Câmara municipal-Universidade do Minho, 1997, vol. 4, pp. 143-149.

GERALDES FREIRE, José, “Problemas literarios da Vita sancti Theotonii”, en AA.VV., *Santa Cruz de Coimbra. Do século XI ao século XX*, Coimbra, s.e., 1984, pp. 85-117.

GOMES, Saúl António, *In limine conscriptionis. Documentos, chancelaria e cultura no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, Viseu, Palimage, 2007.

GOMES, Saúl António “A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração e transmissão cultural”, en JORGE, Ana Maria C. M. y RODRIGUES, Ana Maria S. A. (coords.), *História religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. I, pp. 339-421.

GUIANCE, Ariel, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998.

LAUWERS, Michel, "La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les Vitae du haut Moyen Age", *Le Moyen Age*, 1998, 21-50.

LAY, Stephen, *The Reconquest Kings of Portugal. Political and Cultural Reorientation on the Medieval Frontier*, Hampshire, Macmillan, 2009.

LUCAS, Maria Clara de Almeida, *Hagiografia medieval portuguesa*, Lisboa, Instituto de cultura e lingua portuguesa, 1984.

MARTINS, Armando Alberto, *O mosteiro do Santa Cruz de Coimbra na Idade Media*, Lisboa, Centro de História, 2003.

MARTINS, Mário, *Estudos da cultura medieval*, Braga, Verbo, 1969.

MARTINS, Mário, *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Media*, Coimbra, 1954.

MATTOSO, José, "Cluny, cruzios e cistercenses na formação de Portugal", en *Portugal medieval. Novas interpretações*, Lisboa, Imprensa nacional-Casa da moeda, 1985, pp. 101-121.

NASCIMENTO, Aires, *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*, Lisboa, Colibrí, 1998.

OLIVEIRA, Miguel de, *Lenda e história: estudos hagiográficos*, Lisboa, União Gráfica, 1964.

ROSA, Maria de Lurdes, "A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida", *Lusitania sacra*, 13-14 (2001-2002), 369-450.

ROSA, Maria Lurdes, "Hagiografia e santidade", en AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.), *Diccionario de história religiosa de Portugal*, Lisboa, Circulo de leitores, 2000, vol. II, pp. 326-361.

TAVIANI, Giulia y LANCIANI, Giuseppe (eds.), *Diccionario da literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa, Caminho, 2000.

VAUCHEZ, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, Ecole française de Rome, 1988.

VENTURA, Leontina y SANTIAGO FARIA, Ana, *Libro Santo de Santa Cruz de Coimbra. Cartulario do século XII*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.