

Relíquias: teólogos, teologias e hagiografia

Relics: theologians,
theologies and hagiography



MUSEU
SÃO ROQUE

relíquias: teólogos, teologias e hagiografia

**relics: theologians,
theologies and hagiography**

Relíquias: teólogos, teologias e hagiografia

Relics: theologians,
theologies and hagiography

jornada 3 | journey 3

22 | 23 – setembro september – 2023

Museu de São Roque Museum of São Roque



MUSEU
SÃO ROQUE



SANTA CASA
Misericórdia de Lisboa

Índice

contents

7 apresentação presentation

9 O esqueleto de São Brás. A hagiografia invertida protestante – o santo como o mais exemplar dos pecadores, e a relíquia rejeitada como a expulsão de Deus do Sagrado

Tiago Cavaco

Teólogo, pastor protestante

15 As relíquias cristãs: do sem sentido à provocação

Nuno Santos

Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa

25 A dimensão sensível e emocional do culto das relíquias. Portugal, séculos XVI e XVII

Rosa Capelão

CITCEM, Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, Faculdade de Letras da Universidade do Porto

45 Relíquias e memória dos «santos vivos» no Portugal moderno: textos e contextos

Paula Almeida Mendes

CITCEM, Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, Faculdade de Letras da Universidade do Porto

67 As relíquias vinculadas: devoção, distinção social e comunidade (testamentos e instituições vinculares, séculos XIV-XVII)

Maria de Lurdes Rosa

Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa

94 sinopses synopsis

apresentação
presentation

Como se misturam, confundem e se autonomizam as relíquias de cada santo?

Foi aqui que começou o debate e a troca de ideias destas terceiras jornadas do *reliquiarum*. Afinal o que pensam e como pensam sobre os santos, e as suas relíquias, os teólogos e os sistemas de pensamento teológico?

E como se reflectem as vertentes e construções de diferenças humanas e de poder na historiografia das biografias de homens e mulheres, cheios de virtudes em vida, e na preparação posterior das suas hagiografias?

Os casos seleccionados para análise são diversificados, nas cronologias, nos pontos de partida a partir dos quais são observados, assim como nos resultados apresentados.

Mais do que afirmações organizadas, a conclusão é um pequeno conjunto de questões ou propostas que merecem ser aprofundadas...

Continuamos a conversar nas próximas jornadas!

How do the relics of each saint mix, confuse and become autonomous?

This is where the debate and exchange of ideas began during these third *Reliquiarum* days.

After all, what do theologians and systems of theological thought think and how do they think about the saints and their relics?

And how are the strands and constructions of human differences and power reflected in the historiography of the biographies of men and women, full of virtues in life, and in the subsequent preparation of their hagiographies?

The cases selected for analysis are diverse in their chronologies, in the starting points from which they are observed, as well as in the results presented.

Rather than organized statements, the conclusion is a small set of questions or proposals that deserve to be explored further...

Let's keep talking over the next journeys!

O esqueleto de São Brás. A hagiografia invertida protestante – o santo como o mais exemplar dos pecadores, e a relíquia rejeitada como a expulsão de Deus do sagrado

Tiago Cavaco

Teólogo, pastor protestante

resumo

Um dos aspetos marcantes do período inicial do Protestantismo foi a necessidade de combater a materialização da presença divina implícita na devoção relicária. A polémica dos reformadores com as relíquias foi longa, acabando por estabilizar numa rejeição simplificada das mesmas. Neste texto refletiremos sobre a, aparentemente, caprichosa recusa protestante das relíquias enquanto curiosa e paradoxal celebração da ausência divina.

palavras-chave

Protestantismo; Relíquias; Bíblia; Palavra

abstract

One of the striking aspects of the early period of Protestantism was the need to combat the materialization of the divine presence implicit in relic devotion. The Reformers' polemic with relics was a long one, eventually stabilizing in a simplified rejection of them. In this text we shall reflect on the apparently capricious Protestant rejection of relics as a curious and paradoxical celebration of divine absence.

keywords

Protestantism; Relics; Bible; Word

Conta-se que no dia seguinte a Lutero ter afixado na Igreja em Vitemberga as suas «95 Teses Contra as Indulgências», essas mesmas portas se abriram para exibir uma vasta coleção de relíquias no Dia de Todos os Santos. Vistas as coisas dessa

perspectiva, a história do primeiro dia do Protestantismo também foi a de, ao segundo, ter de lutar com a materialização da presença divina implícita na devoção relicária. Como dá para imaginar, a polémica dos reformadores com as relíquias fez-se num tempo longo até se estabilizar numa rejeição simplificada delas. Interessa-me por isso, na oportunidade generosa que me é dada neste encontro, apresentar essa caprichosa recusa protestante das relíquias como uma curiosa e paradoxal celebração da ausência divina. Simplificando: os protestantes adoram expulsar Deus dos espaços mais alegadamente sagrados. Daí o subtítulo da minha apresentação: «A hagiografia invertida protestante – o santo como o mais exemplar dos pecadores, e a relíquia rejeitada como a expulsão de Deus do sagrado».

Uma vez mais, sinto-me na necessidade de afirmar o óbvio, que infelizmente parece invisível num contexto com pouco conhecimento da história. Todos os acontecimentos que contribuíram e encarnaram aquilo que se convencionou chamar a Reforma Protestante foram continuações e conseqüências de realidades anteriores. O Protestantismo não é uma invenção, mas, até enquanto facto histórico, manifesta questões antigas já registadas na história da Igreja Medieval e Antiga. Por que é necessário, uma vez mais, afirmar este óbvio? Porque, por exemplo, falando na questão das relíquias, importa reconhecer na história da cristandade as tensões diferentes e, por vezes, até opostas no convívio com elas. Talvez o mais fácil seja mencionar as polémicas iconoclastas dos séculos VIII e IX mas outras se podem mencionar (não apenas na acepção litúrgica do debate, mas também na natureza filosófica da compreensão ontológica, entre escolasticismo e nominalismo).

Não foi por acaso que um dos nomes mais incontornáveis da Reforma, João Calvino, não muito depois de escrever a sua obra maior nas *Institutas* (1536), se dedicou a um *Tratado sobre as relíquias* (1543) – este assunto sempre suscitou contas a serem ajustadas pelos protestantes, ao reconhecerem em todo o trânsito que elas impunham uma das matérias mais comuns da religião do povo. Precisamente pelo facto de os protestantes terem no povo o alvo do seu trabalho, as relíquias inevitavelmente apareciam na mira deles. No caso do volume do teólogo francês em causa, uma das ilustrações reconstituía o esqueleto de São Brás a partir de um inventário das suas relíquias. O resultado era monstruoso: o santo nesta forma venerada adquiria 5 cabeças, 6 braços e 6 pernas (uma das quais, em forma de fragmento, localizada em Lisboa). Escusado será dizer que será assim mesmo que a Reforma olhará para as relíquias: uma monstruosidade.

Ao falar de monstruosidade não evito citar José Gil no seu livro *Monstros*. Quando percorre a história do conceito de monstros, devota um capítulo a Santo Agostinho e à necessidade do Pai da Igreja em enxotar a crença neles da cabeça dos cristãos. Acreditar que monstros habitavam as regiões mais remotas do mundo era normal até para os mais cultos, mas isso trazia um problema para o apologista da fé cristã:

«os monstros surgem como uma ameaça à veracidade da palavra bíblica e ao estatuto da realidade do Mundo, tal como fora ensinado aos homens»¹. Este rigor bíblico é, no fundo, o mesmo que será continuado e intensificado pela Reforma Protestante, pronta para rejeitar qualquer prática, por muito devota que parecesse, que implicasse a aparência de uma contradição com as narrativas canônicas. Dá-se a ironia: do mesmo modo como Agostinho rejeitava os monstros por não estarem na Bíblia, Calvino e companheiros rejeitam as relíquias como verdadeira monstruosidade, naturalmente extra-bíblica.

Num exemplo muito mais recente, Jacques Ellul reage a *L'Art de l'icône: théologie de la beauté* do ortodoxo Paul Evdokimov explicando que é a preferência pela palavra sobre a imagem que sustenta a rejeição protestante de ícones, relíquias, ou quaisquer outras matérias de alegada presença divina². Ao valorizar o que a imagem mostra além da palavra, seja no ícone ou na relíquia como documento de presença prévia de santidade, uma transcendência é possível por esta via física. Os defensores católicos ou ortodoxos apontam tradicionalmente para uma Teologia da Encarnação que permite algo como uma santificação da matéria e uma transfiguração da carne. A presença divina, assim simbolizada, torna-se real. O que está em causa é toda uma Teologia da presença concreta do domínio espiritual. Mas em toda essa efectividade, falha precisamente o aspecto bíblico do inconcretizado. O ícone ou a relíquia, garantindo a presença via encarnação, acabam a desbaratar nela o seu carácter único que suscita em nós a espera e a esperança.

Se toda a realidade divina já é transfigurável na realidade humana, então a lição do Monte do Tabor inverte-se: não temos de descer dele e nele ficaremos acampados, como Pedro sugeriu. O ponto afirmado por Ellul, e por tantos outros na tradição Protestante, é, se quisermos, a consequência negativa da encarnação. A presença única da palavra feita carne impõe um reconhecimento da transformação cósmica deste evento, ao mesmo tempo que encerra a espera pelo seu regresso na «parousia». Ou seja: no Protestantismo a celebração da presença encarnada implica também, até ao seu regresso, uma celebração da sua ausência. Ícones ou relíquias são rejeitados precisamente por serem modos de inserção forçada do divino numa realidade que ainda está por ser inteiramente ocupada por ele. O problema dos protestantes não é com a matéria não poder ser de Deus, é com Deus ser precocemente forçado nela – tudo tem o seu tempo, afinal.

Não é casual que, à medida que se complicava a compreensão da materialização da presença divina (e todos os debates sobre a transubstanciação católica), Roma, ela mesma, tenha recuado em efusividades com relíquias e semelhantes fenómenos. O que se discute quando se discute a relíquia não é só uma suposta verificação científica dos objectos históricos (de certo modo inaugurada com a crítica protestante): é a própria concepção da presença divina no mundo (e neste sentido, a guinada fenomenológica que pressupõe). Também por tudo isto, talvez a afectividade seja a

substituição mais razoável da presença divina no mundo por algum tipo de presença humana concreta.

Ao rejeitar a materialização do bem nos seus lugares mais tradicionais, a Reforma não oferece nos seus advogados a figura típica da santidade: pelo contrário, o protestante exemplar é o pecador exemplar, e nesse contaste a graça divina sobressai (revitalizando o exemplo Paulino e Agostiniano). Daí o título deste texto, na sua «hagiografia protestante invertida». Diante de qualquer promoção pública de santidade, o protestante suspeita. A melhor santidade, de acordo com a sua obsessão bíblica, é até algo anti-social, do mesmo modo como o Senhor fugia das pessoas para estar com Deus. Não por via de qualquer impulso monástico (também rejeitado pela Reforma), mas como consequência de o melhor exemplo não ser o do bem exposto, mas o do mal exposto.

Toda a antropologia negativa protestante inspira-se, por exemplo, no Paulo que até quando lista os piores pecadores, se confessa o maior deles (1 Timóteo 1:9-10: «*transgressores e rebeldes, irreverentes e pecadores, ímpios e profanos, parricidas e matricidas, homicidas, impuros, sodomitas, raptos de homens, mentirosos, perjuros e para tudo quanto se opõe à sã doutrina*», e 1 Timóteo 1:15: «*Fiel é a palavra e digna de toda aceitação: que Cristo Jesus veio ao mundo para salvar os pecadores, dos quais eu sou o principal*»). Do mesmo modo, Agostinho nas suas célebres *Confissões* inaugura o romance moderno a partir da exposição da sua miséria, e não das suas vitórias. Os estandartes, os altares, e os pendores vão vazios para que nessa visualização só haja vazio para oferecer. Para que a presença de Deus se verifique, é fundamental a sua não-comparência prévia.

Hermann Bavinck, teólogo holandês do início do século XX, explicava que o Catolicismo eleva a humanidade porque a dicotomia promovida é entre pecado e natureza. Quanto mais convincentes os santos e o poder da sua presença física, até depois de terem morrido no culto das relíquias, mais fé podemos colocar em que toda a natureza está a ser restaurada. Na Reforma Protestante, a dicotomia abraçada é diferente e é entre o pecado e a graça. Não é, por isso, de estranhar que a melhor promoção da humanidade seja a sua humilhação. Boa parte da popularização do Protestantismo fez-se na dinâmica paradoxal de sabotar a popularidade dos santos, na convicção de que quanto menos populares sejam eles, mais popular possa ser a santidade.

1. GIL, (1994), p. 28.

2. EVDOKIMOV, (2017); ELLUL, (1985), pp. 102-104.

BIBLIOGRAFIA

ELLUL, Jacques (1985) – *The Humiliation of the Word*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.

EVDOKIMOV, Paul (2017) – *L'art de l'icône: théologie de la beauté*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

GIL, José (1994) – *Monstros*. Lisboa: Quetzal Editores.

As relíquias cristãs: do sem sentido à provocação

Nuno Santos

Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa

resumo

Como poderemos falar de relíquias hoje? Faz sentido num contexto de alteração de linguagem, de sensibilidade e categorias culturais falar de relíquias? Não deixa de ser interessante que a mesma sociedade que «estranha» estas relíquias, está cheia de outras «relíquias» que, muitas vezes, se transformam em idolatrias autocentradas de poder, estatuto, reconhecimento... basta pensar no mundo do desporto, da arte, da política, da beleza... De facto, a veneração e o culto dedicado às relíquias dos mártires, constitui um dos elementos mais antigos da religiosidade cristã e isso liga-se à singularidade do cristianismo como religião da encarnação. No princípio está o corpo e a história. O grande risco e problema é transformar a veneração numa adoração, trocar o instrumental pelo essencial, fazer do ícone um ídolo.

palavras-chave

Relíquias; Morte; Ícone; Estética; Sensibilidade; Religiosidade; Fé

abstract

How can we talk about relics today? Does it make sense in a context of changing language, sensibilities and cultural categories to talk about relics? It is interesting to note that the same society that finds these relics «strange» is full of other «relics» which often turn into self-centred idolatries of power, status, recognition... just think of the world of sports, art, politics, beauty... In fact, the veneration and cult dedicated to the relics of martyrs is one of the oldest elements of Christian religiosity and this is linked to the uniqueness of Christianity as a religion of incarnation. In the beginning is the body and history. The great risk and problem is turning veneration into adoration, exchanging the instrumental for the essential, turning the icon into an idol.

keywords

Relics; Death; Icon; Aesthetics; Sensibility; Religiosity; Faith

1. Ainda faz sentido falar de relíquias no século XXI?

O Cardeal José Tolentino Mendonça, no passado dia 15 de setembro de 2023, falando na abertura das celebrações dos 850 anos da chegada das relíquias do diácono e mártir S. Vicente a Lisboa¹, levantava esta mesma questão. Dizia ele, como é que poderemos falar deste tema num contexto de «*alteração de linguagem, de sensibilidade e categorias culturais*». Concluindo que «*não é estranho experimentar, em relação ao passado, um sentimento de distância ou considerar que o antigo é, ou pode tornar-se, em certos aspetos antiquado*».

Estamos num tempo da internet, da tecnologia, da robótica, da inteligência artificial, da imagem, da estética, da aparência... tudo acontece no agora e no presente. Não parece haver espaço para o passado. Quando muito apenas como museu ou como curiosidade quase 'bizarra' de colecionador de antiguidades.

A isto junta-se a dificuldade de falar da morte e a tentativa de ocultar tudo o que a ela se refere. O «tabu», a «privatização» ou a «ocultação» em que a morte hoje se vê envolvida, em muitas sociedades e mesmo em muitas vivências de fé, afasta-nos destas coisas «estranhas»: pedaços de ossos, restos de cabelo... de mortos.

2. O que é uma relíquia?

Saul Gomes diz que a relíquia é a coisa deixada, a parte que resta de quem deixou de existir, que lhe pertenceu, que por esse alguém foi usada, tendo feito parte da sua vida, tornando-se elemento raro e precioso, sagrado, e assumindo, entre os cristãos, foros de veneração e mesmo de intermediação da graça divina².

De facto, a palavra vem do latim *reliquia*, *-ae* e significa «aquilo que sobra», «resto»³. «*Por outras palavras refere-se aos restos mortais ou a algum outro objeto de uso particular. As relíquias, por tanto, podem ser tanto de natureza histórica, cultural ou religiosa*»⁴. Mas é esse *resto* e esse *objeto* que nos permite *religar* e *lembrar*.

A Constituição Conciliar sobre a Sagrada Liturgia (*Sacrosanctum Concilium* – 1963, n.º 111) diz que «*a Igreja, segundo a tradição, venera os Santos e as suas relíquias autênticas, bem como as suas imagens*». Ainda neste mesmo número, acrescenta que «*as festas dos Santos proclamam as grandes obras de Cristo nos seus servos e oferecem aos fiéis os bons exemplos a imitar*».

Diante deste texto devemos sublinhar dois aspetos essenciais: 1. reserva-se o verbo adorar para Deus e para os santos e para as relíquias escolhe-se o verbo venerar; 2. as relíquias não são centrais o que é central na Fé é Cristo.

Neste mesmo sentido, o Código de Direito Canónico (datado de 1983) diz, no Cân. 1188: que se mantenha «*em vigor a prática de, nas igrejas, se exporem à veneração dos fiéis as imagens sagradas; no entanto, exponham-se em número moderado e pela ordem*

conveniente, para não provocar a admiração do povo cristão, nem dar azo a devoção menos correta».

Destacamos a expressão «número moderado» e «ordem conveniente». Há uma centralidade que é Cristo. As relíquias não são o centro, nem são prioridade na fé cristã. Mas têm o seu lugar e são uma oportunidade e um desafio propedêutico da fé, da memória, dos fundamentos, do testemunho... da vida que se dá por amor e que convoca a nossa entrega...

3. As relíquias reclamam um sentido simbólico não idolátrico

Efetivamente, as relíquias reclamam um sentido simbólico, isto é, uma realidade que evoca e remete para outra dimensão. A palavra símbolo «vem de *symballein*, que significa coincidir, juntar»⁵. O «símbolo» (σύμβολον) é o que está «junto» (συν) sem forçar (βάλλειν= «lançar»), por isso, significa o que relaciona os diferentes sem cair na univocidade e mantém a unidade de sentido, também no acesso ou na radical descontinuidade de significado⁶.

De facto, quando falamos de relíquias falamos de símbolos e

os símbolos tem uma forte carga relacional. É um objeto presente que evoca outro que está ausente, (...) que coloca em relação o plano imanente com o plano transcendente. São pontes de referência necessários, horizontes de sentido, sinalizadores de uma esperança maior, capaz de inspirar e de se constituir como valor para as práticas individuais e sociais. Para quem se inscreve na tradição cristã, a história e os símbolos são cruciais⁷.

O grande risco e problema é transformar a veneração numa adoração, trocar o instrumental pelo essencial, fazer do ícone um ídolo. Como refere o jesuíta Javier Melloni,

*a bagagem conceptual e simbólica apresentada por uma religião madura não é idolátrica, mas icónica. O que cada tradição oferece são algumas determinadas formas e referência de religião, que não devem estar fechadas em si mesmas, mas que remetem para lá delas. Tal é a diferença entre o ídolo (*eidolon*) e o ícone (*eikon*). Ambas significam «imagem» em grego, mas em direções opostas: o ídolo é uma imagem saturada, possuída e possessiva, referida a si mesma, enquanto o ícone é só uma insinuação, um caminho, uma janela que se abre para o infinito, desaparecendo ele mesma uma vez que se passou através dela⁸.*

Hoje, a mesma sociedade que «estranha» estas relíquias, está cheia de outras «relíquias» que, muitas vezes, se transformam em idolatrias autocentradas de poder, estatuto, reconhecimento... basta pensar no mundo do desporto, da arte, da política, da beleza... ter uma foto com uma dessas pessoas famosas, ter um objeto da pessoa que admiramos, um objeto assinado (t-shirt, livro...), imitar no estilo uma dessas pessoas... Com um pequeno grande pormenor, ainda estão vivos, ainda estão no mundo do hoje.

4. A veneração das relíquias na religiosidade cristã

A veneração e o culto dedicado às relíquias dos mártires, constitui um dos elementos mais antigos da religiosidade cristã e isso liga-se à singularidade de o cristianismo como religião da encarnação. No princípio está o corpo, a história⁹.

De facto, o santo ou o mártir, na acessão primitiva, o testemunha, é aquele que deu testemunho de Cristo até a oferta da sua própria vida. A relíquia é um elemento do seu corpo ou um objeto que tenha estado em contacto com ele. No fundo a relíquia não é considerado tanto um fragmento do mártir, mas a significação de presença do próprio mártir, considerado portador de Cristo para a comunidade. Só neste sentido, compreendemos que a morte fosse chamada *Dias natalis*, experiência de ressurreição.

Nas palavras do Cardeal Tolentino Mendonça,

*a relíquia é, por isso, mais do que uma relíquia. Um modo novo de olhar a vida e a morte. É uma ética da existência, é uma pergunta não só pela vida, mas pelas razões que dão ou podem dar sentido à vida. As relíquias dos mártires imitem uma palavra de verdade capaz de oferecer um sustento espiritual e ético à ideia de cidade*¹⁰.

5. Para que servem as relíquias?

Em primeiro lugar, temos que reconhecer que algumas Instituições, Dioceses e Cidades cresceram e tornaram-se importantes à volta de uma relíquia como Santiago de Compostela, Lisboa com a relíquia de S. Vicente... Oviedo a relíquia de Pelágio...

O próprio Seminário Maior de Coimbra, instituição que atualmente tenho a honra de dirigir, possui, desde logo, a relíquias dos 12 apóstolos e dos mártires Liberatus, Fortunatus, Vicente, Fortuoso.

Em segundo lugar,

[o] culto das relíquias é uma forma de conhecimento. A nossa época olha com distância e ironia para elas, pois queremos aceder diretamente, leia-se, racionalmente, mesmo a tudo o que nos transcende e é mistério. Desconfiamos, ou temos dificuldade de enquadrar como civilização uma fé tronada assim sensível. Mas na verdade há tanto para colher nestes símbolos¹¹.

As relíquias falam-nos das nossas heranças, da nossa história... As relíquias falam-nos de quem representamos, do que nos é pedido para conservar e levar mais longe. Provocam-nos em relação ao imediato e ao excesso de presente. Lançam-nos constantemente a pergunta: O que fica do que passa?

Em terceiro lugar, falam-nos de testemunho, de vida entregue. De vida que se deu para além da vida e aceitou a morte como lugar de nascimento e de entrega por amor e por uma causa, uma fé, um acreditar.

As relíquias encaminham-nos para a proximidade da morte e é nessa dimensão escatológica que podem ganhar força teológica. Diante da morte, sobretudo dos que mais amamos, tudo o que *somos*, tudo o que *pensamos* e tudo o que *sentimos* revela-se de maneira nova. Diante da morte as perguntas confrontam-nos com o mistério, o acontecimento convoca os sentidos e a realidade faz-nos olhar de maneira nova para o nosso existir quotidiano. A totalidade do que somos está em *causa*, todos os nossos *sentidos* então em «jogo».

Este carácter relacional não pode ignorar ou prescindir do *sentimento*, da *sensibilidade* e da *emoção*. Contudo, dizer que não pode prescindir não quer dizer que se esgote ou que se reduza a isso. Trata-se de «reenquadrar» a afetividade na experiência e na vivência cristã e evitar uma vivência da fé *fria, abstrata e teórica*.

Aqui entra o sentido da própria palavra *estética*. Trata-se de uma palavra que vem do grego *aisthēsis* (αἴσθησις) e quer dizer *percepção sensível*, em certa medida quer dizer a primeira percepção dos sentidos, caracterizado por uma certa imediateza¹². Uma percepção dos sentidos não quer dizer que seja uma superficialização ou uma banalização da realidade, mas, muitas vezes, revela-se o modo de se adentrar no mistério; um estar inteiro diante da realidade, também pelo que nos «toca» e nos «comove», pelo que nos «provoca» e nos «desperta».

Esta percepção-sensível pode ser a «porta de entrada» de muitas das nossas experiências e de muitas das nossas vivências, também, e sobretudo, no âmbito da fé – sem as esgotar. Efetivamente, essa percepção inicial é determinante para uma «abertura» ou para um «fechamento» diante do mistério que a vida encerra. A teologia não pode, por isso mesmo, ignorar ou evitar esta.

6. estamos a regressar ao sagrado e às relíquias?

O Papa Francisco recordava-nos que

o regresso ao sagrado e a busca espiritual, que caracterizam a nossa época, são fenómenos ambíguos. Mais do que o ateísmo, o desafio que hoje se nos apresenta é responder adequadamente à sede de Deus de muitas pessoas, para que não tenham de ir apagá-la com propostas alienantes ou com um Jesus Cristo sem carne e sem compromisso com o outro. Se não encontram na Igreja uma espiritualidade que os cure, liberte, encha de vida e de paz, ao mesmo tempo que os chame à comunhão solidária e à fecundidade missionária, acabarão enganados por propostas que não humanizam nem dão glória a Deus (EG 89).

O teólogo Tolentino Mendonça diz a este respeito:

Apetência pela espiritualidade que difusamente marca isso a que se chama 'o regresso do religioso' corre o risco de ser uma espécie de deriva emocional, a procura de uma zona de conforto que dá tudo e verdadeiramente não pede nada, uma diluição da consciência numa qualquer experiência fusional, tanto mais grata quanto menos responsabilizadora do sujeito¹³.

Já Tomáš Halík perguntava:

(...) estará a religião realmente de volta? Discordo dessa visão por, pelo menos, duas razões. Em primeiro lugar, a religião não está de volta porque, na verdade, nunca se foi embora. Não se foi embora, não desapareceu, esteve sempre lá (...). Apenas escapou temporariamente à atenção dos académicos, dos media e do público do mundo ocidental (...). Em segundo lugar porque, em grande parte do nosso mundo, aquilo que agora preenche o espaço espiritual deixado vago pela erosão da religião tradicional (...) não é de forma alguma semelhante àquilo que existia no passado, nos tempos pré-modernos. De facto, o alegado «regresso da religião» – na realidade, um simples surgimento de novas formas transformadas de religião – foi uma grande surpresa [para muitos]¹⁴.

Concluo com o Catecismo da Igreja Católica que diz no número 1676:

Para manter e apoiar a religiosidade popular, [onde podemos e devemos inserir a devoção às relíquias] é necessário um discernimento pastoral. O mesmo se diga, se for caso disso, para purificar e corrigir o sentimento religioso subjacente a essas devoções e para fazer progredir no conhecimento do mistério de Cristo.

-
1. COMEMORAÇÕES DOS 850 ANOS DA CHEGADA DAS RELÍQUIAS DE S. VICENTE A LISBOA, (2023).
 2. GOMES, (2009), pp. 59-60.
 3. «reliquia», (2008-2023).
 4. LAMEIRA, EVARISTO & LOUREIRO, (2016), p. 10.
 5. RATZINGER, (2005), p. 67.
 6. FORTE, (1999), p. 112.
 7. COMEMORAÇÕES DOS 850 ANOS DA CHEGADA DAS RELÍQUIAS DE S. VICENTE A LISBOA, (2023).
 8. MELLONI, (2022), p. 52.
 9. COMEMORAÇÕES DOS 850 ANOS DA CHEGADA DAS RELÍQUIAS DE S. VICENTE A LISBOA, (2023).
 10. COMEMORAÇÕES DOS 850 ANOS DA CHEGADA DAS RELÍQUIAS DE S. VICENTE A LISBOA, (2023).
 11. COMEMORAÇÕES DOS 850 ANOS DA CHEGADA DAS RELÍQUIAS DE S. VICENTE A LISBOA, (2023).
 12. WOHLMUTH, (2013), p. 108.
 13. MENDONÇA, (2019), p. 71.
 14. HALÍK, (2022), pp. 126-127.

BIBLIOGRAFIA

FORTE, Bruno (1999) – *La porta della beleza. Per un'estetica teologica*. Brescia: Morcelliana.

GOMES, Saul António (2009) – «Sagrados monumentos. Relíquias de mártires e de santos em Portugal». *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2009, vol. VIII, n.º 15, pp. 59-84.

HALÍK, Tomáš (2022) – *A tarde do Cristianismo. O tempo da transformação*. Prior Velho: Paulinas Editora.

LAMEIRA, Francisco, EVARISTO, Carlos & LOUREIRO, José João (2016) – *Retábulos Relicários*. [s.l.]: Departamento de Artes e Humanidades da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade do Algarve.

MELLONI, Javier (2022) – *Para um tempo de síntese. Presente e futuro das religiões*. Barcelona: Fragmenta Editorial.

MENDONÇA, Tolentino (2019) – *Uma beleza que nos pertence*, Lisboa: Quetzal.

RATZINGER, Joseph (2005) – *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o «Símbolo Apostólico»*, Cascais: Principia.

WOHLMUTH, J. (2013) – *Mistero della trasformazione*, Brescia: Queriniana Editrice.

RECURSOS ELETRÓNICOS:

COMEMORAÇÕES DOS 850 ANOS DA CHEGADA DAS RELÍQUIAS DE S. VICENTE A LISBOA (15 de setembro de 2023), Câmara Municipal de Lisboa [consultado a 18 de setembro de 2023] at <URL https://www.youtube.com/watch?v=S_w49IEzPZs&t=767s>.

«reliquia», *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha], 2008-2023, [consultado a 18 de setembro de 2023] at <URL <https://dicionario.priberam.org/re%C3%ADquia>>.

A dimensão sensível e emocional do culto das relíquias. Portugal, séculos XVI e XVII.

Rosa Capelão

CITCEM, Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória,
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

resumo

O tema principal deste trabalho é a dimensão sensível e emocional do culto às relíquias em Portugal nos séculos XVI e XVII. Aprofundaremos na dimensão individual deste fenómeno religioso, examinando as estratégias cognitivas racionais, mas sobretudo as emocionais que o fundamentam e fazem possível a sua perpetuação até aos dias de hoje. Centrar-nos-emos na análise do cadáver, uma das principais fontes de consagração de relíquias, sobretudo a partir da imanência no fenómeno da incorrupção. Para atingir os objetivos propostos foram utilizadas fontes narrativas hagiográficas e fontes normativas do período em estudo.

palavras-chave

Relíquias; Crenças; Emoção religiosa; Incorrupção; Imanência

abstract

The main theme of this paper is the sensitive and emotional dimension of the cult of relics in Portugal in the 16th and 17th centuries. To achieve this, we shall delve deeper into the individual dimension of this religious phenomenon, analysing the rational cognitive strategies, but above all the emotional ones that underpin it and make its perpetuation possible to this day. We shall focus on the analysis of the dead body, one of the main sources of consecration of relics, especially based on the immanence of the phenomenon of incorruption. To achieve the proposed aims, we used hagiographic narrative sources and normative sources from the period under study.

keywords

Relics; Beliefs; Religious emotion; Incorruption; immanence

1. Introdução

O tema principal deste trabalho é a análise do culto de relíquias situando o foco de observação na dimensão sensível e emocional subjacente a esta manifestação cultural. Uma relíquia é um elemento simbólico e de comunicação que intervém na articulação entre o sujeito e o mundo, entre o indivíduo e a realidade, entre a razão e a emoção, e entre imanência e transcendência. Tratar-se há de um objeto que participa na atribuição de significado ao mundo, ou seja, como ele é *explicado*, mas particularmente como é *sentido*. Exploraremos estas dimensões do sensível e do afetivo num contexto cultural específico, Portugal dos séculos XVI e XVII.

O culto das relíquias é uma manifestação religiosa que se forjou no cristianismo desde os primeiros séculos, associada ao culto dos santos. Uma relíquia é um objeto tangível que pode mediar com o transcendente. Faz parte de uma cosmologia hierárquica de intermediação no sistema religioso em que se insere, do qual os fiéis desejam beneficiar. Isto deve-se à crença de que o poder de intermediação e intercessão atribuído a certas personagens especiais se transmite aos seus restos mortais ou aos objetos com os quais estiveram em contacto físico durante a sua vida, ou após a sua morte. Admite-se que existe a capacidade das suas virtudes se propagarem a toda a substância e materialidade associadas. Isso baseia-se numa cosmovisão do mundo em que todos os seus elementos estão relacionados e a presença do maravilhoso e do sobrenatural é possível.

O culto das relíquias é igualmente uma manifestação cultural cujos sentidos e significados vão além do estritamente religioso. Configuram-se como elementos simbólicos, são testemunhos físicos de uma memória que pode ser manipulada e, justamente por isso, são elementos essenciais para redesenhar ou consolidar relações de poder que buscam legitimação e reconhecimento. Além disso, certificam e contribuem para a preservação de uma memória coletiva, reforçando diferentes identidades de grupo como cristão, católico, ou português, consoante o contexto¹.

O Concílio de Trento (Sessão XXV, 3-4 dezembro 1563) implicou uma renovação das práticas devocionais e, entre outros aspetos, estimulou o papel das relíquias. No plano jurídico, consubstanciado nas constituições sinodais, Portugal seguiu rapidamente as diretivas tridentinas que no domínio do culto das relíquias se limitou a reafirmar a legislação que a Igreja já tinha promulgado séculos antes. Esta decisão de continuidade no mundo católico foi uma resposta às críticas de idolatria e superstição dirigidas ao culto das imagens, dos santos e das relíquias pelos movimentos da Reforma Protestante. A Igreja Romana optou por reafirmar o seu valor, somente que o quer controlado pela hierarquia eclesiástica com um argumento paternalista: a população é facilmente impressionável e suscetível de dar crédito a fenómenos maravilhosos, pelo que está condenada à perdição sem a intercessão

da Igreja, que a deve instruir entre outros aspetos, sobre o procedimento correto do culto das relíquias.

Em suma, a Igreja procurou dignificar o culto das relíquias e pôr de lado toda a superstição. Procurou impor que a autoridade para consagrar e legitimar as relíquias e os milagres que lhes fossem atribuídos recaísse na hierarquia eclesiástica, afastando a voz popular deste processo. O acesso dos fiéis às relíquias através do ver, do tocar e do beijar passou a estar condicionado por barreiras físicas e a ter de ser efetuado apenas em determinados momentos e sob determinados preceitos. Se procurou alcançar uma uniformização da liturgia em torno do seu culto, e que a sua dignificação fosse exteriormente visível e identificável por todos. A experiência, a vivência do transcendente passou a ser efetuada de uma forma totalmente passiva, sobre a qual os fiéis não podiam exercer qualquer poder².

A interiorização do discurso tridentino relativamente a um culto de relíquias digno, controlado e afastado de qualquer superstição, no contexto em estudo, os séculos XVI e XVII, não foi possível. Concluímos que tal se deve a esta devoção dar sentido ao mundo em domínios da subjetividade humana dificilmente controláveis. Sentido que como veremos descansa na imanência da própria relíquia. Para demonstrar este corolário, para além da dimensão social do culto das relíquias, analisamos o *locus mental* que subjaz a esta manifestação religiosa. Examinamos as estratégias cognitivas, tanto racionais como emocionais, que rodeiam este fenómeno religioso. Isso permitiu-nos compreender os obstáculos que impossibilitaram a assimilação do discurso tridentino em torno do seu culto, e os fatores de sucesso da prática e das crenças associadas que sobrevivem no presente, apesar do carácter supersticioso que muitas vezes lhes é atribuído. Por outras palavras, pudemos comprovar que a imagem projetada pelas relíquias sob a forma de ideias, juízos, atitudes e crenças que lhes estão associadas confere-lhes uma certa autonomia relativamente ao sistema religioso oficial do que formam parte.

2. Explicar o mundo – O Racional

2.1 Consagração de relíquias a partir da função taumatúrgica

A análise da função taumatúrgica das relíquias sobre o corpo doente, a sua função social mais representativa, foi muito produtiva. Com a ajuda de um sistema interpretativo proporcionado pela antropologia simbólica, o da «medicina popular» pudemos observar como se expressam socialmente as experiências intersubjetivas de como se relacionar com a imagem construída do «corpo doente»³. Vimos que por detrás das práticas do uso de relíquias em processos de cura do corpo subsiste um modelo cognitivo totalmente lógico-racional⁴. Queremos dizer que, condicionada por uma imagem que tem do corpo, a população faz uma leitura totalmente racional dos

mecanismos implicados no processo mágico-religioso da sua cura com uma relíquia. E o faz independentemente de outros discursos que procuram impor sua visão de mundo, como o da Igreja e o da medicina hipocrática, e podemos dizer hoje do pensamento científico. Especificamente, isso ocorre à margem das diretrizes tridentinas, segundo as quais a intermediação com o transcendente deve ser canalizada exclusivamente através dos agentes e meios eclesiais legitimados para o efeito pela Igreja. É por isso que o carácter supersticioso que lhes é atribuído pela autoridade eclesial pertence mais à esfera do controlo social e de uma luta pelo poder, que se traduz numa tentativa de controlar a gestão do sagrado no contexto histórico que nos ocupa. Porque diferentes visões do processo de doença e cura compartilham cenários e convergência de sentido, não se contradizem, simplesmente são de ordem diferente já que não implicam o mesmo «corpo».

Por outro lado, lográmos verificar que a difusão dos milagres taumatúrgicos associados a uma relíquia permitia a sacralização de certos restos mortais, enquanto corroborava a santidade de um determinado indivíduo especial, canalizava devoções para certas congregações religiosas, testemunhava a interrupção do transcendente na vida da população, provando assim a doutrina dominante, e ampliava o prestígio de quem capitalizava esses sagrados restos.

2.2 Consagração de relíquias a partir dum corpo morto especial

O lento processo de transformação do cadáver que vai do arrefecimento e rigidez do corpo morto à putrefação e finalmente à sua mineralização é um dos espaços mais significativos para os indivíduos e comunidades, produzindo representações e práticas que são condicionadas pela leitura difundida pelo sistema de crenças dominante em que se inscrevem. Um episódio especial neste processo vem representado pelo fenómeno da incorrupção.

No caso do cristianismo, o cadáver é uma das metáforas da doutrina cristã para evitar a *vanitas*, respondendo à dualidade pecado/corrupção versus virtude/incorruptão. A proliferação de prodígios relacionados com a incorrupção dos cadáveres, os significados ortodoxos e heterodoxos que lhes foram atribuídos pela população, as práticas devotas que desencadearam, foram mecanismos que ajudaram à configuração de relíquias. Por vezes, a incorrupção sobrevinha sem estar associada a uma anterior vida cheia de virtudes ou à memória de uma boa morte rodeada de sinais maravilhosos. O religioso P. Fr. Cristóvão da Conceição faleceu em 1649 no minorita convento de Alenquer e os seus restos foram exumados em 1653. Jorge Cardoso no *Agiológico Lusitano* menciona:

(...) cavandose no sitio em que jazia o S. Corpo, a poucas enxadadas, apareceu desfeito em partes, mas com o peito cheo de incorrupta carne, revestida de pele, tam branda, e flexível, que tocada co dedo, se recolhia, e logo tornava a seu lugar,

*percebendose em tanto suavíssimo odor, o qual se pegou de maneira à pessoa que o tirou da cova, que no dia seguinte, lhe recendião ainda as mãos, e vestidos com excesso (...) Grande prova he da Sanctidade de Fr. Christovão da Conceição (além dos milagres que obrou em vida) a incorruptibilidade de seu corpo, juntamente com o precioso cheiro que dele saio ao tempo de sua Invenção*⁵.

Conseguimos também observar como o redor da percepção e dos sentidos atribuídos ao corpo morto produtor de relíquias, e ao próprio fenómeno da incorrupção, se configuram estratégias totalmente racionais. Nas narrativas hagiográficas analisadas identificamos as circunstâncias que sublinham a ideia de que o corpo de certas personagens especiais não morre, e conserva sinais de vida. É dizer, estamos perante um corpo animado, cheio de vida, dinâmico, intencional, com tendência a transformar-se e transcender. São corpos que não causam horror, são fermosos, parece que estão placidamente a dormir. Todo isto é comprovado pela sua flexibilidade, a presença de suor, a sua cor, ou por dar mostras de possuírem vontade própria. Se apresentam fenómenos que reforçam o mistério, como a presença de luz, o odor de santidade, ou a revelação de estigmas. Tudo isto vai ao encontro da doutrina pregada, transmitindo a mensagem de que se trata, de facto, de um corpo vivo que não está morto. A ideia de que certos indivíduos nunca morrem de facto é ordenada e racionalizada, tal como os restos mortais que deixam atrás de si. Esses restos conservariam os poderes que lhes são atribuídos, segundo a lógica da continuidade destas propriedades⁶. A morte é vista como uma continuação da vida com a mesma forma corporal, escondendo a violência que este processo significa, recorrendo a formas imaginárias que sugerem a imortalidade. Uma boa morte implica um bom cheiro e uma imagem agradável, por oposição à representação da morte negra, onde encontramos podridão, mau cheiro, horror. Em esse processo de racionalização, são transferidos para o cadáver sinais de vida, manifestações que revelam o seu estado animado. E é que a própria santidade também se manifesta fisicamente e pode ser apreendida ao nível da sensibilidade, através de topoi reconhecíveis por todos. Nestes cenários a sua materialidade transforma-se em imaginação e o imaginado materializa-se. Dois planos em que a vida e a morte se complementam, se afirmam, e o mesmo tempo se negam. Se intentou fundamentar intelectualmente a presença de vida num corpo morto, ou nas relíquias que lhe são associadas. No campo teológico, o bispo de Jaén, Sancho Dávila (1600-1615) faz uma exposição apologética da razão da devoção das relíquias na sua obra *De la Veneración que se debe a los cuerpos de los Santos y a sus Reliquias*, em oposição ao que defendem os hereges. O seu argumento é o seguinte:

Segundo a doutrina dos antigos filósofos, há no homem três vidas, que se distinguem pelas suas diferentes operações: A vegetativa, que é a que causa o

*crescimento e é visível nas plantas e árvores; a sensitiva, que se refere ao princípio de sentir e mover-se, que é comum aos animais; e a intelectual, que só está presente nos homens e nos anjos, pelo entendimento que têm e se manifesta nas obras da razão. Os corpos dos santos e os seus ossos mostram sinais de terem estes três tipos de vida, como seres vivos que são*⁷.

Dávila faz referência a obra de Aristóteles, *Perí psychés (De anima)*, onde expõe a sua teoria sobre os três tipos de vida que têm alguns corpos naturais. A vegetativa ou nutritiva, a sensitiva, e a intelectual ou racional. Para a continuação demonstrar que todas elas estão presentes nas relíquias, descrevendo vários exemplos. Sobre a presença de vida sensível em uma relíquia relata o seguinte:

*Também ouvem os corpos sagrados, o que é próprio desta mesma vida, como aconteceu com o Rei da Inglaterra, Santo Edmundo. Do que relata Abon Abad Floriacense, que em seu martírio foi decapitado, e sua cabeça foi encontrada entre alguns penhascos, procurada por alguns homens devotos, e dando-lhe vozes ela respondeu onde estava em sua língua inglesa, «her, her, her» o que quer dizer três vezes: «Aqui, aqui, aqui» e ali, onde a sua voz soou, eles a encontraram*⁸.

São bastantes os testemunhos hagiográficos nos que se articula o discurso de que os corpos mortos de determinados indivíduos especiais estavam vivos, e mais particularmente, eram desejados. Em cenários como são os enterros ou a abertura de uma sepultura e o posterior traslado dos restos mortais⁹, as diretrizes tridentinas eram ultrapassadas pelo desejo de relíquias. As normas eclesiásticas estabeleciam que a atribuição dos elogios de santo ou beato, o mesmo acontecia com as relíquias, devia de ser autorizado pela Igreja¹⁰. De acordo com os regimentos de diferentes dioceses, competia ao Provisor autorizar a transladação dos restos mortais de alguns falecidos que tenham sido sepultados nas igrejas do respetivo bispado, desde que haja justa causa. A licença seria dada por escrito, sendo indicada a ordem e o acompanhamento com que deviam ser trasladados, de acordo com a sua «qualidade»¹¹. Se justifica esta norma argumentando que na altura das exéquias e dos ofícios aos defuntos não é aconselhável introduzir abusos e superstições que dão mais espaço à vaidade do que à piedade e à religião cristã, ficando proibido a colocação de túmulos ou estrados sobre as sepulturas dos defuntos. Também é proibido montar igrejas ou capelas, que haja sermão, oração ou prática sem licença «a qual não daremos, sem muita consideração, e respeito do estado, e qualidade da pessoa do defunto, principalmente para pregar»¹². Todo para conter a irrefreável vontade popular de possuir relíquias.

São numerosos os episódios descritos onde observamos que estas indicações não eram respeitadas. Rapidamente podemos observar que o desejo e o valor atribuído a

estas relíquias residem precisamente no seu potencial para representar prodígios, o mesmo tempo que certos comportamentos heterodoxos são justificados e inclusive são incentivados. No *Agiologio Dominico* com motivo do enterro de João de Vasconcelos encontramos relatado o seguinte episódio que exemplifica o que estamos a afirmar:

(...) A porta da igreja do convento o estava esperando o ilustrissimo Inquisidor Geral; e como ali se unio o concurso, que nas mais partes vinha espalhado, foy impossível poderem romper os que levavão o cadáver. Pozerão o féretro em terra, e então foy a bulha; porque empenhados todos em tocar rosários, em cortar, e levar pedaços do hábito, capa, ou camisa, não foy pequeno milagre, o não morrer no túmulo muita gente. O certo he, que por semelhantes contendas, e gritaria, não poderão os religiosos fazerlhe as costumadas exéquias: quatro bispos, que o acompanharão, e defendião as veneráveis relíquias, virão quasi ultrajado o seu respeito, pelos motins do povo. Duas vezes se vio o cadáver fora do féretro; e o que só era querer despilo pareceo intento de roubalo. Ordenouse finalmente, que cortandose por tudo, e com toda a pressa, se entregasse o cadáver à sepultura¹³.

Importa referir que estes comportamentos pouco ortodoxos para a obtenção de relíquias de um cadáver são por vezes penalizados com recurso ao extraordinário, como se verifica na Arquidiocese de Braga por ocasião da trasladação do desejado corpo de S. Torcato, que se encontrava depositado na ermida de S. Torcato o Velho. O seu sepulcro foi reformado pelo capítulo da Real Colegiada de Guimarães no tempo do arcebispo D. Sebastião de Matos de Noronha (1635-1641). Em 1637, quando o corpo foi colocado no seu novo túmulo, «*todos virão inteiro sem alguma corrupção, vestido em Pontifical com Bago, na mesma forma que se vê a sua imagem no seu Altar*». Na mesma ocasião, o professor doutor Rui Gomes Golias protagonizou o seguinte episódio:

(...) animado da sua devoção, se arrolou a tirar escondidamente do corpo do Santo hum tornozelo do pé: quando lho arrancarão, sahia sangue claro, que ainda hoje se conserva, e levando a relíquia para sua casa, começou a experimentar enfermidades, que entendeo ser castigo da sua indiscreta devoção: pelo que a mandou colocar a Santuário da Colegiada de Guimarães, aonde se venera em hum relicário grande de prata dourado, metido entre dous vidros, por onde se vê o sagrado osso de São Torcato, manchado de sangue¹⁴.

Com o exposto até este momento pretendemos sublinhar que a função taumatúrgica e consagração de relíquias a partir de um cadáver especial ou incorrupto, permitia ao homem deste contexto completar a compreensão do mundo que o rodeava, enquanto

o ordenava, explicava, tornava compreensível e, sobretudo, controlável. Neste sentido, as relíquias são materializações de um modelo cognitivo racional e funcional, que faziam possível explicar o mundo.

3. Sentir o mundo – O Irracional

A continuação colocaremos o foco da nossa análise na dimensão sensível e afetiva que subjaz a consagração de relíquias. O faremos a partir do exame do fenómeno da incorrupção.

Como já mencionamos a proliferação de prodígios relacionados com a incorrupção dos cadáveres, os significados atribuídos e as práticas devotas desencadeadas, foram mecanismos que ajudaram à configuração de relíquias. Quando nos deparamos com casos de incorrupção, vêm à superfície sentimentos de impotência perante algo motivado pelo acaso e pela aleatoriedade que, em princípio, não pode ser classificado e interpretado com a razão, nem orientado pelos princípios de uma taxonomia cultural¹⁵. Perante este fenómeno, falha todo o aparato explicativo do complexo de padrões culturais recebidos pelos membros da comunidade (sejam eles o senso comum, a ciência, a reflexão filosófica, o mito, etc.), nasce a *desordem* e conduz a uma sensação de profunda *inquiétude*¹⁶ e a um sentimento de dependência absoluta¹⁷. O que foi descrito por Rudolf Otto como «sentimento de criatura», um elemento considerado universal. Entendemos assim, como o espanto e o desassossego que suscita este fenómeno se volve menos assustador quando é racionalizado e lhe são atribuídos significados de acordo com o modo como se manifesta¹⁸.

No caso do religioso carmelita P. Estevão da Purificação, por ocasião da trasladação do seu corpo, se apreciava: «... o grande milagre da incorrupção de seus miolos, dentro em a caveira (o que até agora, não li, nem ouvi de outro Santo) de que todos ficarão admirados, e com maior devoção, e respeito a este servo de Deus». Segundo o autor, Pedro da Cruz Juzarte, o significado atribuído ao facto de esta parte da sua anatomia estar mais preservada do que qualquer outra, é que o cérebro é apenas espírito, um espaço onde não há carne nem sangue nem sujidade, e este religioso sempre viveu como se fosse espírito, sem incorruptibilidade moral¹⁹.

Neste exemplo vemos como se procura identificar um elemento lógico capaz de ultrapassar a contradição que envolve estes episódios extraordinários. Estamos ainda no domínio do racional, onde são atribuídos e interpretados sinais de vida a um corpo com sinais de incorrupção, confirmando o discurso religioso de que se trata de um cadáver especial, que na verdade ainda está vivo, como atesta por exemplo a flexibilidade que se pode experimentar ou o cheiro que se pode sentir. O transcendente é apreendido a nível do plano da sensibilidade.

O que nos interessa a partir de agora é reflexionar sobre os aspetos irracionais desta manifestação religiosa, e que vão mais allá da facultade do entendimento, do seu caracter explicativo, como são as emoções e sentimentos que envolvem, e que por exemplo encontramos desvelados a partir *visualização* de uma relíquia. Ou seja, iremos explorar as reações no território do sensível que esse fenômeno provoca naqueles que são participantes de sua *contemplação* e *percepção*, e conduzem a sua devoção. Este é o método preferido da *devotio* moderna, que consistia em ver ou representar mentalmente o intangível transcendente a partir do sensível²⁰. Defendemos que este é um dos fatores responsáveis pela perpetuação das crenças no culto das relíquias. O poder, o efeito da percepção sensível duma relíquia o encontramos precisamente em Jorge Cardoso. Ao definir o que é uma relíquia, no início do *Agiolôgio Lusitano*, diz-nos

*Pois quando vemos suas sanctas reliquias, com pio afeto nos movemos a venerar aqueles sacros despojos, que em quanto viverão, forão agradáveis, e deleitosa morada da Sanctissima Trindade, que tem por suas delicias estar cós filhos dos homens*²¹.

A repercussão afetiva do visual, da *contemplação* no domínio das sensibilidades pode ser captado no seguinte episódio do *Memorial* de Pero Roiz, quando faz menção a uma imagem. Devido à peste que assolou a cidade de Lisboa em 1569, as relíquias de S. Vicente, S. Sebastião, o Santo Lenho e uma relíquia de Santa Ana foram levadas em numerosas procissões. No dia 15 de agosto do mesmo ano, quando uma procissão solene saiu de S. Domingos para a Sé, os religiosos transportaram uma imagem de Jesus no Crucifixo sob um dossel de brocado, e o autor do memorial descreve as emoções e sentimentos desencadeados pela sua contemplação:

*A devassão que a saída deste senhor fez ao pouo não he sentido humano que o possa imaginar nen comprender senão os que o virão e sentirão em seu coração chegando a see: puzerão o crucifixo na capela moor virando pera o povo que todo de jiolhos pedião a deus com a mais alta consonância de choro pranto e gritos que parecia que rompia os çeos e não podia no mundo haver corasão tam duro que ali o não visseis desfeito em mil milhares de lágrimas confessando todos em geral e cada hum em particular serem outro lonas pera que deus aplacasse sua ira*²².

Outro exemplo da emergência do emocional que merece destaque, agora a partir da contemplação de umas relíquias, o descobrimos nas palavras do cronista de Filipe II, Ambrosio de Morales. Quando viajava em representação do monarca pelas terras do noroeste peninsular para identificar as relíquias de santos²³, chegou à igreja paroquial de S. Martinho em Fromeita (Palencia), onde encontrou algumas *sagradas partículas*

presas à patena que não estavam corrompidas. O cronista relatou a sua profunda e comovedora vivência ante a contemplação desse mistério:

*Otra parte muy principal del milagro, à mi pobre juicio, es el sentimiento que pone este misterio aun en un tan pecador, como yo. Los cabellos se rizan; el cuerpo todo tiembla; y el alma, aunque indigna, concibe algo de temor y reverencia, que se debe al que por su Omnipotencia por tan gran misterio quiso mostrar la verdad de su presencia en el Santísimo Sacramento...*²⁴.

Esta passagem bem mostra que só encontramos o «fenômeno do sagrado» quando nos situamos diante dele fenomenologicamente²⁵. Vamos então dirigir a nossa análise à relíquia como fenômeno, é dizer, como objeto que aparece, que afeta sentimentalmente o sujeito. Que o *move*, que o *emociona*, e faz possível a manifestação do *numinoso*, do *sagrado*. Defendemos que este aspeto é um dos principais responsáveis pelo nascimento e perpetuação das crenças ó redor desta manifestação religiosa.

3.1 A Emoção religiosa

Descobrimos testemunhos narrativos conforme os quais no contexto em estudo a contemplação de certas relíquias produz em quem as percebem uma forte impressão psíquica, uma intensa resposta emocional que dificilmente se pode circunscrever ao âmbito do discurso.

Uma das características fundamentais do fato religioso é precisamente o da afetividade, uma das dimensões essenciais do ser humano. Apesar de que a religião não se reduz unicamente às suas afirmações racionais o estudo das relíquias no seu aspeto estritamente afetivo parece ter sido negligenciado. Na abordagem deste tema rapidamente aparece a frivolidade, e se associada à prática de pessoas simples e crédulas. Atitudes como tocar, abraçar, beijar objetos como um cadáver, pedaços de ossos ou roupas, terra, sangue seco são desconcertantes. Tudo isso, apesar desta manifestação religiosa ter desafiado e produzido transformações na doutrina oficial da Igreja, ser fonte de conflito e responsável da reordenação da paisagem do mundo cristão.

A religião não se reduz às suas afirmações racionais, e a pesar dos nossos olhos estar geralmente fechados à emoção religiosa, seria um erro pensar que a racionalidade pregoada no Iluminismo em Ocidente levou à eliminação de todo sentimento numinosos/sagrado, aquilo que apreende e move o espírito. Prova disso são as relíquias, elementos em que o elemento irracional se revela puramente sentimental, e que podemos observar na emoção provocada, por exemplo, ante a sua contemplação. Reafirmamos que as emoções merecem uma profunda reflexão. Este foi um caminho aberto por Agostinho de Hipona (354-430) nas suas *Confissões*. Um homem que,

buscando conhecer a Deus, se descobriu a si mesmo. A partir da sua experiência religiosa, Agostinho abriu o caminho da análise da interioridade em Ocidente, com a sua componente emocional como objeto de reflexão.

Quanto à relação do homem com o mundo, ela é atravessada por um marcador de insatisfação, por uma *inquiétude* fundamental. E para Agostinho a situação fundamental da existência do homem é precisamente a *inquiétude cordis*. O coração inquieto, o coração desassossegado, que não atende às vontades²⁶. Quando entramos no campo da emoção religiosa, o papel da razão é sempre questionado. A via aberta por Agostinho teve impacto em pensadores posteriores como o matemático Pascal (1623-1662) quem comprovou a resistência de determinados fenómenos a um controlo racional. «*O coração tem as suas razões que a razão não conhece. Vesse isto em mil cousas. O coração é o que sente a Deus, e non a razão. Aí tendes a fé perfeita, Deus sensível ó coração*»²⁷. É dizer, a experiência religiosa não é resultado exclusivo do campo intelectual. Aquilo que compromete e vincula intimamente o crente vai além do racional, e o podemos apreender a nível da sensibilidade e da experiência emocional desencadeada.

3.2 A imanência de uma relíquia como fundamento de sentido

A fenomenologia nos permite explorar como o mundo se apresenta à consciência, um desvelar da essência no aparecer mesmo das cousas. Reafirma-se que além da razão principalmente nos relacionamos de forma sensível com o mundo. Não podemos pensar e reflexionar a non ser a partir de um ser no mundo, onde percepções e sensações são manifestações fundamentais. Mergulhemos então na análise desta relação sensível com uma relíquia, e aprofundemos no fundamento da experiência emocional que desperta a percepção da sua materialidade, como uma forma de percepção e experiência estética²⁸.

De modo geral, perceber consiste em adquirir conhecimento de alguma coisa a partir das impressões comunicadas pelos sentidos. Em fenomenologia perceber é descobrir o sentido do mundo, a sua vivência, e vai além do entendimento. A percepção não se limita a captar qualidades que nos permitam emitir um juízo, ou captar sensações no plano empirista. Para Maurice Merleau-Ponty é a percepção que coloca o homem em relação ao mundo, participa-se da «carne do mundo». Somos lançados no mundo, que captamos já estruturado de alguma forma. Um mundo que sempre se nos apresenta com um certo significado antes mesmo de refletirmos sobre ele. Onde o sentir precede o conhecer, e é possível dar sentido ao mundo a partir do corpo-sujeito²⁹.

Em todo esse processo o corpo é fundamental, pois possibilita o domínio do sensível. Um corpo que é moldado pela cultura, pelo contexto social em que o ator está imerso, e que responde à natureza histórica dos modos de sentir³⁰. O corpo é um eixo de ligação com o mundo, que introduz o homem num espaço social e cultural onde juntamente

com outros atores partilha sistemas de referência cultural, fundamentando os gestos, a expressão de sentimentos, a relação com a dor, os jogos de sedução, etc.³¹. É a partir da experiência corporal que se funda a existência, tanto na ordem individual quanto na ordem coletiva. Para Mikel Dufrene o corpo é uma porta de entrada para vivenciar a existência do objeto. Não é responsável pela criação do objeto. O corpo *sente* o objeto. Assim o objeto percebido é *revelado* ao corpo. Todo processo de significação é, portanto, imanente ao sensível. É dizer, o sentido é imanente ao sensível³². Apliquemos isto ao culto de relíquias.

Unha forma de percepção de uma relíquia é a partir da *contemplação*. Neste processo é, portanto, fundamental uma atitude contemplativa, onde o espectador se liberta de si mesmo e deixa espaço para o que o objeto contemplado propõe. Este apresentasse como um mestre de operações. No encontro, na aproximação entre um crente e na *presença* de uma relíquia, confirma-se a realidade da existência de ambos, a partir da diferença e do fenômeno da alteridade. Pois bem, a vontade do espectador é anulada e surge a do «outro». Na relação entre espectador (sujeito senciente) e a relíquia (objeto sentido), a distância entre os dois se dilui. Torna-se possível um *revelar* da essência, que é a significação imanente ao fenômeno e nele dado. Esta descoberta é realizada através de um *desvelamento* gradual. Uma revelação de coisas novas que estariam escondidas até aquele momento. Uma descoberta, um encontro com algo imanente no mundo atual das coisas. E que tem o seu próprio status ontológico, pois podemos descrever a relíquia como um quase-sujeito, que conduz ao espectador além do visível, do sensível, e do racional.

Neste ponto queremos salientar o papel da imaginação. A imaginação, ponto de encontro entre corpo e consciência é uma ponte entre o homem e o arquétipo, entre o homem e o mito coletivo. Com ela o sujeito produz e reproduz imagens a partir da presença do objeto-relíquia. A via da imaginação junto da intuição e o caminho do coração e do desejo são mais uma outra forma que o sujeito tem de se relacionar com o mundo. Todos eles territórios de utopia onde lateja o risco de desvio ó dogma, de banalização e de irreverência³³.

Podemos concluir que na percepção de uma relíquia existe um acordo entre sensibilidade, emoção, imaginação e entendimento. Dá-se uma união entre subjetividade e objetividade, entre o individual e o universal, que é possível na imanência da relíquia. A sua percepção sensível é vivenciada como estabelecimento e fundamento de sentido. Ou seja, neste encontro sujeito-objeto, o sentido é imanente ao sensível. É dizer, o sentido é imanente à relíquia o que faz possível que o *numinoso/sagrado*, o que move e apreende o espírito, se revele.

Como assinalou Rudolf Otto o elemento irracional torna-se sensível através do *Tremendum* (algo que inquieta, assusta e faz estremecer) e do *Fascinium* (aquilo que capta os sentidos, que cativa, encanta, exalta até à vertigem e à embriaguez)³⁴.

A sua força para *mover* descansa precisamente na *pegada psíquica* que deixa a sua vivência.

Vislumbramos um exemplo do aqui exposto no seguinte episódio do *Memorial* de Pêro Roiz onde podemos observar como a percepção da incorrupção de certos corpos, é fundamento de sentido. E se apresenta como critério para a consagração de relíquias³⁵:

Estando tudo neste estado aconteceu o que se segue e é de saber que quando a Rainha de Inglaterra perseguia os cristãos prendeu um grande Sr. Inglês o qual era Sr. de vassallos por ser católico e o teve prezo vinte e oito anos a cabo dos quais fugiu e se veio a esta cidade [Lisboa] e sabendo elRey como era Sr. de vassallos e muito católico e a Rainha lhe tomara seu estado lhe mandava dar nesta cidade sessenta cruzados cada mês o qual fazia vida Santa e Religiosa continuando com os padres da companhia de São Roque onde se confessava e comungava e tomava sua disciplina como os padres a tomavam e havendo dezassete anos que era falecido e enterrado em São Roque abrindo a cova véspera de São Marcos do ano de 1625 – que foram 24 do mês de abril da dita era acharão o corpo deste Inglês todo inteiro sem corrupção nenhuma com todos os cabelos da cabeça e barba e dos peitos orelhas boca nariz dentes pés e pernas unhas olhos sobrancelhas tudo tão inteiro e tão são e tão composto como o era estando vivo e tinha os braços cruzados como se enterram os defuntos, o direito sobre o esquerdo e se lhe erguiam o braço direito ele mesmo se tornava abaixar e por como estava em crus – tinha mais todo o lençol e habito de São Francisco com que fora enterrado. Com isto como se nunca o tivera e somente nas suas partes vergonhosas lhe deixou Deus hum pedaço do hábito que lhas cobria todas tão novo e tão são como se naquela ora o comprarão na lógia. O qual Inglês se chamava Dom Francisco Turon e velo estar tão inteiro havendo 17 anos que era enterrado era o mor espectáculo de ver que ver se podia foi tão grande o número de gente que da cidade e do termo acudiram a ver este homem que arrombavam portas e tudo e tocavam todos suas contas e lenços nele por muito grandes relíquias levando todos terra da sua cova por relíquias a qual cheirava mito bem e verificadamente da sua terra relíquias faziam milagres³⁶.

Este testemunho bem mostra que a contemplação de um corpo incorrupto faz florescer os aspetos mais irracionais que, embora não possam ser definidos conceitualmente, podem ser caracterizados pelo seu reflexo no ânimo, e os sentimentos que provoca. Por exemplo o *estremecimento*, ou a surpresa ante o mistério, o desconcerto, a admiração que nos consegue transmitir Pero Roiz neste texto, onde compartilha intimamente connosco a sua cosmovisão e sentir do mundo. Podemos especular que nestes cenários uma emoção primária de medo,

surpresa, nojo aparece de repente, inesperadamente, como um aviso de que se está diante de algo especial, fora da normalidade. Nestes casos adota-se uma posição cognitiva nervosa, o pavor e o horror se transformam em devoção e é aí que o elemento afetivo desencadeado reforça o compromisso emocional que alimenta a devoção³⁷. A percepção sensível de um cadáver incorrupto testemunha a experiência do *numinoso*, a grandeza do ininteligível, o sagrado sem os seus elementos ético e racional³⁸. O sagrado passa a fazer parte da experiência humana, dando origem a uma hierofania³⁹. Estamos perante uma rutura ontológica que dá ao mundo uma estrutura paradoxal, o temporal permite que o eterno apareça, o limitado o infinito, e a morte a vida. São situações extraordinárias e claramente visíveis para todos, onde somos repentinamente afastados do espanto de não sermos nada.

4. Conclusão

Quando avançamos para domínios mais profundos da natureza humana, onde os conceitos racionais dificilmente abrem caminho, é difícil gerir e, portanto, manipular a leitura do mundo feita pelos seus atores e, sobretudo, controlar a forma como lhe atribuem significado e os cursos de ação tomados como consequência. Não se pode acreditar pela autoridade de outro, pois a fé que gera uma experiência tão intensa não está submetida ao jugo de uma autoridade externa, alheia a essa experiência. A intimidade e a intensidade da experiência que parecem garantir a sua certeza ontológica absoluta fazem com que as crenças sobre o culto às relíquias sobrevivam hoje, apesar do aparente domínio de um modelo explicativo do mundo, o paradigma científico.

A internalização do discurso tridentino sobre um culto às relíquias controlado e intermediado falhou. O seu culto continuou a desafiar a ortodoxia confessional do catolicismo romano. O que realmente escapa ao controle da Igreja institucional são situações em que não é possível administrar a demanda insaciável pelas relíquias usando critérios carregados de simples racionalidade. Nos âmbitos da emoção o elemento inteligível fica em suspenso. A internalização da ideia de que só uma relíquia aprovada é verdadeira e que esta manifestação religiosa deve ser sempre mediada pela autoridade eclesiástica não se concretizou. Não foi possível privar os fiéis destes instrumentos de produção e interpretação simbólica, sobre os quais constroem o seu mundo e agem sobre ele. Estes comportamentos limitavam-se simplesmente à esfera definida como supersticiosa no discurso eclesiástico, e hoje no discurso científico. Em meados do século XIX, aceitado o fracasso da norma promulgada, ficou imposto o critério da tradição para a autenticação de relíquias. Foi reafirmado pelo Concílio Vaticano II e mais recentemente pela Congregação para as Causas dos Santos com a Instrução sobre *As relíquias na Igreja: autenticidade e conservação* de 5 de dezembro de 2017.

Ante uma relíquia, a sua percepção sensível, o significado que lhe é atribuído, a imaginação envolvente e sobre todo o elemento emocional desencadeado inauguram uma relação entre crentes e crenças cuja forte pegada psíquica compromete e vincula intimamente, move o crente e o aproxima cara à essência da vida. É que as relíquias testemunham ainda na atualidade a necessidade existencial de deixar-nos afetar e impressionar pelo mistério.

-
1. CAPELÃO, (2022).
 2. CAPELÃO, (2014).
 3. MARIÑO FERRO, (1986).
 4. CAPELÃO, (2013).
 5. CARDOSO, (1666), 9 Maio, *m*, p. 143.
 6. GOODY, (1999), pp. 91-114.
 7. Tradução nossa. DÁVILA, (1611), p. 217.
 8. Tradução nossa. DÁVILA, (1611), p. 219.
 9. *CONSTITUIÇÕES SINODAIS DO BISPADO DE ELVAS*, (1635), tít. XIII, *Dos enterramentos, sepulturas, Missas, e Ofícios de defuntos*; *CONSTITUIÇÕES SINODAIS DO ARCEBISPADO DE LISBOA*, (1656), liv. IV, tít. XVI, *Das sepulturas*; *CONSTITUIÇÕES SINODAIS DO ARCEBISPADO DE BRAGA*, (1697) const. VI, tít. XX, *Das Sepulturas*.
 10. *CONSTITUIÇÕES SINODAIS DO ARCEBISPADO DE LISBOA*, (1656), liv. I, tít. V, decreto II, *Da Invocação dos Sanctos, e veneração das Relíquias*,
 11. *REGIMENTO DOS OFFICIAES DO AUDITÓRIO ECCLESIASTICO, DO BISPADO DE COIMBRA*, (1592), p. 3v; «Regimento do auditório ecclesiástico do bispado de Viseu» de 1614, *CONSTITUIÇÕES SINODAIS DO BISPADO DE VISEU*, (1684), p. 3.
 12. *CONSTITUIÇÕES SINODAIS DO ARCEBISPADO DE LISBOA*, (1656), liv. IV, tít. XVI, *Das Sepulturas*.
 13. LIMA, (1709-1712), vol. I, p. 203.
 14. CARDOSO, SOUSA (1744), 14 de Julho, *a*, pp. 141-142.
 15. MARIÑO FERRO, (1986), vol. 1, p. 201.
 16. MARIÑO FERRO, (1986), vol. 1, p. 115.
 17. OTTO, (2001), p. 16.
 18. BOYER, (2001), p. 162.
 19. JUZARTE, (1662), p. 96.
 20. BARANDA, (2001).
 21. CARDOSO, (1652), p. 42.
 22. SOARES, (1953), pp. 21-22.
 23. CAPELÃO, (2011).
 24. FLOREZ, (1765), p. 28.
 25. WULF, (2008), p. 137.
 26. SANTO AGOSTINHO, (2004), IV, 4, 9.

27. PASCAL, (1805), p. 278.
28. MORAIS, (2011).
29. RODRÍGUEZ RIAL, (1985), p. 117.
30. WULF, (2008), pp. 168-173.
31. LE BRETON, (2006), p. 7.
32. RODRÍGUEZ RIAL, (1985), p. 121.
33. RODRÍGUEZ RIAL, (1985), p. 125.
34. OTTO, (2001), pp. 27 e 50, 83-84.
35. BRAGA, (2008), pp. 65-74.
36. SOAREZ, (1953), pp. 476-477; CARDOSO, (1657), 25 Abril, i, p. 713.
37. GEERTZ, (1978), p. 116.
38. OTTO, (2001), p. 14.
39. ELIADE, (1992), p. 15 e 56.

FONTES

NORMATIVAS

CONSTITUIÇÕES SINODAIS DO ARCEBISPADO DE LISBOA (1656). Lisboa: Paulo Craesbeeck.

CONSTITUIÇÕES SINODAIS DO ARCEBISPADO DE BRAGA (1697). Lisboa: Miguel Deslandes.

CONSTITUIÇÕES SINODAIS DO BISPADO DE ELVAS (1635). Lisboa: Lourenço Craesbeeck.

CONSTITUIÇÕES SINODAIS DO BISPADO DE VISEU (1617). Coimbra: Nicolao Carvalho.

CONSTITUIÇÕES SINODAIS DO BISPADO DE VISEU (1684). Coimbra: Na Officina de Joseph Ferreyra.

REGIMENTO DOS OFFICIAES DO AUDITÓRIO ECCLESIASTICO, DO BISPADO DE COIMBRA (1592). Coimbra: António de Mariz.

NARRATIVAS

CARDOSO, Jorge (1652-1666) – *Agiolôgio Lusitano dos Sanctos, e Varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Vol. I. Lisboa: Officina Craesbeekiana. 1652. Vol. II. Lisboa:

Officina de Henrique Valente D'Oliveira, 1657. Vol. III. Lisboa: Officina de António Craesbeeck de Mello, 1666.

CARDOSO, Jorge; SOUSA, António Caetano (1652-1744) – *Agiolôgio Lusitano*, 5 vols. Lisboa (Ed. Facsimile Introdução e índices de Maria de Lurdes Correia Fernandes, Porto: FLUP, 2002).

DÁVILA, Sancho (1611) – *De la Veneración que se debe a los cuerpos de los Santos y a sus Reliquias y de la singular com que se a de adorar el cuerpo de lesu Christo ntro Señor en el sanctissimo Sacramento*. Madrid: Luis Sanchez.

FLOREZ, Fr. Henriquez (1765) – *Viage de Ambrosio de Morales por orden del Rey D. Phelipe II a los Reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias*. Madrid: Por António Marin (Ed. Facsimile, A Coruña: Órbigo, 2005).

JUZARTE, P. Fr. Pedro da Cruz (1662) – *Trasladação do venerável Padre Fr. Estevão da Purificação, Português, natural da Villa de Moura, religioso Carmelita, da Regular Observancia, chamado vulgarmente o Santinho*. Lisboa: Henrique Valente de Oliveira.

LIMA, Fr. Manoel de (1709-1712) – *Agiologio Dominico*. Lisboa: António Pedrozo Galram, 4 vols.

SOARES, Pêro Roiz (1953) – *Memorial que contem todos os cazos dinos de memória acontecidos nesta Insigne Cidade de Lisboa (1565-1628)*. Coimbra: Universidade de Coimbra.

BIBLIOGRAFIA

BARANDA, Nieves (2001) – «Materia para el espíritu. Tierra Santa. Gran reliquia de las peregrinaciones (siglo XVI)». *Via Spiritus*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2011, vol.8, pp. 7-29.

BOYER, Pascal (2001) – *Religion Explained. The human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage Books.

BRAGA, Joaquim (2008) – A medialidade simbólica da imagem no mundo mítico – religioso. *Crenças, religiões e poderes dos indivíduos às sociabilidades*. Org. Vítor Oliveira Jorge e José M. Costa Macedo. Porto: Afrontamento, pp. 65-74.

CAPELÃO, Rosa (2011) – «Ambrosio de Morales: un viaje para la reconstrucción de la memoria cristiana de un Reino». *CEM. Cultura, Espaço & Memória*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2011, n.º 1, pp. 57-72.

CAPELÃO, Rosa (2013) – Las reliquias como Santas Medicinas. De las creencias a las prácticas. *Campo y Campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el Mundo Hispano*. Coord. María José Pérez Álvarez, Laureano M. Rubio Péres e Francisco Fernández Izquierdo. León: Fundación Española de Historia Moderna, CSIC, vol. 2, pp. 1141-1153.

CAPELÃO, Rosa (2014) – «El culto de reliquias tras el Concilio de Trento. Norma y desvíos». *Humanística e Teologia*. Porto: Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 2014, vol. 35, n.º 1, pp. 203- 240.

CAPELÃO, Rosa (2022) — *El culto de Reliquias em Portugal em los siglos XVI y XVII. Contexto, Norma, Función y Simbolismo*. Porto: CITCEM, Museu de São Roque.

ELIADE, Mircea (1992) – *Tratado de História das Religiões*. Lisboa: Asa [1º ed. 1949].

GEERTZ, Clifford (1978) – *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, [1º ed. 1973].

GOODY, Jack (1999) – *Representaciones y contradicciones: la ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*. Barcelona: Paidós.

LE BRETON, David (2006) – *A Sociologia do corpo*. Petrópolis: Ed. Vozes.

MARIÑO FERRO, Xosé Ramón (1986) – *La Medicina Popular interpretada*. Vigo: Xerais de Galicia, 2 vols.

MORAIS, Carlos (2011) – «Para uma aproximação da Estética a Metafísica: Reflexão a partir da Fenomenologia "Afetiva" de Mikel Dufrenne». *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga: Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais de Braga, 2011, t. 67, fasc. 3, pp. 579-590.

OTTO, Rudolf (2001) – *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Barcelona: Alianza [ed. orig. 1917].

PASCAL, Blaise (1805) – *Pensamientos de Pascal sobre la religión*. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia.

RODRÍGUEZ RIAL, Nel (1985) – «Hacia as fontes da natureza. A fenomenoloxía de Mikel Dufrenne: do home a utopia». *Ágora. Papeles de Filosofía*. Santiago de Compostela: Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, 1985, vol. 5, pp. 113-133.

SANTO AGOSTINHO (2004) – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

WULF, Christoph (2008) – *Antropología. Historia, cultura, filosofía*. Barcelona: Anthropos.

Relíquias e memória dos «santos vivos» no Portugal moderno: textos e contextos

Paula Almeida Mendes

CITCEM, Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória,
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

resumo

Tendo como pano de fundo a problemática em torno da devoção às relíquias de «varões e mulheres ilustres em virtude», em Portugal, ao longo da Época Moderna, este estudo chama a atenção para alguns casos, registados em diversas fontes editadas durante o período em questão, realçando a complexidade que configura estas vivências e manifestações de natureza religiosa e espiritual.

palavras-chave

«Santos vivos»; Relíquias; Portugal; Época Moderna

abstract

Having as a backdrop the subject surrounding devotion to the relics of «men and women illustrious in virtue» in Portugal, throughout the Modern Age, this study draws attention to some cases, recorded in various sources published during the period considered, highlighting the complexity that shapes these experiences and manifestations of a religious and spiritual nature.

keywords

«Living saints»; Relics; Portugal; Modern Age.

Pensar a história da espiritualidade na Época Moderna implica equacionar dimensões de natureza muito diversa, de molde a que se compreenda como as práticas e representações nutriram a pastoral e o imaginário religioso da época, mas também como a literatura e a historiografia as valorizaram, enquanto referente na moldura da vida religiosa e cultural desse período. Uma dessas perspetivas diz respeito à problemática polarizada em torno dos «santos vivos» que, sobretudo a partir da década de 90 do século XX, tem merecido uma significativa atenção em vários trabalhos.

A obra *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna* (1990) de Gabriella Zarrì exerceu uma influência significativa na moldura dos estudos focalizados neste fenômeno transversal a toda a Europa católica, entre os finais da Idade Média e a Época Moderna¹. Em Portugal, à semelhança do que se observou em outros territórios de matriz católica, é possível rastrear os casos de vários «santos vivos» que, pela «heroicidade» das suas virtudes ou capacidades proféticas e visionárias, lograram reunir em seu torno grupos e comunidades de devotos que contribuíam para a criação de relações dinâmicas em torno dessas figuras, traduzindo uma lógica escorada no reconhecimento da sua «santidade»². De resto, o aumento do número de «santos vivos» em Portugal foi tão exponencial, que motivou o «irônico» comentário de Pero Roiz Soares, no seu *Memorial*, composto entre finais do século XVI e inícios do século XVII, segundo o qual, por essa época, «*não avia já çidade, vila nem aldeia onde não houvesse uma santa*»³.

A *fama sanctitatis* que revestia estas figuras justificou, não raras vezes, a abertura de processos com vista à sua beatificação ou canonização. Ainda que a maior parte deles não tivesse conhecido o desfecho esperado, essa vicissitude não impediu a emergência de cultos locais ou «internos», ou seja, no seio das ordens a que esses «santos vivos» pertenceram, alimentados, em boa medida, pela devoção às suas relíquias, associadas, muitas vezes, à operação de milagres. Este contexto conduz-nos, assim, a equacionar uma problemática complexa, envolvendo práticas e vivências da espiritualidade, que diz respeito à devoção polarizada em torno das relíquias de personagens falecidas em «odor de santidade», mas cujo culto, todavia, não tinha sido reconhecido oficialmente pela Santa Sé.

Uma ampla bibliografia chamou já a atenção para a complexidade que, desde o cristianismo primitivo, revestiu a devoção às relíquias⁴: assim o mostram os vários estudos que equacionam a crença na presença do sagrado nesses objetos ou a problemática em torno das falsas relíquias, que alimentou o «imaginário da santidade», para utilizarmos a expressão que dá título à obra de Edina Bozoky, editada em 2021⁵. Como sublinhou André Vauchez, no século X, no Ocidente, certas comunidades monásticas ou eclesíásticas instituíram, por iniciativa própria, cultos a novos «santos» que, na maior parte dos casos, tinham pertencido a essas mesmas ordens ou instituições, escorados, não raras vezes, no achamento «oportuno» de relíquias⁶. Em finais do século X, assistiu-se a uma reação do papado, no sentido de controlar essa situação, traduzida na intervenção do papa João XV na proclamação do bispo Ulrich de Augsburg como santo, em 993⁷. No entanto, apesar desta tomada de posição, os concílios regionais e os bispos continuaram, até ao início do século XIII, a autorizar translações de relíquias e a composição de ofícios litúrgicos em memória dos «santos» recentemente falecidos: contudo, nas primeiras décadas do século XII, o papado vai colocando, progressivamente, em marcha a instituição de um novo procedimento –

o processo de canonização – que não tardará a impor-se. Efetivamente, como realçou André Vauchez no estudo que temos vindo a seguir, impunha-se que, no domínio da santidade e dos cultos, se eliminassem os riscos de erros ou de escândalo – lembremos o caso de São Guinefort, um cão que vinha sendo venerado como um santo⁸ – e, sobretudo, que se promovessem cristãos que «corporizaram» modelos de virtude e de ortodoxia da fé que funcionassem como pautas modelares propostas à imitação⁹. Como é sabido, a devoção às relíquias foi alvo de acérrimas e polémicas críticas emitidas por humanistas, como Erasmo¹⁰ ou Alfonso de Valdés, no *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*¹¹, ou reformados, como Lutero e Calvino¹². Esta moldura acabaria por originar uma reação por parte da Igreja Católica: deste modo, o Concílio de Trento reafirmou o seu culto, assim como o das imagens¹³, através do decreto *De invocatione, veneratione, et reliquis sanctorum*, aprovado a 3 e 4 de dezembro de 1563, na sessão XXV. Por outro lado, os tempos pós-Trento assistiram à criação de mecanismos que visavam controlar a circulação de relíquias – tais como as visitas pastorais, as constituições diocesanas e sinodais, a autenticação e a legitimação desses objetos –, procurando evitar abusos. Por outro lado, haverá que lembrar que após um longo período – entre 1523 e 1588 – em que não se registou qualquer canonização, a Igreja Católica criou, neste ano, a Congregação dos Ritos Sacros e das Cerimónias, que contribuiu para a reafirmação da autoridade papal no reconhecimento da santidade, através da fixação dos critérios e dos procedimentos com vista à ratificação do culto oficial dos novos «santos». Durante o pontificado de Urbano VIII, são definidas e promulgadas, nos decretos de 13 de março de 1625 e de 5 de julho de 1634, novas normas para admissão às canonizações, tal como a regra que consagrava que o início de um processo para atribuição do título de santo só poderia ocorrer cinquenta anos após a sua morte¹⁴. Nos decretos promulgados em 13 de março de 1625, Urbano VIII proibia qualquer forma de culto público, que se poderia traduzir na veneração dos seus sepulcros ou de imagens em igrejas ou oratórios, na edição de obras sobre as «Vidas» de «varões e mulheres ilustres em virtude», sem a permissão do Ordinário, ao qual cabia a instrução do processo com vista à beatificação ou à canonização¹⁵; no entanto, estes decretos não se aplicavam aos casos dos santos de culto imemorial. Estes documentos foram publicados no final do pontificado de Urbano VIII, em 1642, e foram aplicados nos territórios católicos¹⁶. O impacto destas diretrizes fez-se sentir, imediatamente, no domínio da «devoção interna» polarizada em torno dos mártires das missões da Companhia de Jesus e que era alimentada nos colégios jesuítas, como nos conta o Padre António Franco:

*Este modo de celebrar aos nossos Martyres, antes de a Igreja os celebrar por tais, que praticava o Padre Vasco Pires, se extinguiu entre nos; sendo disso causa os decretos dos Summos Pontifices, em que prohibem o culto publico aos servos de Deos, a quem a Igreja Catholica não tem beatificado, nem canonizado*¹⁷.

Contudo, apesar deste crivo, muitos cristãos que «corporizaram» modelos de virtude nos tempos pós-Trento e que foram percecionados pelos coevos como «santos» não deixaram de ser objeto de devoção e de culto. As «Vidas», as recolhas «hagiografizantes» e a historiografia religiosa são tipologias textuais que nos fornecem vários dados que nos permitem conhecer muitas dessas figuras que compunham este «mundo devoto» que tanto marcou Portugal entre os finais da Idade Média e a Época Moderna e que, em boa medida, se escorava na devoção às relíquias destas personagens. Como se poderá explicar uma permeabilidade – ou tolerância – a estas práticas, numa época em que depois dos decretos de Urbano VIII se foi comprimindo um crivo em torno dos cultos que não haviam sido ainda sancionados pelo papado? Poderão ser consideradas situações de transgressão? Qual a natureza da relação que os devotos estabelecem com essas relíquias? A quem pertencem estas relíquias e qual a sua natureza?

A devoção às relíquias dos «santos vivos»: textos e contextos

Antes de Trento

As fontes respigadas fornecem-nos várias informações relativas a «santos vivos» portugueses dos tempos pré-Trento. Um desses casos é o de D. Constança de Noronha, segunda mulher de D. Afonso, I duque de Bragança. Como nos conta Fr. Manuel da Esperança, D. Constança de Noronha, após o falecimento do marido, retirou-se para o paço de Guimarães, «*onde viueo muitos annos (...) com grande recolhimento*»¹⁸. O seu comportamento, escorado em práticas espirituais e devotas, na frequência dos sacramentos, no exercício da virtude da caridade e no amor aos pobres e no seu ingresso na Terceira Regra de São Francisco, contribuirão para lhe granjear a fama de «santa viva», na medida em que

*dispendia com os pobres a maior parte da renda, mas também curaua por suas mãos aos que eram enfermos. Pelo que a sua casa mais era hospital de miseraueis, do que Paço de Senhora, & Duqueza. Mas pera dar algum disfarce à virtude de curar as suas enfermidades, que Deos lhe communicaua, vsaua de lauatorios, & cozimẽtos d'hũa herua, a qual nascia no terreiro do mesmo paço, & ainda se chama, herua da Duqueza Santa*¹⁹.

D. Constança de Noronha faleceu em 1480 e foi sepultada na capela-mor do convento de São Francisco de Guimarães. Mais tarde, o corpo foi trasladado para

o presbitério da parte da epistola no qual á face da terra aparece só a pedra, com que estaua coberto; & nella se ve a sua figura com habito, cordão, & toalha

sobqueixada ao modo de Terceira, & hum liuro aberto entre as mãos em sinal de deuação. Vese mais nesta pedra hum buraco, pelo qual co as contas, & outros taes instrumentos tocauão suas reliquias²⁰.

De acordo com Fr. Manuel da Esperança,

Co a morte desta insigne Matrona se confirmou o bom nome, & opinião de santa, que teue em sua vida. Acodia muita gente a visitar o seu sepulchro, trazião ofertas, mandauão dizerlhe missa, leuauão da sua terra, a qual lançauam ao pescoço em nominas. Todos lhe chamauão Santa. Clamauão os cegos, coxos, quebrados, leprosos & enfermos, que por seus merecimentos lhes era dada saude. E querendo mostrarse agradecidos vinhão depois offerecer as insígnias de suas enfermidades, muitas das quaes pendião em glorioso trofeu sobre huns varões de ferro, que pera isso cercauão a sepultura. (...) O guardião frei Pedro, com outros religiosos, pedirão ao juiz ordinário, chamdo loão Afonso, que fizesse inquirição por testemunhas juradas aos santos euangelhos das marauilhas, que se contaũ da venerauel Duqueza²¹.

Esta diligência foi feita a 23 de junho de 1488.

Um outro exemplo é o de Fr. Francisco da Gata, religioso franciscano, nascido em Castela, que se destacou no exercício das virtudes, nomeadamente na Pobreza e na Caridade. Com efeito, o seu modelo de vida era tão exemplar, que muitos coevos reconheceram nele um «santo vivo». Fr. Francisco da Gata faleceu em 1550, em «odor de santidade», no convento do Bosque, próximo de Borba, e, de acordo com Fr. Manuel de Monforte, quando a notícia começou a circular na região,

Todos o acclamavão por santo, e bemaventurado, e quem podia haver alguma relíquia, ou cousa sua, a levava em grande estima, contentando-se os que tanto não podião alcançar, com tocarem nelle Rosários, e Medalhas. Seu habito e manto forão pedidos com muita instancia, e devoção da Infante Dona Isabel, filha do Duque D. Jaime, e mulher do Infante D. Duarte, filho de ElRei D. Manoel, e da Duqueza Dona Joanna, desejava de ser por sua morte naquele habito enterrada²².

Fr. Francisco da Gata foi sepultado no claustro do convento de Borba, junto à porta da capela, e

sendo depois renovado este Convento (...) havendo-se de fazer naquele lugar da sepultura os alicerces de huma escada, por onde agora se sobe para a varanda, forão seus ossos tirados donde estavão, e juntamente com os de Fr. Pedro de Melgar, postos cada huns em sua caixa, os tornarão a meter debaixo do alicerce

da ditto escada para os terem ali mais seguros. Deixarão porem em o pano do claustro descuberta huma pequena parte da sepultura, em que esteve o corpo do santo Fr. Francisco, e nella huma arca de pedra, com sua portazinha, que se levanta por huma argola de ferro, de tal maneira que, metendo-se por ella huma mão, se pôde facilmente tirar terra da sepultura. E he tão grande a devoção da gente, e fé, que tem nos merecimentos deste santo Religioso, que continuamente estão pedindo desta terra para enfermos, remedio, com que muitos delles em diversos males alcanção a desejada saude²³.

No mosteiro das Chagas de Vila Viçosa, onde foi sepultada D. Isabel,

com religiosa, e pia decencia, e com particular veneração se conservão em huma caixa hum cilicio, em forma de colete, e hum manto do Veneravel Fr. Francisco da Gatta (...) e por não ser ainda declarado pela Igreja, se lhe permitem somente culto particular; e assim são procuradas, como reliquias estas prendas, para varias enfermidades²⁴.

Estes exemplos parecem mostrar que, antes do Concílio de Trento, existia uma clara permeabilidade no que diz respeito à devoção em torno de relíquias de «santos» que não haviam sido ainda beatificados ou canonizados.

Depois de Trento

As fontes respigadas declinam também vários casos de «santos vivos» que faleceram nos tempos pós-Trento. Em que moldes se terá desenvolvido a devoção polarizada em torno destas personagens? Um caso que poderemos evocar é o de Fr. António de Nebrija (†1578). O exercício das virtudes, nomeadamente da caridade e do amor aos pobres, assim como o dom de profecia que lhe era reconhecido e um significativo conjunto de milagres operados por sua intercessão, ainda em vida, granjearam-lhe fama de «santo», que se amplificará depois da sua morte, em fevereiro de 1578, no convento de Santo António de Loulé. Como nos conta Fr. Manuel de Monforte, é o próprio bispo do Algarve, D. Francisco Cano, quem «publicamente dizia, que a Fr. Antonio de Nebrija o podião venerar como santo, e que elle nessa conta o tinha»²⁵, ainda que não tivesse sido instaurado qualquer processo com vista ao reconhecimento oficial da sua «santidade». O cronista relata também que

Tanto que na Villa de Loulé foi sabida a morte do servo de Deos, acudio logo ao Convento tanto concurso de gente, que não cabia na Igreja; porque até os officiaes deixavão seu trabalho, e fechavão suas tendas, por irem ver depois de morto a quem tanto veneravão em a vida. E o que mais encarece a muita devoção de

todos, e não pouco a opinião, que tinham da santidade de Fr. Antonio, he que levava cada hum de sua casa faca, ou tizoura, para que fe pudesse cortar-lhe o habito, ou alguma cousa sua a recolhesse por reliquia. Era grande o tumulto, e vozes do povo, que o aclamavão por santo, e pedião que lho chegassem junto à grade da Capella, para poderem tocallo. Como alli foi posto, o cubrirão de reliquiarios, contas, nominas, cordões, e outras cousas, que com grande instancia querião tocar nelle. Cada hum cortava por onde podia de seus cabellos, habito, e corda para Reliquias, com tanta cobiça, que foi necessario o Juiz de Fôra Alvaro Tristão de Abreu, que ahi se achou presente, defender o corpo do excesso da gente, para que não cortassem tanto, que o deixassem despido. Testemunhárão muitas pessoas, que sahia delle huma tão grande suavidade de cheiro, que mais parecia Divino, que humano. Huma destas foi o sobredito Juiz, o qual vindo de fôra para a Villa, o sentio meia legua antes de chegar a ella, tão suave, e extraordinario, que jurou em huma Inquirição, de que ao diante faremos memoria, o não tivera por de cousa natural, senão Divina e ainda a cavallo, e gozando do dito cheiro, dentro em si compungido, sem saber o que era, veio a dar no Convento, onde sabendo da morte do servo de Deos, ficou crendo que procedia de seu corpo, e contou aos Frades o que lhe havia acontecido. A mulher, que lavava a roupa da enfermaria, disse tambem, que na que se tirava da cama de Fr. Antonio, quando estava doente, sentia a mesma fragrancia²⁶.

Por outro lado, não deixa de ser significativo notar a devoção que vários leigos, pertencentes a círculos aristocráticos, nutriam por Fr. Antônio de Nebrija. Assim o mostra o exemplo de D. Catarina, duquesa de Bragança, que «*pedio o manto deste Santo Religioso; e sendo-lhe dado envolto em panos de seda, o mandou guardar entre outras Reliquias de muita estima, que sempre teve aquella Real Casa*»²⁷.

As obras consultadas permitem-nos conhecer também alguns casos de cultos locais que, não raras vezes, «escapavam» ao controlo das autoridades eclesiásticas. Tomemos como exemplo este caso que nos é relatado por Jorge Cardoso, no tomo II do *Agiolôgio Lusitano*: na época em que vinha compondo esta compilação, era ainda «mui celebre», em Aljezur, «*a memoria de dous benditos lavradores, chamados João Gallego & Pero Gallego, pai & filho, homens de tam sancta vida, que se obrigou o ceo a honralos nesta com marauilhas, conferindo saude a muitos enfermos, com o alito, que de todo aquelle reino concorriam a elles, como a perennal fonte de medicina*»²⁸. Quando se encontravam na sua agonia final, João Galego ordenou que, depois que os seus corpos fossem sepultados, lançassem «sobre elle cinza, & sobre o de seu filho cal, para que depois se distinguissem as cabeças hũa da outra, declarando então que ambas darião saude a pessoas mordidas de cães danados, se d'ellas se quisessem valer»²⁹. A verdade é que, segundo Jorge Cardoso, as cabeças começaram a ser veneradas por peregrinos vindos de diversas partes. O bispo D. Jerónimo Osório, informado desta prática e deste culto,

mandou, com graves censuras, enterrá-las na igreja matriz: contudo, segundo Jorge Cardoso, operou-se um

Caso maravilhoso! Eis que pela manhã forão achadas outra vez na superfície da terra, começando d'aquella hora a experimentar em si hũa intensíssima dor de cabeça, que quasi lhe gastou a paciência, reconhecendo então a causa, foi logo reuerencialas, como reliquias sagradas, & offerecendose a ellas com viua fé, se vio liure em continente das insufriveis dores, que tanto o atormentauão. E assi permittio, que fossem colocadas com descencia em nicho da capella môr à parte do Euangelho, onde hoje se conseruão³⁰.

Um outro exemplo que poderemos evocar é o da venerável matrona Margarida de Chaves, natural de Ponta Delgada, falecida com *fama sanctitatis* em setembro de 1575. O seu exercício das «virtudes heróicas», mais concretamente a prática da esmola e o amor pelos pobres, justificaram a abertura de um processo, em 1581, com vista à sua beatificação, por ordem do bispo D. Pedro de Castilho, com o apoio do jesuíta Francisco de Araújo e dos seus filhos Manuel Jorge Correia e Gonçalo Correia de Sousa. Em 1578, o seu corpo foi trasladado para a igreja matriz de S. Sebastião, «atè ser colocado em lugar eminente à parte do Euangelho, para ser venerado dos Fieis, com religioso culto»³². Jorge Cardoso, no III tomo do seu *Agiologio Lusitano*, afirma que «Tanta he a devoção, que os naturaes da Ilha de S. Miguel tem cobrado a sua compatriota (...) que sem estar ainda Beatificada, lhe leuãtarão Templo»³³. No entanto, como o processo se ia arrastando na Cúria Romana, sem desfecho à vista, consagraram a igreja a Santa Margarida, a 8 de setembro de 1658, «expondo-se no altar, hum Braço[de Margarida de Chaves], sobre peanha de prata, a quem recorrem os moradores daquela Ilha em seus apertos, & necessidades, o qual foi tirado de seu milagroso Corpo, que se guarda em honorifico tumulo, na Igreja de S. Sebastião, onde a 13 de junho de 1587 se fez Translação de suas Reliquias»³⁴. Um outro exemplo diz respeito à translação das relíquias de Fr. Pedro da Guarda, a 26 de maio de 1597, no convento de S. Bernardino, no Funchal. Como nos conta Jorge Cardoso,

forão tiradas do lugar humilde, em que jazião à porta do claustro, por D. Luis Figueiredo de Lemos, Bispo de Funchal, seu particular deuoto. E leuadas então com solemne Procissão, & hymnos de louuor à Capella môr, forão colocadas à parte do Euangelho, em lugar eminente, onde se vem num cofre de prata, fechadas com grades douradas, para maior decência, & veneração. Obrando por ellas cada dia o Omnipotente, gloriosos milagres, & assi mesmo pela terra de sua sepultura, de que se tem tirado grandíssima copia, & leuada para varias partes do Reino, sem nunca diminuir³⁵.

Um outro caso é o de João Cardim (1585-1615), um jesuíta que se destacou no exercício das «virtudes heróicas», cujo exemplo é, praticamente, decalcado de modelos muito recentes divulgados pela Companhia – a saber, o italiano Luís Gonzaga e o polaco Estanislau Kostka, beatificados em 1605, por Paulo V. Este jesuíta gostaria de ter imitado o exemplo dos seus tios, enquanto missionário além-mar, e de sofrer o martírio, mas a sua debilidade física³⁶ seria determinante para o impedimento da sua concretização. Já nos tempos em que foi estudante em Coimbra, os coevos, fascinados pelo seu comportamento, não o percecionavam como um jovem rapaz «normal», pois «nunca ninguém lhe vio alevantar os olhos do cham, senam era alguma ves pera o Ceo, ou pera a imagem, ou Sacratio, diante de quem orava, & na classe pera hũa Crus, que nella estava»³⁷, o que causava admiração aos seus discípulos, em Braga, e levava-os mesmo a questionarem-se se este teria olhos³⁸. O seu biógrafo, o Padre Sebastião de Abreu, afirma que

*de sorte que nam sô os estudantes, & mais pessoas de fora, que o notavão, pasmavão, & nam acabavão de o louvar, & ter na conta de hum Anjo, que parece nam tinha corpo, nem paixoens naturaes, ou necessidades, que estam sem culpa, mas os mesmos Padres, & Irmãos da Companhia andavão admirados, & o respeitavão como homem de outra substancia, a quem o espirito, que por dentro governava tudo, tinha posto em tal perfeiçam exterior*³⁹.

João Cardim faleceu no colégio da Companhia, em Braga, em 1615. A grande afluência de devotos às suas cerimónias fúnebres deve-se também ao seu desejo de obterem relíquias deste jesuíta, de tal modo que «*todos os que as alcançarão, as conservarão, & conservão como joyas de muito preço*»⁴⁰. A ânsia dos muitos devotos em obter relíquias do Padre João Cardim repete-se quando, sete anos após a sua morte, abriu-se a sua sepultura para aí enterrar o Padre Lourenço de Paiva⁴¹. Por outro lado, o facto de o cadáver do Padre João Cardim ter sido encontrado praticamente incorrupto e dele exalar um suavíssimo odor⁴² fez recrudescer a sua *fama sanctitatis* não apenas no Colégio da Companhia de Braga, mas também na cidade⁴³.

O biógrafo elenca alguns milagres que foram obrados por intercessão de retratos e estampas do Padre João Cardim, relacionados, sobretudo, com a cura de enfermidades físicas, mas também alguns prodígios que sucederam com estes objetos: o «auxílio» dado por uma estampa do jesuíta quando, em Torre de Moncorvo, se procurava o assento do seu batismo, que ninguém conseguia encontrar⁴⁴; a ruborização do seu rosto, num retrato, «*que parecia huma escarlata, & se abrazava em fogo, & mostrava se affligia*», quando a Madre Maria da Trindade, religiosa no Convento de Jesus, solicitava o auxílio do Padre João Cardim para a recuperação de uma parente sua que se encontrava gravemente doente em abril de 1657⁴⁵. Efetivamente, o retrato de

João Cardim, reproduzido em múltiplos exemplares, configura-se como um objeto que, de certa forma, cumpre a mesma a função atribuída às relíquias. Com efeito, conta-nos o Padre Sebastião de Abreu que D. Catarina da Silva e sua filha, D. Filipa de Matos de Noronha, colocaram, com muita devoção, um retrato do Padre João Cardim no seu oratório: contudo, «*sucedendo, que entrando certo Religioso no Oratorio, & sabendo de quem era o retrato; lhes meteo escrúpulo, disendolhes como o nam podião ter naquelle lugar por nam estar ainda beatificado pella Sê Apostolica*»⁴⁶, refletindo, deste modo, as consequências do crivo imposto pelos decretos de Urbano VIII.

As fontes respigadas declinam também vários casos de «santos vivos» que faleceram após a promulgação dos decretos de Urbano VIII. A devoção que se foi cristalizando em seu torno assumiria moldes muito diferentes daqueles que se foram declinando antes da aplicação destas diretrizes?

Um exemplo que podemos evocar é o do trinitário Fr. Antônio da Conceição (†1655), por antonomásia o *Contemplativo*, cuja «Vida», intitulada *Fama posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceição Trinitario*, foi escrita por Fr. Antônio Correia, e editada em 1658. A fama das suas «virtudes heroicas» e a sua faceta de diretor espiritual contribuíram, em grande medida, para a coagulação da sua «fama de santidade». Como nos conta o biógrafo, nas suas exéquias,

*quasi todo o povo de Lisboa concorreo a beijarlhe o pè, tocar nelle as contas, & pedir delle relíquias; Se tanto foi o concurso da gente, que foi levado o Servo de Deos pera a sepultura às sette horas da tarde quasi sem habito, & sem hum cabelo na cabeça, que assim o avia descomposto a devoção piedosa do concurso: seu corpo lançava de si hum admirável cheiro (...) os mininos gritavaõ pellas ruas, & diziaó: Morreo o o Sancto na Trindade*³¹.

Fr. Antônio Correia, na parte final da «Vida», elenca um rol de milagres obrados por intercessão das relíquias de Fr. Antônio da Conceição, que têm, sobretudo, a ver com a cura de enfermidades.

Um outro exemplo que poderemos evocar é o de Fr. Amaro da Esperança († 1656), religioso que foi comissário da Ordem Terceira da Penitência, no convento de São Francisco, em Lisboa. De acordo com Fr. Fernando da Soledade, na *Historia Seraphica chronologica de S. Francisco da província de Portugal. Tomo V. Refere os seus progressos no tempo de cento e quarenta e seis annos do de 1569 até o de 1715* (1721), Fr. Amaro da Esperança foi muito estimado pela rainha D. Luísa de Gusmão, de tal modo que

este Veneravel Padre (...) não tinha outro nome na Corte senão o de Santo; & crescendo com excesso o fervor desta piedade, occupavão-se os pintores á instancia de muitas pessoas em o copiar, querendo possuir o seu retrato, como

*se já estivera seguro no porto da Bemaventurança, navegando elle ainda pelos mares tempestuosos da vida mortal*⁴⁷.

A notícia da morte deste «santo vivo» causou uma ambiência de consternação e de perda, que se traduziu numa grande afluência ao convento de São Francisco de Lisboa: como nos conta o cronista, «o concurso de gente» era tão «copioso», que

*o recolherão na Capella do Santo Christo, que he da Terceyra Ordem. (...) Aqui provarão de fortes as grades, que o defendiam da multidão do povo, anelando este chegarse ao servo de Deos; & vendo a impossibilidade, pediaõ aos Religiosos, & a outras pessoas, que estavam dẽtro lhes tocassem as contas, medalhas, & outras prendas no Veneravel cadaver. Muytos trazião peças de fitas, que se cortavão em medidas, & tudo causava huma devoção notavel. Não a motivava menor ver todos os bõs pintores da Corte postos em fileyra nos dous lados da Capella a retratallo, & outros, que não cabiaõ, esperando que esses acabassem para fazer o mesmo. Aqui veyo de noyte da sua quinta de nossa Senhora da Luz a Duqueza de Aveyro com feu cunhado a beyjarlhe os pès, aos quaes se seguirão muytas senhoras principaes, que se aproveytãrãõ daquella hora por ser de menos concurso*⁴⁸.

O cronista descreve o saque a este cadáver foi sujeito:

*Todo o habito fizeraõ em pedaços, deyxando-lhe só hũ bocado junto ao pescoço, & quando o quizeraõ sepultar, o cubriraõ com hũ panno de veludo, por não ir descomposto. Chegou a termos o exceso, que nenhũ cabello lhe ficou na cabeça, & entrando pelo corpo, lhe quizeraõ cortar hũ dedo do pè, mas não o conseguiraõ, posto que lhe fizessem correr o sangue. (...) Certa senhora, que levava comsigo hũa criada perita na arte de escultura, subio com ella os degraos, & o mandou retratar em barro, para depois o fazer em madeyra. Tal era a opinião da sua virtude! & taõ natural sahio a copia, que deu causa a hũa grande admiração*⁴⁹.

Os milagres operados por intercessão das relíquias do seu hábito são muitos:

Em hũa das relações, que temos, a qual foy escrita por hũ Irmao Terceyro nobre, & familiar amigo do servo de Deos, achamos as palavras seguintes, que bastavaõ para satisfação do presente argumẽto: Depois da sua morte saõ infinitos os milagres, que fazem as reliquias do seu habito. Não ha genero de enfermidades, em que não obre maravilhas, que por serem tantas, & taõ varias, não se especificaõ aqui. Este tratado foy escrito por supplemẽto de outro, que tambem

temos, o qual foy ordenado por Bartholomeu de Sousa, depondo hum, & outro Author fielmente o que virão, & allegando testemunhas graves, que presenciáráõ muytos dos casos principaes, que elles referem. Hum dos pintores, que retratárão ao servo de Deos, tinha no pescoço certa enfermidade cõ alguns carõços, que o molestavão muyto, & vendo que a occasiao era boa para se livrar deste prejuizo, esfregou á parte leza com hũ retalho do habito do Veneravel Padre; & foy tal a sua fé, que apalpando logo o pescoço para ver se ainda os tinha, se achou sem cousa algũa⁵⁰.

Um outro caso que poderemos evocar é o do Padre Vasco Pires (S.J.) (†1590). Como relata o Padre Antônio Franco,

[f]oi sepultado no cruzeiro da Igreja de S. Roque na cova do numero terceiro. Seis annos depois de sua morte abrindose a sepultura, pera nella enterrarem outro Padre; se achou o corpo do Padre Vasco Pires inteiro com as vestimentas, em que fora sepultado, sem lançar de si cheiro algum ruim: & como a enxada, do que abria a cova, por desastre lhe despegasse a cabessa dos hombros, a viram, & tiveram nas mãos os Padres, que alli se acharam, & viram a carne, & cabelos frescos; & lhe tiraráõ os dëtes pera reliquias⁵¹.

Atentemos também no exemplo de Fr. Antônio Pereira, religioso franciscano no convento de Beja (†1599), que, como relata Jorge Cardoso,

ao partir desta vida [com oitenta anos] lhe acharam cingido um áspero cilício e as pontas dos peitos furadas e de cada uma delas pendurado um relicário de peso considerável; em cuja hora se lhe fizeram nas mãos e nos pés umas rosas encarnadas formosíssimas, à maneira de chagas. Divulgada tão extraordinária maravilha, concorreu grande parte do povo a seu enterro, que aclamando-o por santo, lhe levaram o hábito e panos menores em retalhos, como preciosas reliquias⁵².

Um outro caso diz respeito ao infante D. Afonso Sanches (†1329) e sua mulher, D. Teresa Martins (†1350). Falecidos em «odor de santidade», a memória da sua virtude cristalizaria no mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde, onde foram sepultados, em boa medida graças à devoção nutrida pelas religiosas clarissas, mas que se alargaria também aos habitantes daquela vila. Deste culto nos dá notícia Fr. Fernando da Soledade (O.F.M.), na sua *Memoria dos infantes D. Affonso Sanches e D. Thereja Martins, fundadores do real mosteiro de Sancta Clara de Vila do Conde* (1726). Com efeito, as religiosas do mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde foram as grandes impulsionadoras no que diz respeito à abertura de um processo com vista à beatificação

dos fundadores desta casa religiosa, o infante D. Afonso Sanches e sua mulher, D. Teresa Martins. Deste modo, foi graças ao seu empenho que, em 1722, foi aberto um processo que tinha em vista o reconhecimento oficial do seu culto. A abadessa, madre soror Josefa Maria de Jesus, empenhou-se em dar ao prelo esta obra, cuja redação foi encomendada ao franciscano Fr. Fernando da Soledade, e terá, muito provavelmente, constituído uma peça de suporte ao processo que tinha em vista a beatificação dos fundadores do mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde, a quem «o povo movido mais do fervor da devoção, que da luz do conhecimento os appellida Santos Reys»⁵³. Como apontámos, a devoção polarizada em torno de D. Afonso Sanches e D. Teresa Martins extravasaria os muros daquela casa religiosa e alargar-se-ia a Vila do Conde. Como nos conta o Fr. Fernando da Soledade, na qualidade de testemunha,

He antiquissima a devoção, que os moradores de Villa do Conde tem a estes servos de Deos, a quem ordinariamente chamão os Santos Reys. (...) Por este motivo no dia, em que as religiosas celebrão suas Exequias, vinha antigamente (e ainda hoje continua) muito povo pedir aos Sacerdotes, quando acabão de dizer Missa, que em memoria dos veneráveis Infantes lhes recitem sobre a cabeça os Evangelhos, para reparo das dores dellas, & conhecem eficácias neste saudavel remedio. Com estas experiencias, cresceo a devoção de modo, que obrou excessos fazendo aberturas nos sepulchros, donde tirarão alguns ossos, que estimavão como reliquias, e foy necessário cerrar a capella com grades de ferro para suspender os roubos. Já esta diligencia estava efeituada no anno de 1666 em que sahio a luz a segunda Parte da Historia Serafica, aonde se refere: porém mostrou o tempo que não bastavam as grades para impedir os excessos, e foy precisa maior vigilância. A Madre Soror Joanna do Deserto a teve sendo Abbadessa, e como especial dos Veneraveis Infantes authorizou os seus monumentos com os decoros devidos a sepulchros de Principes.

*Alem de alguns ossos tirarão delles pedaços de pano de linho do lançol, ou (como dizem) das toalhas, com que o cofre de madeira, em que já o corpo do Infante, foy metido dentro do de pedra (...). Tambem tirarão alguns pedaços de carne seca, e de huma partícula, que vimos, podemos testemunhar que exalava suave cheiro*⁵⁴.

Do túmulo de D. Teresa Martins, como aponta Fr. Fernando de Soledade,

*tirarão pedaços do seu habito, que também vimos, o qual sendo de lã existe tão novo, e tão forte, como se agora fora cortado da peça. A dita Madre Abbadessa me mostrou bastante porção dos cabelos desta Serva de Deos e com qualquer das referidas prendas obra o mesmo Senhor muitas maravilhas nos enfermos*⁵⁵.

Conclusão

A biografia devota, as recolhas hagiográficas e a historiografia religiosa permitem-nos reconstruir várias dimensões relacionadas com a devoção polarizada em torno dos «santos vivos» e a sua solidificação através do culto das relíquias. Deste modo, traduzem vivências devocionais, escoradas, em boa medida, em um vínculo material e simbólico que estabelece a ligação entre os fiéis e o «santo», configurando-se como manifestação da sua presença. Pesem embora as restrições impostas pelos decretos de Urbano VIII, no que diz respeito à veneração de imagens e de relíquias de personagens que não tinham ainda sido beatificadas ou canonizadas pela Santa Sé, tal circunstância não impediu que a devoção em torno de muitas dessas figuras – que já em vida eram reconhecidas como «santas» – se cristalizasse. De resto, será importante não perder de vista que se abriram processos com vista à beatificação ou canonização de algumas destas figuras – tais como Fr. Pedro da Guarda, o Padre João Cardim ou os infantes D. Afonso Sanches e D. Teresa Martins – e que, tendo em conta os critérios exigidos pela Santa Sé no âmbito desses procedimentos, as relíquias e os milagres operados por sua intercessão dariam, naturalmente, um contributo fundamental para que aqueles tivessem o desfecho esperado. Todavia, tal não aconteceu, no que diz respeito ao reconhecimento do culto daqueles «santos» portugueses. Imbuídas de um significado patrimonial, as relíquias refletem a valorização de um poder taumatúrgico: bastará lembrar que a maior parte das curas operadas por intercessão das relíquias incide, sobretudo, sobre o corpo e a condição física de muitas pessoas que, devido às conjunturas económicas e sociais da época, não tinham qualquer acesso às terapêuticas medicinais, ainda que, por estes séculos, estas não fossem praticadas exclusivamente por profissionais.

A devoção às relíquias inscreve-se em uma moldura pautada pela manifestação de afetos e de sensibilidades, acentuada pelos tempos do Barroco, que tanto valorizaram estas dimensões, declinando-se em múltiplas funcionalidades que, nesse sentido, permitem auscultar a complexidade que configurava muitos fenómenos humanos, na sua dimensão religiosa e espiritual. E por isso só a revalorização destas vivências e das fontes e documentos escritos que cristalizaram a sua memória permitirá o conhecimento e a compreensão da História religiosa e da História cultural dos tempos pós-Trento nas suas múltiplas práticas e representações.

1. ZARRI, (1990), ROMAGNOLI (ed.), (2020).

2. CARVALHO, (1993), pp. 233-260; FERNANDES, (1994), pp. 133-155; CARVALHO, (1996), pp. 81-161; CARVALHO, (1998), pp. 13-52.

3. SOARES, (1953), p. 274.

4. BOUZA ÁLVAREZ, (1990); GEARY, (1990); BOZOKI & HELVÉTIUS (ed.), (1999); GOUVEIA, (2001), pp. 120-125; CANETTI, (2002); BOUTRY, FABRE & JULIA, (ed.) (2009); CAPELÃO, (2022); FERNANDES, (2022), pp. 33-57.
5. TAUSIET, (2013); BOZOKY, (2021).
6. VAUCHEZ, (1988), pp. 18-20.
7. VAUCHEZ, (1988), p. 25.
8. SCHMITT, (2004).
9. VAUCHEZ, (1988), pp. 39-67.
10. A título de exemplo, veja-se o colóquio (*Peregrinatio Religionis ergo*) (1526) Cf. CAVALLOTTO, (2009), pp. 18-26.
11. Utilizámos a edição de Rosa Navarro Durán (Madrid: Cátedra, 1994). Cf. também BOUZA ÁLVAREZ, (1990), pp. 29-32; TORO PASCUA, (2001), pp. 219-254.
12. CALVIN, (2000); CARBONNIER-BURKARD, (2016), pp. 305-324.
13. Sobre a defesa do culto das relíquias, veja-se, Fr. ARRAIS, (1974), pp. 451-453; DÁVILA Y TOLEDO, (1611).
14. Veja-se BURKE, (1984), pp. 46-47; DALLA TORRE, (1991), pp. 231-263; BURSCHEL, (1996), pp. 309-333; SODANO, (1997), pp. 189-205; GOTOR, (2012), pp. 23-33.
15. URBANO VIII, (1642), p. 4.
16. JULIA, (2009), pp. 69-120.
17. FRANCO, (1719), p. 597.
18. ESPERANÇA, (1656), p. 180.
19. ESPERANÇA, (1656), p. 180.
20. ESPERANÇA, (1656), p. 181.
21. ESPERANÇA, (1656), p. 182.
22. MONFORTE, (1751), p. 375.
23. MONFORTE, (1751), p. 375.
24. BELÉM, (1758), p. 553.
25. MONFORTE, (1751), p. 501.
26. MONFORTE, (1751), p. 501.
27. MONFORTE, (1751), p. 502.
28. CARDOSO, (1657), p. 251.
29. CARDOSO, (1657), p. 251.
30. CARDOSO, (1657), p. 252.
31. CORREIA, (1658), p. 122.
32. CARDOSO, (1666), p. 670.
33. CARDOSO, (1666), p. 682.
34. CARDOSO, (1666), p. 683.
35. CARDOSO, (1666), p. 410.
36. FERNANDES, (1993), pp. 93-120; MENDES, (2007).
37. ABREU, (1659), p. 218.
38. ABREU, (1659), p. 218.
39. ABREU, (1659), p. 220.

40. ABREU, (1659), p. 178. A ânsia em obter relíquias do Padre João Cardim é também manifestada pelos religiosos e irmãos do Colégio de Braga: «*Entretanto os Padres, & Irmãos do Collegio se aproveitavão cada hum quanto podia de todas as cousas, que do santo varam tinhão ficada, tomandoas por reliquias pela grande opiniã, que em todos avia de sua santidade, atê irem a sua camera, depois de o P. Reytor ter recolhidos seus papeis, a ver se achavão algum de sua letra; nam deixando perder nada, por tudo ser de grande estima na opiniã, & conceito de todos*» (cf. ABREU, (1659), p. 176). Alguns objetos de uso pessoal do Padre João Cardim foram distribuídos como presentes: «*O P. Andre Palmeiro Reytor do Collegio, & o P. Bautista Fragosos varoens bem conhecidos pelas suas muitas letras, & virtude fiserão dos escritos, & pobres peças de seu uso presentes pela Provincia, & por pessoas seculares, nam ficando nem ainda o barrete, que se nam desse*» (cf. ABREU, (1659), p. 176).

41. ABREU, (1659), p. 187. Sebastião de Abreu conta-nos que «*hum Cidadam principal de Braga dis em seu testemunho, que fallecendo o P. Lourenço de Paiva, o enterrarão junto á sepultura do P. Joam Cardim, & por elle se achar presente; & ter delle opiniã de santo, ouve huma costa de seu corpo, que tem em muita estima, & veneraçã; & tomando muitas pessoas assim do Collegio, como de fora reliquias do bemaventurado Padre, o Reytor mãdou recolher as mais, pera que as nam levassera: porque nam ficaria nada do santo corpo, conforme a devaçã da gente. E sabendo o P. Reytor, que elle tinha a dita costa lha deixou levar. E acrecenta que á espada a defenderla se lha quiserem tirar, & porque hum irmam da Companhia soube que elle tinha a dita costa, lhe dissera mui contente: Tambem eu tenho as ataduras das sangrias do Santo. E indo dous Padres da Companhia a sua casa, lhe pedirão huma pequena da costa, de que elle lhe deu parte, & outro pequeno a hum irmam seu Abbade, & que depois de morto a achara com este titulo: Costa ex P. Ioanne Cardim e Societate IESU, qui sanctissime vixit, & pro sãcto ab omnibus habitus est.*» (ABREU, (1659), p. 188). O mesmo biógrafo relata que o irmão – que na altura era sacristão do Colégio de Braga – declara, no seu depoimento, que, após a abertura da sepultura do Padre João Cardim, algumas pessoas «*começarão a tomar outras reliquias, & elle Sacristam acodio, & lhes tirou ainda algumas, & ainda que fes muita diligencia, nam os pode de todo impedir, & hum escondeo huma canella detras do altar das onze mil Virgens ao pê do qual estava a sepultura do servo de Deos, & sabêdoo o P. Pedro de Brito residente no mesmo Collegio, a tomou, & guardou com muita reverencia: & dous ossos, que a elle lhe ficarão; hum deu ao P. Diogo Cardim irmam do P. Joam Cardim por lho mandar pedir, & o outro mandou á India ao P. Andre Palmeiro Reytor que tinha sido o servo de Deos, & estava por Provincial da India, & lhe agradeceo muito o osso do P. Joam Cardim, & na carta lhe disia muitas cousas das virtudes do servo de Deos, etc.*» (ABREU, (1659), p. 188-189).

42. ABREU, (1659), p. 188: «*... o corpo do P. Joam Cardim estava todo vnido, & dando o que cavava por baxo com a emxada, tirou a cabeça, com quasi ametade do barrete pegado nella, debaxo do qual tinha carne, & cabelo, & no corpo estava em partes carne com sangue, o que elle vio muito bem, & que no espinhaço tinha sangue verdadeiramête, & que nem a cova, nem o corpo cheiravão mal antes bem, sendo que avia sete annos, que o servo de Deos era fallecido*».

43. ABREU, (1659), p. 189: «*Tambem por muitas testemunhas dos processos se colhe, que por acharem o santo corpo naquella forma, & com sangue, & pelas queixas, que ouve; tornarão logo a cobrir a cova, & sepultarão o P. Lourenço de Paiva em outra visinha pegada a ella. E com este abrir da sepultura quis Deos nosso senhor excitar a devaçã daquelle Collegio, & Cidade, & que vissemos a estima, que todos fazião de suas santas reliquias, & ent dessemos naõ acabara a opiniã, que tinhão de sua santidade*».

44. ABREU, (1659), pp. 302-305.

45. ABREU, (1659), pp. 307-308.

46. ABREU, (1659), p. 315.

47. SOLEDADE, (1721), pp. 696-697.

48. SOLEDADE, (1721), p. 717.

49. SOLEDADE, (1721), pp. 717-718.

50. SOLEDADE, (1721), p. 719.

51. FRANCO, (1719), p. 603.

52. CARDOSO, (1652), p. 3.

53. SOLEDADE, (1726), pp. 1-2.
54. SOLEDADE, (1726), pp. 113-114.
55. SOLEDADE, (1726), pp. 114-116.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

ABREU, P.^e Sebastião de (S.J.) (1659) – *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Évora: na Oficina da Universidade.

ARRAIS, Fr. Amador (1974) – *Diálogos*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello.

BELÉM, Fr. Jerónimo de (1758) – *Chronica Serafica da Santa Provincia dos Algarves da Regular Observancia de nosso Serafico Padre S. Francisco. Parte Quarta*. Lisboa: Mosteiro de S. Vicente de Fora.

CALVIN, Jean (2000) – *Traité des reliques*. Texte présenté par Irena Backus. Genebra: Labor et Fides.

CARDOSO, Jorge (1652) – *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e Varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: Officina Craesbeeckiana, tomo I.

CARDOSO, Jorge (1657) – *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e Varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, tomo II.

CARDOSO, Jorge (1666) – *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e Varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck, tomo III.

CORREIA, Fr. António (1658) – *Fama posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceição Trinitario*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira.

DÁVILA Y TOLEDO, Sancho (1611) – *De la veneracion que se deve a los cuerpos delos Sanctos y a sus Reliquias y de la singular con que se a de adorar el cuerpo de Iesu Christo nuestro Señor en el Sanctissimo Sacramento*. Madrid: por Luis Sanchez.

ESPERANÇA, Fr. Manuel da (1656) – *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na provincia de Portugal. Primeira Parte*. Lisboa: Officina Craesbeeckiana.

FRANCO, Pe. António (1719) – *Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra, em Portugal*. Évora: na Officina da Universidade, tomo I.

MONFORTE, Fr. Manuel de (O.F.M.) (1751) – *Chronica da província da Piedade, primeira Capucha de toda a ordem e regular observância do nosso seraphico padre S. Francisco*, Lisboa: na Officina de Miguel Manescal da Costa.

SOARES, Pero Roiz (1953) – *Memorial*. Leitura e revisão de M. Lopes de Almeida. Coimbra: Universidade de Coimbra.

SOLEDADE, Fr. Fernando da (1721) – *Historia Seraphica chronologica de S. Francisco da província de Portugal. Tomo V. Refere os seus progressos no tempo de cento e quarenta e seis annos do de 1569 até o de 1715*. Lisboa: por António Pedroso Galvão.

SOLEDADE, Fr. Fernando da (1726) – *Memoria dos infantes D. Affonso Sanches e D. Thereja Martins, fundadores do real mosteiro de Sancta Clara de Vila do Conde*. Lisboa: por Antonio Manescal.

URBANO VIII (1642) – *Decreta in seruanda... Accedunt Instructiones & declarationes quas Em. Et Ver. S. R. E. Cardinales Praesulesque Romanae Curiae ad id muneris congregati ex eiusdem Summi Pontificis mandato condiderunt*. Roma: Typis Reu. Cam. Apostolicae.

VALDÉS, Alfonso de (1994) – *Dialogo de las cosas acaecidas en Roma*. Ed. de Rosa Navarro Durán. Madrid: Cátedra.

ESTUDOS

BOUTRY, Philippe; FABRE, Pierre Antoine; JULIA, Dominique (ed.) (2009) – *Reliques Modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux Révolutions*. Paris: Éditions EHESS, 2 vols.

BOUZA ÁLVAREZ, José Luis (1990) – *Religiosidad Contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BOZOKY, Edina (2021) – *L'imaginaire de la sainteté. De la fabrique des reliques à la fabrique des legendes*. Paris: Les Éditions du Cerf.

BOZOKY, Edina; HELVÉTIUS, Anne-Marie (ed.) (1999) – *Les reliques. Objets, cultes, symbols* (actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale). Turnhout: Brepols Publishers.

BURKE, Peter (1984) – «How to be a Counter-Reformation Saint». *Religion and Society in early modern Europe. 1500-1800*. Ed. Kaspar von Greyerz. Londres: George Allen & Unwin, pp. 45-55.

BURSCHEL, Peter (1996) – «"Imitatio sanctorum". Ovvero: quanto era moderno il cielo dei santi post-tridentino?». *Il concilio de Trento e il moderno*. Ed. Paolo Prodi, Wolfgang Reinhard. Bolonha: Il Mulino, pp. 309-333.

CANETTI, Luigi (2002) – *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*. Roma: Viella.

CAPELÃO, Rosa (2022) – *El culto de reliquias en Portugal en los siglos XVI y XVII. Contexto, norma, función y simbolismo*. Porto: CITCEM / Museu São Roque.

CARBONNIER-BURKARD, Marianne (2016) – «Polémique anti-reliques chez les théologiens réformés du XVIe siècle ou la fixation d'une frontière confessionnelle». *Revue d'histoire du protestantisme*. Paris: Société de l'histoire du protestantisme français, 2016, vol. 1, n.º 3, pp. 305-324.

CARVALHO, José Adriano de Freitas (1993) – «Um profeta de corte na corte: o caso (1562-1576) de Simão Gomes, o "Sapateiro Santo" (1516-1576)». *Revista da Faculdade de Letras-Línguas e Literaturas – Anexo V – Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1993, pp. 233-260.

CARVALHO, José Adriano de Freitas (1996) – «"Vida e Mercês que Deus fez ao venerável D. Leão de Noronha": do santo de corte ao santo de família na Época Moderna em Portugal». *Via Spiritus*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1996, n.º 3, pp. 81-161;

CARVALHO, José Adriano de Freitas (1998) – «Um beato vivo: o P.º António da Conceição, C.S.J.E., conselheiro e profeta no tempo de Filipe II». *Via Spiritus*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1998, n.º 5, pp. 13-52.

CAVALLOTTO, Stefano (2009) – *Santi nella Riforma. Da Erasmo a Lutero*. Roma: Viella.

DALLA TORRE, Giuseppe (1991) – «Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV». *Finzione e Santità tra medioevo ed età moderna*. Ed. Gabriella Zarri. Turim: Rosenberg et Sellier, pp. 231-263.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (1993) – «Entre a família e a religião: a «Vida» de João Cardim (1585-1615)». *Lusitania Sacra*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 1993, 2ª série, tomo V, pp. 93-120.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (1994) – «Recordar os “santos vivos”: Leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português». *Via Spiritus*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1994, n.º 1, pp. 133-155.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (2022) – «Relíquias e relicários: devoção, veneração e solenidade segundo Jorge Cardoso no *Agiológio Lusitano*». *Relíquias? Relics?* Jornada 1. Lisboa: Museu São Roque / Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, pp. 33-57.

GEARY, Patrick J. (1990) – *Furta Sacra. Thefts of relics in the Central Middle Ages*. Princeton : Princeton University Press.

GOTOR, Miguel (2012) – *Le théâtre des saints modernes: la canonisation à l'âge baroque. Des saints d'État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Ed. Florence Buttay, Axelle Guillausseau. Paris: PUPS, pp. 23-33.

GOUVEIA, António Camões (2001) – «Relíquias». *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira de Azevedo. Mem Martins: Círculo de Leitores, vol. IV, pp. 120-125.

JULIA, Dominique (2009) – «L'Église post-tridentine et les reliques. Tradition, controverse et critique (XVIe-XVIIIe siècles)». *Reliques Modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux Révolutions*. Ed. Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre, Dominique Julia. Paris: Éditions EHESS, vol. 1, pp. 69-120.

MENDES, Paula Almeida (2007) – *Biografia e Espiritualidade em Portugal na Época Moderna: as “Vidas” de João Cardim, S. J. (1585-1615)*. Porto. Dissertação de mestrado em Culturas Ibéricas apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2 vols.

ROMAGNOLI, Alessandra (ed.) (2020) – *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*. Vol. XXXIII: “Sante vive in Europa (secoli XV-XVI) / Santas vivas en Europa (siglos XV-XVI)”. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

SCHMITT, Jean-Claude (2004) – *Le Saint Lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis de XII^{ème} siècle*. Paris: Flammarion.

SODANO, Giulio (1997) – «Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina». *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*. Ed. Cesare Mozzarelli e Danilo Zardin. Roma: Bulzoni Editore, pp. 189-205.

TAUSIET, María (2013) – *El dedo robado. Reliquias imaginarias en la España Moderna*. Madrid: Abada Editores.

TORO PASCUA, María Isabel (2001) – «Las falsas reliquias en la literatura española del Siglo de Oro: a propósito de la polémica erasmista». *Via Spiritus*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, n.º 8, pp. 219-254.

VAUCHEZ, André (1988) – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma: École Française de Rome.

ZARRI, Gabriella (1990) – *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*. Turim: Rosenberg & Sellier.

As relíquias vinculadas: devoção, distinção social e comunidade (testamentos e instituições vinculares, séculos XIV-XVII)

Maria de Lurdes Rosa*

Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa

resumo

O presente texto, que procura caracterizar a relação entre a prática de vincular bens e as relíquias, como bem especialmente precioso entre os demais, tem como base um conjunto de dados extraídos de documentação vincular, no âmbito do projeto VINCULUM. Começará por caracterizar brevemente a vinculação, prosseguindo para considerações sobre a relação deste fenómeno com as práticas ligadas a relíquias, e terminando, juntando as duas esferas, com uma primeira apresentação dos dados. Após o texto, encontram-se edições dos documentos mais significativos, cuja riqueza histórica fica muito além do que se torna possível explorar neste artigo; e um quadro geral dos casos, para o qual remete o texto, de forma a aliviar as referências.

palavras-chave

Relíquias; Vínculos; Religiosidade privada; Religiosidade comunitária

abstract

This text aims to characterise the relationship between the practice of entailing goods and relics, as a particularly precious asset among others. It is based on a set of data extracted from entailment documentation, within the scope of the VINCULUM project. It opens with a brief characterisation of entailment, moves on to considerations on the relationship between this phenomenon and practices linked to relics, and ends bringing the two spheres together, with an initial presentation of the data. After the text, editions of the most significant documents can be found, whose historical richness goes far beyond what is possible to explore in the article; and a general table of cases, to which the text refers, in order to lighten the references.

keywords

Relics; Entails; Private religiosity; Community religiosity

O artigo foi elaborado no contexto do projeto VINCULUM, que recebeu financiamento do European Research Council (ERC), ao abrigo do programa de investigação e inovação da União Europeia Horizon 2020 (contrato de bolsa n° 891734).

Interpretar a prática de vincular relíquias implica ter em conta dois enquadramentos de base: por um lado, a natureza e os objetivos das vinculações; por outro, o significado das relíquias para quem o assim fazia. A conjugação destes dois aspetos permite uma compreensão integrada do ato, que o dissocie tanto de interpretações piedosas como de práticas supersticiosas. Olhá-lo-emos antes sobre o prisma das formas de espiritualização da matéria, operação central da Cristandade medieval e moderna, aqui com o grande interesse de serem oriundas de lados parcialmente opostos – o corpo vincular como institucionalização do grupo familiar (correspondendo a «instituição», também, a uma abstração do real) e as relíquias como objetos materiais que a doutrina eclesiástica transformou em sinais do transcendente no século.

O texto que se segue, desenvolvido de acordo com estes propósitos, e tendo como base um conjunto de dados extraídos de documentação vincular, começará por caracterizar brevemente a vinculação, prosseguindo para considerações sobre a relação deste fenómeno com as práticas ligadas a relíquias, e terminando, juntando as duas esferas, com uma primeira apresentação dos dados até agora reunidos, no âmbito do projeto VINCULUM. Após o texto, encontram-se edições dos documentos mais significativos, cuja riqueza histórica fica muito além do que se torna possível explorar neste artigo; e um quadro geral dos casos, para o qual remete o texto, de forma a aliviar as referências.

1. O que foram os vínculos: para uma compreensão integrada da entidade corporativa vincular

Os vínculos foram instituições de natureza jurídica destinada a proteger os bens de grupos familiares, em geral originados num casal fundador e sua descendência direta, mas englobando universos alargados de parentes, e que conheceram um enorme desenvolvimento em várias zonas da Europa, a partir do século XIV. Em termos de componentes jurídicos, a sua origem é controversa – até porque o fenómeno tem amplas variações – mas são consensuais tanto a influência do direito romano (em que avultam figuras como o fideicomisso e o poder do *pater familiae*), quanto as diversas formas de fomentar a manutenção dos bens em determinadas linhas de descendentes, presentes nos direitos dos povos bárbaros¹. Tem sido ultimamente sublinhada a importância do direito canónico e das conceções religioso-mentais a ele subjacentes, como seja a noção de sujeito de direito sobrenatural, ou a coincidência entre pai e filho primogénito, tópicos de grande importância no contexto histórico em apreço².

Como referimos, a vinculação de bens e sucessão existiu em várias zonas da Europa medieval e moderna, com distinções claras entre elas, bem como diferentes difusões, duração e influência. A Península Ibérica foi sem dúvida uma das zonas em que a vinculação mais uniforme e longamente espalhou, com variações

regionais é certo, mas albergando a forma que se pode considerar mais acabada: o «mayorazgo» ou «morgado», predominante nas zonas de Castela e de Portugal. No caso português, a vinculação parece ter tido uma característica específica, cuja importância os estudos existentes para o caso castelhano não permitem (ainda?) assegurar: a hibridizagem morgado-capela de administração leiga. Com efeito, no reino português encontram-se pouquíssimos morgadios que não tenham encargos pios, ou mesmo poucos daqueles que, tendo-os, os fins de proteção da «família viva» estejam separados da relação com a «família morta». Aqueles pequenos grupos dizem esmagadoramente respeito à alta aristocracia e em quase nenhum caso dispensam, de resto, a realização de contratos anexos com instituições eclesásticas – mas com a administração também confiada a parentes leigos – para celebração de sufrágios perpétuos. A enorme maioria dos vínculos são, de facto, morgadios-capelas ou capelas-morgadios; e, mesmo que o não sejam formalmente – por terem sido criados sob formas jurídicas vagas, e fluídas – a condição sucessória que lhes é aplicada é semelhante às dos morgadios regulares (o que não significa, de todo, fixidez na primogenitura e masculinidade)³.

Tanto em Portugal como em Castela, comprova-se um progressivo crescimento do número de instituições a partir da primeira metade do século XIV, sendo ainda pouco expressivos os morgadios, mas definindo-se paulatina mas seguramente, nas capelas, a forma sucessória por primogenitura e masculinidade, bem como a indivisibilidade dos bens. As razões contextuais para este desenvolvimento estão ainda por apurar. Conterá razão a proposta de Bartolomé Clavero quando considera determinante o contexto de retração da economia e reforço da dominação social, no século XIV⁴; ganhará em ser matizada por outros fatores, nomeadamente socioculturais, que aqui referimos quanto ao reino português. A montante, a estabilização das sociedades, nomeadamente quanto ao povoamento e à organização das comunidades, após o termo da conquista cristã do território, com a afirmação de um poder régio forte e centralizador⁵; de forma mais próxima, desde meados do século XIV, a necessidade de criação de estruturas fortes pelos grupos familiares quanto aos seus bens, em função das progressivas investidas normalizadoras e centralizadoras da Coroa e da Igreja; num outro sentido, e acompanhando a estabilização da Dinastia de Avis, a consolidação política, social e cultural das elites – que são, ao longo de todo o século XV e boa parte do século XVI, os principais fundadores de vínculos. A necessidade de estabilizar e proteger as heranças, bem como de organizar, em proveito próprio do grupo, as relações de parentesco, terão sido fundamentais. Por fim, os fatores culturais e religiosos foram de grande importância. A vinculação dos bens e da organização do grupo familiar dependia muito de uma consciência identitária na encruzilhada dos tempos – passado, presente e futuro – que, como se sabe, estavam neste tipo de sociedade inseridos numa cosmovisão religiosa. Um passado (muito presente)

albergava os antepassados, a quem se devia veneração social e sufrágios das almas, recebendo-se em troca firmeza, prestígio e proteção no presente; e o futuro, era um desdobramento eterno do momento inicial, que tinha além disso, sempre pendente, o Juízo Final.

2. As relíquias, sinais do sagrado no século

Como tem sido sobejamente explicado pela historiografia – para o que tomaremos como bastante o contido neste e nos outros livros resultantes do Projecto «Reliquarium» –, as relíquias eram antes de mais um sinal tangível e visível da presença do sagrado entre os homens. Eram mais fortes do que qualquer representação, pois tinham tocado, ou feito parte, dos «corpos santos». Numa perspectiva ortodoxa, elas permitiam a recordação – elemento fundamental de uma religião que tinha como rito central uma celebração memorialística («*Fazei isto em memória de mim*») – e, para crentes mais devotos, propiciavam uma oração emotiva e afetiva, um prolongamento específico da memória, que podia em último grau, revestir a forma de exercícios espirituais. Fora deste tipo de compreensão – de resto bastante vigiado pela instituição – e sendo de longe a mais comum, as relíquias tinham poderes especiais, que se podem considerar, numa analítica de História antropológica, como «mágicos». Pertenciam assim a uma vastíssima categoria de objetos, em todas as latitudes e tempos, usados para proteção e propiciação; dentro desta, no caso do Cristianismo, alcançaram traços próprios – ocupavam lugar privilegiado pela força de pertença passada a um «morto muito especial», para usar a terminologia de Peter Brown; e tinham força pública, servindo tanto de elemento de distinção social como de atração de fiéis.

É extremamente interessante constatar que estes artefactos tão materiais foram mais um dos muitos afins, «apanhados» no vórtice dessa operação intrínseca, imanente e fusional da Igreja que foi a espiritualização da matéria⁶. Ao serem expressões de vida eterna em restos de corpos mortos – que assim ultrapassavam esta própria condição – elas eram, de facto, sinais claríssimos de que era possível transformar o material em espiritual. Visível em múltiplos aspetos, esta operação permitiu eliminar os aspetos negativos da matéria (aqui, restos de corpos mortos) transmutando-os – transubstanciando-os seria talvez a palavra mais certa, despida da sua carga sacral – em pontos focais do espírito, ou de temas espirituais. Prolongamento no mundo real dos santos, «mortos muito especiais» porque tinham realizado aquela operação com sucesso, as relíquias tinham uma fortíssima componente securitária. A reforçá-la, numa das habituais atualizações constantes da «*narrativa sem fim*» que foi o Cristianismo⁷, as relíquias tinham por detrás as histórias dos santos a que pertenciam, que funcionavam como chave para as suas capacidades protetoras, ligados às

características das personagens a que tinham pertencido – mártires, confessores, virgens, homens, mulheres, religiosos ou leigos. A forma como essas personagens tinham vivido ou morrido conferia os poderes específicos a cada relíquia e daí a personificação e identificação que proporcionavam aos devotos.

3. A vinculação de relíquias: caracterização e interpretação de um ato complexo

Os documentos de vinculação compilados pelo projeto VINCULUM permitem-nos um olhar sobre práticas com relíquias a um nível, digamos, doméstico e quotidiano, pouco alcançável através das fontes com as quais a historiografia portuguesa tem tratado do tema, quase sempre narrativas, cronísticas ou edificantes. Entre testamentos, instituições de vínculos, dotes, inventários e doações, as relíquias são referidas como objetos prezados, doados a entes queridos ou a templos e imagens de veneração particular, numa relação estreita com a transmissão das restantes propriedades vinculadas. Vejamos, primeiro, as características gerais da amostra recolhida, para depois analisar alguns temas específicos, em torno de uma compreensão tanto do ato de vincular relíquias, como dos hábitos devocionais das pessoas envolvidas.

Antes, porém, urge deixar claros os limites arquivísticos e documentais da amostra recolhida, inerentes ao projeto VINCULUM. Um primeiro limiar foi a exigência de documentação fidedigna dos vínculos, e tanto quanto possível completa⁸. Depois, quanto aos vínculos documentados, eles resultam de um levantamento sistemático dos documentos inerentes à vinculação presentes nos arquivos sobreviventes de grandes instituições da Coroa e da Igreja, complementados por um conjunto alargado de arquivos de família⁹. Sucede que, em todos os três repositórios, o trabalho de levantamento foi forte e lamentavelmente condicionado pelas condições arquivísticas: conhecimento, acesso, estado da descrição. Este limiar poderá e, parte explicar o escasso número de menções a relíquias – vinte e uma no seu total –, e por isso considerámo-lo imprescindível expô-lo. Dado que as limitações arquivísticas que acabámos de descrever se reportam ao mesmo tipo de documentos – parcialmente indisponíveis, portanto –, cremos, porém, ser correto afirmar que, num levantamento abrangendo o total, as menções a relíquias talvez duplicassem, no máximo.

Alcança-se, assim, um primeiro dado relativamente estável – a vinculação de relíquias foi um fenómeno muito limitado, apanágio de grupos restritos. Não desprezando a hipótese de que o recurso a outro tipo de documentos da esfera familiar – como correspondência, por exemplo – possa trazer novos dados, cremos, no entanto, que não alteraria de forma significativa o carácter restrito da prática e que, mais do que a vinculação, a simples posse de relíquias por particulares seria também assaz rara. Existiam relíquias em enorme e festiva abundância nos templos, sinal da força

do monopólio que a Igreja exercia sobre a circulação deste valiosíssimo bem (para o qual de resto criara uma «denominação de origem protegida», uma marca: as «autênticas»). Fora dela, eram pertença de reis, príncipes, e membros das elites. Nas casas particulares elas eram um raríssimo e valioso bem. O que explica, também, o ato de as vincular.

Vejam agora com o possível pormenor quando viveram e quem foram estes membros deste restrito grupo¹⁰. Mais uma vez insistindo nas precauções a ter em função quer dos problemas arquivístico, quer do aumento exponencial de documentação produzida (e sobrevivente) entre os séculos XV e XVII, verificamos o peso esmagador desta última centúria, que contrasta com a relativa escassez de menções para os séculos anteriores que registam, não obstante, claro crescimento. As duas menções do século XV mais que duplicam no seguinte, mas os dezasseis casos do século XVII, apontam para uma indiscutível difusão da prática de vincular relíquias. Será sem dúvida relacionada com a religiosidade tridentina, mas explicar-se-á também com o que podemos considerar um aperfeiçoamento, até um encarniçamento, da instituição vincular, sobretudo a oriunda de camadas aristocráticas, em torno da inclusão definição mais cerrada e mais exclusivista, de práticas de distinção social e de exclusão da diferença.

Olhando para a distribuição geográfica dos fundadores ou testadores, verificamos, transversalmente às várias centúrias, a forte predominância de Lisboa ou, vale dizer, da corte régia. Esta realidade espelha a dos próprios vínculos, em que as fundações lisboetas suplantam em muito as das restantes cidades do reino, ao longo de todo o período estudado – numa tendência que parece não depender apenas das questões arquivísticas (mas que deverá ser tomada tendo em conta estas). Quinze menções são relativas a instituidores vivendo em Lisboa e /ou fundando capelas em conventos da cidade; as restantes seis repartem-se por Santarém, Azambuja Alcácer do Sal e Castelo de Vide, as duas primeiras localidades com uma ocorrência e as últimas com duas. Já quanto aos templos a que estavam ou ficaram ligadas as relíquias, verificamos uma distribuição relativamente lata. Se há um predomínio dos Franciscanos, com cinco menções, o convento da Trindade de Lisboa é por três vezes agraciado, os Jesuítas duas (Noviciado e S. Roque), enquanto os Agostinhos (Santarém), Carmelitas e Lóios, todos em Lisboa, registam uma única ocorrência. Dois pequenos santuários de Lisboa, um deles no termo, Santa Catarina de Ribamar, e Santo Espírito da Pedreira, registam uma ocorrência cada. Há ainda a apontar a manutenção das relíquias nas próprias casas, em quatro casos, também aqui com clara predominância de Lisboa.

Terminamos esta caracterização geral pela apresentação das categorias sociológicas dos promotores da vinculação de relíquias. Não é surpreendente que o universo dos dezasseis identificados, todos pertençam a camadas superiores da sociedade, e que os cinco sobre os quais não lográmos reunir dados adicionais, fossem possuidores

de consideráveis bens¹¹. Estão presentes membros da nobreza titular (Leonor de Meneses, Luísa Cabral), detentores de altos cargos eclesiásticos (D. Luís de Sousa, João de Meira Carrilho, D. Francisco de Castro), membros do Conselho régio, doutores e membros dos tribunais superiores, fidalgos da Casa Real, cavaleiros da Ordem de Cristo. Confirma-se, assim, também aqui, o carácter aristocrático do grupo.

Passemos, agora, à caracterização das relíquias. Para além de alguns conjuntos que não identificados apenas como «santas relíquias», ou «muitas relíquias», há um claro predomínio das relacionadas como devoções crísticas: pedaços do «Santo Lenho» ou «Vera Cruz», e um «Espinho da Coroa de Cristo» (sete casos, por vezes junto a relíquias de santos). Seguem-se as relíquias marianas, com uma presença mais modesta, que ganha maior significado no que toca às práticas devocionais: em quatro casos, menciona-se que as relíquias (várias) devem ser colocadas em imagens da Virgem, durante as festas. Os santos concretamente mencionados são, por um lado, os grupos das Onze Mil Virgens (enganadora mas generosa fonte, omnipresente em qualquer tesouro de relíquias), e dos «Santos Mártires Tiberianos» (mártires das perseguições aos cristãos de Roma); dois interessantes casos de personalização da devoção, em polos opostos de atualidade: S. Francisco Xavier para o devoto jesuítico João Vieira Matoso (1698), e S. Rosendo, para o Arcebispo de Lisboa D. Luís de Sousa (1685), que porventura se revia num antiquíssimo e lendário prelado congênera; e um heterogêneo e por vez surpreendente conjunto de personagens reunidos no que será um conjunto escultórico, com cruz e calvário, inserido no dote à sobrinha feito pelo já referido João de Meira Carrilho, cônego da Sé de Braga e Comissário do Santo Ofício e da Bula da Cruzada, em 1687: São Pedro; Sto. André; Santa Maria Madalena; São Tomé; São Bartolomeu; Santo Arcanjo; São Jorge; São Francisco de Paula Santa Águeda; Santiago; S. Maurício; Santa Margarida Virgem; Santo Estêvão; Santa Úrsula; e a Rainha Santa Isabel (para além das inevitáveis Onze Mil Virgens).

Estes preciosos restos eram guardados em recetáculos de luxo: as descrições existentes falam de cofres ou arquinhas, de madrepérola e ouro, de cadeias de ouro em que as relíquias estão encastoadas, de «*vidraças de cristal*». Margarida Nunes de Horta descreve ao pormenor o que se deverá fazer ao seu «*reliquario de ouro que he peça de estimação e valor porque tem muitas relíquias e está prezo em huã cadea de ouro grossa que vale mais de 20.000 réis*» – a construção de um expositor que permita a visibilidade das relíquias, e que deverá ser apostado na imagem de Nossa Senhora que a testadora manda também fazer, a ser colocada no altar que tem na Ermida do Santo Espírito da Pedreira, em Lisboa (1619). Estas marcas de posse e de segurança estão patentes em todos os casos mais abundantemente descritos. Joana do Presépio, que no testamento de 1628, refere as relíquias que deixa à sobrinha como estando em condições idênticas à «*mais fazenda encapelada*», sublinha que

os administradores do morgado e capela terão sempre o «*senhorio e domínio*» da cruz que ostenta as relíquias. Em 1652, no seu testamento, o poderoso eclesiástico D. Francisco de Castro refere de forma clara o poder adscrito à posse pessoal da cruz que traz sempre consigo, dentro da qual está um pedaço do Santo Lenho: tem aplicada uma indulgência que permite ao sacerdote que a porte, cada vez que celebra a Eucaristia, tire uma alma do Purgatório. Este poderosíssimo artefacto tem, assim, que ser cuidadosamente conservado e usado: não só se adverte que perde as faculdades se for roubado (conservando-as se for emprestado), como se estatuí que os sacerdotes que disserem a missa consignada pela capela fúnebre familiar devem sempre usar a cruz, conservada para o efeito na sacristia da capela (a capela dos Castros, no convento de São Domingos de Benfica).

Aqui chegados, tentemos então propor uma compreensão do ato de vincular relíquias. Deve antes de mais dizer-se que, de um modo geral, mas muito especialmente nas elites sociais, a vinculação se exercia sobre os objetos mais valiosos e prezados, desde a casa de morada à capela fúnebre, passando por bens e objetos variados. Tal funda-se na adscrição ao representante do grupo familiar vinculado do melhor património material e simbólico deste – incluindo apelido e armas –, de forma a solidificar a sua posição de liderança interna e externa. Neste âmbito, a gestão dos bens sacrais era particularmente importante, pois tornava visível a ligação aos antepassados e os cuidados para com eles, reforçando a superioridades moral e social dos morgados. As relíquias de santos surgem assim a par de artefactos bélicos, como a espada ou os estandartes¹², e de outros objetos de valor material ou simbólico. É entre todos exemplar o cofre-relicário que D. Francisco de Castro, bispo da Guarda e Inquisidor geral, manda fazer para custodiar os fios da barba do seu ilustra antepassado, D. João de Castro¹³. Relevante pela precisa associação de momentos prestigiantes dos fundadores e dos imediatos sucessores, regista-se, já no dealbar do século XVIII, um dos mais interessantes casos de vinculação de objetos profanos que conhecemos – no testamento de mão comum dos Condes da Calheta, em 1726, vincula-se ao morgado instituído pelo pai do testador, o conde de Castelo Melhor, um diamante oferecido pela rainha de Inglaterra a este, outra joia de valor dada pelo rei do mesmo país, um hábito de Cristo de diamantes dada pela rainha ao próprio Conde e um fio de pérolas dada pelo rei de França à Condessa¹⁴. Mais raros, mas muito expressivos, são os casos em que a estes objetos são associadas relíquias propriamente ditas, como fez D. Leonor de Meneses, na capela-morgado instituída na Igreja de Nossa Senhora da Graça de Santarém, em 1446¹⁵.

De facto, por extensão, possuir relíquias de santos e vinculá-las ao morgado, deixando instruções mais ou menos extensas para os sucessivos administradores as exporem publicamente, ou conservarem cuidadosamente, reforçava de forma especial a imagem do fundador e dos seus bons sucessores. Sem que encontremos longas explicações

sobre o ato, podemos saber que D. Luís de Sousa, arcebispo de Lisboa, capelão-mor do rei, refere a relíquia de S. Rosendo como devendo ficar «*unida ao morgado para sempre, sem nunca se poder alienar ou dividir*» (morgado que deixa ao irmão, em 1685); João de Meira Carrilho, também clérigo, indica que as vinte e duas relíquias de diversos santos, que discrimina, no dote em que as deixa à sobrinha «*serão cabeça do morgado de Castelo de Vide*» (1687); João Vieira Matoso, fidalgo da Casa Real, cavaleiro da Ordem de Cristo, deixa uma relíquia de S. Francisco Xavier «*encastuada em cristal e ouro*» vinculada ao morgado, «*pela devoção que tem a este santo*» (que se concretiza também na fundação de uma capela familiar na Igreja da Cotovia, noviciado da Companhia de Jesus) (1698). É assim muito relevante a formulação explícita empregue pelo Doutor João Gomes Leitão, fidalgo da Casa Real, chanceler da Casa da Suplicação, e do Conselho do rei, na declaração de vinculação de bens que faz com a mulher, Helena de Moura, para o seu filho Baltasar Leitão da Silveira, em 1630. O casal guardava, ao que tudo indica em casa, um cofre de prata com relíquias várias, que vinculam ao morgado «*pera que Nosso Senhor aja por bem por seus merecimentos se lembrar de suas almas e pella conservação e aumento deste seu morgado*».

Eram práticas comuns a aposição de relíquias em determinadas imagens, ou a disponibilização para festas específicas. Logo em 1472, João Afonso, escudeiro, criado do então já falecido Marquês de Valença, e feitor do Duque de Bragança em Lisboa, e a sua mulher, estabelecem que uma cadeia e relicário, no qual «*[i]azem as maes rreleguias que ha em portugall de nosso senhor E de ssa madre e de seus ssantos rressaluando as que estam em ourem*», devem ficar à mulher, «*pera seruiço da senhora santa maria pera lhe poer aos dias das ffezas*». Quase trinta anos depois, a 18 de Março de 1501, é escrito no verso do pergaminho um «recibo» da entrega, aos herdeiros, por parte de João Álvares, cônego, morador em Santarém, «*hũu Rellicairo de prata com sua cadea o quall Relicairo abemos de mandar pooer em nossa Senhora santa maria por suas festas e asy por as festas de Ihesu Christo*». Pela mesma época, em 1500, Catarina Eanes consigna que as relíquias conservadas numa arquinha de ouro devem ser postas na imagem de Nossa Senhora da Conceição do concento da Trindade, onde fica a sua capela familiar, durante as festas da mesma. Em 1659 Guiomar da Silva, viúva do almirante Lopo de Azevedo, deixa ao capítulo do convento da Trindade de Lisboa o que seriam, talvez, estátuas relicários, decerto utilizadas em procissões («*corpos dos santos com os braços das relíquias*»). É quase universal, por fim, que as relíquias sejam mantidas na capela familiar, que ganha o nome a partir delas, como é o caso da Capela das Onze Mil Virgens, em Alcácer do Sal, fundada por Pedro de Mascarenhas¹⁶. Neste caso, como em vários outros conhecidos, os administradores das capelas, mesmo se nas próprias casas, procuram afincadamente fortalecer a atração dos templos, impetrando mais relíquias, indulgências e licenças para celebração de festas dos santos dos quais albergam relíquias¹⁷.

Estes casos permitem-nos um novo aprofundamento da questão. A espiritualização da matéria estava ligada a um outro elemento fundamental deste fabuloso sistema de imaginação da ordem do mundo e dos homens, o seu «combustível» – a caridade¹⁸. Era a circulação desta que mantinha sociedades desiguais em funcionamento tanto quanto possível harmonioso. As muitas possibilidades de espiritualizar a matéria no cardápio eclesiástico de remissão das faltas incluíam as benfeitorias litúrgicas ou, mais amplamente, sacras, que podiam consistir na obtenção de relíquias e sua ostentação pública nas festas dos santos, momentos em que mais uma vez se realizava uma ligação entre o céu e a terra, pois recaíam nas datas da morte dos ditos. As benfeitorias sacras, por sua vez, eram uma das possíveis componentes dos sufrágios por alma das capelas familiares. Se as missas e outras liturgias tinham a parte de leão, em função da sua progressiva afirmação como mais poderoso combustível da máquina da salvação, a partir de Cluny, não tinham feito desaparecer as anteriores práticas caritativas e de enriquecimento do culto comunitário¹⁹. Exibir uma relíquia na capela de família, emprestá-la para as festas, permitir que fossem colocadas em imagens do templo, alcançar indulgências que beneficiassem todos os fiéis: eis um conjunto de ações que é um exemplo perfeito do nó entre estas duas formas de espiritualizar a matéria: o corpo vincular, na sua componente religiosa, e as relíquias. Com efeito, estas ganhavam muito em, sendo propriedade do vínculo, serem, pelos administradores deste, usadas em benefício da comunidade. De resto, como as relíquias vinham com grande frequência acompanhadas de indulgências para quem as venerasse, a abertura à veneração pública era uma obrigação cristã; o conjunto relíquias/ indulgências foi, de resto, largamente utilizado no Portugal coevo, como no restante Ocidente europeu, para aumentar o prestígio e a irradiação de capelas e conventos de fundação privada. As relíquias de proprietários particulares colocadas ao usufruto da comunidade situam-se numa interessante fronteira, que erode a distinção público/ privado, tao erroneamente aplicada à religiosidade das elites da Europa pré-moderna. Se a posse de relíquias foi apanágio de grupos de elite muito restritos, que a defendiam de forma cerrada, muitos donos de relíquias se preocuparam em abri-las à comunidade. O que essa posse seguramente indicava, face ao mundo exterior, tanto pelo que as relíquias custavam a alcançar, como pelo modo de vida que implicavam, era uma prática de distinção social; mas este foi fenómeno eminentemente público e não privado, pois visava acentuar uma diferença de estatuto e sublinhar superioridade. A vinculação de relíquias foi, sem dúvida, um dos mais acabados exemplos deste fenómeno, ao permitir a agregação privada do prestígio sacral daquelas à geração dos morgados, e ao proporcionar ao vínculo a possibilidade de a irradiar publicamente.

VINCULAÇÃO DE RELÍQUIAS

Relíquia	Data	Documento	Instituidor/ testador	Categoria/ situação social	
Vera Cruz	1446-06-14	Instituição	Leonor de Meneses	Filha de D. Pedro Meneses, capitão de Ceuta	
Nosso Senhor, sua Mãe e seus santos, em relicário	1477-08-30	Instituição	João Afonso e Beatriz Pires	Feitor do Duque de Bragança em Lisboa	
Não especificadas, em arquinha de ouro	1500-10-27	Testamento	Catarina Eanes	Viúva de Pedro Vaz	
Não especificadas, em arquinha de ouro	1500-10-27	Testamento	Catarina Eanes	Viúva de Pedro Vaz	
Não especificadas, trazidas de Roma; Onze Mil Virgens	Antes de 1554	Testamento	Pedro Mascarenhas	Embaixador, vice-rei Índia	

	Relação com vínculo	Local da relíquia	Atos / características	Referência documental
	Administrador terá a gestão	Convento da Graça de Santarém, capela familiar		TÁVORA, 1969
	Administrador terá a gestão, sendo obrigado a emprestar para as festas, contra um recibo	Convento de S. Francisco de Lisboa, capela familiar face ao altar onde está a imagem na qual devem ser colocadas as relíquias	Descrição extensa: ver doc. 1	ANTT, CSFL, mç. 40, pergaminho não numerado
	Deixa ao convento onde se situa a capela	Convento da Trindade de Lisboa, capela familiar	Para Nª Sª da Conceição, devendo ser postas na imagens, nas suas festas	ANTT, HSJ-1191-64v-72v
	Deixa à sobrinha administradora	Convento da Trindade de Lisboa, capela familiar	Para Nª Sª da Conceição, devendo ser postas na imagens, nas suas festas	ANTT, HSJ-1191-64v-72v
	Deixa ao sobrinho, administrador	Convento de Santo António de Alcácer do Sal		COELHO, 1981

Relíquia	Data	Documento	Instituidor/ testador	Categoria/ situação social	
Lenho da Cruz, em relicário	1570-11-18	Instituição	Rodrigo Monteiro	Do Conselho do Rei	
Muitas relíquias, um lenho da Cruz, a abotoadilha de N. S ^a , com letras «Ecce amor», em relicário	1604-04-15	Testamento	Luísa Cabral	Viúva de D. Dinis de Faro, 4 ^o conde de Faro	
Muitas relíquias, Santo Lenho, ossos de diversos santos, em relicário	1619-07-26	Testamento	Margarida Nunes de Horta		
Relicário de ouro, não especificado	1624-12-29	Instrumento de dote	Maria Esteves, para f ^a Beatriz Freire e noivo, Domingos de Sousa, Cavaleiro Fidalgo da Casa do Rei	Viúva de Baltasar de Araújo e, depois, de Pedro de Araújo	
Santo Lenho e outras, numa cruz	1628-10-25	Testamento	Joana do Presépio	Viúva de Gaspar Garção, professa da Ordem Terceira de S. Francisco	

	Relação com vínculo	Local da relíquia	Atos / características	Referência documental
	Andará sempre neste morgado	Casa deles (?) (não especificado; local de sepultura não especificado)	Descrição extensa: ver doc. 2	ANTT, AA-RA-33-299-302
	Para ficar anexo ao morgado	Convento do Carmo de Lisboa, capela familiar	Descrição extensa: ver doc. 3	ANTT, GCL-RV-105-221v-229v
	Deve ser colocado numa imagem de N ^a S ^a que ela manda fazer para se colocar no altar dela na ermida	Ermida do Espírito Santo da Pedreira, capela familiar	Descrição extensa: ver doc. 4	ANTT, AA-RA-13-66v-76
	Não especificado, aparentemente é apenas parte do dote	Casa dela		ANTT, CNSCL-091-114-116v
	Administradores terão sempre senhorio e domínio da cruz, «como terão da mais fazenda encapelada»; terão uma das chaves	Convento de N ^a S ^a da Conceição de Castelo de Vide, capela familiar	Descrição extensa: ver doc. 5	ADPTG, PCP-008-196v-200v

Relíquia	Data	Documento	Instituidor/ testador	Categoria/ situação social	
Santos Mártires tiberianos e Onze Mil Virgens e outras relíquias	1630-08-27	Declaração de vinculação de bens	João Gomes Leitão, Helena de Moura	Doutor; do Conselho do rei; chanceler da Casa da Suplicação; fidalgo da Casa do rei	
Da Casa de Nossa Senhora	1637-07-21	Escritura de contrato de capela	Diogo Mendes de Castro	??? - Cristão novo (?)	
Muitas relíquias, em cofre de madrepérola	1641-01-05	Inventário de bens, incluindo os do morgado	Luís de Castro do Rio (inventariado)	Fidalgo	
Espinho da coroa de Cristo	1648-07-22	Instrumento de contrato e doação	Francisco de Almeida	Fidalgo da Casa do Rei, comendador da Ordem de Cristo, viúvo de D. Ângela de Melo	
Santo Lenho, numa cruz de ouro	1652-10-09	Testamento	Francisco de Castro	Bispo da Guarda, Inquisidor geral, do Conselho do rei	

	Relação com vínculo	Local da relíquia	Atos / características	Referência documental
	Pera que Nosso Senhor aja por bem por seus merecimentos se lembrar de suas almas e pella conservação e aumento deste seu morgado	Casa deles		ANTT, IMC-NA-194-10-12v
	Deve ficar na capela familiar	Convento de N. S ^a da Luz, Lisboa, capela familiar	Descrição extensa: ver doc. 6	ANTT, HSJ-025-237-239
	Pertence ao morgado	Casa deles		ANTT, GCL-RV-98-165-174
	Devem ser conservadas sempre na dita capela	Convento de S. Bento de Xabregas, capela familiar do Santo Espinho	Descrição extensa: ver doc. 7	ANTT, HSJ-129-184-193
	Deverá estar sempre na sacristia da capela do morgado e os sacerdotes que disserem a missa da mesma devem colocá-la de modo a ganharem a indulgência	Convento de N. S ^a da Luz, Lisboa, capela familiar	Descrição extensa: ver doc. 8	ANTT, HSJ-016-101-130

Relíquia	Data	Documento	Instituidor/ testador	Categoria/ situação social	
Santas relíquias (não especificadas)	1656-05-03	Instrumento de contrato e doação	Simão Gonçalves de Figueiroa	???	
Corpos dos santos com os braços das relíquias	1659-05-09	Testamento	Guiomar da Silva, Miguel de Portugal	Viúva do almirante Lopo de Azevedo	
Santos (não especificadas)	1685-08-14	Testamento	Luís de Sousa	Arcebispo de Lisboa, capelão-mor do Rei, irmão do marquês de Arronches	
S. Rosendo	1685-08-14	Testamento	Luís de Sousa	Arcebispo de Lisboa, capelão-mor do Rei, irmão do marquês de Arronches	
Diversos santos (vinte e duas)	1687-07-15	Instrumento de dote	João de Meira Carrilho	Cónego prebendado na Sé de Braga; Comissário do Santo Ofício e da Bula da Santa Cruzada	
S. Francisco Xavier, encastoadada em cristal e ouro	1698-02-24	Testamento	João Vieira Matoso	Cavaleiro da Ordem de Cristo, fidalgo da casa do rei	

	Relação com vínculo	Local da relíquia	Atos / características	Referência documental
	Devem ser conservadas sempre na dita capela	Igreja de S. Roque, capela familiar dos Mártires	Só podem mudar-se «se for para se fazer algum santuario de todas as relliquias para nelle estarem mais authorizadas e avantejadas»	ANTT, HSJ-049-166v-173v
	Oferecidas ao convento onde está capela familiar	Convento da Trindade de Lisboa, capela familiar		ANTT, CSTR-0104-119v-124
	Oferecidas a santuário onde pai determinara fazer capela	Santuário de Sta. Catarina de Ribamar	Estão em «escritório da Alemanha»	ANTT, HSJ-020-319v-324v
	Unida ao morgado para sempre, sem nunca se poder alienar ou dividir	não refere	Descrição extensa: ver doc. 9	ANTT, HSJ-020-319v-324v
	Será cabeça do morgado de Castelo de Vide	Igreja Matriz de Castelo de Vide, capela familiar do Bom Jesus	Descrição extensa: ver doc. 10	ADB-MAB-JR-B-14-1-7v
	Vinculada ao morgado, pela devoção que tem a este santo	Igreja da Cotovia, Lisboa (noviciado da SJ) capela familiar		ANTT, AA-RA-32-91v-95v

APÊNDICE DOCUMENTAL²⁰

DOCUMENTO 1 – Testamento de mão comum de João Afonso e mulher, Beatriz Pires, 1477-08-30

Item disse mais elle dicto loham afonso que elle tem huma cadea e hum rrelegairo e hum anell que o dicto anell leixa liuremente a dicta sua molher que ella ho aja e a dicta cadea e rrelegairo ffiguem a dicta ssua molher pera seruiço da senhora santa maria pera lhe poer aos dias das fffestas segundo com ella tem falado. E que por seu faleçimento ella o leixa a tall pessoa que senpre compra o que com ella tem fallado em maneira que fique de hum em outro em decedentes que a tenham pera senpre pera o que dicto he. E nunca saya de sseus poderes saluo emquanto assi ffor posta aa dicta senhora por suas festas. E no dicto rrelegairo lazem as maes rreleguias que ha em portugall de nosso senhor E de ssa madre e de seus ssantos rressaluando as que estam em ourem.

ANTT, *Convento de São Francisco de Lisboa*, mç. 40, pergaminho não numerado

DOCUMENTO 2 – Instrumento de instituição de morgado de Rodrigo Monteiro, 1570-11-18

Item hum relicário que tenho em huma cadeia de ouro, no qual está o cruxifixo, e lanho [sic] da Vera Cruz, andará sempre neste morgado;

Declaro que o relicario de que assima falei, e deixo ao possuidor deste morgado, tem o cruxifixo e figura, he N. Senhor Jesus Christo com Santa Maria Sua May de huma parte, e da outra S. João esmaltado, e da outra parte S. Christovão, e S. Christovão [sic], e S. Sebastião com humas letras ao redor da imagem de Jesus Christo que dizem *Domine non sum dignus*, e as outras dizem *Martires Dei metipsuno e amicitiam ascribite* [sic].

ANTT, *Arquivo do Arquivo, Livros de Registo do Arquivo*, liv. 33, fls. 299-30 (fl. 302)

DOCUMENTO 3 – Testamento de D. Luísa Cabral, 1604-04-15

Deixo annexo a meu morgado hum relicario, que tenho de ouro, com um pelicano, que tem muitas reliquias, e o lenho da cruz e aboatilha de Nossa Senhora, com umas letras que dizem – ece amor.

– (...) e conforme a isto mando, que dos rendimentos delle faça huma capella muito nobre, e firmeza no dito mosteiro da invocação de Nossa Senhora, e de todos os santos, e depois de feita, e acabada a hornarão de retabolo muito rico, no que se porá de vulto a imagem de Nossa Senhora dentro de huma nuvem e se pintará a festa de todos os santos nella, e assim se ornerà de frontais para as festas, e para de continuo, e de vestimentas de festas, e de somana de maneira que ande o ornamento do Altar, pelo modo que andarem os mais altares da Igreja, e assim mais se fará huma alampeda de prata grande conforme a qualidade da capella, e outra mais pequena, que de continuo estará acesa, e se farão quatro castiçais de prata grandes e dois

pequenos, e duas galhetas de prata e prato de prata, para o serviço da tal capella, e assim cada seis mezes se porá no altar, huma esteira nova muito fina, e se farão todas as mais cousas que for necessario, para de tudo ficar perfeitamente ornada a tal capella, e depois disto feito me dirão mais os ditos Padres huma missa resada, cada dia com huma missa cantada cada anno, em dia de todos os santos por minha alma, e de meu marido, e filhos, e de todos nossos descendentes, a qual juntamente com a de cisa ficão dois anais de missas annexos a este morgado; e para que esta nossa capella ande sempre muito bem ornamentada.

ANTT, *Governo Civil de Lisboa, Registo Vincular*, processo 105 (fls. 225v-226).

DOCUMENTO 4 – Testamento de Margarida Nunes de Horta, 1619-07-26

(...) tenho hum reliquario de ouro que he peça de estimação e valor porque tem muitas reliquias e está prezo em huã cadea de ouro grossa que vale mais de 20.000 réis. Tem este reliquario duas portas pelas quaes se vem as reliquias huã dellas tem a imagem de Christo Chrucificado outra de N. Senhora da Conceição; esta porta de N. Senhora a mandarão tirar e ficará a huã das muitas meninas e em lugar della se fara outra de ouro delgada que cubra as ditas reliquias ou o vidro dellas. He minha vontade que estas reliquias sejam sempre tidas na veneração em que eu as tive porque a cruz que esta em meyo he feita do Santíssimo Lenho da Cruz e as que acompanhão esta santa relíquia são ossos de diversos santos. E pera se fazer a dita obra no reliquario se não deyxara em maos do oficial ainda que sejam de muita [fl. 72] confiança porque não haja depois duvida acerca das reliquias. E logo se mandara fazer da valia da cadea de ouro huma imagem de N. Senhora da Conceição toda de prata de dous palmos de cumprido a qual se metera em hum caixilho de pao dourado forrado de cetim carmezim que se porá ao pe da Senhora do meu altar da ermida do Espirito Santo e o relicário se encaixara no peito da Senhora em modo que se deixe ver mas não se mostrará sempre esta imagem se não aos dias de N. Senhora e da Cruz e de S. Christovão em dia de Natal e Paschoa e nos outros dias estará fechada a porta do cayxilho a qual terá o tezoueyro da Irmandade de Nossa Senhora sita na minha Capela. [...]

Se ao tempo que Deus me levar pera si não tiver ainda empetrados de Sua Santidade indulgencias para as duas das ditas reliquias, encomendo e encarrego a meus testamenteiros que a custa da minha fazenda a procurem e o padre capelão de minha capela terá cuidado de 8 dias antes por escritos nas portas das igrejas desta cidade em que diga das indulgencias e do dia em que se alcanção e a metade da esmola que se tirar nos ditos dias será pera ella e a outra metade pera a Confraria de N. Senhora.

ANTT, *Arquivo do Arquivo, Livros de Registo do Arquivo*, liv. 13, fls. 66v-76 (fls. 71v-72)

DOCUMENTO 5 – Testamento de Joana do Presépio, 1628-10-25

(...) e para que se mostre, com a decencia, e veneração que convem ao Santo Lenho, e mais reliquias que estão em a cruz que eu fiz que está em o sacrario da minha capella, mando que o administrador gaste dous mil reis em cada hum anno, convem a saber, mil reis de vellas brancas

de cera fria, e meya duzia de pivetes para se porem no altar donde se poem a cruz com o Santo Lenho, e mais reliquias pela festa da Invenção da Cruz que vem em mayo, e os outros mil reis para outras vellas brancas, e pivetes como os passados para a festa de septembro. As quais cousas entregarão ao padre guardião, e o que ficar das vellas e pivetes ficará para o mesmo convento (...). E destes dous mil reis se pagara o sermão da Cruz de mayo que o padre guardião mandará pregar.

Deixo huma crux de prata com remates, e vizeis das vidraças dourados a qual me custou sessenta mil reis pouco mais ou menos, onde está o Santo Lenho da Cruz de Christo Nosso Redemptor, e outras muytas / e santas reliquias / digo, e grandes reliquias, tudo debaxo de suas vidraças. A qual cruz mando que esteja sempre em o sacrario do altar da minha capella, e nunca se tirará delle, antes quero, e he minha vontade que os administradores da minha capella que pelo tempo adiante forem tenham senhorio, e domínio da dita cruz, como terão da mais fazenda emcapellada (...). E o sacrario onde estiver a dita cruz terá sempre duas chaves, humas quais terá o padre guardião do mesmo convento e a outra os administradores da minha capella e a entregarão aos padres guardiães nos dias em que se ouver de tirar a Santa Cruz para ser adorada do povo (...).

Arquivo Distrital de Portalegre, Provedoria da Comarca de Portalegre, livro 8, fls. 196v-200v (fl. 199)

DOCUMENTO 6 – Escritura de contrato de capela entre Diogo Mendes de Castro e os padres do convento de N. Senhora da Luz de Benfica. 1637-07-21

Que toda a caza da dita sancristia será minha para sempre e de minha molher, e de nossos herdeiros, e sucessores, e nella sepultaremos as mais pessoas que ordenamos, e assim os ditos nossos herdeiros e sosessores asim nella nos sepultaremos e assim os ditos nossos herdeiros e sosessores e puderem trazer para ella os ossos de nossos passados sepultandoçe todos em sepulturas razas ou carneiro na forma que quisermos; e ordenamos fazendo como cauza nossa própria que fica sendo toda a dita caza na qual se não sepultara outra pessoa algua, nem se ocupará com mais que os caixois dos ornamentos, e nos dois nixos das ilhargas com a relíquia e vazos da caza de Nossa Senhora.

ANTT, Hospital de S. José, liv. 25, fls. 237-239 (fls. 237-237v)

DOCUMENTO 7 – Instrumento de contrato, quitação e obrigação entre Francisco de Almeida e os padres do convento de S. Bento de Xabregas, 1648-07-22

(...) a capella que tem na igreja do ditto seu mosteiro junto ao cruzeiro da parte do Evangelho que he da Invocassão do Santto Espinho, em a qual esta huma imagem de Christo crucificado grande e hum sacrario que tem dentro hum espinho da croa de Christo Nosso Senhor reliquia de grande devoção (fl. 185).

(...) e que a ditto reliquia do Santo Espinho e a ditto santa imagem de Christo crucificado se não tirarão nunca da ditto cappella, antes estarão sempre nella e se conservarão ahi em perpetuum

na mesma forma em que hora estão e com a mesma veneração de coro e ornato em que hora de presentte esta sem mudanca ou alteração alguma (fl. 189v).

E declararão elles padres que a chave do sacrario em que estiver o ditto santto espinho a terá o padre sancristão como tem a do sacrario do Santissimo Sacramento e tirãodo se da ditta cappella para alguma festa solemne ou para outro qualquer iffeito a tornara nelles padres a por outra ves na ditta capellla (fl. 192v).

ANTT, *Hospital de S. José*, liv. 129, fls. 184-193

DOCUMENTO 8 – Testamento de D. Francisco de Castro, 1652-10-09

Selebrada foy na India e neste Reyno, e ainda das nasoes estrangeiras aquella acção de meu avou quando governando aquelle Estado para redeficar a fortaleza de Dio mandou a Goa em penhor huma madeixa de cabellos de sua barba acudio lhe a cidade com o emprestimo mas nam aseitou o penhor ou fosse por confiar mais na palavra de seo procurador ou de julgar a prenda por digna de maior empenho por tal estimamos seus desendentes e para conservar a memoria daquella acção mandei eu fazer huma pessa de prata dourada soobre a qual em hum canudo de christal mandei recolher aquelles cabellos esta peça com o caixam em que eu a tenho onde se lhe fes lugar a comodade deixo a minha sobrinha a senhora Donna Mariana e para ella e para os susesores do morgado de Penha Verde com o mesmo vincullo conforme a instituiçam de meu avou (fls. 118-118v).

Tenho huma cruz de ouro que trago comigo no interior e tem huma reliquia do Santo Lenho muy aprovada; a esta cruz estam applicadas as indulgencias concedidas pello papa Gregorio Seixto na canonizaçam dos sinco santos e porque huma dellas hé que o saserdote que tiver a medalha, cruz, etc., a que estava applicada aquella bençam ou seja propria ou emprestada, como nam seja furtada, todas as vezes que disser missa tira hua alma do fogo do purgatorio como se a dissera em altar prevelligiado como se verá do regimento que mandarei copiar no livro do inventario de que logo farei mençam - ordeno que esta cruz se ponha e esteja para sempre na sanchristia da minha cappella de Bemfica para que os saserdotes que disserem missa da obrigaçam della a tomem quando se revestirem e a levem comsigo ao altar para efeito de ganharem a dita indulgencia (fl. 123v-124).

ANTT, *Hospital de S. José*, liv. 16, fls. 101-130

DOCUMENTO 9 – Testamento de D. Luís de Sousa, 1685-08-14

(...) em meu poder está um escriptorio de Alemanha com algumas reliquias de santos as quaes o conde meu pay tinha destinados para o Santuario de Santa Catharina de Ribamar que determinava fazer, e assim declaro que lá pertencem.

A imagem do Santo Christo que sempre trouxe comigo e foi do venerável padre frei Miguel de São Jeronimo carmelita descalço e me deo quando foi para Roma e eu tenho em suma veneração e estimação tanto pela imagem como por ser da vida de tão santo varão como

tambem pela singular graça que o santo padre Alexandre septimo foi servido fazer-me concedendo-me a sua benção no artigo da morte a todos os que morrerem com esta santa imagem (de que não tirei bulete pelo mesmo Santo Padre o não permittir em rasão do exemplo, ficando com isso mais singular e inestimavel graça); mas eu certifico assim pela conta que hei de dar a Deos e o juro pela ordem que tenho deixo para que ande unidos ao morgado que ao diante instituo sem se poder jamais alienar nem devidir delle e com a mesma condição e clausula deixo unido ao dito morgado a reliquia que tenho do glorioso São Rosendo a qual esta em uma custodia de cristal.

ANTT, *Hospital de S. José*, liv. 20, fls. 319v-324v (fls. 322-322v)

DOCUMENTO 10 – Instrumento de dote por João de Meira Carrilho, para sua sobrinha, 1687-07-15

(...) determina mandou acrescentar por si ou seu herdeiro pera se por e colocar nela a imagem de Cristo Senhor Nosso que ele dotador tem em uma cruz e calvário de ébano com vinte e uma relíquias de diversos santos: S: Pedro apóstolo; S. André; Santa Maria Madalena; São Tomé; São Bartolomeu; Onze mil virgens; Santo Arcanjo; São Jorge; São Francisco de Paula.

E no meio desta relíquia na casa maior tem uma formosa relíquia de Santa Águeda mártir; Apostolo Santiago; S. Maurício; Santa Margarida Virgem; S: Estêvão mártir; Santa Úrsula, S. Lourenço mártir; rainha Santa Isabel.

Todas «em vidraças de cristal».

A qual imagem foi do imperador Carlos quinto e a trouxe da corte de Madrid o reverendo doutor Manuel Álvares Cardoso quando foi por secretario do embaixador o marques de Arronches a qual deixou em seu testamento a ele dito testador que declarou que unia ficasse a dita imagem em cabeça do morgado sobredito da vila de Castelo de Vide.

Arquivo Distrital de Braga, Mitra Arquiepiscopal de Braga, Juízo dos Resíduos, liv. B- 14, fls. 1-7v (fls. 4-4v)

.....
* Os materiais documentais utilizados neste texto foram recolhidos pela equipa do projeto VINCULUM, num trabalho coletivo que aqui se reconhece e agradece nas pessoas de Abel Rodrigues, Ana Mafalda Lopes, Ana Rita Rocha, Arthur Curvelo, Fábio Duarte, Filipa Lopes, Maria Teresa Oliveira, Miguel Aguiar, Rodolfo P. Feio.

1. Sobre o tema, ROSA, (1995); ROSA, (2020).
2. LOBRANO, (1984); PERREAUX, (2023).
3. ROSA, (2012), pp. 63 segs., pp. 569 segs.
4. CLAVERO, (1974), pp. 102 segs.
5. PIZARRO, (2021).
6. BYNUM, (2011), um dos mais significativos trabalhos da historiadora que mais tem trabalhado este tema.

7. BOUREAU, (1993).
8. São abundantíssimas as menções não documentais a vínculos, em registos genealógicos, corográficos, de história local, de memórias pessoais e familiares; a existência da internet causou um aumento exponencial daquelas. Sem excluir de todo as referências destas esferas, foi feita uma triagem das minimamente documentadas, conservando a documentação de apoio, mas não foram inseridas na base de dados, e sim serão disponibilizadas em complemento à mesma.
9. Da Coroa e administração régia foram levantadas (para o período em estudo) todas as chancelarias régias, o Juízo das Capelas da Coroa, os livros de registo de morgados e capelas das provedorias das comarcas (para Lisboa, através dos tombos do Hospital de S. José). Da Igreja foram levantados os a O Juízo da provedoria Eclesiástica da Arquidiocese de Braga, e os principais conventos de Lisboa, Porto, Santarém, Coimbra e Évora (tombos de capelas). Os arquivos de família foram objeto de um levantamento forçosamente ainda mais seletivo, dado o estado das descrições (Torre do Tombo, Biblioteca Nacional de Portugal, Arquivos distritais do Porto, Vise e Coimbra, arquivos privados). A base de dados identifica de forma completa os levantamentos efetuados.
10. Remetemos, quanto à origem e conteúdos das informações, para o Quadro «VINCULAÇÃO DE RELÍQUIAS».
11. Não lográmos identificar Catarina Eanes, Margarida Nunes da Horta, Joana do Presépio, Diogo Mendes de Castro e Simão Gonçalves de Figueiroa.
12. Na capela de D. Pedro de Meneses (cfr. ROSA, (1995), p. 126).
13. Cfr. Apêndice documental, doc. 10.
14. ANTT, *Registo geral de testamentos*, liv. 204, fl. 160.
15. TÁVORA, (1969); ROSA, (1995), pp. 124-131.
16. COELHO, (1981).
17. ROSA, (2012), pp. 671-674.
18. GUERREAU-JALABERT, (2020).
19. Sobre o significado das benfeitorias litúrgicas, ROSA, (2012), pp. 669 segs.
20. Os excertos documentais transcritos provêm de cópias autenticadas dos originais, sendo que as leituras nem sempre são as mais fieis; por este motivo, não se fez aqui uma transcrição paleográfica, e foram feitas pequenas correções a lapsos totalmente evidentes. Inseriu-se pontuação para mais fácil leitura.

BIBLIOGRAFIA

BOUREAU, Alain (1993) – *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris: Les Belles Lettres.

BYNUM, Caroline Walker (2011) – *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. Nova Iorque: Zone Books.

COELHO, Maria da Conceição Pires (1981) – «Dom Pedro Mascarenhas e a capela das Onze Mil Virgens», *Brotéria*. Lisboa: Revista Brotéria, 1981, vol. 113, n.º 4, pp. 274-295.

GUERREAU-JALABERT, Anita (2020) – «Saint Augustin et le système de parenté

médiévale». *Guarecer. Revista Electrónica de Estudios Medievais*. Porto: FL-UP, n.º 5 (2020), pp. 11-29.

LOBRANO, Giovanni (1984) – *Pater et filius eadem persona: per lo studio della patria potestas*. Milão: A. Giuffrè.

PERREAUX, Nicolas (2023) – Éléments pour une sémantique de la paternité médiévale. *Histoire de mots. Saisir le passé grâce aux données textuelles*. Dir. Léo Dumont, Octave Julien, Stéphane Lamassé. Paris : Éditions de la Sorbonne, Paris.

PIZARRO, José A. de Sottomayor (2021) – Da Cooperação ao Conflito. Poder Régio versus Poder Senhorial em Portugal através das Inquirições Gerais dos Séculos XIII e XIV. *Poder y poderes en la Edad Media*. Coord. Raquel Martínez Peñín, Gregoria Cavero Domínguez. Murcia: Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 429-460.

ROSA, Maria de Lurdes (1995) – *O morgadio em Portugal, sécs. XIV-XV. Modelos e formas de comportamento linhagístico*. Lisboa: Estampa.

ROSA, Maria de Lurdes (2012) – *As almas herdeiras. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal 1400-1521)*. Lisboa: INCM.

ROSA, Maria de Lurdes (2020) – «Preventing Household Failure: Figures of Authority in Familial Corporate Bodies (The Portuguese *Morgadio* System from the Fourteenth to the Seventeenth Century)». *L'Atelier du Centre de recherches historiques*. Paris: Centre de Recherches Historiques, 2020, n.º 22 (<http://journals.openedition.org/acrh/11096>).

TÁVORA, Luis de Lancastre e (1969) – *A heráldica funerária do Conde D. Pedro de Meneses*. Lisboa: s.n.

Sinopses

Synopsis

Tiago Cavaco

O esqueleto de São Brás. A hagiografia invertida protestante – o santo como o mais exemplar dos pecadores, e a relíquia rejeitada como a expulsão de Deus do sagrado

Partimos da premissa que os acontecimentos que configuram o que se usualmente se designa de Reforma Protestante foram continuações e consequências de realidades anteriores. Deste modo, o Protestantismo não surge como uma invenção da Época Moderna, mas veicula debates já registados na história da Igreja Medieval e Antiga. No que concerne às relíquias, importa reconhecer as tensões diferentes na história da cristandade como, por exemplo, as polémicas iconoclastas dos séculos VIII e IX, para nos cingirmos a um exemplo de particular visibilidade e violência. O tema foi particularmente caro ao Protestantismo, na medida em que consistia numa dimensão nuclear da religião do povo. Como tal, a necessidade de manter um trabalho continuado junto da população, as relíquias inevitavelmente apareciam na mira dos protestantes. A valorização da imagem, seja no ícone ou na relíquia como documento de presença prévia de santidade, sugere uma transcendência é possível por esta via física. Tradicionalmente, os teólogos católicos ou ortodoxos apontam para uma Teologia da Encarnação que permite algo como uma santificação da matéria e uma transfiguração da carne, fazendo com que a presença divina se torne real. Contudo, o ícone ou a relíquia, ao garantirem uma presença do divino via encarnação, acabam por dissipar o carácter único que suscita em nós a espera e a esperança. A discussão sobre a relíquia centra-se, sobretudo, sobre a própria concepção da presença divina no mundo. Ao se ter afastado da materialização do bem nos seus lugares mais tradicionais, a Reforma não proporciona a figura típica da santidade, expressa numa dimensão pública. Antes, a consciência de que o homem é pecador motiva uma rejeição a tais expressões públicas de santidade.

The skeleton of Saint Blaise. Protestant inverted hagiography – the saint as the most exemplary of sinners and the rejected relic as God’s expulsion from the sacred

We start from the premise that the events that shaped what is usually referred to as the Protestant Reformation were continuations and consequences of previous realities. In this way, Protestantism does not appear as an invention of the Early Modern Period, but conveys debates already recorded in the history of the Medieval and Ancient Church. As far as relics are concerned, it is important to recognize the different tensions in the history of Christianity, such as the iconoclastic polemics of the 8th and 9th centuries, to limit ourselves to an example of particular visibility and violence. The subject was particularly dear to Protestantism, as it was a core dimension of the people’s religion. As such, the need to maintain a continuous outreach to the population meant that relics were inevitably in the Protestants’ sights. The appreciation of the image, be it the icon or the relic, as a document of the prior presence of holiness, suggests that transcendence is possible through this physical means. Traditionally, Catholic or Orthodox theologians point to a Theology of the Incarnation that allows for something like a sanctification of matter and a transfiguration of the flesh, making the divine presence real. However, the icon or the relic, by guaranteeing a presence of the divine via incarnation, end up dissipating the unique character that arouses expectation and hope in us. The discussion about the relic focuses mainly on the very conception of the divine presence in the world. By moving away from the materialization of goodness in its most traditional places, the Reformation did not provide the typical figure of holiness expressed in a public dimension. Rather, the awareness that man is a sinner motivates a rejection of such public expressions of holiness.

Nuno Santos

As relíquias cristãs: do sem sentido à provocação

Como poderemos falar de relíquias hoje? Faz sentido num contexto de alteração de linguagem, de sensibilidade e categorias culturais falar de relíquias? Estamos num tempo da internet, da tecnologia, da robótica, da inteligência artificial, da imagem, da estética, da aparência... tudo acontece no agora e no presente. Não parece haver espaço para o passado.

A isto junta-se a dificuldade de falar da morte e a tentativa de ocultar tudo o que a ela se refere. O «tabu», a «privatização» ou a «ocultação» em que a morte hoje se vê envolvida, em muitas sociedades e mesmo em muitas vivências de fé, afasta-nos destas coisas «estranhas»: pedaços de ossos, restos de cabelo... de mortos.

Não deixa de ser interessante que a mesma sociedade que «estranha» estas relíquias, está cheia de outras «relíquias» que, muitas vezes, se transformam em idolatrias autocentradas de poder, estatuto, reconhecimento... basta pensar no mundo do desporto, da arte, da política, da beleza...

As relíquias reclamam um sentido simbólico, isto é, uma realidade que evoca e remete para outra dimensão.

Trata-se de um objeto presente que evoca outro que está ausente, que coloca em relação o plano imanente com o plano transcendente. Podem ser sinalizadores de uma esperança maior, capaz de inspirar e de se constituir como valor para as práticas individuais e sociais.

Efetivamente, a veneração e o culto dedicado às relíquias dos mártires, constitui um dos elementos mais antigos da religiosidade cristã e isso liga-se à singularidade do cristianismo como religião da encarnação. No princípio está o corpo e a história. O grande risco e problema é transformar a veneração numa adoração, trocar o instrumental pelo essencial, fazer do ícone um ídolo.

The Christian Relics: from nonsense to provocation

How can we talk about relics today? Does it make sense in a context of changing language, sensibilities and cultural categories to talk about relics? We live in the time of the internet, technology, robotics, artificial intelligence, image, aesthetics, appearance... everything happens now and in the present. There seems to be no room for the past. Added to this is the difficulty of talking about death and the attempt to hide everything that refers to it. The «taboo», «privatisation» or «concealment» in which death is involved today, in many societies and even in many faith experiences, distances us from these «strange» things: pieces of bone, hair remains... of the dead.

It is interesting to note that the same society that finds these relics «strange» is full of other «relics» which often turn into self-centred idolatries of power, status, recognition... just think of the world of sports, art, politics, beauty...

Relics claim a symbolic meaning, in other words, a reality that evokes and refers to another dimension.

It is about a present object that evokes another that is absent, which brings the immanent plane into relation with the transcendent plane. They can be signposts to a greater hope, capable of inspiring and constituting a value for individual and social practices.

In fact, the veneration and cult dedicated to the relics of martyrs is one of the oldest elements of Christian religiosity and this is linked to the uniqueness of Christianity as a religion of incarnation. In the beginning is the body and history. The great risk and problem is turning veneration into adoration, exchanging the instrumental for the essential, turning the icon into an idol.

Rosa Capelão

A dimensão sensível e emocional do culto das relíquias. Portugal, séculos XVI e XVII

O presente trabalho centra-se no estudo da dimensão sensível e emocional do culto às relíquias em Portugal durante os séculos XVI e XVII, no contexto da reforma tridentina que limitou o seu acesso e procurou banir todas as formas de superstição. Para isso, utilizamos tanto fontes narrativas hagiográficas quanto fontes normativas deste período.

As relíquias constituem um elemento crucial na cosmologia hierárquica do sistema religioso ao qual pertencem, participando na atribuição de significados ao mundo, isto é, na forma como este é explicado, mas particularmente na forma como é sentido. Para atingir os objetivos que nos propusemos, aprofundamos a dimensão individual deste fenómeno religioso, analisando as estratégias cognitivas, tanto racionais como emocionais, que o fundamentam e tornam possível a sua perpetuação até aos dias de hoje. Pudemos verificar que em torno da percepção de uma relíquia existe uma concordância entre sensibilidade, emoção, imaginação e entendimento.

A investigação da dimensão racional foi realizada a partir da análise de dois cenários, a função taumatúrgica das relíquias nas práticas de cura e a consagração de relíquias a partir de um corpo morto de personagens destacados. Nestes cenários, identificamos práticas que se baseiam num modelo cognitivo totalmente racional e que procuravam fundamentar intelectualmente a presença de vida nas relíquias. Especial atenção foi dada à análise do corpo morto, uma das principais fontes de consagração de relíquias, que muitas vezes deu origem a práticas heterodoxas que a autoridade eclesiástica tentou controlar sem sucesso.

Posteriormente, exploramos a dimensão irracional que rodeia o culto de relíquias. Para isso, centramo-nos num campo de observação muito específico, o dos efeitos da sua percepção sensível e o da experiência emocional desencadeada em quem participa na sua contemplação. Passamos a analisar a relíquia como fenómeno, observando como ela se revela e afeta emocionalmente aqueles que percebem a imanência da sua materialidade, conduzindo-os para além do território do sensível e do racional. Pudemos constatar isso ao nos depararmos com o fenómeno da incorrupção, que, percebido como o Tremendum e o Fascinium, testemunha a presença do numinoso e

se revela como fundamento de sentido. Estamos perante uma experiência que não só facilita a consagração de relíquias, mas também leva a reafirmar e renovar aquilo que vincula e compromete os crentes e as crenças.

The sensitive and emotional dimension of the cult of relics. Portugal, 16th and 17th centuries

This paper focuses on the study of the sensitive and emotional dimension of the cult of relics in Portugal in the 16th and 17th centuries, within the context of the Tridentine reform that limited their access and sought to ban all forms of superstition. To do so, we have used both hagiographic narrative sources and normative sources from this period.

Relics constitute a crucial element in the hierarchical cosmology of the religious system to which they belong, participating in the attribution of meaning to the world, that is, in the way it is explained, but particularly in the way it is felt. To achieve the aims we had set for ourselves, we shall delve into the individual dimension of this religious phenomenon, analysing the cognitive strategies, both rational and emotional, that underpin it and make its perpetuation possible to the present day. We were able to verify that around the perception of a relic there is a concordance between sensitivity, emotion, imagination and understanding.

The investigation of the rational dimension has been carried out based on the analysis of two scenarios, the thaumaturgic function of relics in healing practices and the consecration of relics from a dead body of prominent figures. In these scenarios we identified practices that are based on a totally rational cognitive model and that sought to intellectually substantiate the presence of life in the relics. Special attention has been paid to the analysis of the dead body, one of the main sources for the consecration of relics, which often gave rise to heterodox practices that the ecclesiastical authority attempted to control without success.

Subsequently, we explore the irrational dimension that surrounds the cult of relics. To do so we focused on a very specific field of observation, that of the effects of its sensitive perception and that of the emotional experience triggered in those who participate in its contemplation. We proceeded to analyse the relic as a phenomenon, observing how it reveals itself and emotionally affects those who perceive the immanence of its

materiality, leading them beyond the territory of the sensible and the rational. We were able to verify this when we faced the phenomenon of incorruption, which, perceived as the Tremendum and the Fascinum, testifies to the presence of the numinous and is revealed as the foundation of meaning. We face an experience that not only facilitates the consecration of relics, but also leads to reaffirming and renewing what binds and commits believers and beliefs..

Paula Almeida Mendes

Relíquias e memória dos «santos vivos» no Portugal moderno: textos e contextos

Uma das perspetivas que configura a história da espiritualidade na Época Moderna diz respeito à problemática polarizada em torno dos «santos vivos», que sobretudo a partir da década de 90 do século XX, tem merecido uma significativa atenção em vários trabalhos. Em Portugal, é possível rastrear os casos de vários «santos vivos» que, pela «heroicidade» das suas virtudes ou capacidades proféticas e visionárias, lograram reunir em seu torno grupos e comunidades de devotos que contribuía para a criação de relações dinâmicas em torno dessas figuras.

A biografia devota, as recolhas hagiográficas e a historiografia religiosa permitem-nos reconstruir várias dimensões relacionadas com a devoção polarizada em torno dos «santos vivos» e a sua solidificação através do culto das relíquias. Deste modo, traduzem vivências devocionais, escoradas, em boa medida, em um vínculo material e simbólico que estabelece a ligação entre os fiéis e o «santo», configurando-se como manifestação da sua presença. Pesem embora as restrições impostas pelos decretos de Urbano VIII, no que diz respeito à veneração de imagens e de relíquias de personagens que não tinham ainda sido beatificadas ou canonizadas pela Santa Sé, tal circunstância não impediu que a devoção em torno de muitas dessas figuras, cuja «santidade» já lhes era reconhecida em vida, se cristalizasse. Deste modo, a devoção às relíquias inscreve-se em uma moldura pautada pela manifestação de afetos e de sensibilidades, acentuada pelos tempos do Barroco, que tanto valorizaram estas dimensões, declinando-se em múltiplas funcionalidades que, nesse sentido, permitem auscultar a complexidade que configurava muitos fenómenos humanos, na sua dimensão religiosa e espiritual.

Relics and Memory of the «Living Saints» in Early Modern Portugal: Texts and Contexts

One of the perspectives that shapes the history of spirituality in the Modern Age concerns the polarised issue around «living saints» which, especially since the 1990s, has received significant attention in various works. In Portugal, it is possible to trace the cases of various «living saints» who, due to the «heroic nature» of their virtues or prophetic and visionary abilities, managed to gather around them groups and communities of devotees who contributed to the creation of dynamic relationships around these figures.

Sacred biographies, hagiographic collections and religious historiography allow us to reconstruct various dimensions related to devotion polarised around «living saints» and its solidification through the cult of relics. In this way, they translate devotional experiences, based to a large extent on a material and symbolic link that establishes the connection between the faithful and the «saint», configuring them as a manifestation of his/her presence. Despite the restrictions imposed by the decrees of Urban VIII regarding the veneration of images and relics of figures who had not yet been beatified or canonised by the Holy See, this did not prevent devotion around many of these figures, whose «holiness» was already recognised in their lifetime. In this way, devotion to relics is part of a framework characterised by the manifestation of affections and sensitivities, accentuated by the Baroque era, which so highly valued these dimensions, declined in multiple functionalities that, in this sense, allows us to listen to the complexity that shaped many human phenomena, in their religious and spiritual dimension.

Maria de Lurdes Rosa

As relíquias vinculadas: devoção, distinção social e comunidade (testamentos e instituições vinculares, séculos XIV-XVII)

Interpretar a prática de vincular relíquias implica ter em conta dois enquadramentos de base: por um lado, a natureza e os objetivos das vinculações; por outro, o significado das relíquias para quem o assim fazia. A conjugação destes dois aspetos permite uma compreensão integrada do ato, que o dissocie tanto de interpretações piedosas como de práticas supersticiosas. Olhá-lo-emos antes sobre o prisma das formas de espiritualização da matéria, operação central da Cristandade medieval e moderna, aqui com o grande interesse de serem oriundas de lados parcialmente opostos – o corpo vincular como institucionalização do grupo familiar e as relíquias como objetos materiais que a doutrina eclesial transformou em sinais do transcendente no século.

O texto desenvolvido de acordo com estes propósitos, e tendo como base um conjunto de dados extraídos de documentação vincular, começará por caracterizar brevemente a vinculação, prosseguindo para considerações sobre a relação deste fenómeno com as práticas ligadas a relíquias, e terminando, juntando as duas esferas, com uma primeira apresentação dos dados até agora reunidos, no âmbito do projeto VINCULUM. Após o texto, encontram-se edições dos documentos mais significativos, cuja riqueza histórica fica muito além do que se torna possível explorar neste artigo; e um quadro geral dos casos, para o qual remete o texto, de forma a aliviar as referências.

Os documentos de vinculação compilados pelo projeto VINCULUM permitem-nos um olhar sobre práticas com relíquias a um nível, digamos, doméstico e quotidiano, pouco alcançável através das fontes com as quais a historiografia portuguesa tem tratado do tema, quase sempre narrativas, cronísticas ou edificantes. Entre testamentos, instituições de vínculos, dotes, inventários e doações, as relíquias são referidas como objetos prezados, doados a entes queridos ou a templos e imagens de veneração particular, numa relação estreita com a transmissão das restantes propriedades vinculadas.

Os casos analisados reportam-se maioritariamente ao século XVII, tanto porque corresponde ao mais forte período do processo multissecular da vinculação em Portugal como devido à omnipresença da religiosidade tridentina. Lisboa e a corte destacam-se, tal como os conventos sobre as igrejas e, entre os primeiros, os Franciscanos.

Comprova-se que, em termos sociológicos, a posse de relíquias é apanágio das elites sociais, um hábito religioso rodeado de luxo e ostentação material. A vinculação das mesmas é um reforço do poder material e simbólico dos morgados. Tudo isto é, porém, inseparável de uma disponibilização das relíquias à comunidade dos crentes, sob formas diversas, e assegurando sempre o controlo pelos administradores dos vínculos. A conclusão central da investigação é que a vinculação de relíquias se situou entre o privado e o público, entre o sagrado e o profano, entre a identidade linhagista e abertura à comunidade.

Entailed Relics: Devotion, Social Distinction and Community (wills and entailed institutions, 14th-17th centuries)

Interpreting the practice of entailing relics implies taking into account two basic frameworks: on the one hand, the nature and objectives of entailment; on the other, the meaning of the relics for those who did it. Combining these two aspects allows for an integrated understanding of the act that dissociates it from both pious interpretations and superstitious practices. Instead, we shall look at it through the prism of the forms of spiritualisation of matter, a central operation of medieval and modern Christianity, here with the great interest of coming from partially opposite sides - the entailed corporate body as an institutionalisation of the family group and the relics as material objects that ecclesiastical doctrine transformed into signs of the transcendent in the century.

The text, developed according to these purposes and based on a set of data extracted from entailment documentation, shall begin by briefly characterising entailment, move on to considerations about the relationship between this phenomenon and practices linked to relics, and shall end, bringing the two spheres together, with an initial presentation of the data gathered so far within the scope of the VINCULUM project. After the text, editions of the most significant documents can be found, whose historical richness goes far beyond what is possible to explore in this article; and a general table of cases, to which the text refers, in order to lighten the references. Entailment documents compiled by the VINCULUM project allow us to take a look at practices with relics at a level, let's say, that is domestic and mundane, which is rarely achieved through the sources with which Portuguese historiography has dealt with

the subject, which are almost always narrative. In wills, entail foundation documents, dowries, inventories and donations, relics are referred to as cherished objects, donated to loved ones or to temples and images of private veneration, in a close relationship with the transmission of the other entailed properties.

The cases analysed refer mostly to the 17th century, both because it corresponds to the strongest period of the multi-century process of entailment in Portugal and because of the omnipresence of Tridentine religiosity. Lisbon and the court stand out, as do convents above churches and, among the first, the Franciscans. It is ascertained that, in sociological terms, the possession of relics was the preserve of the social elite, a religious habit surrounded by luxury and material ostentation. Their entailment reinforced the material and symbolic power of the *morgados*. However, all of this is inseparable from the fact that the relics were made available to the community of believers, in various forms, and always ensuring control by the administrators of the entails.

The central conclusion of the research is that the entailment of relics was situated between the private and the public, between the sacred and the profane, between lineage identity and openness to the community.

FICHA TÉCNICA / CREDITS

Coordenação Geral / General Coordination

Teresa Nicolau

Coordenação Executiva / Executive Coordination

Teresa de Freitas Morna

Coordenação do projecto *reliquiarum* / Coordination of *reliquiarum* project

António Camões Gouveia

Autoria dos Textos / Texts

Maria de Lurdes Rosa

Nuno dos Santos

Paula Almeida Mendes

Rosa Capelão

Tiago Cavaco

Edição / Editing

Miguel Rodrigues Lourenço

Apoio técnico / Technical support

Gonçalo de Carvalho Amaro

João Miguel Simões

Maria do Carmo Lino

Maria João Pacheco Ferreira

Sílvia Linhares Pereira

Secretariado / Administrative Support

Elisabete Moreno

Fátima Rodrigues

Tradução / Translation

Multilingual Europe

Design Gráfico / Design and Layout

Luis Chimeno Garrido

Fotografia / Photo Credits

ANTT Arquivo Nacional da Torre do Tombo

ISBN

978-989-9151-78-9

reli
quia
rum

6

