

Relíquias?

Relics?



MUSEU
SÃO ROQUE

Relíquias?

Relics?

jornada 1 | journey 1

4 | 5 - fevereiro february - **2022**

Museu de São Roque Museum of São Roque



MUSEU
SÃO ROQUE



SANTA CASA
Misericórdia de Lisboa

índice

contents

5 apresentação presentation

.....

7 Propositions de méthode pour l'étude des « reliques »

Pierre-Antoine Fabre

École des Hautes Études en Sciences Sociales

.....

15 As vicissitudes da colecção de relíquias e relicários doados por D. João de Borja

António Meira Marques Henriques

Técnico Superior do Museu de São Roque (Aposentado)

.....

33 Relíquias e relicários: devoção, veneração e solenidade segundo Jorge Cardoso no *Agiológio Lusitano*

Maria de Lurdes Correia Fernandes

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto
Faculdade de Letras

.....

59 Des reliques aux ex-voto, des ex-votos aux reliques : le sanctuaire chrétien comme pharmacopée homéopathique

Pierre-Antoine Fabre

École des Hautes Études en Sciences Sociales

.....

86 sinopses synopsis

apresentação
presentation

O projecto *reliquiarum*, desenhado e em construção no Museu de São Roque, tem os seus objetivos muito claros: estudar e compreender o universo das relíquias nas suas múltiplas aceções e linguagens.

Trata-se de um estudo multidisciplinar que visa a pluralidade, tal como indica a palavra *reliquiarum* (em latim, “das relíquias”), ultrapassando assim o estudo do elemento físico, da relíquia e do relicário, com o intuito de chegar também ao seu conteúdo imaterial, como as devoções, as memórias e os afetos e outras manifestações e realidades de índole social e cultural.

A partir da coleção de relíquias e relicários do museu vai constituir-se um inquérito alargado e problematizante que permita ter continuidade noutras coleções e noutros espaços nacionais que conservam relíquias e relicários.

Não é por isso de estranhar que, desde a sua primeira hora, se tenham pensado pequenos encontros que possibilitam experienciar, de uma forma interpretativa e dialogante, novas vias de estudo sobre temas que informem e atualizem estas abordagens.

Este caderno é o primeiro de uma coleção, a que outros se seguirão, que dá conta de alguns desses resultados.

The *reliquiarum* project, designed and under construction at the Museu de São Roque (Museum of Saint Roch), has very clear objectives: to study and understand the universe of relics in its multiple meanings and languages.

It is a multidisciplinary study that aims at plurality, as indicated by the word *reliquiarum* (in Latin, “of relics”), thus going beyond the study of the physical element, the relic and the reliquary, in order to reach also its immaterial content, such as devotions, memories and affections and other manifestations and realities of social and cultural nature.

Based on the museum’s collection of relics and reliquaries, a broad and problematising enquiry will be set up, which will allow for continuity in other collections and in other national spaces that preserve relics and reliquaries.

It is therefore not surprising that, from the very beginning, small meetings have been planned to enable the experience, in an interpretative and dialoguing way, of new ways of studying themes that inform and update these approaches.

This notebook is the first of a collection, which will be followed by others, that reports on some of these results.

c. 1000

reliquias

relics

266

relicários

reliquaries

36

reliquias sem relicário

relics without a reliquary

6

relicários sem reliquias

reliquaries without relics

114

autênticas

authentic

autênticas sem reliquia – em estudo

authentic without a relic – under study

Propositions de méthode pour l'étude des « reliques »

Pierre-Antoine Fabre

École des Hautes Études en Sciences Sociales

resumo

De que falamos quando falamos de relíquias? Neste artigo, focamo-nos especificamente sobre as relíquias do mundo católico, considerando os fundamentos da sua autenticidade, legitimação e relegitimação no período Moderno enquanto objectos de mediação com o divino. Consideraremos a sua relevância no contexto de um «sistema devocional» pós-tridentino gerador de espacializações do sagrado, mas também da sua circulação e concorrência.

palavras-chave

Legitimação; Reforma; Relíquias; Santuários

abstract

What are we talking about when we talk about relics? In this article, we focus specifically on the relics of the Catholic world, considering the foundations of their authenticity, legitimation and relegitimation in the Modern period as objects of mediation with the divine. We will consider their relevance in the context of a post-Tridentine "devotional system" which generated spatialisations of the sacred, but also its circulation and competition.

keywords

Legitimation; Reform; Relics; Shrines

Etudier quoi ?

Il faut d'abord se demander de quoi l'on parle : que peut recouvrir ce mot de reliques ? On postule d'abord, pour limiter le champ, n'entendre sous ce mot que : ce qui reste sur terre d'un saint, promis au ciel au jour de la résurrection des morts dans l'orthodoxie chrétienne, et déjà assuré dans cette promesse. Il faut cependant évoquer les restes de saints dont la présence active au ciel est déjà là, comme dans le monde de l'islam

par exemple, ou alors ceux d'autres figures, que l'on honore pour leur histoire mais dont on n'attend – tout au moins explicitement – aucun destin céleste, comme par exemple certains « grands hommes »¹. Mais revenons aux « saintes reliques » – catholiques, et non pas seulement chrétiennes, puisqu'elles supposent la médiation d'une sainte intercession entre Dieu et les hommes, contestée par les Réformes. Que sont ces reliques ? On pourrait très grossièrement dire qu'elles sont tout à la fois extraordinairement diverses et solidaires par une continuité de nature : depuis la tête du saint le plus insigne jusqu'au morceau d'un mouchoir qui aurait trempé dans le sang de ce saint ou d'un autre, ou encore à l'objet qu'il aurait touché de sa main, il n'y a que des degrés, dans la rareté et dans la plus ou moins grande proximité du cœur, ou plus généralement du corps.

Mais quels seront les moyens du fidèle, ou pour ce qui nous concerne, de l'observateur, pour savoir ce que c'est que telle ou telle reliques ? Une pièce est essentielle : son certificat d'authenticité qui lui est généralement attaché de près. Mais elle peut ne pas l'être. Or c'est ici un problème capital : la relique sera ce que le signataire de l'acte en fera, elle relèvera de son autorité. Un exemple est saisissant : lorsque les premiers jésuites de Nouvelle-Espagne font venir, dans les années 1570, des reliques des saints de catacombes de Rome, celles-ci naufragent ; elles sont retrouvées, mais elles doivent être renommées, rebaptisées – comme la le sont de toutes manières le plus grand nombre de ces reliques romaines qui n'ont pas de nom « propre » venu de la tombe où on les aurait trouvées. Elles relèveront alors – et c'est certainement une clé de ce récit – de l'autorité de l'évêque de Mexico et non plus de l'évêque de Rome². Mais ces certificats, ces cartes d'identité, ne sont pas le dernier mot : dans un lieu donné, les reliques qui y sont déposées sont le plus souvent consignées sur des listes, inventaires des biens du lieu mais aussi instrument liturgique qui, dans certaines occasions, permettront de déclamer et de déclarer ces noms, voire d'inverser leur ordre de présentation³. On pourrait presque conclure ici à une continuité, non pas entre les reliques de différents grades, mais entre les reliques et ces « papiers », certificats et listes, qui les représentent et les régissent. Les reliques sont ainsi des couples de signifiants et de signifiés dont la part signifiée sera d'autant plus importante que la part signifiante sera plus in-signifiante : minuscule, inidentifiable, etc. Ce qui ne manquera pas d'être fréquent puisque l'efficacité d'une relique supporte son morcellement, sa fragmentation, sa dissémination jusqu'à l'état poussiéreux : aussi bien, le saint que son dévot appelle par sa relique *n'est pas là*, ce qui devient la preuve même qu'il est ailleurs et qu'on ne pourra le localiser dans aucun lieu de son corps mort. Ainsi sa relique peut-elle proliférer à l'infini.

C'est à partir de là que les reliques trouvent l'un de ses compléments d'objets les plus constants au cours de leur histoire : les reliquaires, qui, comme des mots – comme des signifiants – les montrent et les cachent, les désignent et les recouvrent

– et accaparent à ce point leur valeur qu'il n'est pas rare, dans le destin mouvementé des reliques, que l'on s'approprie les reliquaires en laissant là les reliques, abandonnées nues.

Comment étudier les reliques ?

Leur approche peut se situer à une triple échelle.

D'abord à une échelle locale : c'est à cette échelle que l'on pourra le mieux observer (voir aussi dans ce même dossier P.A. Fabre, « Des reliques aux ex-voto, des ex-voto aux reliques. Le sanctuaire chrétien comme pharmacopée homéopathique ») comment les reliques, dans un sanctuaire particulier, s'inscrivent dans un système de médiations et de représentations, et ceci qu'elles soient ou non exposées. Prenons l'exemple des ossements des « Trois Maries », les compagnes du Christ parvenues jusqu'à la Provence et conservées aujourd'hui dans le sanctuaire de pèlerinage très important des Saintes-Maries-de-la-Mer. Ces reliques elles-mêmes n'apparaissent que lors de ces pèlerinages : elles sont le reste du temps au secret d'une châsse, dans les hauteurs de l'église, d'où elles descendent ces jours-là. Mais cette église, le reste du temps ordinaire, est peuplée de tableaux votifs dont ces saintes femmes sont les destinataires et de tableaux qui les représentent. Elles sont ainsi relayées en permanence.

Ensuite à une échelle spatiale : une relique vient toujours d'ailleurs, sur le modèle des reliques rapportées de l'Orient vers l'Occident à l'époque des pèlerinages-croisades. Elle porte avec elle un lien qui rattache le lieu de son implantation à celui qui, nécessairement, n'est pas seulement ailleurs mais *avant*. C'est dans cette dimension presque messagère dans l'espace et dans le temps que l'on peut comprendre le fait dévotionnel majeur des processions qui marquent le point d'arrivée d'une translation, qui, en quelque sorte, font entrer l'espace dans le lieu et peuvent ainsi composer des provenances multiples⁴. Le site du Museu de São Roque est riche de l'histoire de telles translations/processions. Mais on pourrait également évoquer la procession d'entrée à Messine en 1549, lorsque les jésuites, qui y sont depuis peu, inscrivent dans une série de reliques localement découvertes et consacrées celles qu'ils viennent de recevoir de Rome et qui elles-mêmes venaient pour une part d'entre elles de Cologne – dépôt rayonnant dans toute la période médiévale et dont les catacombes romaines deviennent concurrentes au XVI^e siècle, sans jamais les supplanter, comme cette procession sicilienne le montre⁵.

On pourrait alors évoquer une troisième approche, qui serait sans doute la plus pénétrante : celle des reliques comme transformations spatiales du lieu. Une relique est toujours en déplacement, à l'intérieur d'un sanctuaire, voire à l'intérieur d'elle-même, comme le fait apparaître un extraordinaire détail de la légende de la Santa Casa de

Loreto qui, quand on la couvrit (c'était une relique « de contact », qui avait été traversée par le souffle de l'ange et de Marie) d'un revêtement de marbre qui était son reliquaire, « se retira sur elle-même » pour ménager l'espace d'un passage circumambulatorio autour d'elle⁶.

Plus fondamentalement, une relique, même solidement plantée dans le cœur d'un autel ou derrière les grilles d'un reliquaire, n'est jamais qu'en attente : elle est posée là avant que, dans le jour de la Résurrection, les corps saints volent au ciel retrouver sinon leur ancien maître, tout au moins la communauté des saints, toutes chairs confondues dans la gloire du Fils.

Pourquoi étudier les reliques ?

Pourquoi, enfin, étudier ces curieuses reliques, nous qui, aujourd'hui, ne sommes plus, justement, ces amateurs de curiosités qui, au XVIII^e siècle, les faisaient parfois figurer, objets mi-pieux, mi-étranges déjà, dans leurs cabinets ?

On en donnera ici deux raisons principales.

La première, c'est que, comme cela a déjà été dit, les cultes reliquaires sont une pièce d'un système, le système dévotionnel que formalise le décret de la XVe session du Concile de Trente sur le culte des saints, des images et des reliques, un système qui tente, dans une période dans laquelle l'Église catholique refonde les principes de la foi catholique contre les Réformes, de réarticuler des pratiques anciennes en leur donnant une nouvelle légitimité, celle d'être autant de médiations du culte divin, des médiations et seulement des médiations, contre toutes les accusations que l'Église romaine a subies, non seulement de la part des églises réformées, mais aussi des courants les plus rénovateurs du catholicisme européen, sous l'influence en particulier de la mouvance érasmiennne. Les reliques, qui ne sont ni le culte des saints en tant que tels, ni celui des images qui les représentent, sont, en réalité, une pièce maîtresse : elles ne sont ni la présence des saints, ni la représentation de leur image, elles sont le passage entre les saints et leur image. Les saints ne sont pas dans leurs reliques, où ils brillent par leur absence puisqu'elles sont seulement le signe qu'ils ne sont pas là, mais ils ne sont pas non plus dans leur image, qui les représente seulement. Les reliques se tiennent ainsi entre la présence des saints et leur représentation, et c'est ce qui fait leur puissance médiatrice, non pas seulement vis-à-vis des saints eux-mêmes, verticalement, mais aussi, horizontalement, par rapport à leurs images. Elles se tiennent au carrefour de ces deux directions. Elles sont le pivot du système.

La seconde raison, c'est que les dépôts de reliques, partout en Europe, composent une géographie sacrée – dont Calvin montre qu'il la connaît bien quand il en fait le tableau dans son *Traité des reliques*⁷ – qui relocalise l'espace du catholicisme « universel » sur des sites immédiats, précis, accessibles à des dévotions concrètes, souvent très anciennes.

C'est un mouvement inverse et complémentaire de l'irréductible spatialité des reliques que nous avons évoquée plus haut. Partout en Europe, mais aussi dans le monde, car le catholicisme moderne organise, par la circulation des reliques, un vaste échange entre l'exportation, vers les nouvelles terres de conquêtes des empires catholiques, des plus anciens dépôts reliquaires, ceux, en particulier, des catacombes romaines, et l'importation de reliques nouvelles, issues des saints martyrs de l'évangélisation et plus généralement des héros de cette évangélisation, dans le contexte de ce qu'on appelle aujourd'hui la première mondialisation⁸.

Pour la compréhension de cette géographie sacrée des reliques – qu'il faut superposer à la géographie des sanctuaires mariaux, et singulièrement à l'*Atlas Marianus* de Wilhelm Gumpenberg (1657-1659)⁹ – le trésor de Sao Roque représente une ressource essentielle. En effet, non seulement on y constate – nous l'avons déjà évoquée – la concurrence des grands sites reliquaires européens, les uns et les autres représentés dans ce trésor, qui les sédimente jusqu'au cœur de l'époque moderne, mais aussi une autre concurrence, celle des agents de la translation des reliques, directement liés au pouvoir royal ou au contraire aux congrégations religieuses gouvernées à Rome, au premier rang desquelles la Compagnie de Jésus.

On pourrait dire, et je conclurai ici ces propositions de méthode : étudiez l'inventaire du trésor de Sao Roque, et vous comprendrez ce qu'a signifié le culte des reliques dans la géopolitique de l'Europe moderne !

1. Voir par exemple récemment BURKARDT et GRÉVY (2020).

2. FABRE (2016).

3. Voir en particulier CORDEZ (2006), pp. 33-63.

4. LE HÉNAND (2009), pp. 313-370.

5. Voir FABRE (2014), en particulier, pp. 353-371.

6. RICHEOME (1603), p. 60

7. Voir dans ce même dossier P. A. Fabre, « Des reliques aux ex-voto, des ex-voto aux reliques. Le sanctuaire chrétien comme pharmacopée homéopathique ».

8. Le cas des reliques de François-Xavier est ici exemplaire (voir ŽUPANOV (2005), pp. 35-86 ; voir aussi dans ce même domaine de recherches RAPPO (2017), pp. 257-282.

9. Voir ici surtout l'*Atlas Marianus* de Wilhelm Gumpenberg, édition et traduction par BALZAMO, CHRISTIN et FLÜCKIGER (2015), suivi de *Marie Mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, sous la direction de CHRISTIN, FLÜCKIGER et GHERMANI.

BIBLIOGRAPHIE

BALZAMO, Nicolas, CHRISTIN, Olivier et FLÜCKIGER, Fabrice, éd. (2015) – *Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg*, avec la collaboration de Laurent Auberson, Naïma Ghermani et Anton Serdeczny. Neuchâtel : Éditions Alphil – Presses universitaires suisses.

BURKARDT, Albrecht et GRÉVY, Jérôme, éd. (2020) – *Reliques politiques*. Rennes : PUR.

CHRISTIN, Olivier, FLÜCKIGER, Fabrice et GHERMANI, Naïma, éd. (2014) – *Marie Mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*. Neuchâtel : Éditions Alphil – Presses universitaires suisses.

CORDEZ, Philippe (2006) – Gestion et médiation des collections de reliques au Moyen Âge. Le témoignage des authentiques et des inventaires. *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, ed. Jean-Luc Deuffic. Saint-Denis : Pica, pp. 33-63.

FABRE, Pierre-Antoine (2014) – Responsabilité et liberté dans les correspondances épistolaires des membres de la Compagnie de Jésus. Ignacio de Loyola et Jerónimo Nadal entre Rome et Messine (1548-1549). *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*, ed. Veronica Undurraga y Rafael Gauna Corrado. Santiago : Uqbar, pp. 353-371

FABRE, Pierre-Antoine (2016) – Reliques romaines au Mexique. *Corps saints des catacombes*, ed. Stéphane Baciocchi et Christophe Duhamelle. Rome : École française de Rome.

LE HÉNAND, Françoise (2009) – Les translations de reliques en France au XVII^e siècle. *Corps saints, lieux sacrés. Le culte des reliques à l'époque moderne*, éd. Philippe Boutry, P. A. Fabre et Dominique Julia. Paris : Éditions de l'EHESS, pp. 313-370.

RAPPO, Hitomi Omata (2017) – « La quête des reliques dans la mission du Japon (XVII^e-XVIII^e siècles) ». *Archives de sciences sociales des religions*. Paris : École des hautes études en sciences sociales, 2017, n.° 177, pp. 257-282.

RICHEOME, Louis (1603) – *Le pèlerin de Lorette*. Bordeaux : Millanges.

ŽUPANOV, Ines G. (2005) – The sacred body : Francis Xavier, the Apostle, the Pilgrim, the Relic. *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*. Ann Arbor : Michigan University Press, pp. 35-86.

As vicissitudes da colecção de relíquias e relicários doados por D. João de Borja

António Meira Marques Henriques

Técnico Superior do Museu de São Roque (Aposentado)

resumo

Este artigo centra-se na mais expressiva colecção de relíquias existente na Igreja de São Roque: o legado doado por D. João de Borja em 1587. Entre o importante conjunto, destacaremos as relíquias de São Gregório Taumaturgo, de Santa Brígida, do Santo Lenho, das Onze Mil Virgens e dos Mártires da Legião de Tebas. Concretamente, identificaremos as suas diferentes trajectórias até à sua ulterior integração na Igreja de São Roque. Procederemos, ainda, a uma comparação entre a sua apresentação e disposição originais com a actualidade, de forma a poder periodizar as mudanças ocorridas ao longo do tempo.

palavras-chave

Devoções; D. João de Borja; Igreja de São Roque; Relíquias.

abstract

This article focuses on the most expressive collection of relics existing in the Church of Saint Roch (Igreja de São Roque): the legacy donated by D. João de Borja in 1587. Among this important collection, we will highlight the relics of Saint Gregory Thaumaturgus, Saint Bridget, the Holy Cross, the Eleven Thousand Virgins and the Martyrs of the Legion of Thebes. Specifically, we will identify their different trajectories until their subsequent integration in the Church of Saint Roch. We will also compare their original presentation and arrangement with the present day, so as to be able to periodise the changes that have occurred over time.

keywords

Devotions; D. João de Borja; Church of Saint Roch (Igreja de São Roque); Relics

As primeiras relíquias doadas à igreja jesuítica de São Roque terão sido entregues pela rainha Dona Catarina de Áustria, mulher de D. João III, em cumprimento da sua vontade testamentária, em 1578. São-lhe atribuídos um relicário em prata dourada que

protegia a cabeça de Santo Etério (ou Esteres), bem como relíquias de Santa Helena de Constantinopla, de Santa Isabel da Hungria e do Apóstolo São Matias¹.

Porém, o principal doador à Igreja de São Roque foi, sem dúvida, D. João de Borja, (1533-1606), terceiro filho de São Francisco de Borja, quarto Duque de Gandia e de Dona Leonor de Castro². Por influência do pai que, após enviuvir, entrou na Companhia de Jesus, e, sobretudo, durante o exercício no cargo de embaixador de Filipe II na corte de Lisboa, na década de 1560, D. João acompanhou de perto a construção da Igreja de São Roque. Tendo terminado a sua comissão em Lisboa, foi de seguida enviado para Regensburg, na Baviera, em substituição do embaixador de Espanha na corte de Maximiliano II. Posteriormente, seguiu para Praga, integrando a comitiva da Imperatriz Maria de Áustria (irmã de Filipe II), na qualidade de seu Mordomo-mor, estabelecendo-se na corte de Rudolfo II, Sacro-imperador Romano-Germânico, onde viveu cinco anos. Durante a estadia na corte de Praga, conseguiu reunir uma vasta coleção de relíquias, provenientes de igrejas e conventos da Boémia, Hungria, Colónia e Veneza, entre outras, as quais levou consigo para o Escorial, local para onde se destinavam em princípio. Porém, graças à influência dos padres da Casa Professa de Lisboa, nomeadamente do Pe. Pedro da Fonseca, D. João acabaria por destinar a sua doação à primeira Igreja da Companhia de Jesus em Portugal, através de uma escritura pública de doação, passada em 22 de Setembro de 1587.

Do Escorial partiram as relíquias a 2 de Outubro, tendo chegado a Lisboa a 22 desse mês³, sendo acompanhadas pelo Pe. Francisco António, português, confessor de D. João de Borja, e pelo Pe. Martim Escudero, natural de Navarra, ambos da Companhia de Jesus. Porém, devido às condições climatéricas adversas nos meses que se seguiram, a entrega deste precioso tesouro aos padres de São Roque só se concretizou a 25 de Janeiro de 1588, através de um cortejo solene de *Recebimento* que partiu da Sé de Lisboa para a igreja da Companhia de Jesus⁴. Este cortejo e as festividades que se seguiram foram participadas pela corte, pelas ordens religiosas e irmandades existentes na capital, rodeando-se de um grande fausto e de um programa iconográfico completo, através da representação de quadros vivos, onde os santos portugueses prestavam «homenagem» aos admiráveis despojos recém-chegados, para além de danças, cânticos e outras, tão ao gosto da época.

Esta «procissão» terá sido cuidadosamente preparada pelos jesuítas, pelo Arcebispo de Lisboa, D. Miguel de Castro, e pelo Vice-rei de Portugal, Cardeal-Arquiduque Alberto, de forma a constituir a maior encenação de um cortejo triunfal da Igreja contra-reformada a que Portugal jamais assistira. William Telfer, na sua obra *The Treasure of São Roque – A sidelight on the Counter-Reformation*, editada em Londres, em 1932, estabelece o paralelismo entre o espírito que informou a preparação do *Recebimento* e a preparação da *Armada Invencível* que estava a reunir-se no estuário do Tejo, na

mesma ocasião, considerando ambos os eventos como uma espécie de cruzada contra os infiéis Protestantes...⁵

O próprio Vice-rei, Cardeal-Arquiduque Alberto, sobrinho de Filipe II, tinha proposto que a procissão que transportava as relíquias desde a Sé para a igreja dos jesuítas deveria ultrapassar em magnificência tudo o que jamais se vira em Lisboa, desde 1173, quando D. Afonso Henriques trasladou para a capital do reino as relíquias do mártir São Vicente⁶.

Segundo a obra clássica do Pe. Manuel de Campo, *Relaçam do Solenne recebimento...*, a colecção borjiana compreendia três séries de relíquias: a primeira, continha os restos sagrados de santos mártires, de virgens, dos apóstolos, doutores e confessores; a segunda, compreendia relíquias de Cristo e da Virgem Maria, de São João Baptista e de São João Evangelista e de Maria Madalena; e uma terceira, em que se destacavam inúmeras relíquias das Onze Mil Virgens. Toda a colecção compunha-se de 18 cabeças, 4 braços, 2 canas, 2 dentes, bem como 40 ossos indeterminados⁷. As 17 relíquias de Cristo e da Virgem compreendiam 6 cruces do Santo Lenho, 1 espinho da coroa do Senhor, 2 da «*toalha da mesa do Senhor*», 2 do santo sudário, 2 da «*túnica interior da Virgem Maria*», 1 véu da sua cabeça, 1 dos seus vestidos, 1 das vestes de São João Evangelista e uma não especificada de São João Baptista.

Outras relíquias importantes integravam este conjunto, a saber: a cabeça de Santa Brígida, Virgem, retirada da capela imperial de Wiener-Neustadt, na Áustria, a pedido de Rudolfo II, para oferta a D. João de Borja; um osso de uma perna de São Roque, num sumptuoso relicário em prata, proveniente de Veneza, juntamente com uma relíquia de Santa Bárbara, que foi retirada do mosteiro de São João Evangelista de Torcello (Veneza), para ser oferecida à Imperatriz Maria⁸.

Nunca outro legado teve tão alto significado para esta igreja e para a própria História da Companhia de Jesus em Portugal. Estas peças de excepcional valor histórico, simbólico e artístico ficaram desde então alojadas em dois altares que ladeiam a capela-mor, os quais foram preparados para o efeito, por iniciativa do Pe. João Madureira, então Prepósito (Superior) da Casa Professa. Em reconhecimento por esta notável doação, o Geral dos jesuítas, Pe. Claudio Acquaviva, concedeu a D. João de Borja, esposa e filhos, a cripta da capela-mor como lugar de sepultura, local assinalado por uma lápide lateral.

A relíquia de São Gregório Taumaturgo⁹⁹

A relíquia de São Gregório Taumaturgo é, sem dúvida, a mais importante de todas as que integravam a doação. Esta encontra-se actualmente dentro de um relicário, situado na base de uma escultura-relicário – constituindo como que um *ex-libris* do Museu de São Roque. As duas peças teriam sido sobrepostas, apenas no século XX, por se considerar que ambas – escultura e relicário – representam as duas ofertas mais emblemáticas

de D. João de Borja. A Virgem e o Menino, em prata cinzelada e dourada, do século XVI, proveniente de Regensburg, integrava o 7.º Andor do *Recebimento*.

A primeira referência a esta relíquia aparece na dita relação do *Recebimento* elaborada pelo Pe. Manoel de Campos, em 1588. O autor da *Relaçam* descreve-a do seguinte modo: *Um busto de prata, pintado a cores representando um venerável bispo, com uma rica mitra adornada de pérolas, rubis e diamantes, valendo milhares de ducados. Este é de São Gregório taumaturgo, assim chamado por causa dos milagres que operou, relatados por S. Gregório de Nisa e outros autores.*

Campos descreve este busto como sendo uma peça de altíssimo valor. O relicário infelizmente desapareceu, provavelmente ainda no século XVI ou início do século XVII, sem se saber o seu rasto. Com efeito, na lista elaborada, em 1636, pelo jesuíta da Casa Professa, Pe. Manoel da Veiga, intitulada *Noticia das Reliquias que estam na Egr^a de S. Roque de que faz Memoria das Cousas mais notáveis que concorreram na fundaçam e se fizeram e viram no progresso da Casa de San Roque da Companhia de Jesus, té o anno de 1636* [código 207 dos MSS da BNP], já não menciona o tal busto-relicário, mas afirma que a cabeça de São Gregório Taumaturgo se situa dentro de um «*cofre dito de metal amarelo*». É este cofre em metal amarelo, com sua tampa quadrada, ornato com quatro pequenas campainhas suspensas nos cantos, que se encontrava exposto no altar das Onze Mil Virgens, quando William Telfer, em 1932, realizou a sua pesquisa documental para a obra *The Treasure of São Roque*.

Ao longo do século XX a relíquia permaneceu mais ou menos ignorada em Portugal, sendo escassas as referências a ela.

Por casualidade, em Junho de 2007, despertou a curiosidade por esta relíquia o investigador italiano, Domenico Condito, quando visitou o Museu de São Roque, no âmbito de uma pesquisa para a Iconografia e o culto religioso de São Gregório. Nessa ocasião visitou também o Arquivo Histórico da Misericórdia de Lisboa, a fim de consultar as *Autênticas* das relíquias. O mesmo salientou a enorme importância desta para os católicos italianos, em especial para os habitantes da Calábria, onde ainda se veneram os restos mortais do santo, numa basílica que lhe é dedicada, em Stalettì, na província de Catanzaro¹⁰. O seu entusiasmo foi contagiante, convencendo-nos a examinar o relicário em cobre dourado logo que fosse possível efectuar a sua abertura. Aquando da intervenção de restauro, realizado em Setembro de 2007, esta peça foi aberta, tendo ficado à vista o crânio de São Gregório, facto que causou enorme sensação entre os técnicos que realizaram este restauro, devido às expectativas geradas. Durante o processo de desmontagem, o cubo de metal continha de facto a célebre relíquia, ainda bem preservada.

À primeira vista, foi possível observar um rótulo em papel colado na superfície do crânio, com uma inscrição em Grego e Latim, designando o seguinte: «*Caluaria Gregorii*

Thaumaturgia. I. [id est] mirifici. Galienia temporib[us] ep[iscop]us Neoceaesarensis ob res. Miras in eccle[si]a gestas sic appellatus» (Crânio de Gregório Taumaturgo, ou seja, prodigioso. No tempo de Galieno Bispo de Neocesareia, assim chamado pelas acções prodigiosas na igreja).

Como é que esta relíquia veio parar às mãos de D. João de Borja?

Um documento de autenticação assinado pela Imperatriz Maria de Áustria, redigido em castelhano, acompanhava esta relíquia quando foi enviada do Escorial, em 1587. O documento manuscrito num rico pergaminho e provido de selo imperial declara que Maria decidiu, a pedido de D. João de Borja, oferecer-lhe graciosamente a cabeça de São Gregório Taumaturgo, Bispo e Confessor – conforme se lê no texto:

Maria, pela graça de Deus Imperatriz dos Romanos, Rainha da Hungria e da Boemia, Infanta de Espanha, Arquiduquesa de Áustria, Duquesa da Borgonha &a, Condeça do Tyrol &a.

Pelo teor do presente, fazemos constar a todos que souberem, recebam, leiam, e oiçam,, que D. João de Borja, Nosso Camareiro-mor, tendo-nos suplicado, houvéssemos por bem conceder-lhe e dar algumas das reliquias que recebemos de alguns Prelados, igrejas e mosteiros, com a Autoridade apostólica que para isso temos, dos lugares onde eran veneradas e reverenciadas desde muito tempo, como consta dos testemunhos autênticos que temos disso; e confiando que as enviará e colocará em lugar onde não se percam mas ainda mais veneradas e honradas que nos lugares onde antes estavam .

Temos muita honra em condescender a esta petição e, graciosamente, entre ontras reliquias, dar-lhe as seguintes: a Cabeça de Sanct Gregorio Thaumaturgo, bispo e confessor; la cabeça de sancta Geva virgen e mártir, e a de sancta Aurelia virgen, e a de S. Vedasto; igualmente, uma cabeça das onze mil virgens; outra cabeça de um sancto sem nombre por se ter perdido o letreiro pela sua muita antiguidade de igual modo lhe demos uma reliquia de San Roque, confessor, e um relicario de madeira guarnecido de veludo vermelho, com reliquias das onze mil Virgens; e mais uma reliquia de Santa Bárbara virgen e mártir que nos ofereceu a Republica de Veneza

E, para que conste, em qualquer parte, que estas reliquias são certas e verdadeiras, e para que não haja dúvida alguma, mandamos pasar o presente, assinado pela nossa mão, e selado com o nosso selo Imperial.

Dado em S. Lorenço, a vinte e nove dias do mês de Agosto de mil e quinhentos e oitenta e sete..

MARIA,

Por ordem de sua Majestad HENRIQUEZ DE MACHEDO

L.S.¹¹

Depreende-se deste documento que a preciosa relíquia e o sumptuoso relicário representavam uma oferta muito especial de Maria a D. João de Borja, em reconhecimento pelos seus prestimosos serviços, durante a estadia de cinco anos na corte de Rudolfo II, em Praga.

Onde teria a imperatriz Maria obtido esta insigne relíquia?

Nesta época, o sul de Itália pertencia ao reino de Espanha, desde a sua conquista pelo rei Fernando II de Aragão, no século XV. Pelo casamento de Godfredo *Borgia* com Sancia, filha natural do rei Fernando II, esta família continuou a governar a Calábria, com sede em Squillace (Província de Catanzaro), até ao início do século XVII. Durante vinte e oito anos os bispos espanhóis administraram eclesiasticamente Squillace e estavam bem relacionados com os jesuítas espanhóis em Madrid e Roma. Foi precisamente devido à poderosa influência dos *Borgia* nesta região que a Companhia de Jesus cedo se estabeleceu em Nápoles, em 1548 e, quatro anos mais tarde, foi chamada a reavivar a fé católica na Calábria, em resposta a um surto de heresia naquela Província. Desta missão foi incumbido o Pe. Nicolau Bobadilha (um dos primeiros companheiros de Inácio de Loiola) que, em 1564, fundou um colégio jesuíta não muito distante de Stalletti¹². Acresce o facto de que nesta época já tinha praticamente desaparecido o culto de São Gregório Taumaturgo na Igreja Ortodoxa Oriental, após a conquista de Constantinopla pelos Turcos, em 1453. As relíquias do santo bispo de Niksar teriam sido então resgatadas por uma comunidade cristã grega ortodoxa e levadas seguidamente para um local seguro no sul de Itália, onde pudessem erguer um condigno santuário¹³.

É este contexto histórico de domínio espanhol na Calábria, tanto político como eclesiástico, que criou o clima favorável à aquisição da relíquia tão apreciada do santo Taumaturgo. O momento era, pois, o mais propício a conseguir uma relíquia insigne de São Gregório Taumaturgo proveniente da Calábria.

Terão sido informações passadas por D. João de Borja à Imperatriz Maria que despertaram nela o interesse pela relíquia? Ou teria o próprio João de Borja mostrado interesse em adquirir para si a relíquia, através dos seus parentes *Borgia* em Squillace¹⁴, tendo procurado garantir o documento de autenticação assinado pela Imperatriz, em vésperas da sua escritura de doação a São Roque, em 25 de Setembro de 1587?¹⁵

A relíquia de santa Brígida

A relíquia de Santa Brígida, padroeira da Irlanda, era considerada a segunda mais importante da doação borjiana. Durante a célebre procissão do *Recebimento* esta peça era transportada no décimo andor, inserida dentro de um busto-relicário, em prata dourada, conforme descreve a obra do Pe. Manoel de Campos:

*Este levava um meio corpo (=busto) em prata dourada e o rosto encarnado, posto sobre uma almofada de seda carmesim, marchetada de prata com sua grinalda de flores e dentro a cabeça de Santa Brígida, Virgem, a qual deu o Imperador Rudolfo a Dom Joam de Borja tirando- a do tesouro da sua capela Imperial (...)*¹⁶.

A relíquia tinha sido oferecida a D. João de Borja, pelo próprio Imperador Rudolfo II (1562-1612), que a mandou retirar da sua capela imperial, em Wiener-Neustadt, na Áustria, onde se encontrava bem fechada, a fim de distinguir a personalidade influente e prestigiada de D. João de Borja, conforme descreve o impressionante documento de *Autenticação*, assinado pelo Imperador:

*Rudolfo II, Pela Divina Providência eleito Imperador sempre Augusto dos Romanos, Rei da Alemanha, Hungria, Boémia, Croácia e Eslovênia, Arquiduque de Áustria, Duque da Burgúndia e da Stíria, da Carolíngia e Wurtenburgo, Conde do Tyrol, etc. (...) Nós professamos, e pelo teor da presente, declaramos a todos para perpétua memória, que conste que o Magnífico e Nosso bem-amado Don Juan de Borgia, Conselheiro do muito Sereno e Católico Don Filipe, Rei das duas Espanhas, Sicília e Jerusalém, Arquiduque de Áustria, Duque da Burgúndia e Milão, etc., O Nosso bem- amado Tio materno, que o enviou como Embaixador, por vários anos exerceu o mesmo ofício por ordem do Rei Católico, e atento aos seus interesses, por fidelidade e zelo, bem como pela sua notável prudência, diligência e destreza nos negócios, pela confiança que ele continua a deter, como tem tido até agora, a Nosso favor e do Rei Católico, e confiando que isto continuará, e também pela vontade desinteressada da sua parte para o bem de toda a comunidade Católica (...) Nós estamos declaradamente resolvidos a não deixar passar em silêncio a sua passagem, sem a Nossa consideração, mas a conceder-lhe um gesto de permanente afirmação da Nossa consideração e do Nosso caloroso afecto. (...) Nós resolvemos recompensar estes tão notáveis desempenhos do dito Don Juan de Borja e a sua devoção à Nossa pessoa, concedendo- lhe a posse de certas relíquias conservadas na Nossa Capela Real, no Nosso castelo de Neustadt, na cidade do Nosso bem-amado Lambert, Bispo de Neustadt – e que são as seguintes: o crâneo de Santa Brígida virgem, um osso grande do corpo de São Gereão mártir, um outro osso grande do corpo de São Otto, Bispo de Bamberg, e um braço de Santa Isabel, viúva; confiando que o mesmo Don Juan de Borgia terá o cuidado de que recebam o respeito que lhes é devido, e que sejam conservadas num lugar decente, como de Nós recebidas. (...) Dado no Nosso castelo Real de Praga, aos 20 de Abril, no ano de nosso Senhor de 1580, e do Nosso quinto ano no Reino dos Romanos, o Nosso oitavo no Reino da Hungria e Nosso quinto no Reino da Bohemia*¹⁷.

A questão que se coloca é: como é que a relíquia de Santa Brígida, padroeira da Irlanda, foi parar às mãos do Imperador Rudolfo, na corte de Praga?

Segundo uma versão contemporânea, atribuída a Denis Murphy¹⁸, a cabeça desta santa terá sido resgatada, na sequência de uma vandalização das relíquias dos santos padroeiros da Irlanda, Columbano e Brígida, no século XVI, no contexto da perseguição inglesa aos católicos irlandeses, protagonizada por Lord Leonard Grey, após o que foi levada por um grupo de clérigos irlandeses, para Neustadt, em 1538, onde ficou protegida na real capela do castelo do Arquiduque de Áustria¹⁹, até que foi entregue ao Imperador Rudolfo II que, por sua vez, achou por bem doá-la a D. João de Borja, em 1580. É esta a relíquia que se venera na Igreja de São Roque, no altar das Santas Mártires.

A cabeça de Santa Brígida vinha, como afirmámos, num busto-relicário em prata, conforme refere a *Relaçam do Solene Recebimento*, e que consta igualmente nos Inventários dos séculos XVI e XVII que lhe fazem referência, existentes no Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa.

Entretanto, este relicário desapareceu, muito provavelmente no final do século XVI, tal como desapareceu o sumptuoso relicário de São Gregório Taumaturgo. Teriam ambos os relicários sido aproveitados para custear as obras da Igreja de São Roque e da Casa Professa? É uma hipótese por comprovar.

Curiosamente, na lista apresentada na *Memoria do Descobrimento e Achado das Sagradas Relíquias do Antigo Santuário da Igreja de S. Roque*, editado em 1843, os crânios de Santa Brígida e de Santa Aurélia aparecem juntos num só relicário de madeira, o N.º 38, situado à época no interior do altar dos Santos Mártires, assentes numa base simples em forma de dupla almofada²⁰. Vemos claramente que, no século XIX há muito que tinha desaparecido o busto original.

Actualmente, esta relíquia pode ver-se num mostruário, em madeira dourada e policromada, forrado de veludo, em forma de urna trapezoidal, constituída por concheados, flores e volutas, de feição *rococó*, provavelmente do século XIX. Deduzimos, portanto, que, na sequência de acontecimentos históricos não especificados, a referida relíquia acabou por ser transferida para este relicário que agora possui.

Relíquia do Santo Lenho da Cruz de Cristo

Outra das grandes relíquias que integrava a doação de D. João de Borja trata-se do «Santo Lenho da Cruz de Cristo» ou da «Verdadeira Cruz» (vulgo, Vera Cruz), a qual é referida pelo Pe. Manoel de Campos, na *Relaçam do solene recebimento...*, que vinha transportada num dos andores da majestosa procissão. Com efeito, o 11.º andor transportava uma cruz de prata, de três palmos de altura, com a figura de Nossa Senhora, de um lado, e o crucifixo, do outro, o qual continha um pedaço visível da «Vera Cruz»²¹. Esta relíquia fora trazida para Lisboa pelo Pe. Francisco António, jesuíta, quando acompanhou a grandiosa doação desde o Escorial, a 2 de Outubro de 1587.

Qual a proveniência desta relíquia até chegar às mãos de Borja? Entre muitas relíquias obtidas durante a sua permanência em Praga, este recebeu da igreja conventual de São Tomás em Praga, por doação do Vigário-geral dos frades Agostinhos, da Província de Boémia e Baviera, um crânio de uma das virgens Ursulinas, um osso do braço de Santa Cordula, bem como uma parte «*do madeiro da Santa Cruz de Cristo que se encontrava encerrado num pequeno relicário em madeira prateada*»²².

O conjunto de documentos de autenticação que acompanhavam as relíquias, assinados em Praga, pelo Nuncio Apostólico Horatio Malaspina, certificam vários fragmentos da Verdadeira Cruz de Cristo, integradas nesta oferta.

Curiosamente, em 1843, quase um século depois da expulsão dos jesuítas, as relíquias do Santo Lenho aparecem inventariadas na obra *Memoria do Descobrimento e Achado das Sagradas Relíquias do Antigo Santuário da Igreja de S. Roque*, na p. 27, porém fechadas num sacrário-relicário, em ébano, de quatro palmos de altura, guarnecido de ornatos de prata e de algumas pedras semi-preciosas de cores variadas. Deduz-se, portanto, que terá havido um desaparecimento do relicário original, acabando por reaparecer em pleno século XIX, dentro de um sacrário-relicário, de origem italiana, do século XVII.

Dos vários relicários contendo relíquias do Santo Lenho da Cruz de Cristo ou da Vera Cruz, integrando o legado de D. João de Borja, actualmente só resta o relicário-ostensório, inv.º RL 1290, exposto no Museu de São Roque, cuja relíquia é proveniente da Colegiada de São Cosme e São Damião, em Brandais, na Boémia.

Relíquias das Onze Mil Virgens

A doação de D. João de Borja incluía igualmente vários crânios das Virgens de Colónia ou Ursulinas, a ele doados entre 1578 e 1587, durante a sua estadia na corte de Rudolfo II. Com efeito, dois vieram do convento dominicano de Santa Maria em Budweiss, cidade mercantil, no extremo sul da Boémia. Um outro foi-lhe oferecido em Viena, a 9 de Junho de 1578, e assinado pelo Nuncio Apostólico Bartholomeu Conde de Portia²³. Duas outras relíquias de Santa Praxedes e Justina (igualmente virgens ursulinas) vieram de um convento Franciscano em Colónia. Uma outra veio do Mosteiro de Obra, cidade situada a sudoeste de Poznan (Polónia).

Da abadia Cisterciense de Zedlitz, cidade situada oito milhas a sudeste de Praga, recebeu, a 23 de Maio de 1579, dois crânios das virgens companheiras de Santa Úrsula. Da igreja conventual de São Tomás, em Praga, por doação do Vigário-geral dos frades Agostinhos, da Província de Bohemia e Baviera, recebeu um crânio de uma das virgens Ursulinas e um osso do braço de Santa Cordula. Esta relíquia é identificável no «Recebimento», transportada no primeiro andor, dentro de um relicário em prata-dourada. A sua doação encontra-se datada de 10 de Abril de 1581.

Por sua vez, os Cónegos Agostinhos de *Mons Caroli*, em Praga, por doação do abade, a 2 de Maio de 1581, doaram-lhe dois fragmentos de braços das ditas Onze Mil Virgens e de um braço de Santa Doroteia.

Tendo em conta esta diversidade de ofertas, podemos apreciar a qualidade das boas relações que existiam entre D. João de Borja e as mais altas individualidades religiosas e diplomáticas daquela época, enquanto enviado do monarca espanhol Filipe II, em Praga.

Durante a procissão do *Recebimento*, as cabeças de quatro companheiras de Santa Úrsula tiveram um lugar de destaque, à frente do cortejo processional, distribuídas pelos quatro primeiros andores, conforme descreve o Pe. Manoel de Campos.

Por sua vez, o *Inventario dos Relicarios e Reliquias q. deu Dom João de Borja a esta Casa...*, datado de Janeiro de 1603 (manuscrito), menciona «*quatro meios corpos de cobre dourado – quatro cabeças das Onze Mil Virgens; nos quatro caixões de veludo, sete cabeças das onze mil virgens*» (fl. 51) e, mais adiante, «*dous relicarios de madeira, hũ delles de veludo rouxo cõ relíquias das onze mil virgens*» (fl. 51v)²⁴.

Posteriormente, a *Memoria do Descobrimento e Achado das Sagradas Relíquias do Antigo Santuário da Igreja de S. Roque*, editada em 1843, apresenta uma listagem completa das relíquias encontradas nos dois altares colaterais da Capela-mor. Assim, no Altar das Virgens, encontravam-se catorze crânios das Onze Mil Virgens, estando quatro deles inseridos em bustos de cobre dourado. Para além destas são enumeradas outras relíquias das mesmas santas, espalhadas por relicários em formatos diversos, nomeadamente: dois Trípticos das Onze Mil Virgens (Inv. RL 1039 e RI 1040), ambos do mesmo tamanho e feitio, bem como três Relicários *A TABULA* (Inv. RL 1002, RL 1003, RL 1004), em forma de oratórios, de madeira dourada, envidraçados e compartimentados, situados no mesmo altar²⁵. Podemos concluir, assim, que estas relíquias foram encontradas, em 1842, neste altar, praticamente como estavam colocadas em 1636²⁶.

Os Mártires da Legião de Tebas

Além das relíquias das famosas Onze Mil Virgens, que se encontram bem identificadas no Altar-vitrine referido, um outro conjunto merece igual destaque, a saber, as dos Mártires da Legião de Tebas ou Tebanos, identificadas como sendo as de São Cândido, São Constâncio, São Fortunato, São Gereão de Colónia, São Magno, São Urso de Soleure, São Maurício, as quais se encontram inseridas em diversos bustos-relicários, em madeira policromada e dourada, do século XVII, situados com destaque no Altar dos Santos Mártires. No total, contam-se 7 bustos em madeira, conforme atesta a

Memoria do Descobrimento e Achado das Sagradas Relíquias do Antigo Santuário da Igreja de São Roque, p. 22.

Durante o grande cortejo processional que transportou a colecção de D. João de Borja para a Igreja de São Roque, no 8.º andar seguia «*um braço de prata, parcialmente dourado, com a mão segurando um bastão de comandante militar*». Através de orifícios envidraçados na peça podiam ver-se relíquias de São Gereão «*capitão da companhia de S. Maurício*», conforme comprova o Pe. Manoel de Campos, na sua obra já citada.

Igual referência é feita para o 8.º andar, onde seguia um relicário em forma de urna octogonal, contendo no seu interior uma relíquia de São Cândido, da mesma companhia de São Maurício.

Porém, estes bustos não chegaram todos ao mesmo tempo. Com efeito, além dos acima referidos, quatro bustos-relicários destes Mártires da colecção borjiana chegaram a São Roque, mais tarde, pela mão de Fernão de Mattos, secretário de Estado em Madrid, quando este acompanhou, em 1613, as ossadas de D. João de Borja, enviadas de Madrid pela viúva, D. Francisca de Aragão, conforme relata o manuscrito intitulado *As reliquias seguintes entregou nesta Casa Fernão de Mattos quando trouxe a ella os Ossos de Dom Joam de Borja mândadas a ella por sua mulher Dona Frãcisca de Aragam e tem todas a mesma aprocação do Sor Arcebispo de Lx^a Do. Miguel de Castro q. tem as mais que já estavam...*, datado de 1614²⁷.

Estas relíquias, embora não integrassem o *Recebimento*, foram entregues posteriormente pela viúva de D. João de Borja, em cumprimento da sua vontade testamentária, por fazerem parte integrante da doação. [Na verdade D. João de Borja tinha falecido no Escorial a 3 de Setembro de 1606 e foi sepultado na cripta da Igreja de S. Roque em 1613].

Temos assim traçada a proveniência deste conjunto de relíquias e seus relicários até serem depositados na Igreja de S. Roque. Trata-se, sem dúvida, do maior número de relíquias dos Mártires da Legião de Tebas reunidos numa igreja portuguesa.²⁸

Por fim, duas relíquias que se destacaram na doação de Borja – as quais tiveram vicissitudes algo estranhas

A primeira, é a relíquia de Santa Bárbara, que, na procissão do *Recebimento* era transportada no 1.º Andor. Esta veio do Mosteiro de S. João Evangelista de Torcello, em Veneza, para oferta da Senhoria de Veneza à Imperatriz Maria.

Telfer, no cap. VIII da sua obra, ao tratar das Ofertas Imperiais, descreve com humor a peripécia diplomática que esteve por detrás da aquisição desta relíquia. Embora tenha vindo para Lisboa, integrada na colecção, o seu destino final é desconhecido, pois nunca constou nos Inventários da Casa Professa, nomeadamente no Inv. do Pe. Manoel da Veiga, de 1636, nem na *Memoria do Descobrimento e Achado...*, de 1843.

Terá a relíquia sido oferecida a D. Francisca de Aragão, pelos Jesuítas da Casa Professa, após a vinda das ossadas de D. João de Borja para a cripta da Igreja de São Roque, em reconhecimento por este gesto da parte da viúva? Também deve ter pesado nesta decisão o facto de D. Francisca ter mostrado interesse em adquiri-la, quando acompanhou a Imperatriz Maria na sua visita oficial ao Doge de Veneza, em 1578²⁹.

A segunda, que se destacava pela sua imponência, no 8.º Andor, era uma perna em prata dourada, com um vidro por baixo do joelho, através do qual se podia observar um *osso da perna* de São Roque. Foi igualmente uma dádiva da Senhoria de Veneza à Imperatriz Maria, que, por sua vez a ofereceu a Borja, conforme atesta o Documento N.º 82, redigido em castelhano. O seu destino mais plausível deve ter sido a sua entrega pelos jesuítas da Casa Professa à Irmandade de São Roque, que mantinha o culto e a devoção deste santo numa capela lateral, com a sua autonomia própria, administrativa e cultural. Com o tempo, este relicário em prata (que aparece inventariado, pela última vez, em 1802), como consta de um documento manuscrito no AHISR *Relação da prata que tem a Confraria de São Roque que cita a sua Igreja e Casa da Misericórdia desta corte a qual toda serve para o culto e ornato das santas imagens efectivamente existentes na Capela do mesmo santo, 14 de Fevereiro do 1808*, Doc. 22, Cx 31 (transcrito por Helena Gonçalves Pinto)³⁰, acabou a relíquia por figurar dentro de um relicário-ostensório oitocentista, em bronze dourado (Inv. RL 1288), que a Irmandade mantém em sua posse.

Termino com a imagem do interior da Igreja de São Roque, onde se pode apreciar uma grandiosa diversidade de relíquias e relicários, que, apesar do desaparecimento de numerosas relíquias, fruto de vicissitudes várias, apresenta hoje um acervo exemplarmente bem conservado e valorizado, sem paralelo em Portugal, o que revela o empenho da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa pela conservação deste notável património histórico-artístico e religioso.

1. Um documento intitulado *Relíquias que estavam nesta casa de São Roque antes que viessem as de Dom João de Borja*, enumera 14 relicários, doados por D. Catarina. AHSCML, *Casa Professa de São Roque*, liv. 1, «Cartapácio» de 1600, fls. 53 e 53v.

2. D. João de Borja (1533-1606) casara em primeiras núpcias com Dona Lorenza de Oñaz (sobrinha neta de Santo Inácio de Loiola) e, em segundas núpcias, com D. Francisca de Aragão e Barreto, de origem portuguesa. Recebeu de Filipe II (1.º de Portugal) o título de Conde de Mayalde, e, de Filipe III, o de Conde de Ficalho.

3. Estas datas estão confirmadas na obra de J. M. Queiroz Velloso (1931), p. 104.

4. CAMPOS (1588), fl. 16 e ss. Também *MEMORIA...* (1843), pp. 9-14.

5. TELFER (1932), cap. II, *passim*.

6. O corpo do santo foi trasladado desde o Cabo São Vicente. Cf., o *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso, na data de 22 de Janeiro, o dia da sua festa. A trasladação ocorreu em 16 de Setembro.
7. CAMPOS (1588).
8. CAMPOS (1588).
9. Apóstolo cristão grego nascido em Neocaesarea, no ano 213, na Ásia romana, junto do Mar Negro, (hoje Niksar, na Turquia). Foi defensor da ortodoxia trinitária da natureza de Deus, controvérsia que dominou o século terceiro. Recebeu o nome de *Taumaturgo* por causa de seus inúmeros milagres. Faleceu no ano 270, em Neocaesarea e é festejado em 17 de Novembro.
10. Há muitos séculos que as relíquias de São Gregório Taumaturgo são veneradas num antigo santuário, em Stalletti, junto ao mar de Carminia, na costa da Calabria. Uma antiga tradição narra que as suas relíquias teriam sido encontradas numa gruta escavada na arriba costeira de Carminia, provavelmente por cristãos greco-bizantinos refugiados, após a invasão do Império Bizantino pelos Otomanos, no século XV.
11. AHSCML, Pergaminho n.º 42, da colecção de Autênticas.
12. TELFER (1936), p. 328. Bobadilha iniciou a sua missão em Catanzaro em 1552.
13. TELFER (1936), p. 329.
14. Com efeito, o filho mais velho de D. João de Borja, Francisco de Borja y Barreto, segundo conde de Mayalde, vice-rei do Peru, foi príncipe de Squillace pelo casamento com Ana de Borgia y Pignatelli, princesa de Squillace. Ana era descendente de Jofre de Borgia, o quarto filho de Rodrigo Borgia (o Papa Alexandre VI). Cf. LAMET (2008), [genealogias], pp. 392-397.
15. HENRIQUES (2009), pp. 50-53.
16. CAMPOS (1588), fl. 18. Para além do texto de Manoel de Campos, existe na Biblioteca da Ajuda um manuscrito coevo, que descreve o Recebimento praticamente nos mesmos termos dos de Campos; trata-se de um extracto do *Caderno de Cartas enviadas para Roma pelo Padre Simão Cardoso, e outros, do Colégio da Companhia de Jesus, na Casa de S. Roque, 1588-1589*. Biblioteca da Ajuda, Ms. Av. 54-XI-38, n.º 3.
17. Este documento, que se conserva no Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, é um magnífico pergaminho, com grandes letras douradas, que acompanhou várias relíquias, nomeadamente: a cabeça de Santa Brígida, um osso de São Gereão, mártir, de São Otto e um braço de Santa Isabel da Hungria. Constitui um testemunho passado pelo Imperador Rudolfo, cujo autógrafo assina a carta, emitida em Praga em 20 de Abril de 1580. Começa com as letras iniciais em formosa caligrafia: *Rudolphus Secundus electus Romanorum Imperator, semper augustus ac germaniae, Hungariae, Bohemiae, Dalmatiae, etc.* Cf. RIBEIRO (1988), p. 272.
18. A versão de Denis Murphy é a seguinte: «*when the relics of the saints were destroyed, in the sixteenth century, during the deputyship of Lord Leonard Gray, Brigid's head was saved by some of the clergy, who took it to the Neustadt, in Austria. In 1587 it was presented to the church of the Society of Jesus in Lisbon, by Emperor Rudolph II*». MURPHY (1895), pp. 169-176.
19. No contexto histórico da Reforma Protestante, grande parte da Europa do Norte ficou sob o domínio dos Reformadores Protestantes, que rejeitavam o culto das relíquias dos santos, com excepção dos territórios do Sacro-Império Romano Germânico da Áustria e Hungria. Esta seria uma das razões que pesaram na decisão de procurar um refúgio seguro na Áustria católica para a salvaguarda da preciosa relíquia irlandesa.
20. MEMORIA... (1843), p. 31.
21. CAMPOS (1588), fls. 18-20.
22. TELFER (1932), p. 126.
23. O Conde Bartolomeu Portia foi Núncio na Baixa Alemanha desde 1576 (o ano da chegada de D. João de Borja), até 1578, em que faleceu no cargo. Justamente antes da sua morte, ofereceu a Borja um crânio de uma virgem ursulina. Isto vem relatado num documento que foi passado em Viena, com data de 9 de Junho de

1578, e assinado por extenso: «*Bartholomeus Comes Portiae et Brugnariae, Prothonotarius et Nuntius Apostolicus*». In TELFER (1932), p. 58.

24. Inventário dos Reliquários & Relíquias q. deu Dom Ioam de Borja a esta casa, e dos Relicairos q. antes tinha e depoy fez esta casa cõ outras relíquias q. por via da Comp^a. se fizera. Feito e Janeyro de 1603. AHSCML, fl. 48-ss.

25. *MEMORIA...* (1843), pp. 28-32.

26. Cf. HENRIQUES (2011), pp. 124-133.

27. AHSCML, *Casa Professa de São Roque*, liv.1, fl. 61.

28. Cf. HENRIQUES (2013), pp.163-171.

29. Cf. TELFER (2018), p.194.

30. Cf. SIMÕES (2009), pp. 27-31.

BIBLIOGRAFIA

Fontes manuscritas e impressas:

AHSCML, Pergaminho n.º 42, da Coleção de Autênticas. Documento de doação assinado pela Imperatriz Maria de Austria, em 1587.

As relliquias seguintes entregou nesta Casa Fernão de Mattos quando trouxe a ella os Ossos de Dom Ioam de Borja mãndadas a ella por sua mulher Dona Frâcisca de Aragam e tem todas a mesma aprocação do Sor Arcebispo de Lx^a Do. Miguel de Castro q. tem as mais que já estavam.. (1614).

Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, *Casa Professa de S. Roque de Lisboa*, liv. 1, fls. 61-63v (PT-SCMLSB/CPSRL/03/01).

Caderno de Cartas enviadas para Roma pelo Padre Simão Cardoso, e outros, do Colégio da Companhia de Jesus, na Casa de S. Roque, 1588-1589. Biblioteca da Ajuda, Ms. Av. 54-XI-38, n.º 3.

CAMPOS, Manoel de (1588) – *Relaçam do Solenne recebimento que se fez em Lisboa ás santas relíquias q se leuaram á igreja de S. Roque da companhia de IESV aos 25. de Janeiro de 1588.*

Lisboa: Antonio Ribeiro. Biblioteca da Ajuda, Mon. 50-VII-3.

NOTICIA das Reliquias que estam na Egr^a de S. Roque de que faz Memoria das Cousas mais notáveis que concorreram na fundaçam e se fizeram e viram no progresso da Casa de San Roque da Companhia de Jesus, té o anno de 1636. Biblioteca Nacional de Portugal, cód. 207, fls. 9-31v.

Relação da prata que tem a Confraria de São Roque que cita a sua Igreja e Casa da Misericórdia desta corte a qual toda serve para o culto e ornato das santas imagens efectivamente existentes na Capela do mesmo santo, 14 de Fevereiro do 1808. Arquivo Histórico da Irmandade de S. Roque, Doc. 22, Cx 31.

Relíquias que estavam nesta casa de São Roque antes que viessem as de Dom João de Borja, enumera 14 relicários, doados por D. Catarina (1600). Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, *Casa Professa de S. Roque de Lisboa*, liv. 1, fls. 53-53v (PT-SCMLSB/CPSRL/03/01).

Estudos:

HENRIQUES, António Meira Marques (2009) – «A Admirável Relíquia de S. Gregório Taumaturgo», in *Cidade Solidária*. Lisboa: Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, 2009, n.º 21, pp. 50-53.

HENRIQUES, António Meira Marques (2011) – «O Culto das Onze Mil Virgens na Igreja de São Roque», *Cidade Solidária*. Lisboa: Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, 2011, n.º 26, pp. 124-133.

HENRIQUES, António Meira Marques (2013) – «Os Mártires da Legião de Tebas na Igreja de São Roque», in *Cidade Solidária*. Lisboa: Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, 2013, n.ºs 29/30, pp. 162-171.

LAMET, Pedro Miguel (2008) – *Francisco de Borja – Os enigmas do duque jesuíta*. Lisboa: Edição Tenacitas.

MEMÓRIA do Descobrimento e Achado das Sagradas Relíquias do Antigo Santuário da Igreja de S. Roque. Lisboa: Na Imprensa Nacional, 1843.

MURPHY, Denis (1895) – «St. Brigid of Kildare». *Journal of the County Kildare Archaeological Society and Surrounding Districts*. Dublin: County Kildare Archaeological Society, 1895, vol. I, pp. 169-176.

RIBEIRO, Victor (1988) – *A Santa Casa da Misericórdia de Lisboa – Subsídios para a sua História*. Reprodução fac-similada da edição de 1902, com um estudo introdutório de José Vitorino de Pina Martins. Lisboa: Academia das Ciências.

SIMÕES, João Miguel (2009) – «A Redescoberta da primitiva Relíquia de São Roque». *Cidade Solidária*. Lisboa: Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, 2009, n.º 21, pp. 26-31.

TELFER, W. (1932) – *The Treasure of São Roque – A Sidelight on the Counter-Reformation*. Londres: Church Historical Society.

TELFER, W. (1936) – «The Cultus of St. Gregory Thaumaturgus». *Harvard Theological Review*. Cambridge: Cambridge University Press, 1936, vol. 24, n.º 4, pp. 225-344.

TELFER, W. (2017) – *O Tesouro de S. Roque. Um Olhar sobre a Contra-Reforma*. Trad. de António Meira Marques Henriques. Lisboa: Santa Casa da Misericórdia de Lisboa.

VELLOSO, J. M. de. Queiroz (1931) – *D. Francisca de Aragão, Uma Alta Figura Feminina de Portugal e de Espanha Nos Séculos XVI e XVII*. Barcelos: Portucalense Editora.



Braços-relicário com movimento

Capela de Nossa Senhora da Piedade, Igreja de São Roque

Reliquary arms with movement

Chapel of Our Lady of Piety, Church of São Roque

Portugal (?), século XVIII

Madeira prateada e dourada, vidro

33,5 x 11 x 9 cm

Lisboa, SCML/MSR,

inv. RL. 1241; RL. 1259; RL. 1257;

RL. 1249; RL. 1266; RL. 1251; RL. 1253; RL. 1243

Relíquias e relicários: devoção, veneração e solenidade segundo Jorge Cardoso no *Agiolôgio Lusitano*

Maria de Lurdes Correia Fernandes

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

Faculdade de Letras

resumo

Este estudo pretende, por um lado, acentuar a complexidade de fatores que, na Época Moderna e muito especialmente nos tempos pós-Trento, davam sentido ao culto, posse, devoção e valorização das relíquias e seus relicários e, por outro, chamar a atenção para as possibilidades de identificação de muitas delas e deles, incluindo a sua origem, circulação e localização, a partir de diversos tipos de fontes da época. Merecem destaque especial as informações, referências e comentários que lhes dedica Jorge Cardoso no *Agiolôgio Lusitano* (3 volumes – 1652, 1657 e 1666), algumas obtidas a partir de textos anteriores, outras por testemunhos e informações enviadas pelos seus contemporâneos.

palavras-chave

Relíquias; relicários; santidade; devoções; Jorge Cardoso; *Agiolôgio Lusitano*

abstract

This study aims, on the one hand, to accentuate the complexity of factors which, in the Early Modern period and especially in post-Trent times, gave meaning to the cult, possession, devotion and valuation of relics and their reliquaries and, on the other hand, to draw attention to the possibilities of identifying many of them, including their origin, circulation and location, from different types of sources from the period. The information, references and comments that Jorge Cardoso dedicates to them in the *Agiolôgio Lusitano* (three volumes – in 1652, 1657 and 1666) deserve special mention, some obtained from earlier texts, others through testimonies and information sent by his contemporaries.

keywords

Relics; reliquaries; holiness; devotions; Jorge Cardoso; *Agiolôgio Lusitano*

Tempos e contextos de um fenómeno complexo

Falar de relíquias – reportando-nos à Época Moderna e, de modo particular, ao contexto católico – implica ter presentes múltiplos fatores: antes de mais religiosos e culturais, mas também económicos e sociais, e até políticos, que lhes dão significado, valor, relevância ou utilidade. Implica ainda ter em conta conceitos epocais como os de divindade, de santidade, de espiritualidade. E, obviamente, de santos. Das suas vidas e mortes, dos seus milagres ou feitos heroicos, dos tempos em que viveram ou em que se afirmou a devoção que lhes dedicaram os fiéis. Mas também de quem possuiu e porque possuiu, ou valorizou, as suas relíquias, fossem religiosos ou leigos, nobres ou plebeus. E, claro, dos relicários que as guardavam, protegiam, dignificavam, transportavam ou expunham. E impressionavam.

E requer igualmente que se fale dos tempos que as valorizaram, umas mais que outras, ou dos tempos em que foram veneradas enquanto símbolo da presença divina, tanto direta (como eram vistas as relíquias resultantes da paixão de Cristo, mais concretamente os fragmentos da cruz ou do sudário, ou das que se diziam ser próprio leite da Virgem), quanto pela mediação dos santos, sobretudo mártires, fossem eles canonizados ou com fama e devoção imemorial. E até de beatos, veneráveis ou mesmo de «santos vivos» acabados de falecer – os que como santos foram olhados e venerados pelos seus contemporâneos.

Ou seja, é todo um complexo mundo de modelos e vivências, de práticas e também de poderes aquele que enquadra o lugar que as relíquias tiveram ou foram tendo, quer em tempos precisos e para pessoas concretas, quer, no decurso dos tempos e das suas dinâmicas, para instituições, ordens religiosas ou gentes poderosas. Um mundo que para nós é ainda insuficientemente conhecido e que, por isso, continua a requerer estudos multifacetados, inclusive monográficos, mas também comparados e multidisciplinares.

De facto, como diversos estudos têm mostrado e como fica patente na coletânea de estudos focados nas *Reliques Modernes*¹, abarcar de um modo multiforme o fenómeno das relíquias é uma tarefa complexa, exigente em termos de diversidade de fontes e de abordagens, quer teóricas, quer metodológicas, disciplinares e interdisciplinares. E apela acima de tudo à continuidade de estudos parcelares, também eles disciplinares ou multidisciplinares, que realcem igualmente as posses e os usos em cada tempo, para se aferir com o rigor possível o seu lugar no património cultural e religioso da Época Moderna. O que passa pelo trabalho sistemático de inventariação, localização, investigação, estudo e divulgação das que chegaram até nós, guardadas sobretudo

em museus, catedrais, igrejas, casas particulares. Pesem embora os estudos que nas últimas décadas têm vindo a lume, nomeadamente no âmbito de teses de doutoramento ou de volumes coletivos, só um grande projeto – como se espera seja o *Reliquiarum* – que promova uma inventariação nacional e estudos monográficos sobre diversas coleções (de que a do Museu de S. Roque é, talvez, a mais conhecida) poderá revelar a extraordinária diversidade e a riqueza patrimonial das relíquias existentes em Portugal².

Modos de conhecer: textos e seus contextos

Por tudo o que atrás se disse, não é – e não podia ser – intenção deste estudo abarcar as múltiplas dimensões da posse e veneração das relíquias no Portugal da Época Moderna, um tempo que tanto as recuperou, identificou e venerou, quanto também as inventou, comercializou, valorizou ou desvalorizou³. Porque se algumas eram comprovadamente de santos e mártires, outras tinham origem não comprovada, indefinida ou, simplesmente, uma atribuição (fosse ela oficial ou informal). E para essa atribuição temos de contar com os textos que a fixaram ou procuraram credibilizar.

Para a Época Moderna em Portugal, o maior «repositório» conhecido de informações sobre localização, posses, atribuições ou identificação de relíquias no país é a mesma obra que também inventariou o maior número de santos portugueses, e que incluiu igualmente alguns estrangeiros cujos corpos ou pequenas relíquias se guardavam no país em meados do século XVII: a célebre, hoje já bastante reconhecida, obra de Jorge Cardoso (1609-1669), *Agiologio Lusitano dos Sanctos e Varoens Illustres em Virtude do Reino de Portugal e suas Conquistas*, composta por 3 volumes publicados, respetivamente, em 1652, 1657 e 1666, reeditada em fac-simile em 2002⁴. Ainda que seja uma obra incompleta – porque o projeto era demasiado ambicioso para os recursos de um só homem, mesmo com todos os apoios de que beneficiou, e nem a tentativa de continuação no século XVIII por D. António Caetano de Sousa⁵ foi particularmente feliz – inclui informações sobre centenas de relíquias que, naqueles meados do século XVII, existiam em Portugal.

Nesses tempos de forte impacto tridentino, também no que diz respeito ao culto dos santos e das relíquias, Jorge Cardoso lamentava que Portugal não fosse conhecido como sendo uma «*pátria de santos*»⁶. E para alterar essa situação, dedicou toda a sua vida a tentar provar o contrário. Adquiriu livros (impressos e manuscritos) e quase todas as «histórias» e crónicas – religiosas, locais, de antiguidades – que se iam publicando na Península Ibérica⁷, percorreu o país, socorreu-se de colaboradores e amigos que iam respondendo aos seus pedidos de informações, fosse por carta ou

por envio de memórias, relatos de vidas, traslados de documentos guardados em arquivos⁸. E assim foi coligindo todas as informações – mais ou menos extensas – sobre santos, fossem eles canonizados ou de culto imemorial, fossem eles «*varões e mulheres ilustres em virtude*», de Portugal e «*suas conquistas*», ou de santos que tinham relíquias ou festividades em Portugal. E as relíquias de que tinha conhecimento tiveram o destaque que claramente lhes quis dar.

Curiosamente, grande parte das vidas que incluiu na obra não são de santos, no sentido restrito que Trento e, sobretudo, Urbano VIII – através dos decretos de 1625 e 1634, que definiam os limites do culto, das canonizações e beatificações – haviam imposto. Mas Jorge Cardoso – como muitos contemporâneos – alimentava uma fé na santidade que não dependia da validação romana. Uma fé que vemos partilhada por outros autores em diversos textos desse século: particularmente em crônicas religiosas e «vidas» de religiosos, vidas essas que, por norma, tinham no momento da morte um especial realce. Lembro aqui apenas um exemplo particularmente relevante, posterior a Trento, que permite compreender muitos outros evocados por Jorge Cardoso: o impacto da morte de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires em Viana do Castelo.

Conta o biógrafo do Arcebispo, Fr. Luís de Sousa, que a 16 de julho de 1590, depois de soados os sinos do convento de Santa Cruz que D. Fr. Bartolomeu dos Mártires fundou em Viana do Castelo e que nesse dia anunciaram a sua morte, alguns frades ficaram «*guardando a porta da banda de fora, e outros se foram reforçar a aguarda e acrescentar luzes e tochas, não só no convento, mas também por fora, defronte da janela, e nos baixos que respondem à cela, prevenindo-se para toda sutileza de roubo que se pudesse imaginar, pola janela, polo solhado da cela, que era de taboado; e até do telhado se temiam*»⁹.

Obviamente, estas cautelas não resultavam de qualquer receio de roubos de bens do convento, e muito menos bens da posse do próprio arcebispo, porque quando os frades lhe tiraram «*os hábitos em que faleceu*», confirmaram ser «*de pobres e velhos, e remendados*» pela própria mão do santo. «*E por tais os guardaram, pera relíquias de estima*»¹⁰. E não só os frades. «*Todos os que entraram chegaram a beijar-lhe as vestiduras sagradas, e com tanta veneração e devação tocavam nelas seus rosários, e outras peças que traziam, como se já o viram canonizado; e com a mesma [veneração e devoção], vendo que Frutuoso Fernandes ia tirando da cela a cama em que falecera, saíram fora e tomaram os lençóis e travesseiros, e rasgaram tudo e, feitas tiras e retalhos, os repartiram entre si, e muitos outros nobres da vila que de novo chegaram*»¹¹.

Esta situação não era de todo inédita, mesmo nos anos pós-Trento, no que diz respeito a pessoas, religiosas ou não, que faleciam com fama de santidade. Confirmam-no

muitas «vidas», tanto manuscritas como impressas desses finais de Quinhentos e inícios de Seiscentos. Mas a figura do Arcebispo, as suas virtudes reconhecidas e admiradas pelos contemporâneos, a determinação e a influência religiosa, pastoral e pessoal que teve no Portugal da segunda metade do século XVI, e principalmente a reputação de santidade naqueles anos próximos da sua morte, anunciava(m) a previsibilidade de um processo de canonização. Eram também esses anos em que se retomaram, por via da Sagrada Congregação dos Ritos fundada pelo Papa Sixto V em 22 de janeiro de 1588, os processos de beatificação e posterior canonização papal (que, contudo, para este arcebispo veio a ocorrer só vários séculos mais tarde, apenas em 10.11.2019).

Situação muito similar ocorreu com outras figuras que morreram com «fama de santidade», antes ou depois da morte deste Arcebispo (de que é exemplo o sucedido apenas oito anos mais tarde, em 1598, na morte do Pe. Inácio Martins¹²). No caso do Arcebispo, vale a pena lembrar que, sendo ele, como é sabido, avesso a práticas devocionais sem claro fundamento cristão e validação eclesiástica, foi um devoto de relíquias, como bem mostrou Fr. Luís de Sousa na referida *Vida*, nomeadamente quando descreveu algumas visitas a conventos da Ordem possuidores de relíquias, realizadas durante a sua viagem de regresso de Trento¹³. Contará mais tarde Jorge Cardoso no *Agiológio Lusitano* que o Arcebispo venerou a «*Cabeça sancta*» de S. Frutuoso aquando da sua visitação à comarca de Constantim, aldeia de Vila Real, em cuja Igreja ela se guardava, «*beijandoa muitas vezes de joelhos co devoto acatamento e reverencia, em presença de muita gente que o acompanhava. E depois delle os ilustríssimos Prelados D. Agostinho de Castro, D. Afonso Furtado e D. Rodrigo da Cunha*»¹⁴.

Como é bem sabido, o Concílio de Trento, na sua 25.^a sessão em 1563, e em clara contraposição às perspectivas protestantes (especialmente às críticas de Calvino no *Tratado das relíquias* de 1543¹⁵), havia sancionado atitudes como a destes prelados ao reafirmar a simbologia das relíquias enquanto meios e modos de adoração do próprio Cristo, ainda que por meio dos corpos e despojos dos mártires e santos¹⁶. Deste modo, contrariava pela via teológica as críticas ferozes de Lutero e Calvino, mas também as dúvidas que, mesmo no mundo católico, se tinham instalado e afetado o culto dos santos no século XVI e que abalaram uma prática recorrente em muitas comunidades, tanto religiosas como leigas, nobres ou populares¹⁷.

A importância do mapeamento das relíquias em Portugal

Referi acima que o *Agiológio Lusitano* de Jorge Cardoso é um dos maiores repositórios de informações sobre relíquias, seja pela identificação das posses ou localizações em

Portugal nos meados do século XVII, seja pela inventariação e descrição de muitas delas¹⁸, seja ainda pela evocação de polémicas sobre a sua real identidade e posse, como as que refere (entre outras) Jorge Cardoso a propósito da Cabeça de S. Brísida Virgem, venerada na igreja do Lumiar, mas também reivindicada pelos jesuítas como sendo a guardada em S. Roque, por doação (com outras) de D. João de Borja¹⁹. Esta vasta obra – cruzada necessariamente com as suas fontes – merece sempre revisitação e um calcorrear sistemático das referências, descrições e localizações da multitude de relíquias que afirma estarem «depositadas» e veneradas em múltiplos conventos, igrejas, ermidas e até casas nobres ou outros locais²⁰. Muitas dessas informações – incluindo a identificação das fontes a que recorreu, quando as não viu pessoalmente – encontram-se nos comentários, mas algumas também estão incluídas nos diferentes tipos de relatos, sejam eles de vidas, de festividades de santos, de trasladação, «invenção» (no seu sentido latino) ou elevação de corpos ou de pequenas relíquias. Como advertiu Jorge Cardoso, «*para nós dizermos que possuímos seu corpo não he necessário que esteja com todas partes integrantes*»²¹. E apesar de algumas repetições, até estas acrescentam, por norma, alguma informação mais sobre as relíquias referidas.

Claro que, como há mais de 20 anos afirmou Nieves Baranda a propósito das peregrinações à Terra Santa, «*Entre las reliquias, como en casi todo, hay jerarquias*»²². Na sua exposição pública também²³. Relíquias do S. Lenho, da Coroa de espinhos, de N. Sr.^a, de apóstolos ou discípulos de Cristo e de mártires têm compreensível primazia na valorização e nas devoções, sobretudo do ponto de vista eclesiástico. Mas pode não a ter sempre no plano das devoções populares, sobretudo quando nelas se buscavam essencialmente milagres. E se este facto – a esperança nos milagres – é uma realidade histórico-cultural (não importando aqui as atuais perspetivas sobre este tipo de fenómenos), ele foi também um dos que suscitou mais reservas e condenações não só entre protestantes, com Calvino à cabeça, mas também em alguns meios eclesiásticos católicos no século XVI. E no século XVII, apesar da revalorização do culto dos santos, das imagens e das relíquias, as desconfianças e as reservas não desapareceram no mundo católico, pelo contrário, terão mesmo crescido, se atentarmos em diversas observações indiretas e insistentes em textos doutrinários e disciplinares como são as Constituições Sinodais²⁴.

Como também é sabido, muitas relíquias eram para diversos contemporâneos de Cardoso de autenticidade duvidosa²⁵. Nem todas eram reconhecidas como correspondentes a corpos, partes ou despojos de santos como tal reconhecidos, até porque uma boa parte resultava do culto imemorial ou da fama pública de milagres, nomeadamente na tradição devocional popular, ainda que um número

muito substancial já se encontrasse devidamente autenticada pelas autoridades eclesiásticas, especialmente depois das determinações de Trento que assim o exigiam.

Creio que nunca é demais acentuar que, no estudo das relíquias e das suas devoções, assim como dos relicários que, por um lado, as protegem e honram e, por outro, as revelam e divulgam, não importa – na perspectiva historiográfica, que é a que aqui se adota – qualquer juízo individual sobre a santidade ou sobre a sensibilidade religiosa que alimentou a veneração das relíquias. Importa, sim, compreender essa sensibilidade, as práticas devocionais, os usos, os significados e o valor simultaneamente material e imaterial das relíquias enquanto manifestações da força do cristianismo (na sua vertente católica), enquanto legados de um tempo em que faziam especial sentido, em que eram motivos ou móbil de peregrinações, de esperança numa vida melhor ou, simplesmente, na saúde ou como proteção para ultrapassar as dificuldades do quotidiano. Por isso elas fazem parte do património simultaneamente tangível e intangível que importa compreender e, conseqüentemente, interpretar e respeitar, como qualquer outro objeto ou artefacto patrimonial. Neste sentido, atentar às múltiplas dimensões da posse e veneração das relíquias é querer compreender a complexidade dos tempos e dos locais em que se veneravam (e algumas ainda se veneram).

Os três tomos do *Agiológio Lusitano* facultam, de facto, a identificação e localização de largas centenas de relíquias de várias tipologias, desde uma das mais valorizadas como era o Santo Lenho até aos múltiplos fragmentos corpóreos e despojos de mártires, santos, veneráveis e «ilustres em virtude». Mesmo não prescindindo do necessário cruzamento com outras fontes, como sejam crónicas religiosas, martirológios, hagiografias, biografias devotas, descrições de lugares e igrejas, ou com os exemplares de relíquias que se guardam nos museus, catedrais e igrejas do país, são um dos instrumentos para o mapeamento e elaboração de um inventário nacional de relíquias e respetivos relicários de diversos materiais (como são os 289 de metal estudados por João Grave²⁶), que se guardavam, em meados do século XVII, em instituições eclesiásticas e religiosas e também em palácios e casas particulares, sobretudo da alta nobreza. Hoje o paradeiro de algumas delas e deles será desconhecido, ou está mal identificado, ou não o está de todo – e por isso ganha maior relevância ainda este projeto *Reliquiarum*. Mas a sua inventariação e identificação sistemática poderá permitir recuperar informação e compreender os sentidos desses tempos históricos e culturais em que o universo devocional e simbólico em torno das relíquias – a que não falta, por via dos relicários, também a dimensão artística, mais culta ou mais popular – moveu ou motivou atitudes, gestos, práticas e, em geral, a sensibilidade religiosa de distintos estratos sociais.

A título de exemplo da riqueza de informações que se podem recolher no *Agiolôgio Lusitano* (especialmente nos comentários às sumárias *vidas*, em que indica sempre as suas fontes), refira-se a recente localização (concretamente, há 26 anos) na junta de freguesia de Casével (município de Mértola), por Cláudio Torres e Joaquim Boiça, da denominada «cabeça santa» de S. Fabião, incluída numa cabeça de prata de tamanho natural²⁷. Tal «achado» e respetiva identificação confirmam a descrição que da cabeça fez Jorge Cardoso no *Agiolôgio Lusitano*, tanto no corpo do texto como nos seus comentários²⁸. Esta descrição ajudou à identificação desta relíquia que no século XVII se guardava na ermida de S. Romão da mesma localidade. Nas palavras destes dois investigadores, a análise desta cabeça de prata com recurso a diversas pesquisas permitiu-lhes «*ajuizar da fidelidade da tradição veiculada por Jorge Cardoso, assim como enquadrar historicamente e datar com aproximação os acontecimentos relatados*»²⁹.

Aquisições, circulação e distribuição de relíquias

Pelos motivos acima referidos, os tempos pós-Trento fizeram recrudescer muito significativamente a circulação e o culto das relíquias. A aquisição, as incorporações ou as doações de relíquias a igrejas e conventos vários nos finais do século XVI e no século XVII, as trasladações e elevações de relíquias e relicários para locais mais «*decentes*» e dignos ou «*magestosos*», as festas religiosas que as acompanharam e os textos que se escreveram confirmam o impacto das decisões de Trento também neste domínio³⁰.

Neste contexto, não é necessário lembrar o caráter político-religioso, toda a simbologia e o impacto que, precisamente no ano de 1588, no dia 25 de janeiro – portanto, em data muito próxima à da criação da Sagrada Congregação dos Ritos, em 22 do mesmo mês janeiro desse ano –, tiveram as impressionantes, faustosas e famosas Festas de recebimento e depósito de um elevado número de relíquias trazidas de Roma e doadas por D. João de Borja e sua mulher D. Francisca de Aragão à Igreja de S. Roque, em Lisboa. Tais festas foram largamente descritas por Manuel de Campos na célebre obra que registou e projetou a sua memória, impressa nesse mesmo ano e com tradução espanhola editada no ano seguinte (já objeto de análise por José Adriano de Carvalho³¹ e, de forma mais sintética e focada no aparato da festa, por Diogo R. Curto³²). E embora esta obra esteja hoje disponível em formato digital pela BNP, não deixa de ser estranho que, pelas suas características internas – incluindo textos literários de forte simbologia barroca – não tenha nunca sido reeditada com algum aparato crítico... Mas talvez o facto se deva ao aumento, a partir do século XVIII e também no mundo católico, das reservas relativas à veracidade de muitas relíquias – em paralelo com as reservas em relação à atividade dos jesuítas.

A «*soleníssima pompa e triumpho*» das festas de recebimento destas relíquias em S. Roque, registada também, em manuscrito, por Pero Roiz Soares no seu *Memoria*³³, seria mais tarde lembrada também por Jorge Cardoso, de um modo que sugere uma memória claramente partilhada em meados do século XVII³⁴. Tais festas ocorreram alguns meses depois da sua discreta e clandestina entrada no Reino, para evitar roubos ou outras atitudes desrespeitadoras da santidade dos corpos ou artefactos de santos antigos, como conta Manuel de Campos: «*chegadas pois as santas reliquias de Madrid secretamente a Lisboa aos 17 do mês d'Outubro de 1587 (...) Estando assi com o mesmo segredo recolhidas...*»³⁵. Aqui ficaram, como veio a recordar e registar de novo o mesmo Jorge Cardoso (e hoje ainda se pode comprovar), «*em vistosos Sanctuarios, onde (quatro vezes no anno) se expõem ao devoto povo e com summa deuoção e universal concurso são visitadas com plenísimos jubileos concedidos pelos Summos Pontifices*»³⁶. A imponência de várias delas rivaliza com algumas das mais valiosas em outros países europeus. Mas talvez convenha lembrar aqui que essas relíquias foram devidamente validadas pelo Arcebispo de Lisboa, D. Miguel de Castro, que para o efeito procedeu, como se impunha, ao «*exame e aprovação dellas*»³⁷. A solenidade e o caráter oficial do ato assim o impunham, por exigências conciliares e eclesiásticas, mas também pela origem das mesmas relíquias.

E se é certo que se vivia nessas décadas de finais de século o forte impacto das decisões de Trento em 1563 nesta matéria, não é menos verdade que se tratava sobretudo da reafirmação de uma longa – e, podemos dizer, no mundo católico identitária – tradição de valorização e devoção a santos (sobretudo bispos e mártires), de preservação e veneração das suas relíquias, apesar das já referidas fortes críticas dos protestantes³⁸, das condenações e até prova de falsidade de algumas delas.

Apesar dessas críticas, apesar das próprias cautelas de diversos bispos e outras figuras importantes da hierarquia eclesiástica e do mundo religioso católico – cautelas de que também nos apercebemos em diversas passagens do *Agiolôgio*, apesar da incontida crença de Jorge Cardoso na autenticidade das que refere ou localiza –, apesar da destruição de relíquias sobretudo em Roma e na Alemanha, durante todo o século XVI e antes destas decisões tridentinas, continuaram a ser colecionadas e comercializadas relíquias e a serem aprimorados os relicários. O próprio poder régio, também em Portugal, lhe deu realce simbólico e devocional: lembremos apenas como D. Catarina (não sabemos se por influência direta de Filipe, seu irmão, que a partir de meados do século as foi colecionando milhares de relíquias (mais de 7400) e lhes veio a dar conhecida imponência no Escorial) vinha reunindo diversas relíquias em preciosos relicários, alguns dos quais foi doando a alguns mosteiros e catedrais do Reino, ou que lhes foram entregues apenas depois da sua morte. Como referiu Jorge

Cardoso, «*Com singular devoção a Serenissima Rainha D. Catharina toda a vida procurou reliquias para na morte as deixar a vários conventos deste Reino*», como o confirma o seu testamento e codicilo³⁹. Assim sucedeu com o mosteiro de Belém, ao qual doou «*a cabeça da gloriosa Virgem e Martyr S. Prisca, natural de Roma*»⁴⁰; indiretamente, com o convento de N. Sr.^a da Piedade, depois de S. Francisco de Viana do Alentejo, onde acabou por ser depositada a «*preciosa cabeça de hum dos sanctos três Reis Magos, engastada em prata, com inscripção da própria letra da Rainha D. Catharina, que o declara*»⁴¹ – relíquia que, como é sabido, foi deixada por D. Sebastião à guarda da sua ama de leite quando partiu para África⁴²; ou com as relíquias de Fr. Andre de Spoleto, OFM, que «*vierão a este reino com relação do martirio as quaes recolheo a Serenissima Rainha D. Catharina, conservandoas sempre com muita dovoção entre diversas que enriquecerão seu oratório*»⁴³, tendo o convento de S. Francisco de Xabregas herdado, após a morte da Rainha, um pé deste religioso, que se «*conserva incorrupto em sacrário na capella dos Reis*»; ou como sucedeu com outra mais conhecida, a de «*S. Etério, Bispo e M, em S. Roque de Lisboa, com um vistoso e precioso relicário*»⁴⁴; ou com a cabeça de S. Gereão, que juntamente com outras relíquias fora um presente de D. Fernando Rei da Hungria, no ano de 1532, com Breve do Papa Clemente VII, a Rainha doou ao convento de Vale Benfeito, não sem antes lhe dar mais dignidade, porque «*Vinha em cofre, forrado de veludo carmesí, com precintas e fechaduras douradas. Depois a d. Rainha lhe mandou fazer hum estofado corpo (...) e no vão do peito outras muitas reliquias do mesmo Sancto e seus companheiros*»⁴⁵; ou com a relíquia de Santa Engrácia no Igreja Paroquial do seu nome em Lisboa, num «*fermoso meio corpo de prata, com relíquia no peito, data da Rainha D. Catharina quando esta Parochia se eregio*»⁴⁶; ou uma relíquia do S. Lenho «*em ambula de christal (...) com um Portapaz de ouro e pérolas*» que a mesma Rainha doou à Catedral de Portalegre – por mão do seu protegido D. Julião de Alva⁴⁷ –, que se soma aos «*dous cofres de prata, hum grande esmaltado, cheio de preciosas Relíquias, entre ellas hua cabeça das 11 mil Virgens*» que lhe doou D. Julião d'Alva, seu primeiro prelado, que fora confessor da Rainha⁴⁸; ou com o «*inestimável thezouro de relíquias*» que doou à Sé de Miranda, fundada por D. Toribio Lopez, que a mesma Rainha «*trouxe de Castella a este Reino*»⁴⁹ (depois continuada por D. Julião de Alva), agradada que estava com esta construção: «*Festejou ella tanto aver saído a nova fabrica tam graciosa e polida de suas mãos, que a ennobreceo com hum precioso tesouro de reliquias, que nesse comenos lhe vierão de Maguncia*»⁵⁰, designadamente:

Hua mui preciosa do S. Lenho em Cruz de prata. Osso de S. João Baptista. Hua Correa de vara atamarada, e pospontada de branco, que dizem ser do Apostolo S. Pedro. Dous Ossos de S. Paulo. Reliquia de S. Lourenço. Hua Cana de hum Braço de S. Bras, e outra de S. Donato M. A Cabeça de S. Henrique Martyr, de que se reza Duplex em seu dia. Meia de S. Sempronio. Hum pedaço da de S. Lino Papa, outro de S. Probo Martyr. Ossos de S. Eustachio, S. Gregorio, S.

*Athanasio, e S. Spiridonio. Hua Coisa bordada de aljófar, de que uzava S. Maria Magdalena, com hum Osso da mesma. Tres de S. Catharina, hum de S. Cecilia. Casco de S. Agueda. Dente de S. Barbara. Ossos de S. Marinha, S. Basiliza, S. Miliana, S. Abcela, e das Onze mil Virgens, com outros de que se não sabem os nomes*⁵¹.

É um número impressionante de relíquias, raras e de grande significado católico na época. Mas a catedral só veio a ficar concluída alguns anos depois da morte da Rainha. Talvez por isso, apesar da dupla origem desta doação, só no século XVII (em 1664) lhe foi dada uma localização digna, com a construção do «Retábulo das Relíquias»⁵².

Por sua vez, a Infanta D. Maria, também nas palavras de Jorge Cardoso que retomaram as de Roque do Soveral no livro sobre o aparecimento da imagem de N^a Senhora da Luz e construção da igreja⁵³, «engrandeceo com soberba capella de excelente fabrica e arquitectura» desta Igreja, exornando-a «de valentes pinturas, paramentada de ricos ornamentos, enriquecida de pessas de prata e copia de reliquias»⁵⁴. Cardoso não as identifica, porque também o não fizera Roque do Soveral, sua fonte. Esta mesma Infanta, vendo que essa «milagrosa cabeça» de S. Gereão que havia sido «depositada» por doação de D. Catarina no convento de S. Jerónimo de Vale Benfeito, em Peniche, não estava «co a decência devida, em meio corpo de madeira estofado, o mandou fazer de prata, dourada por partes, com tal excellencia e artificio que he hua maravilha, porque tem alguns agulheiros na superfície por onde se vê o sagrado casco e tocão Rosairos e Medalhas os devotos»⁵⁵.

Também o Infante D. Luís enriqueceu com «*inumeráveis*» e extraordinárias relíquias a ermida de S. Brás no Castelo de Belver, nomeadamente a do lenho da Cruz, a do Santo Sudário, a do «*vaso com cujo unguento a Magalena ungiu*» os pés de Cristo, a do «*leite da Virgem Maria*» e «*hum de seus cabelos*», entre muitas outras⁵⁶, colocadas num «*altar de que se mostram ao pouo nos dias de S. Cruz de Maio, e Setembro, quinta feira de Endoenças, e de S. Bras*»⁵⁷, e de que Jorge Cardoso relata um «*estupendo milagre*».

E no século seguinte até o próprio D. João IV, sabendo ter sido salteada pelos ingleses a embarcação que transportava o corpo do mártir S. Vicente de Roma para o México e «*trazendo eles a inestimável preza a esta Cidade de Lisboa, sabendoo a eximia piedade del Rei D. João o IV, a mandou resgatar a pezo de ouro por hum capelão da sua Real Capella, para a colocar entre as inumeráveis Reliquias que trouxe de Villa-Viçosa*»⁵⁸.

E poderíamos lembrar o papel de importantes membros da alta nobreza e do clero na entrada de um número muito significativo de relíquias durante o século XVI e inícios do XVII, que Jorge Cardoso identifica.

Por exemplo, D. Pedro Mascarenhas, Senhor da Quinta de Palma junto a Alcácer do Sal, que por 1540 trouxe de Roma e da Alemanha e depositou no Convento de S. Antônio de Alcácer do Sal «*hum precioso tesouro de relíquias*» – identificadas por Jorge Cardoso –, como já lembrou José Adriano de Carvalho no estudo sobre o recebimento das relíquias em S. Roque e Santa Cruz de Coimbra⁵⁹. Estavam «*encaixilhadas, huas em vistosos Sanctuarios de prata dourada, em vultos estofados com grande primor da arte, e todas enriquecidas com variedade de pedras preciosas*» e «*Cuja annua festividade persevera ainda ferventíssima, na Dominga de Pastor Bonus, com lubileo plenário e Feira franca, acompanhada de muitas isenções e liberdades reaes, concedidas aos que concorrem a tanta celebridade*»⁶⁰. Voltarei a estas mais adiante.

Outro exemplo é o de Fr. Gaspar de Penela que trouxe de Roma em 1560 e ofereceu à igreja de Ariz «*hum copioso numero de sagradas Reliquias*», que também identifica Jorge Cardoso⁶¹, como também já realçou José Adriano de Carvalho⁶².

Outro, mais conhecido, é o de D. José de Melo, «*sendo agente na Curia*» (entre 1604 e 1608) e «*depois Arcebispo de Évora*», que «*alcançou grande numero de reliquias, com que se enriquecem vários conventos deste Reino*»⁶³, nomeadamente, a cabeça de S. Lúcio mártir, depositada no convento carmelita de N. Sr.^a dos Remédios, Évora, juntamente com «*outro grande numero de sagrados despojos, onde estão hoje venerados decentemente na devota capella da sacristia*»⁶⁴, nomeadamente, a cabeça de S. Apolônio mártir que veio para Portugal em 1609. Também o corpo de S. Clemente que doou ao convento das Chagas de Vila Viçosa, «*com solemne procissão*» e que «*se guarda em cofre com grande veneração na capella do choro com outras sanctas reliquias*»⁶⁵. Ou a cabeça de S. Felix que doou ao convento de S. Clara da Guarda⁶⁶.

Por sua vez, Fr. Damião Vaz de Matos, frade do convento de Avis, O.Cister, no arcebispado de Évora, trouxe de Roma em 1601 umas «*sanctas relíquias*» – retiradas do cemitério de Calixto e acompanhadas de um Breve de Clemente VIII, reconhecido por D. José de Melo – que «*com solemne pompa forão elvadas e com grande decência colocadas nelle*», onde a 14 de janeiro todos os anos «*se mostram ao povo fiel, que de toda a comarca concorre a veneralas com notável frequência e devoção*»⁶⁷.

E Hector de Sella Falcão, casado, trouxe de Roma em 1620 e doou ao mosteiro de S. Clara de Pinhel o «*virginal corpo*» de S. Teodora «*com outras venerandas reliquias*», incluindo «*seis corpos inteiros de sanctos*», «*como consta do Breve que passou o Papa Paulo V a 8 de setembro*»⁶⁸.

Também o Pe. Vasco Martins, SJ., assistente do Geral na Curia Romana, mandou «*a este reino an. 1630*» o braço de S. Alexandre, soldado e mártir, que foi depositado no

convento feminino da Ordem de S. Jerónimo de Viana do Alentejo, juntando-se assim às «*mais reliquias e despostos sagrados na capella da Concepção*» deste convento, onde é «*venerado com anniversario culto*»⁶⁹.

Podia continuar a elencar outros nomes e «viagens» internacionais e nacionais⁷⁰ de relíquias, tantas quantas foi possível a Jorge Cardoso ter conhecimento e registar nesta obra, mas o objetivo dos exemplos aqui referidos foi apenas o de confirmar a riqueza do *Agiolôgio* como «repositório» de informações e descrições de relíquias existentes nos meados do século XVII em Portugal, repositório a que sempre se há de voltar no processo de inventariação e identificação de muitas delas.

Os casos selecionados são especialmente eloquentes e representativos do poder – nomeadamente religioso e simbólico, além de político e financeiro – destes gestos, que revelam ou sugerem significados multidimensionais, por um lado, da posse e veneração de relíquias e, por outro, da sua guarda, com exposição ou apenas com visualização controlada, em locais selecionados e com especial «decência» – um termo a que voltarei adiante, porque é muito repetido por Jorge Cardoso –, que o mesmo é dizer, com a dignidade que a santidade dos corpos ou despojos exigia.

Relíquias e relicários: relação de poderes

Por tudo isso, afigura-se particularmente relevante relacionar a tipologia de relíquias com seus relicários, de diversas qualidades e valores, de distintas origens e localizações em Portugal, de diferentes venerações, de múltiplos tempos⁷¹. Excetuando os relicários de S. Roque e um ou outro existente em diversos mosteiros (nomeadamente, na Madre de Deus), Portugal não tem muitos mais similares em qualidade e arte aos que Marie-Madeleine Gauthier identificou na sua obra sobre relíquias e relicários nas «estradas da fé» na Idade Média⁷². Mas além da perspectiva da História da Arte sobre a qualidade artística dos relicários e seus materiais, há diversas outras dimensões dessa relação que são também essenciais para se poder aferir, além do seu valor artístico e material, a ligação ao seu contexto social, político e religioso. Muito especialmente, a importância e os significados devocionais, a influência e a valorização tanto eclesásticas quanto laicais e até régias, a acessibilidade ao toque e consequente poder taumatúrgico que os devotos neles buscavam⁷³, a associação a milagres ou mesmo a admiração e a sujeição ao poder social ou político de quem possuía ou oferecia relicários de finos e custosos materiais. A linguagem simbólica e, em particular, a adjetivação a que recorre Jorge Cardoso no *Agiolôgio Lusitano* – que não é muito diferente do de outras fontes, nomeadamente *flos sanctorum*, crônicas monásticas e hagiografias – são bem sugestivas: além dos «*vistosos Sanctuarios*» de S. Roque⁷⁴ que são um «*inestimável*

tesouro de relíquias», entre as quais figura «*com grande decência em meio corpo dourado a cabeça de S. Dorothea*»⁷⁵ e o «*custoso relicário de prata dourada*» da «*sagrada cabeça de S. Etherio*» deixado à casa de S. Roque pela Rainha D. Catarina e guardada no seu «*vistoso e precioso Sanctuario*»⁷⁶, são múltiplos e potentes os qualificativos de muitos desses relicários.

Referindo apenas alguns, seleciono o «*fermoso e devoto Sanctuario de reliquias*» que albergava também o «*santo Espinho da Coroa de Cristo e a Cabeça de S. Aurea*» no convento franciscano de Santarém⁷⁷; o «*sumptuoso mausoleo de Jâspes*» em S. Cruz de Coimbra «*lavrado*» em 1630 para o corpo de S. Teotónio⁷⁸; as «*muitas reliquias honorificamente sublimadas*» no mosteiro de Belém⁷⁹; o «*rico cofre de prata*» e «*santo tesouro*» de relíquias do mosteiro de Odivelas, da Ordem de Cister⁸⁰; o «*magestoso sepulchro de pedra*» em que jazia o corpo de S. Torcato no mosteiro de seu nome, em Guimarães⁸¹; o «*devoto sanctuario de reliquias*» que «*enobrece*» o convento franciscano de Santarém⁸², ou a «*fermosa relíquia do S. Baptista*» no convento dominicano de Setúbal⁸³; o «*riquíssimo cofre de prata*» que albergava relíquias de S. António em Pádua⁸⁴; o «*tesouro inestimável de reliquias*» no convento de S. Domingos de Guimarães, num «*retabolo aprazível, inclusas em caixilhos de prata e ouro, com suas vidraças*» em «*magestosa fachada*»⁸⁵; a «*custosa pyramide de ouro e crystal*» para guarda do «*sagrado braço*» de S. Mancio, mandada fazer e trazida de Madrid por D. Teotónio de Bragança e depositada na Sé de Évora⁸⁶; o «*precioso tesouro de reliquias*» depositadas por D. Pedro Mascarenhas no convento de Sto António de Alcácer do Sal, «*encaixilhadas, huas com vistosos Sanctuarios de prata dourada, outras em vultos estofados com grande primor da arte, e todas enriquecidas com variedade de pedras preciosas*»⁸⁷; o «*rico tesouro*» das «*inestimáveis cadeas*» de S. Giraldo, na Sé de Braga, «*mais precioso que todos os colares de ouro e diamantes que o mundo tanto preza*»⁸⁸; a transladação, em 1625, das relíquias V. Pe. F. Miguel Nunes, OSST, do seu «*humilde sepulchro*» para um «*custoso nicho que se abriu em sublime lugar do claustro*»⁸⁹; a «*cana do Braço da parte de cima*» guardada no convento dos Gracianos em Lisboa em «*rica pyramide de prata dourada, de quatro faces, com vidraças e proporcionado, para se levar com facilidade nas Procissões publicas*»⁹⁰; para já não falar das famosas relíquias de Santa Cruz de Coimbra, nomeadamente a cabeça de S. Palmacio «*encastoadada em meio corpo de prata ao natural*», também um «*grande osso*» de seus companheiros «*em curiosa pyramide de prata, de dous palmos e meio de alto, semeada de pedras preciosas*»⁹¹. E até um «*bizarro cofre de prata*» guardava relíquias de alguns santos mártires no mosteiro de Chelas⁹².

Nem todas as relíquias tinham relicários similares aos acima referidos ou, pelo menos, dignos de similar realce por parte de Jorge Cardoso. Tal facto não diminuía a sua veneração pelo povo, mas a hierarquia eclesiástica preocupou-se, sobretudo depois de

Trento, em dar-lhes pelo menos localizações condignas. Para as populações em geral continuava a ser determinante a intercessão milagrosa da relíquia, independentemente da magnificência do seu relicário, ainda que a qualidade e excelência do relicário pudesse também influenciar a intensidade da veneração.

Entre muitos outros, refiro apenas alguns casos particularmente ilustrativos: o do «*marmorio tumulo*» de S. Ovídio, arcebispo de Braga, «*com buracos que abrio a piedade Christã, por onde os devotos metem os dedos, e applicão aos ouvidos, invocando de ordinário para este mal, em que muitos experimentão evidentes maravilhas*»⁹³; o do B. Fr. Lourenço Mendes, no convento dominicano de Guimarães em que «*são suas reliquias veneradas como as mais preciosas daquele devoto sanctuario*», onde «*a devoção do povo abrio nelle buraco por onde com hua vara tocava as sanctas reliquias*»⁹⁴ – ao tempo, estava incluída uma queixada deste beato num conjunto de diversas outras «*inclusas em caixilhos de prata, com vidraças em magestosa fachada*» para «*consolação dos devotos*»⁹⁵; e o do corpo do Pe. João Cardim, SJ, que, «*ao cabo de sete anos*» depois da sua morte, «*aberta a sepultura, os Bracharenses (como o tinham por Sancto) acudirão dissimuladamente à Igreja, e tomãrão alguns ossos seus, que são tidos por reliquias*»⁹⁶, segundo relato da sua vida manuscrita pelo Pe. Manuel de Escobar a que acedeu Jorge Cardoso.

Estes breves exemplos mostram, por um lado, como se mantinham nos séculos XVI e XVII os «piedosos furtos» populares e toques nas relíquias tendo em vista a busca de milagres e, por outro, como a dignidade da guarda e exposição das relíquias, a sua proteção dos toques e furtos dos devotos levou à intervenção eclesiástica, sobretudo depois de Trento, no sentido da sua trasladação para lugares ou espaços mais dignos, majestosos e de mais difícil acesso.

Trasladação de relíquias

A trasladação – ou translação, do latim *translatio*⁹⁷ – de corpos e outros tipos de relíquias era um momento de especial importância e simbologia devocional: por norma, respondia a uma dignificação, traduzida com frequência na elevação física e simbólica, com frequência para o altar-mor, nichos e capelas laterais. Ou seja, a sua colocação em lugar mais «honroso» ou digno e visível procurava conferir-lhe uma maior «decência» ou majestade de localização e consequente dignidade da veneração. Assim sucedeu com a trasladação do B. Romeo, CRSA, para a «*capella môr do mosteiro de Refoios*», para ficar «*com maior honra e decência do que estauão*»⁹⁸; sucedeu também com a elevação, em 1611, do B. Frei Zacarias, OFM, «*com grande regozijo e concurso do povo*», em «*cofre forrado de veludo carmesim*», levado «*em procissão*» e «*colocado à parte direita*

da capella môr em nicho com grades douradas, deixando-se algũas de fora para consolação dos fieis»⁹⁹; e, similarmemente, com a relíquia de S. Gregório Nazianzeno que estava na igreja de S. Maria dos Olivais em Tomar e em relação à qual, vendo o Pe. Fr. António de Lisboa «a pouca decência em que estava, a trasladou para o convento, mandando-lhe fazer um galhardo Braço de prata dourada, com tal artifício encaixada nelle que de hũa e outra parte aparece a S. relíquia por vidraças»¹⁰⁰; situação similar ocorreu com a trasladação das relíquias do B. Fr. Pedro da Guarda, frade leigo OFM, na Madeira, «achadas por revelação divina an. 1597 e tiradas de lugar humilde em que jazião (...) e levadas então com solemne Procissão e himnos de louvor à capella môr», «colocadas à parte do Evangelho, em lugar eminente, onde se vem num cofre de prata, fechadas com grades douradas, para maior decência e veneração»¹⁰¹, porque até a «terra de sua sepultura» era venerada, «de que se tem tirado grandíssima copia e levada para varias partes do Reino, sem nunca diminuir». Ou a «translação do Braço de S. Mâncio», discípulo de Cristo, para o «famoso mausoleo» na capela mor à parte do Evangelho na Sé de Évora,

deixando os monges de fôra hum braço para consolação dos devotos, que alcançou (depois de justos e porfiados requerimentos) o Arcebispo D. Theotônio de Bragança para sua Cathedral no [ano] de 1592, interpondo sua autoridade real Felipe o Prudente. A cuja sancta Reliquia mandou este illustrissimo prelado fazer em Madrid hua custosa pyramide de ouro e chrystal, que com grande decência trouxe a este reino» e «foi levada à Sê neste dia com solemniſsima procissão, onde no Sacrario do altar maior he venerada, e visitada frequentemente de seus devotos naturaes, experimentando todos seu grato favor nas mais vigentes necessidades»¹⁰².

Similar referência é a que deixa sobre as relíquias de S. Eufêmia em Orense, objeto de «romagem mui frequentada de toda Galliza, intentando por vezes seus naturaes furtar o precioso tesouro de seu corpo, mas elle (com manifesto milagre) se tornava ao lugar que o ceo lhe deputara». Por isso foi trasladado para a sua catedral em 1153, colocado «na collateral capella a parte da Epistola, em famoso cofre de bronze, colocado em superior nicho, fechado com grades douradas para maior decência e veneração»¹⁰³.

E muitas outras trasladações referidas ou descritas ao longo dos 3 tomos do *Agiolôgio Lusitano*¹⁰⁴.

Significativo é o facto – como o atrás referido e outros similares diversas vezes realçado por Jorge Cardoso –, de serem guardadas muitas relíquias em espaços protegidos com grades e fechados com chaves. Note-se: para evitar os toques não reverentes, a pouca «decência» nas atitudes de veneração e, no limite, a tentativa de furto¹⁰⁵. Não eram então raros, como o não foram na Idade Média, os roubos de relíquias – os *furta*

*sacra*¹⁰⁶ –, e, sobretudo, a necessidade de tocar as relíquias, por norma resultante da devoção dos fiéis e crença partilhada nos seus poderes taumatúrgicos¹⁰⁷.

Outro exemplo é o que sucedeu à trasladação do «*precioso tesouro de reliquias*» no convento de S. António de Alcácer do Sal, adquiridas em Roma e aí depositadas pelo Vice-Rei da Índia D. Pedro Mascarenhas, «*a que se faz solemne festa com grande concurso*», relíquias essas que estão «*fechadas pelo discurso do anno com grades douradas, debaixo de duas chaves, hua das quaes tem o Padroeiro, outra do Prelado*»¹⁰⁸.

O número de chaves e respetivos guardiões aponta, simultaneamente, para a vigilância eclesiástica e garantia do decoro no culto das relíquias, para o controlo do ímpeto da piedade popular e, no caso da especial apreciação e veneração das relíquias e magnificência dos seus relicários, para o impedimento do seu furto. O caso da cabeça do Apóstolo S. Filipe parece comprová-lo. De facto, esta foi colocada «*honorificamente no Convento de N^a Sr^a da Graça de Monte Môr o novo*», «*juntamente com a de hum illustre martyr [que] trouxe de Alemanha a este Reino a eximia piedade (...) D. Fernão Martins Mascarenhas, Embaixador ao sagrado Concilio Tridentino por mandado delRei D. Sebastião*»¹⁰⁹ e guardada «*em nicho á parte do Evangelho, na Capella môr, fechada a três chaves, as quaes tem o Guardião, Padroeiro e Procurador mais velho do Senado*». O motivo apresentado por Jorge Cardoso foi o de que «*Consta que Filipe III pretendeo por vezes levar daqui esta famosa Reliquia para o Escorial, por ter o seu nome, e fazendo graues diligencias já mais o conseguiu, até mandar gente armada, para que a levassem por força...*»¹¹⁰.

A raridade de uma relíquia de um apóstolo era, de facto, uma enorme tentação para um colecionador como foi Filipe II, que, como é sobejamente sabido, conseguiu juntar mais de 7.400 relíquias e de 500 relicários no Escorial¹¹¹.

Mas a esperança dos milagres que o toque ou a veneração das relíquias suscitava nas populações devotas, nos pobres e nos enfermos, incapacitados de qualquer veleidade colecionista, representava uma outra dimensão, de não menor impacto na vida quotidiana e social, com múltiplos significados que a história religiosa deverá continuar também a explorar e a compreender¹¹².

Nota final

A diversidade e multiplicidade de informações sobre relíquias e relicários que nos faculta a leitura atenta do *Agiológio Lusitano* (tanto nos relatos de muitas vidas, trasladações e festividades, quanto nos respetivos comentários) constitui, como se tentou mostrar com alguns exemplos dispersos neste estudo, um repositório inultrapassável para

facilitar também localizações e identificações de relíquias e relicários que se mantêm ou que se deslocaram dos locais que o autor refere. Cruzado com a consulta das fontes (as acessíveis) usadas por Jorge Cardoso e com os acervos que se guardam em museus, catedrais e igrejas permitirá certamente uma importante revisitação e compreensão desta componente do património cultural e religioso português ou existente em Portugal. Para tal, o projeto *Reliquiarum* será certamente um meio precioso para agilizar o conhecimento simultaneamente histórico, patrimonial, cultural e religioso do mundo multifacetado das relíquias em Portugal e nos espaços que estiveram sob o seu domínio político. Como disse no início, independentemente das perspetivas contemporâneas sobre os significados das relíquias, elas foram, também na Época Moderna, instrumentos de múltiplos usos e sentidos, seja no plano das vivências religiosas e devocionais genuínas ou espontâneas, seja dos processos de evangelização e afirmação do poder eclesiástico, seja das influências ou dos enquadramentos políticos, seja da expressão artística e usos dos materiais mais ou menos nobres que com elas criaram uma relação material e simbólica. Este carácter multifacetado confere-lhes um valor patrimonial complementar ao das imagens pictóricas e a outras formas de expressão artística que materializaram diálogos e sensibilidades religiosas de forte impacto na sociedade e cultura ao longo dos tempos.

-
1. BOUTRY, FABRE, JULIA, eds. (2009), 2 vols.
 2. GOUVEIA (2001), pp. 120-125.
 3. GOUVEIA (2001), pp. 120-125.
 4. CARDOSO (2002), vols. I-III.
 5. SOUSA (2002), t. IV.
 6. FERNANDES (1996), pp. 25-68.
 7. FERNANDES (2001) e FERNANDES (2002b), pp. 123-176.
 8. FERNANDES (1997), pp. 105-132.
 9. SOUSA (1984), pp. 603-604.
 10. SOUSA (1984), p. 604.
 11. SOUSA (1984), p. 604.
 12. CARVALHO (2001), p. 95.
 13. CASTRO (2001), pp. 31-57.
 14. CARDOSO (2002), vol. II, p. 606e.
 15. BOUZA ÁLVAREZ (1990), pp. 29-34. JOBLIN (1999), pp. 123-141. FABRE e WILMART (2009), pp. 29-68.
 16. CASTRO (1946), V, p. 332 e segs.
 17. BOUTRY, FABRE, JULIA (2009), vol. I, esp. pp. 9-21.

18. CARVALHO, (2001), pp. 98-106; FERNANDES (2002), vol. V, pp. 121-127.
19. CARDOSO (2002), vol. I, p. 317b.
20. FERNANDES (2002), vol. V, pp. 121-127.
21. CARDOSO (2002), vol. II, p. 679b.
22. BARANDA (2001), vol. 7.
23. GOUVEIA (2001), p. 120.
24. CAPELÃO (2011), pp. 106-111.
25. CAPELÃO (2011), pp. 112-116.
26. GRAVE (2021).
27. TORRES e BOIÇAS (1995), p. 231.
28. CARDOSO (2002), vol. I, pp. 196a e 203a.
29. TORRES e BOIÇAS (1995), p. 231.
30. JULIA (2009), pp. 69-83.
31. CARVALHO (2001), pp. 95-155.
32. CURTO (2011), pp. 95-106.
33. SOARES (1953), pp. 243-245.
34. CARDOSO (2002), vol. I, p. 243a.
35. CAMPOS (1588), fl. 4.
36. CARDOSO (2002), vol. I, p. 243a.
37. CARDOSO (2002), p. 250a.
38. JOBLIN (1999), pp. 123-141.
39. BUESCU (2013), pp. 60-61.
40. CARDOSO (2002), vol. I, p. 185b.
41. CARDOSO (2002), vol. I, p. 58a.
42. FARRICA (2014).
43. CARDOSO (2002), vol. I, p. 94c.
44. CARDOSO (2002), vol. II, p. 35e.
45. CARDOSO (2002), vol. III, p. 6d.
46. CARDOSO (2002), vol. II, p. 690a.
47. SOTTO MAIOR (1984), pp. 68 e 77; CARDOSO (2002), vol. I, 428d.
48. CARDOSO (2002), vol. III, p. 248a.
49. CARDOSO (2002), vol. III, p. 134c.
50. CARDOSO (2002), vol. III, p. 385b.
51. CARDOSO (2002), vol. III, p. 396b.
52. MOURINHO JR. (1984), pp. 32-35.
53. SOVERAL (1610), fl. 44v.
54. CARDOSO (2002), vol. II, p. 175e.
55. CARDOSO (2002), vol. III, p. 6d.

56. CARDOSO (2002), vol. I, p. 332b.
57. CARDOSO (2002), vol. I, p. 338b.
58. CARDOSO (2002), vol. III, p. 386d.
59. CARVALHO (2001), pp. 98-99.
60. CARDOSO (2002), vol. II, p. 684d.
61. CARDOSO (2002), vol. III, pp. 45-46.
62. CARVALHO (2001), p. 100.
63. CARDOSO (2002), vol. I, p. 523b; CARVALHO (2001), p. 103.
64. CARDOSO (2002), vol. I, pp. 236l e II, 668a;
65. CARDOSO (2002), vol. II, pp. 50-51b e 56b.
66. CARDOSO (2002), vol. I, pp. 145a e 153a.
67. CARDOSO (2002), vol. I, pp. 139p e 145p.
68. CARDOSO (2002), vol. II, pp. 380b e 387b.
69. CARDOSO (2002), vol. II, p. 322b.
70. CARVALHO (2001), pp. 111-114; GOMES (2013), pp. 59-84.
71. GOUVEIA (2000), pp. 120-125.
72. GAUTHIER (1983); KAWA-TOPOR e LANÇON (1994), *passim*.
73. BOUZA ÁLVAREZ (1990), pp. 17-29.
74. CARDOSO (2002), vol. I, p. 243a.
75. CARDOSO (2002), vol. I, p. 365b.
76. CARDOSO (2002), vol. II, pp. 35e, 46e.
77. CARDOSO (2002), vol. I, p. 104c.
78. CARDOSO (2002), vol. I, p. 467a.
79. CARDOSO (2002), vol. I, p. 279b.
80. CARDOSO (2002), vol. I, pp. 96-101a.
81. CARDOSO (2002), vol. I, p. 530c.
82. CARDOSO (2002), vol. I, p. 104c.
83. CARDOSO (2002), vol. I, p. 105f.
84. CARDOSO (2002), vol. I, 438a.
85. CARDOSO (2002), vol. III, p. 226b.
86. CARDOSO (2002), vol. I, p. 524c; BRAGANÇA (1591); SERRÃO (2015).
87. CARDOSO (2002), vol. II, p. 684d.
88. CARDOSO (2002), vol. II, p. 392a.
89. ARDOSO (2002), vol. II, p. 563i.
90. CARDOSO (2002), vol. III, p. 651d.
91. CARDOSO (2002), vol. III, pp. 157-158c.
92. CARDOSO (2002), vol. III, pp. 787-788a.
93. CARDOSO (2002), vol. III, p. 508a.

94. CARDOSO (2002), vol. I, pp. 264-265b.
95. CARDOSO (2002), vol. I, pp. 264-265b.
96. CARDOSO (2002), vol. I, p. 466h.
97. CARVALHO (2001), p. 111.
98. CARDOSO (2001), vol. II, p. 507a.
99. CARDOSO (2001), vol. II, pp. 508-509b e 518-519b.
100. CARDOSO (2001), vol. III, pp. 130-131a.
101. CARDOSO (2001), vol. III, p. 410c.
102. CARDOSO (2001), vol. II, pp. 524c e 531c. BRAGANÇA (1591). SERRÃO (2015), pp. 310-311.
103. CARDOSO (2001), vol. II, pp. 537-538b.
104. FERNANDES, vol. V, pp. 121-127.
105. CARDOSO (2001), vol. III, p. 410c; II, p. 694d.
106. GEARY (1990).
107. CAPELÃO (2011), pp. 223-247.
108. CARDOSO (2001), vol. II, pp. 684d e 694d.
109. CARDOSO (2001), vol. III, p. 2a.
110. CARDOSO (2001), vol. III, p. 14a.
111. BOUZA ÁLVAREZ (1990), pp. 34-38.
112. GOMES (2013), pp. 59-84.

BIBLIOGRAFIA

Fontes impressas:

BRAGANÇA, D. Teotónio (1591) – *Pastoral mandando dar graças a Deus pelo regresso das relíquias de S. Manços a Évora. Évora*: Martin de Burgos.

CAMPOS, Manoel (1588) – *Relaçam do solenne recebimento que se fez em Lisboa às santas reliquias que se levaram à igreja de sam Roque da Companhia de Jesus aos XXV de Janeiro de 1588*. Lisboa: Antonio Ribeiro. (Esta obra foi traduzida para espanhol e publicada em Alcalá de Henares: en casa de Juan Yñiguez de Lequerica, 1589).

CARDOSO, Jorge (2002) – *Agiolôgio Lusitano*. Edição fac-similada, com Estudos e Índices de Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, tomos I-III e V.

SOARES, Pero Roiz (1953) – *Memorial*. Ed. de ALMEIDA, M. Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade.

SOUSA, Fr. Luís de (1984) – *A Vida de D. Frei Bartolomeu dos Mártires [1619]*. Ed. de Aníbal Pinto Castro. Lisboa: INCM, 1984.

SOTTO MAIOR, Diogo Pereira (1984) – *Tratado da Cidade de Portalegre*. Ed. de Leonel C. Martins. Lisboa: INCM.

SOVERAL, Fr. Roque do (1610), *Historia do insigne aparecimento de N. Senhora da Luz, e suas obras maravilhosas*. Lisboa: Pedro Crasbeeck.

Estudos:

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, 2001, n.º 8, pp. 7-29.

BOUTRY, Philippe, FABRE, Pierre Antoine, JULIA, Dominique, eds. (2009) – *Reliques Modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*. Paris, Editions EHESS, 2 vols.

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

BUESCU, Ana Isabel (2013) – «Os santos na Corte de D. João III e de D. Catarina». *Lusitania Sacra*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Julho-Dezembro 2013, n.º 28, pp. 49-72.

CAPELÃO, Rosa M. dos Santos (2011) – *El culto de reliquias en Portugal en los siglos XVI-XVII. Contexto, norma, funciones y simbolismo*. Tese de doutoramento, polic., Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

CARVALHO, José Adriano (2001) – «Os recebimentos de relíquias em S. Roque (Lisboa, 1588) e em Santa Cruz (Coimbra, 1595). Relíquias e espiritualidade. E alguma ideologia». *Via Spiritus*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, n.º 8, pp. 95-155.

CASTRO, José (1946) – *Portugal no Concílio de Trento*. Lisboa: União Gráfica, vol. V.

CASTRO, Maria Fátima (2001) – «De Braga a Roma – Relíquias no caminho de D. Frei Bartolomeu dos Mártires». *Via Spiritus*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, n.º 8, pp. 31-57.

CURTO, Diogo Ramada (2011) – «Vinte seis cabeças de santos». *Cultura Política no tempo dos Filipes (1580-1640)*. Lisboa: Ed. 70, pp. 95-106.

FABRE, Pierre-Antoine, WILMART, Michael (2009) – Le Traité des reliques de Jean Calvin (1543). Texte et contexte. *Reliques Modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*. Ed. Philippe Boutry, Pierre-Antoine Fabre, Dominique Julia. Paris, Editions EHESS, vol. 1, pp. 29-68.

FARRICA, Fátima (2014) – *A cabeça de um dos Reis Magos no Convento de S. Francisco em Viana do Alentejo*. Évora: Cidehus, online, acedido em 5.06.2022: <http://www.conhecerahistoria.pt/fotos/022818155530Tert%C3%BAlia%20um%20documento%20antigo.pdf>

FERNANDES, Maria de Lurdes C. (1996) – «História, santidade e identidade. O Agiológio Lusitano e o seu Contexto». *Via Spiritus*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1996, n.º 3, pp. 25-68.

FERNANDES, Maria de Lurdes C. (1997) – «A biblioteca perdida de J. Cardoso (m. 1669) e a biblioteca do Agiologio Lusitano: livros de gosto e de uso. Parte I – Manuscritos». *Via Spiritus*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1997, n.º 4, pp. 105-132.

FERNANDES, Maria de Lurdes C. (2000) – *A biblioteca de Jorge Cardoso (1669), autor de 'Agiolégio Lusitano': cultura, erudição e sentimento religioso no Portugal Moderno*. Porto: Faculdade de Letras.

FERNANDES, Maria de Lurdes C. (2002) – O Agiológio Lusitano: encontros e compromissos da literatura hagiográfica e da história religiosa. *Agiolégio Lusitano. Estudo e Índices*. Jorge Cardoso. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. V, pp. 7-38.

FERNANDES, Maria de Lurdes C. (2002b) – «Uma biblioteca ibérica?». *Leituras: Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 2001-2002, n.ºs 9-10, pp. 123-176.

GAUTHIER, Marie- Madeleine (1983) – *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*. Paris: Bibliothèque Des Arts.

GEARY, Patrick J. (1990) – *Furta sacra. Thiefs of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton: PUP.

GOMES, Saul (2013) – «Sagrados monumentos – relíquias de mártires e de santos em Portugal». *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, ano VIII, 2009, n.º 15, pp. 59-84.

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

GRAVE, João Francisco Brites (2021) – *Relicários portugueses em metal (séculos XVII e XVIII). Tipologias, terminologia, obras e mecenas*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Tese de doutoramento, policopiada: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/47436>, acedida em 22/05/2022.

JOBLIN, Alain (1999) – L'attitude des protestants face aux reliques. *Les reliques. Objets, cultes, symbols. Actes du Colloque International*. Éd. Edina Bozóky et Anne-Marie Helvétius. Turnhout: Brepols Publishers, pp. 123-141.

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, Editions EHESS, vol. 1, pp. 69-120.

KAWA-TOPOR, Xavier e LANÇON, Pierre, eds. (1994) – *Trésors et routes des Pèlerinages dans l'Europe Médiévale*. Conques: Centre Européen d'art et de civilisation.

MOURINHO JR., António Rodrigues (1984) – *A Talha nos concelhos de Miranda do Douro, Mogadouro e Vimioso nos séculos XVII e XVIII*. Braga: Associação de Municípios do Planalto Mirandês.

PARKER, Geoffrey (2010) – *Felipe II: la biografía definitiva*. Barcelona: Planeta.

SERRÃO, Vítor (2015) – *Arte, Religião e Imagens em Évora no tempo do Arcebispo D. Teotónio de Bragança, 1578-1602*. Vila Viçosa: Fundação da Casa de Bragança.

SOUSA, D. António Caetano (2002) – *Agiológio Lusitano*. Ed. facsimilada. Porto: Faculdade de Letras, 2002, tomo IV.

SUPRA DEVOTIONEM. Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a lo largo de la Historia (2019) – Ed. Francisco Alfaro Pérez y Carolina Naya Franco. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

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.

TORRES, Cláudio e BOIÇAS, Joaquim (1995) – *A cabeça-relicário de Casével*. Mértola: Estação Arqueológica de Mértola.



Ex-voto do Beato Simão de Rojas
Ex-voto of Blessed Simon de Rojas

Portugal, século XVIII
 Óleo sobre tela
 44 x 33 cm
 Lisboa, SCML/MSR, inv. PIN. 0208

Des reliques aux ex-voto, des ex-voto aux reliques : le sanctuaire chrétien comme pharmacopée homéopathique*

Pierre-Antoine Fabre

École des Hautes Études en Sciences Sociales

resumo

Neste estudo, propomos uma análise relacional das relíquias e dos ex-votos como elementos integrantes de um mesmo « sistema devocional », ligados entre si pela acção do mal sobre o corpo martirizado e sobre o corpo doente, respectivamente. A partir de uma leitura do santuário enquanto repositório de duas dimensões do corpo cometido pelo mal, sugerimos que essa coincidência gera, no interior do espaço, uma economia circular e homeopática, simultaneamente produtora de saúde e de sagrado. Com base neste paralelismo, pretendemos contribuir para uma reflexão sobre o corpo cristão e sua relação com o mal.

palavras-chave

Ex-votos; Mal; Martírio; Relíquias; Santuário

abstract

In this study, we propose a relational analysis of the relics and the ex-votos as integral elements of the same “devotional system”, linked together by the action of evil on the martyred body and on the sick body, respectively. From a reading of the shrine as a repository of two dimensions of the body committed by evil, we suggest that this coincidence generates, within the space, a circular and homeopathic economy that simultaneously produces health and the sacred. Based on this parallelism, we intend to contribute to a reflection on the Christian body and its relationship with evil.

keywords

Ex-votos; Evil; Martyrdom; Relics; Shrine

On trouvera dans les pages qui suivent une proposition de réponse à l'une des questions que formule l'introduction de ce volume : pourquoi étudier les reliques,

ces étranges « choses », souvent mal documentées, souvent peu visibles, souvent aussi considérées, en Europe occidentale en tous cas, comme les *reliquats* d'anciennes croyances, les témoins d'une religion matérielle, sensible, affective ? La réponse serait : parce qu'elles ne sont pas des vestiges isolés, parce qu'elles participent d'un « système » dévotionnel dont certaines autres composantes sont aujourd'hui encore tout à fait actives dans la vie religieuse parce qu'elles sont autant de médiations vers l'ultime Réel, vers celui qu'on ne peut qu'imaginer ou que symboliser par des intercessions aussi innombrables qu'il est unique, vers Dieu. Aux côtés des reliques, il y a des images, il y a les témoins de gestes votifs, ce qu'on appelle des « ex-voto », il y a les saints auxquels s'adressent ces gestes ou ces prières. Il y a tout ce qui, par les voies les plus diverses, converge vers un même point de fuite – à la manière de ces Annonciations du Quattrocento italien qui nous font voir le lieu de l'incarnation du Fils de Dieu, dans le secret d'un *hortus conclusus*.

On va tenter ici l'un de ces voyages dans la galaxie du catholicisme moderne, telle que le Concile de Trente en règle la circulation au milieu du XVI^e siècle en défendant et en consolidant une géographie contrôlée du culte divin dans des sanctuaires qui lui sont consacrés.

Je propose en effet, à partir d'une source aujourd'hui encore tout-à-fait inédite, non pas une comparaison, mais une mise en contigüité et en continuité interne à ces sanctuaires, entre les reliques corporelles et les ex-voto anatomiques qui y sont très généralement déposés les uns et les autres¹. Comment penser l'articulation entre ces deux types d'objets dévotionnels souvent étroitement proches dans l'espace du sanctuaire ? Que peut-elle nous dire du corps chrétien ? Comment l'histoire des cultes reliquaires peut-elle être réinterrogée à la lumière de cette contigüité ?

Je prendrai l'exemple particulier d'un étrange martyrologe illustré manuscrit, que j'ai récemment (re)découvert dans les archives d'un collège jésuite de l'Italie centrale, qui entre dans une résonance frappante avec les corps votifs et fait soudain *voir* cette résonance dans les sanctuaires eux-mêmes, comme si ce martyrologe avait aussi eu pour fonction de prendre en charge l'homologie des restes de corps saints et des offrandes votives, c'est-à-dire répondre à une question troublante : *peut-on convertir sans reste comme l'instrument d'une dévotion au bien ce qui est d'abord le témoignage d'un mal ou d'une souffrance ?*

Le Martyrologe du collège jésuite de Macerata²

On sait peu de choses sur ce document, antérieur au XVII^e siècle selon les plus anciens inventaires. La conception de cet important ensemble (plus de 180 feuillets) de planches dessinées et légendées en langue latine n'est cependant pas surprenante dans ce collège fondé sous le généralat de Francisco de Borja à proximité du vaste

sanctuaire de Loreto, dont les jésuites assureront la gestion dès la fin du XVI^e siècle. C'est à Loreto qu'est ouvert dans les années 1570 le Collège Illyrique, destiné à la formation des futurs envoyés à l'Est de l'Europe, de la Dalmatie à la Transylvanie, c'est-à-dire sur des territoires doublement exposés au « péril hérétique » et au « péril infidèle ».³ Le collège de Macerata est donc dès le début de son histoire orienté vers un horizon missionnaire – et donc aussi vers la « palme du martyr ». Alessandro Valignano en est recteur en 1571 avant de partir pour le Japon. Matteo Ricci y effectue toute sa formation avant de partir pour la Chine.

En l'absence de toute autre information sur ce *Martyrologe* – qui en furent les dessinateurs (plusieurs sans doute) ? Qui fut le rédacteur des légendes et autres gloses ? Quelle était sa destination, interne au collège ou à l'adresse d'un imprimeur, la Compagnie de Jésus étant très active sur le terrain de la gravure dès les dernières décennies du siècle ? – ouvrons le livre (Ill. 1-12).

Trois observations s'imposent à la suite de ce parcours partiel⁴.

D'abord, ces différents dessins exposent (et surexposent à l'avant de la représentation, déjà ostentatoires) des reliques *à l'état naissant*, presque attachées encore aux corps de ceux dont elles soutiendront la célébration. Elles viennent de tomber (Ill. 6-7), elles sont encore les morceaux de chair d'un corps en éclat et déjà la transformation de ces morceaux en fragments d'un corps saint⁵.

Or elles viennent à ce point de tomber qu'il faut – seconde observation – indiquer le destin reliquaire de ces pièces détachées en amorçant la dynamique de leur démultiplication, qui doit venir confirmer, *dans l'image*, ce que la légende pose cependant sans aucun doute : que ce corps supplicié est bien le corps martyrisé d'un saint. On voit ces tranches de bras ou de jambes prêtes à être montées en série comme le sont les têtes (Ill. 10-11), le voisinage des unes et des autres faisant apparaître non pas seulement les différents restes d'un même corps, mais différents corps réunis – comme seront réunis (mais confondus) tous les corps particuliers des hommes dans le corps universel du Fils de Dieu au jour de la Résurrection.

En outre – troisième observation – cette démultiplication est renforcée par la glose que l'on trouve, pour les premiers feuillets, au revers du dessin légendé (Ill. 12) : à chaque supplice du saint représenté sont associés tous les saints victimes du même traitement et dont les reliques peuvent donc être comparables, comme dans le cas du Baptiste ; ces saints sont donc rapportés par leur supplice à leurs reliques comme à l'attribut déterminant qui ordonne leur classement.

Mais cela est vrai pour les premiers feuillets seulement, le verso demeure vierge ensuite : ainsi ce *Martyrologe* reste-t-il pour une part inachevé. Pourquoi ? La question est en vérité double : d'une part, pourquoi fallait-il cheviller ainsi le cadavre du futur saint sur ses reliques *immédiates*, comme si aucun intervalle n'était donné entre les deux états du corps ? Les paragraphes qui suivent nous donneront une idée de l'enjeu

de cette question dans l'Europe des réformes. Mais d'autre part, et inversement, ce chevilleage était-il par ailleurs si difficile que le projet soit finalement abandonné ? Le voisinage du meurtre de celui qui n'est par définition pas encore un saint et de ses restes qui ne sont pas encore des reliques était-il trop dangereux ?

Il nous faut maintenant, pour approfondir le champ historique de cet étrange *Martyrologe* dans les paradoxes qui rendent peut-être raison de son inachèvement, deux éclairages complémentaires.

Le coup de génie de Calvin

Quels sont les enjeux d'une telle représentation des reliques des saints à l'état naissant ?

Jean Calvin, ne l'oublions pas ancien catholique, et bon connaisseur en tant que tel de la géographie sacrée de la France du premier XVI^e siècle, publie en 1543 un opuscule rapidement célèbre et dont on retrouve l'écho dans de nombreux écrits de controverse jésuites de la fin du siècle, *Traité des reliques ou Avertissement très utile du grand profit qui reviendrait à la chrétienté s'il se faisait inventaire de tous les corps saints et reliques qui sont tant en Italie, qu'en France, Allemagne, Espagne et autres royaumes et pays*⁶. Bien au-delà de l'appel à la déflation des cultes reliquaires qui sera, par exemple, le fait d'Erasme et de nombre d'autres catholiques éclairés dès le XVI^e siècle, Calvin porte la critique des reliques des saints jusqu'à la genèse de leur culte et privilège dans sa critique les plus lointainement attestées d'entre elles, alors que ses prédécesseurs incriminaient leur antiquité prétendue et fallacieuses. Il écrit :

*ce qu'il y a tant de fausses reliques et controuvées partout, cela n'est venu d'autre cause, sinon que Dieu a permis que le monde fut doublement trompé et déçu, puisqu'il aimait tromperie et mensonge: c'était l'office des chrétiens de laisser les corps des saints en leur sépulcre pour obéir à cette sentence universelle que tout homme est poudre et retournera en poudre, non pas de les élever en pompe et somptuosité pour faire une résurrection devant le temps*⁷.

D'une part, Calvin déplace et centre la critique sur les reliques corporelles, et non pas sur les innombrables reliques de contact (jusqu'au paroxysme du souffle de l'âne de la crèche sur l'enfant Jésus, dont il n'est pas le premier à se moquer) ; d'autre part, et surtout, il assimile le rejet des reliques – qui ne sont plus seulement les fausses, ou alors elles le sont dans l'ordre de l'erreur morale – et l'identification de la racine du mal :

*c'était l'office des chrétiens de laisser les corps des saints en leur sépulcre, etc.*⁸

Calvin rappelle le silence du texte évangélique, non sans parallèlement définir en creux ce même texte comme seule relique véritable, puisqu'aussi bien, s'il ne dit rien d'un « *miracle tant excellent* » (§ 7)⁹, comme celui de la conservation du Saint Suaire, c'est parce que ce miracle ne peut être considéré comme supérieur à ce dont ce texte lui-même témoigne. Silence du texte, donc, et ceci :

Il nous faut toujours noter cela qu'elles [les cruches où était l'eau que Jésus-Christ changea en vin aux noces en Cana] ont été trouvées seulement huit cents ans ou mille après que le miracle a été fait (§ 6).

La conservation a donc été secrète. Mais ce secret, renvoyé au silence des Évangiles, inverse le signe de l'antiquité : car Calvin confirme en même temps le miracle, et creuse donc l'écart entre ce dont le miracle témoigne, et ce dont les reliques de ce miracle voudraient témoigner à leur tour. Ce n'est donc pas l'antiquité en tant que telle qui mérite le soupçon, mais la manière dont, « huit cents ans ou mille après », les cruches de Cana ont voulu faire revenir dans le temps présent cette antiquité. Le mal n'est pas dans la distance, mais dans le comblement de la distance par le retour d'un spectre qui viendrait l'abolir. Le geste est décisif, car il ébranle la légitimité d'une tradition – ces cruches, par exemple, revenues de ce lointain, ou encore la table de la Cène, « *sept ou huit cents ans après* » (§ 6) – en tant que celle-ci pourrait légitimement réinventer une origine. *La distance de l'origine ne fait pas foi pour créditer une tradition* : nous sommes ici, on le remarquera, au cœur de la critique réformée de l'Eglise romaine.

La conservation des reliques soulève le problème de leur possession. L'argument était esquissé par Guibert de Nogent, lorsqu'il demandait : qui aurait pu vouloir conserver les reliques de Jésus ? Son prépuce (« *qu'il vaut mieux nommer en latin* », précise-t-il, évoquant implicitement la raison juive de la circoncision), ou ses dents (Guibert donne comme l'occasion de son pamphlet la dent de Jésus controversée de Saint Médard de Soissons) ? Deux postulats sont ici à l'œuvre : le premier, que seules seraient possibles des reliques de Jésus (et non pas du Christ mort et ressuscité) ; le second, que ces reliques réduiraient ainsi le Dieu vivant à la seule sainteté du prophète, et ne pourraient donc qu'avoir été manipulées par ses ennemis. Calvin poursuit l'avantage sur ce même terrain : si elles ont été si tard découvertes, ces reliques dont le récit évangélique lui-même ne dit rien, c'est parce qu'elles ont été perdues, par ceux qui auraient pu, dans une chaîne continue de transmission et de mémoire, les acheminer jusqu'à nous. C'est donc que l'on s'en est emparé – et à quelle fin ? C'est le sens de la « petite question » de Calvin :

Ce que les gendarmes ont divisé en deux les vêtements de Jésus Christ, comme l'Ecriture témoigne, il est certain que c'était pour s'en servir à leur profit. Qu'ils ne sachent à dire qui a

été le chrétien qui les ait racheté des gendarmes (...) comment est-ce que les Evangélistes ont oublié cela ?¹⁰

Le problème de la possession des reliques attire Calvin sur un second terrain, celui de leur transport :

il est à noter que les principales reliques, et les plus authentiques qui soient à Rome, y ont été apportées, comme ils disent, par Tite et Vespasien. Or c'étaient païens, auxquels ils chaloit autant de Jésus-Christ que de celui qui n'eût jamais été¹¹.

Mais ce qui fait le noeud le plus serré de l'argumentation de Calvin, le coeur de sa critique des reliques non pas parce qu'elles seraient inauthentiques, en particulier par leur nouveauté, mais en raison des voies obscures de leur transmission, *c'est l'indissociable lien entre le fait de leur conservation et la nécessité de leur transport*. L'un ne va pas sans l'autre parce que ces reliques, et au premier chef les corps tourmentés dans le sommeil de la mort (« Tout le mal vient de ce qu'on ne laisse pas les saints reposer en paix », écrivait déjà Guibert), n'ont pu tenir en place : elles brûlent les mains de ceux qui les détiennent, soit parce qu'ils en recherchent quelque profit, soit parce que l'inquiétude de leur provenance, sourdement les taraude, celle du linceul ou suaire, par exemple : n'a-t-on pas voulu accréditer la thèse du vol du corps du Christ en chargeant « quelque fidèle » de ces linges dont le récit évangélique ne dit mot ? Mais « quand un suaire a été brûlé, il s'en est toujours trouvé un nouveau le lendemain ».

On commence à comprendre mieux pourquoi l'énigmatique *Martyrologe* de Macerata cueille les reliques au pied des suppliciés et veut immédiatement les inscrire dans le grand répertoire des martyrs, afin de leur éviter cette obscure et périlleuse déambulation parmi les âges et le soupçon sur les mobiles de leur conservation, c'est-à-dire *sur une complicité du bourreau et des restes de sa victime*¹². Mais pourquoi alors ne pas l'avoir poursuivi jusqu'à son terme ? Un second éclairage nous aidera ici.

L'horreur sacrée : le voyage des catacombes

Marcantonio Boldetti est l'auteur des *Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri ed antichi christiani di Roma, aggiuntavi la serie di tutti quelli che in varie parte del mondo si trovano*, écrites à la demande de Clément XI, publié à Rome en 1720¹³. Ces deux volumes, ornés de nombreuses gravures représentant des inscriptions trouvées dans les catacombes, répondent à un objectif essentiel : celui de réunir tous les critères permettant à l'extraction des corps saints des catacombes romaines d'échapper à ce qui est la plus grande menace : la soustraction des corps des morts « à la paix

du sépulcre », pour reprendre les mots de Calvin, sans que cette soustraction soit compensée et multiplement compensée par le retour à la lumière d'un corps de grâce, auréolé de la grâce du martyr et lui-même dispensateur infinie de grâces nouvelles. Comment revenir porteur de cette gloire de ce voyage parmi les morts ?

Citons Jérôme, dans la « Lettre d'Eusèbe à Théophile sur le culte des saints inconnus », qui donne la mesure de cette horreur sacrée des visiteurs des catacombes : « *Ce saint docteur dit [Commentaire d'Ezéchiel, 12.40] que dans sa jeunesse, lorsqu'il était à Rome pour y étudier les belles lettres, il avait coutume avec d'autres jeunes gens de même âge et de même sentiments que lui de visiter tous les dimanches les tombeaux des apôtres et des martyrs, et de descendre souvent dans ces caves profondes, dont les murs à droite et à gauche sont remplis de corps enterrés et où tout est si obscur qu'il semble que cette prophétie s'accomplisse : « Qu'ils descendent tous vivants en enfer » ; l'horreur de ces ténèbres est rarement modérée par la lumière du ciel (...) l'on pourrait s'appliquer ce mot de Virgile : « l'horreur aussi bien que le silence y jettent l'épouvante de toutes parts »*¹⁴.

Reliques et ex-voto

Nous devons à présent aborder une troisième étape de notre parcours, qui nous permettra de rendre raison du projet de ce mystérieux Martyrologe, presque refermé sur son secret. Si la situation des reliques est si précaire – en particulier depuis la critique radicale que leur porta Calvin –, si leur exhumation frôle la profanation de sépulture, alors pourquoi sommes-nous confrontés, dans la promiscuité propice de très nombreux sanctuaires médiévaux, modernes et contemporains, à une si forte correspondance entre les morceaux de cadavre tels que nous les montre le *Martyrologe* de Macerata et dont nous avons vu qu'ils pesaient sur l'équilibre doctrinal du volume, et d'autres morceaux de corps, les moulages votifs, comme par exemple à Sobroso, en Galice (Ill. 13), mais c'est un exemple entre mille ?¹⁵ La contiguïté de ces formes ne doit-elle pas nous inciter à lui concevoir un sens qui puisse être plus fort que les risques qu'elle porte *et qui se trouve peut-être dans ces risques même* – bien que l'inachèvement du projet nous dise au bout du compte l'âpreté de ce conflit.

Qu'est-ce qu'un ex-voto anatomique ? Qu'est-ce que la moulure d'un morceau de corps votif sinon le mal guéri, le mal déposé parce que le corps guéri ? Ou le mal déposé en espérance de guérison, mais ce mal est alors encore actif, il reste actif dans le sanctuaire pendant le temps de l'accomplissement de la guérison appelée par l'offrande.

Comment concevoir alors le voisinage de la relique et de l'ex voto, l'une et l'autre aussi intimement liés par leur intimité avec le mal, la relique parce qu'elle en serait issue au point, comme dans le *Martyrologe* de Macerata, de devoir *faire relique* dès sa chute comme reste de corps supplicié, au point, comme le dénonce Calvin, d'avoir

partie fatalement liée avec le bourreau dont elle serait le trophée, avant de l'être avec la sainteté dont elle serait la preuve ; l'ex voto parce qu'il serait empreint de la trace virulente ou résiduelle de la pathologie dont il doit être le rédempteur.

Je ferai alors deux hypothèses étroitement conjointes : d'une part celle d'une circulation, dans le secret du sanctuaire, entre la relique sauvée de son terrible passé, la relique *malgré tout*¹⁶, et l'ex-voto, signe-trace d'un salut gagné ou signe-appel d'un salut attendu, l'enjeu – oui, secret – de cette circulation étant de sauver la relique pour que la relique puisse être salvatrice et que, de ce fait, on lui rende grâce par des ex-voto qui, au bout du compte, produiront cette relique comme mal vaincu. D'autre part, seconde hypothèse, celle d'une vertu proprement *homéopathique* par laquelle le mal guérit le mal, le mal déposé de l'ex-voto guérit le mal enfoui de la relique.

Ex voto et trauma

Seule la conjonction de ces deux hypothèses me semble pouvoir rendre compte de l'efficacité du sanctuaire votif selon les formes de vie organiques qui l'habitent. C'est ici qu'intervient en outre une analyse inspiratrice, que je dois aux recherches doctorales de Valeria Motta¹⁷ et qui apporte à l'objet de cette contribution un quatrième éclairage. En s'appuyant sur les travaux de Cathy Caruth¹⁸, l'auteur analyse l'acte votif comme un acte post-traumatique. Le trauma est un temps d'absence, un temps hors-de-soi que l'acte et la représentation votifs permettent de reconquérir : c'est cette reconquête qui rend compte, pour Valeria Motta, de *l'effet de présence* des grandes effigies votives du Sanctuaire de Mantoue qu'elle étudie dans son travail, contre ce temps d'absence du trauma. C'est de grande conséquence sur ce que Valeria Motta déploie comme temporalité de l'objet votif, et c'est une clé – à mon sens décisive sur un problème trop longtemps débattu et rebattu – de la double dimension gratulatoire *et* propitiatoire de l'acte votif : le vœu accompli, en tant qu'ex-voto, mais dans le même temps il réeffectue et par conséquent propulse dans l'avenir. Et c'est aussi cela qui permet de comprendre comment l'objet votif peut procurer effroi et plaisir, puisqu'il participe de ces deux temps du trauma découvert et du trauma dépassé. Or la relation des hommes à la toute-puissance (sans l'ombre de laquelle l'acte votif perdrait tout fondement) n'est-elle pas essentiellement faite de crainte et d'allégresse ?¹⁹

Cependant, si la proposition de Valeria Motta est vraie, elle doit être complétée de son contraire, qui permet d'inscrire dans notre hypothèse de travail ce qui est, pour l'expérience commune, la réalité du fait votif : la reproduction infinie des mêmes artefacts minimalistes, cœurs de métal et plaques de marbre. Car c'est précisément aussi le traumatisme qui peut expliquer cette autre voie de l'exposition votive : la disparition radicale de toute forme d'*accident* visible à la surface de ces cœurs et de

ces plaques – on pourrait dire de toute forme d'*histoire*, et comprendre ainsi l'une des sources de l'*aura achronique* des objets votifs, qui ne compte pas pour rien dans la fascination proprement hypnotique qu'ils exercent. Que l'on me permette de ce point de vue un bref passage par la vaste collection du sanctuaire de San Nicolà di Tolentino, dans les Marches, pour y faire voir la saisissante homologie de deux petites tablettes pourtant distantes de cinq siècles (la première du XVe, la seconde du XIXe siècle) et que seul le vêtement des deux figures en prière affecte d'une particularité (Ill. 14, 15)²⁰.

Mais je reviendrai pour finir à l'hypothèse de la présentification post-traumatique, parce qu'elle nous place au cœur de cette officine homéopathique que serait le sanctuaire. Voyons ce tableau marin conservé dans les réserves du MUCEM (Ill. 16-17) : nous sommes tout à la fois devant ce qu'a fait représenter *pour le voir* – le tumulte de la tempête – celui qui n'en avait rien vu, et il est d'ailleurs remarquable que le commanditaire probable du tableau se donne ces yeux agrandis, dilatés – aveuglés ? – par l'effroi (Ill. 17) ; et devant ce qu'est *aussi* appelé à voir ce que le premier n'avait pas vu ; l'un et l'autre regard se trouvant superposés, confondus face à l'image, dans une même zone de bonne contamination, qui achèverait d'accomplir la conversion homéopathique du mal.

* Une première version de cette enquête devrait être prochainement publiée dans le cadre d'un volume consacré aux rituels de guérison, « *C'est un peu de moi que je vous abandonne...* ». *Maladie, rites et objets (votifs) de l'Antiquité à nos jours*. Éd. Clarisse Prêtre et Philippe Charlier. Paris : Editions du Musée Branly, 2022, pp. 225-239. Les photographies sont reproduites avec l'aimable autorisation de la Bibliothèque municipale de Macerata et du MUCEM de Marseille, que je remercie.

1. Je rends hommage ici aux travaux que j'ai pu accompagner pendant plusieurs années au sein du Centre d'anthropologie religieuse européenne aux côtés de Philippe Boutry et de Dominique Julia. Je suis entré avec eux – et à la suite des pèlerins dont ils ont retracé la longue histoire – dans l'intimité de ces sanctuaires, et c'est dans le travail sur les reliques des saints que les ex-voto innombrables qui peuplent leur entourage sont progressivement venus à la lumière. Les propositions qui suivent sont une nouvelle étape de ce parcours, amorcé avec BOUTRY, FABRE et JULIA (2000), et poursuivi avec BOUTRY, FABRE et JULIA (2009), puis BACIOCCHI et DUHAMELLE (2016) ; enfin DITTMAR, FABRE, GOLSENNE et PERRÉE (2018) et EHMIG, FABRE et POLO DE BEAULIEU (2019).

2. Je remercie chaleureusement ici Sabina Pavone et Giuseppe Capriotti, mes collègues de l'Université de Macerata, dont l'invitation au printemps 2019 m'a permis, entre autres explorations dans l'ancien fonds du Collège jésuite, de consulter ce *Martyrologe* ; et tout spécialement G. Capriotti de m'avoir introduit auprès de la direction de la Bibliothèque actuelle pour y travailler dans les meilleures conditions.

3. En témoigne par exemple la mention de la Transylvanie (comme du Japon ou de la Chine) dans diverses lettres de demande d'envoi en mission adressées au supérieur général de la Compagnie de Jésus par les prétendants au départ (lettres *Indipetae*), dès les années 1550 (les destinations des « Indes occidentales » sont en revanche rarissimes).

4. Je dois ici confier, au titre d'une historiographie des émotions, que la traversée de cet épais volume page après page, seul dans une petite salle de l'actuelle bibliothèque municipale de Macerata (et ancien édifice du Collège) m'a placé sur le bord d'un certain malaise – mais c'est aussi ce sentiment qui m'a guidé pour tenter de comprendre les enjeux d'une telle entreprise.
5. Je signale, sans pouvoir m'y attarder beaucoup ici, la distinction très importante de la chair et du corps et la manière dont la chair conduit la transformation du corps morcelé dans un corps saint, reconstitué comme corps saint dans son intégrité (voir pour une remarquable approche théologique et anthropologique de la différence corps/chair, chez Augustin en particulier, MARGEL (2016)).
6. Voir pour une analyse développée de ce texte extraordinaire FABRE et WILMART (2009), pp. 29-68. Peu d'études lui ont été consacrées jusqu'ici : trop protestant évidemment pour l'historiographie catholique, mais encore trop pénétré par un passé catholique pour l'historiographie réformée, sur une zone de frontière, en quelque sorte.
7. CALVIN (1995), p. 193. Guibert de Nogent, dans ses *Gesta Dei per Francos*, notait cependant déjà que " tout le mal vient de ce qu'on ne laisse pas les saints reposer en paix dans la sépulture qui leur est due et qui ne devrait jamais être changée " (in LEFRANC (1975), pp. 196-306).
8. CALVIN (1995), p. 193.
9. CALVIN (1995), p. 212. La relique d'écriture mériterait d'être considérée comme un motif trans-confessionnel à l'époque moderne.
10. CALVIN (1995), p. 209.
11. CALVIN (1995), p. 216.
12. Il y a aussi, rappelons-le, une autre contre-attaque à ce soupçon de complicité, que cette enquête nous aide peut-être à mieux comprendre : la conversion du bourreau par sa victime, qui transforme évidemment alors les mobiles de son attachement aux preuves de la mort du martyr, d'autant plus que cette conversion survient dans l'acte même de la persécution, dont elle renverse le mouvement. D'innombrables récits et images témoignent de cet effort dans la tradition chrétienne. Mais il ne semble pas ici avoir suffi à écarter toute inquiétude.
13. Voir pour une introduction à cet ouvrage célèbre et à son auteur, FABRE et TICCHI (2016); voir également les nombreux travaux de Massimiliano Ghilardi, sans doute le meilleur spécialiste actuel de l'archéologie romaine moderne, en particulier GHILARDI (2009).
14. Lettre rappelée par MABILLON (2007), pp. 734-735. Le nom de Mabillon importe évidemment beaucoup ici, puisque l'historien mauriste fut l'un des protagonistes, à la fin du XVIIe siècle, d'une nouvelle offensive, depuis l'intérieur du catholicisme, contre le culte des reliques « inauthentiques ».
15. Voir pour un large aperçu dans l'espace et dans le temps DIDI-HUBERMAN (2006).
16. On reconnaîtra ici l'écho d'un autre ouvrage de DIDI-HUBERMAN (2003).
17. MOTTA (2017).
18. En particulier CARUTH (1996).
19. Je pourrais faire ici retour au point de départ de cette contribution, le collège jésuite de Macerata et son *Martyrologe*. La pédagogie du martyr procède en effet d'une double décision : d'une part, faire de « mourir aux Indes » pour la propagande de la foi l'horizon d'un voyage sans retour, mais d'autre part résister à toute tentation de hâter la gloire de mourir : le spectre du suicide hante l'ambition du martyr. Les éviscérations, combustions, démembrements, découpages dont le *Martyrologe* multiplie le spectacle me semble pouvoir s'inscrire aussi dans cette orientation, comme les premiers grands systèmes décoratifs romaine qui lui sont sans doute tout-à-fait contemporains des églises jésuites de San Vitale ou de Stefano Rotondo (voir sur ce dernier tout récemment DEKONINCK (2021)).
20. D'où l'irrépressible usage ethnographique des grandes séries d'images votives dans de nombreux travaux du second XXe siècle.

Ilustrações: fotografias de trabalho do autor
 Illustrations: photographs of work by the author



III. 1 *Martyrologe* (Bibliothèque municipale de Macerata), anonyme, sans date, f. 2



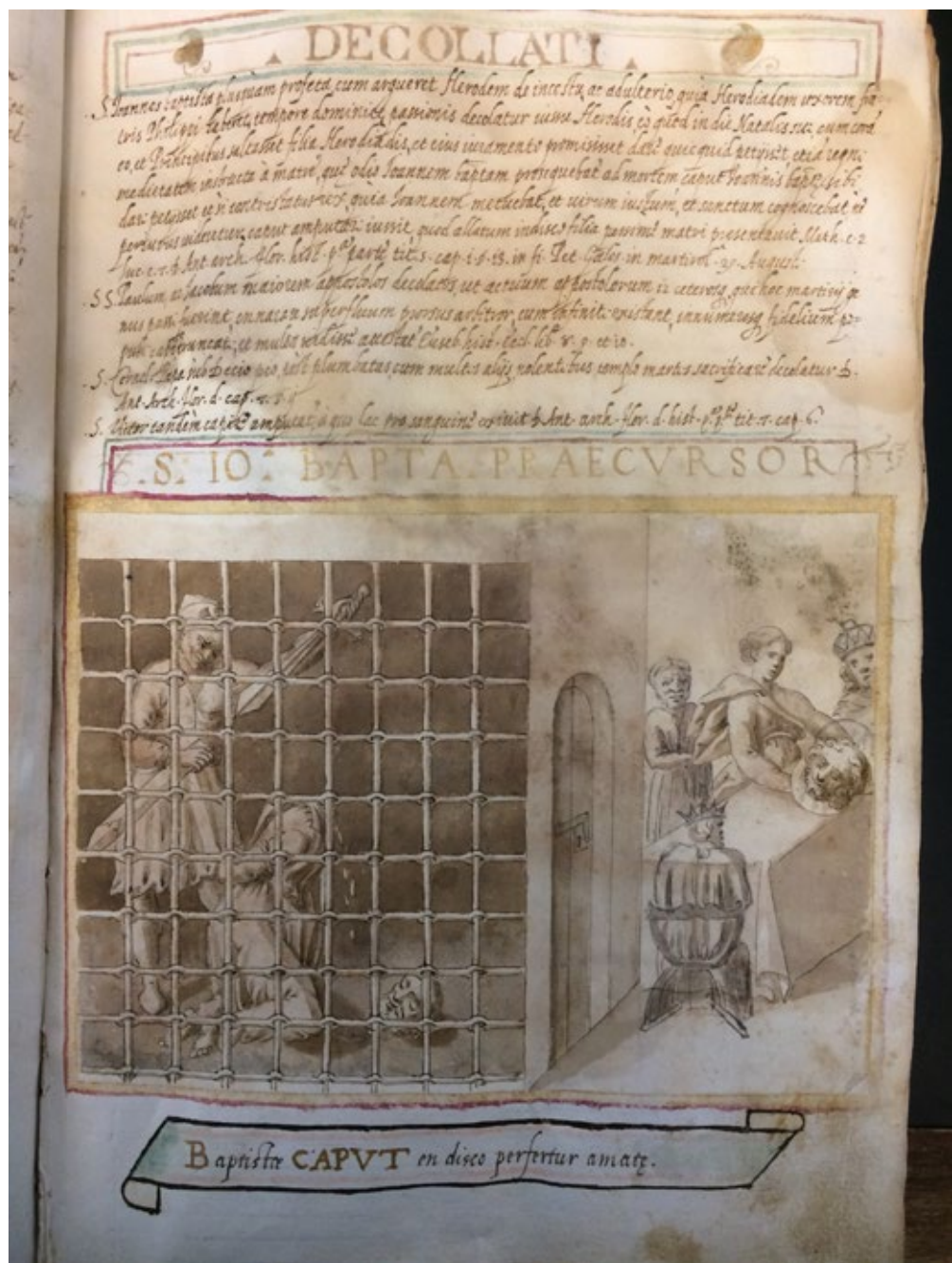
III. 2 Martyrologe (Bibliothèque municipale de Macerata), anonyme, sans date, f. 7



III. 3 *Martyrologe* (Bibliothèque municipale de Macerata), anonyme, sans date, f. 7 (détail)



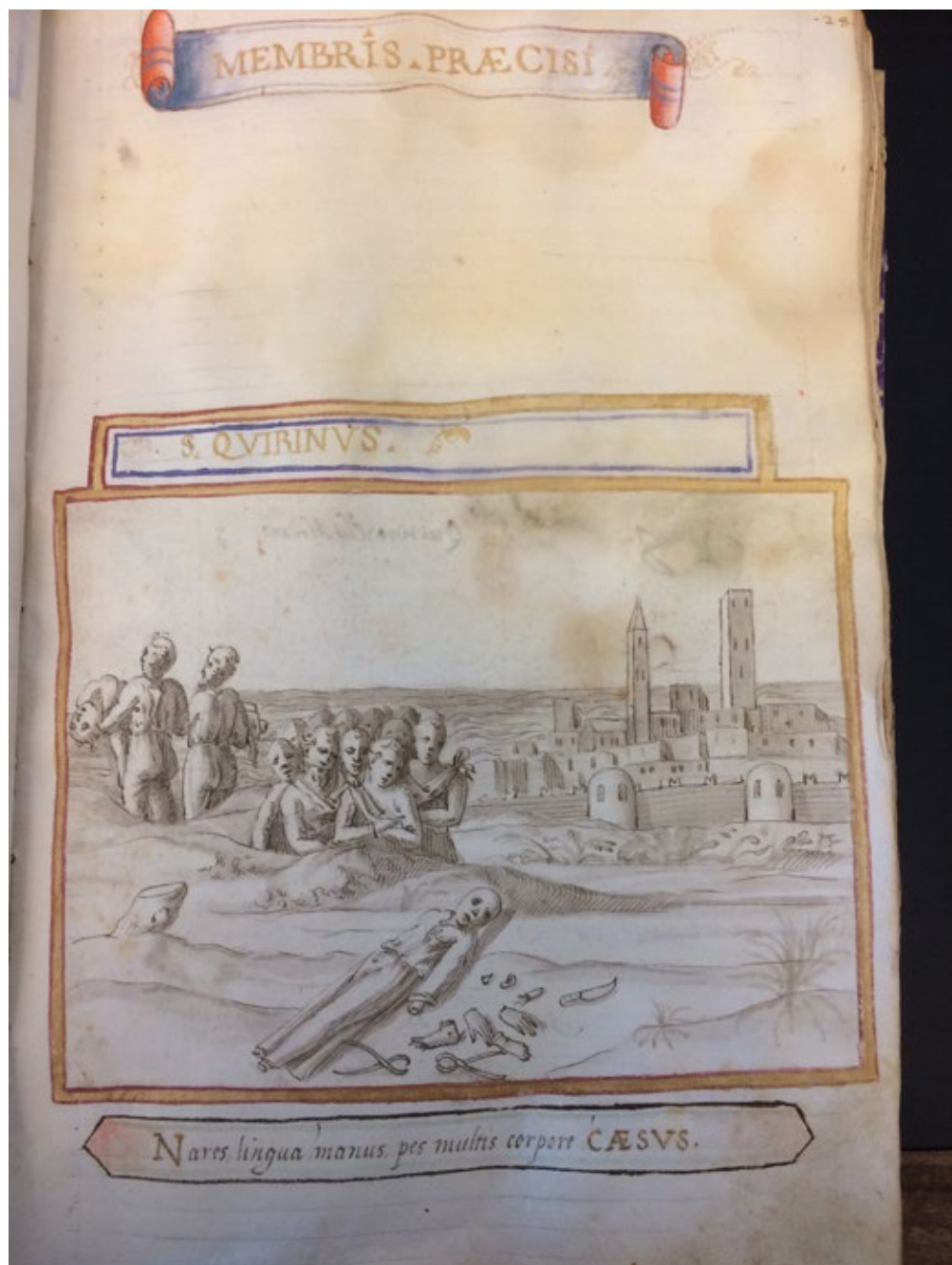
III. 5 *Martyrologe* (Bibliothèque municipale de Macerata), anonyme, sans date., s.f. (détail)



III. 6 Martyrologe (Bibliothèque municipale de Macerata), anonyme, sans date., s.f.



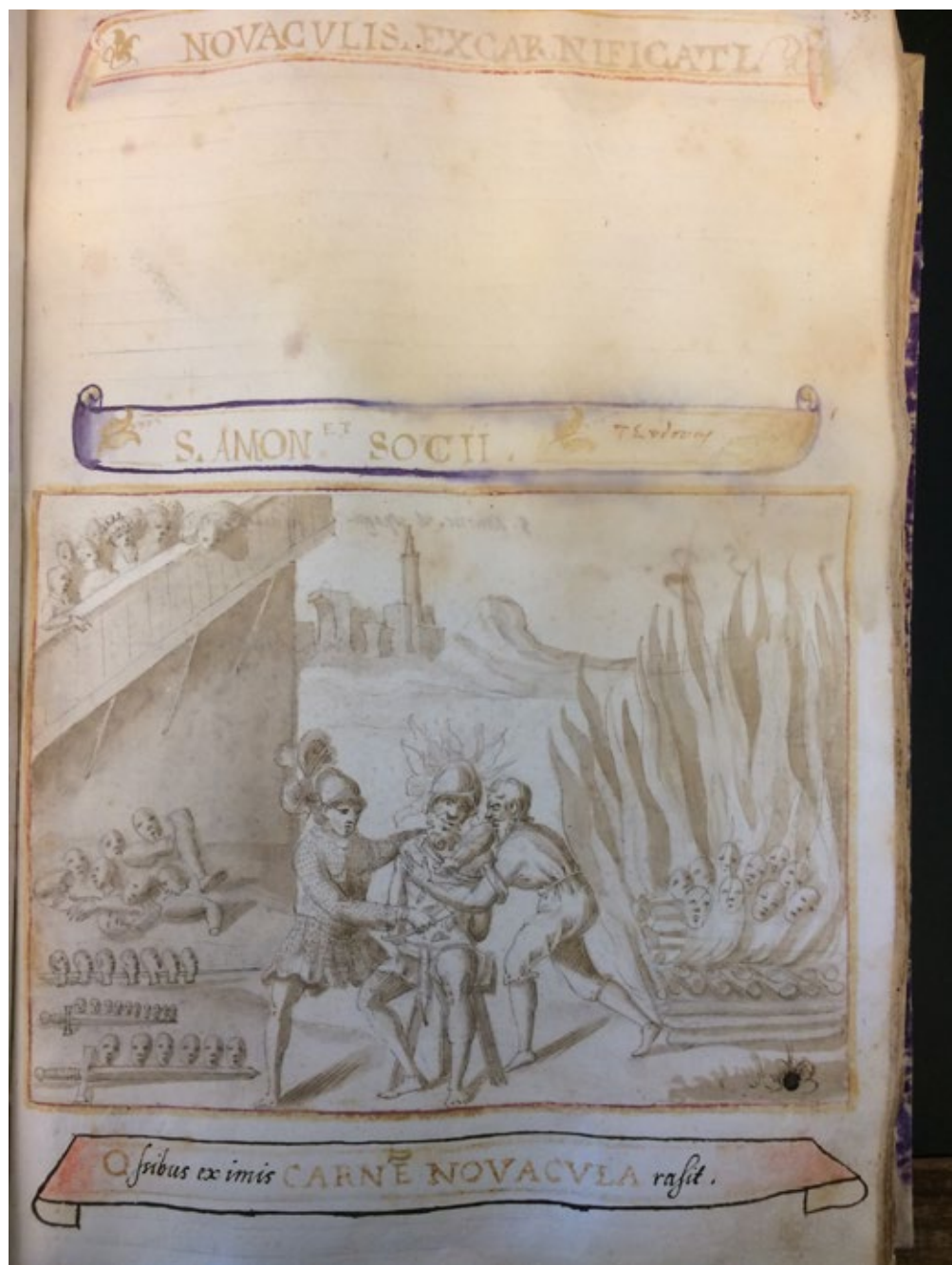
III. 7 *Martyrologe* (Bibliothèque municipale de Macerata), anonyme, sans date., s.f. (détail)



III. 8 *Martyrologe* (Bibliothèque municipale de Macerata), anonyme, sans date., s.f.



III. 9 *Martyrologe* (Bibliothèque municipale de Macerata), anonyme, sans date., s.f. (détail)



III. 10 *Martyrologe* (Bibliothèque municipale de Macerata), anonyme, sans date. f. 53



III. 11 *Martyrologe* (Bibliothèque municipale de Macerata), anonyme, sans date. f. 53 (détail)

1. Simplicius qui lacus xpi aperuit decolatur. Ant. arch. flor. d. p. 4. parte tit. d. cap. 25 et s. d.
 2. Palmatus Simplicius, felix et socij sub Alexandro decolantur et caput decolatorum per portas Urbis
 Romae ad terram uictoriarum deferuntur. Ant. arch. flor. cap. d. tit. 1. s. i. s.
 3. Arianus Agathon, Theodora Virgo, Margarita Virgo, et quatuordecim: nobis decolati hoc supplicio palmam
 glorie sunt adepti, ut recenset Valedon et offic. test. in bñ. cap. decolati.
 4. Reperta post tracia, et alia tormentis illis, crucis decolatur. Ant. arch. flor. d. los tit. 1. c. 1. s. 1.
 5. Gloriosa ad ultimum gladio cesimetur, que omnia tormentorum genera, quasi per circulum pasci, et
 stupentes ministri dixerunt, quod nunquam huius femina, qui tanta et tanta sorte potuerit. Ant. arch.
 flor. d. tit. 1. c. 6. s. 1.
 6. Digna filia Trinitatis Regis et Philanthropi filii Digni Regis Menemam decolata ad idolatrie semina, et
 corpore caput nunc ipse gradibus portante, ad ecclesiam apostolorum Petri et Pauli exemplum quidam mens
 mandant.
 Alia puella cum dñs nollet sacrificare ad Supanor demeratur, ut tamen quodam pudicitiam subueniret
 uat, et meretricem per proprii capitis decolationem subit. Flor. hist. eccl. lib. 6. cap. 15.
 Septem mulieres in uita s. Blasij post varia tormenta, uelut amputantur s. Februij apud hierin et hñm.
 7. Agathonia postquam unde liberata capiti caditur in Aprilis.
 8. Eugenia sub seclis eam pro dñs ellipsos iustitiam directis super sezo euasinet die Natalis xpi carcer bella
 per neulatricem ubi inuitur Romae coram multitudine in d. e. e. e. uasie Eugenia
 9. Mariano in uasie hominum milia quocumque obsecro capiti decolantur Romae eadē die uasie
Georgij

III. 12 Martyrologe (Bibliothèque municipale de Macerata), anonyme, sans date., s.f.



III. 13 Sanctuaire de Sobroso (Galice, Espagne)



III. 14 Sanctuaire de San Nicolà de Tolentino, n° 24



III. 15 Sanctuaire de San Nicolà de Tolentino, n°282



III. 16 Réserves du Mucem (Marseille), anonyme, sans date



III. 17 Réserves du Mucem (Marseille), anonyme, sans date (détail)

BIBLIOGRAPHIE

BACIOCCHI, Stéphane, et DUHAMELLE, Cristophe (2016) – *Reliques romaines*. Rome : École française de Rome.

BOUTRY, Philippe, FABRE, Pierre-Antoine, et JULIA, Dominique, éds. (2000) – *Rendre ses vœux*. Paris : Editions de l'EHESS.

BOUTRY, Philippe, FABRE, Pierre-Antoine, et JULIA, Dominique, éds. (2009) – *Reliques modernes. Des Réformes aux révolutions*. Paris : Editions de l'EHESS.

CALVIN, Jean (1995) – *Œuvres choisies*. Paris : Gallimard.

CARUTH, Cathy (1996) – *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. Baltimore: Johns Hopkins UP.

DEKONINCK, Ralph (2021) – Dissection et alphabétisation de l'image. Genèse et postérité gravée du cycle martyrologique de Santo Stefano Rotondo. *Aiutando l'Arte. Les inscriptions dans les décors tridentins d'Italie*. Éd. Anne Lepoittevin et Gwladys Le Cuff. Berne : Peter Lang. [sous-pression]

DITTMAR, Pierre-Olivier, FABRE, Pierre-Antoine, GOLSENNE, Thomas, et PERRÉE, Caroline, éds. (2018) – *Matérialiser les désirs, Techniques et Cultures*. Paris : Éditions de l'EHESS.

DIDI-HUBERMAN, Georges (2003) – *Images malgré tout*. Paris : Minuit.

DIDI-HUBERMAN, Georges (2006) – *Ex-voto. Image, organe, temps*. Paris : DDB.

EHMIG, Ulrike, FABRE, Pierre-Antoine, et POLO DE BEAULIEU, Marie Anne, éds. (2019) – *Les ex-voto : objets, usages, traditions*. Munster : Pietas.

GHILARDI, Massimiliano (2009) – « Oratoriani e Gesuiti alla conquista della Roma sotterranea nella prima età moderna », *Archivio italiano per la storia della Pietà*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, vol. XXII, pp. 183-231.

LEFRANC, Abel (1975) – Le Traité sur les reliques de Guibert de Nogent et les commencements de la critique historique au Moyen Age. *Études d'histoire du Moyen Age dédiées à Gabriel Monod*. Genève : Slatkine Reprints, pp. 285-306.

MABILLON (2007) – *Le moine et l'historien. Œuvres choisies*, éd. Daniel-Odon Hurel. Paris : Laffont.

MARGEL, Serge (2016) – *L'invention du corps de chair. Étude d'anthropologie religieuse du premier christianisme*. Paris : Éditions du Cerf.

MOTTA, Valeria (2017) – *Le spectacle de la dévotion. Le sanctuaire de la Madone des Grâces de Mantoue : image votive et représentation (XVe-XVIIe siècles)*, doctorat inédit sous la direction de Giovanni Careri et Augusto Gentile, EHESS, Université de Venise.

sinopses
synopsis

António Meira Marques Henriques

*As vicissitudes da colecção de relíquias e relicários
doados por D. João de Borja*

Deve-se a D. João de Borja (1533-1606) a colecção mais avultada de relíquias preservada na Igreja de São Roque. Doadada em 1587, esta colecção só foi entregue à Igreja no ano seguinte, em cortejo solene que contou com assistência das mais importantes figuras do poder temporal e espiritual em Portugal: o Arcebispo D. Miguel de Castro, Bispo de Lisboa, e o Cardeal-Arquiduque Alberto, Vice-Rei e Inquisidor-Geral de Portugal.

Concebida pela Companhia de Jesus – e narrada, de resto, por um dos seus sacerdotes, o Pe. Manuel de Campos –, este cortejo ou procissão levou para São Roque três séries de relíquias: uma primeira, composta por restos sagrados de santos mártires, virgens, apóstolos, doutores e confessores; uma segunda, compostas por relíquias de Cristo, da Virgem, São João Baptista, São João Evangelista e Maria Madalena; uma terceira, de relíquias das Onze Mil Virgens. A estas séries acrescia, ainda, três relíquias mais, pertencentes a Santa Brígida, São Roque e Santa Bárbara, perfazendo um total de 66 relíquias.

Merece especial destaque a cabeça de São Gregório Taumaturgo, cujo relicário original, descrito pelo Pe. Manuel de Campos, desapareceu no primeiro meio século da sua presença na Igreja. Foi ofertada a D. João de Borja pela Imperatriz Maria de Áustria, a seu pedido, em 1587, juntamente com outras relíquias mais que integraram, também, o lote doado a São Roque. Contam-se, entre estas, os crânios das Virgens de Colónia ou das Onze Mil Virgens, e um osso da perna de São Roque.

Também mencionada pelo Pe. Manuel de Campos, uma relíquia insigne de Santa Brígida foi oferecida a D. João de Borja pelo imperador Rudolfo II, que a mandou retirar da sua capela imperial de Wiener-Neustadt, onde se conservava, em gratidão pelos serviços de Borja enquanto serviu como embaixador de Espanha no Sacro-Império.

Outra oferta obtida durante o seu período de permanência na corte imperial de Praga foi um fragmento do Santo Lenho, originariamente conservado na Colegiada de São Cosme e São Damião em Brandais (Boémia).

Nem todas as relíquias outrora na posse de D. João de Borja foram entregues ao mesmo tempo. Apenas em 1613, com a trasladação do corpo de Borja para Lisboa, é que quatro bustos-relicários dos Mártires da Legião de Tebas se juntaram ao conjunto inicial doado em 1588.

António Meira Marques Henriques

*The vicissitudes of the collection of relics and reliquaries
donated by D. João de Borja*

D. João de Borja (1533–1606) is responsible for the largest collection of relics preserved in the Church of Saint Roch (Igreja de São Roque). Donated in 1587, this collection was only handed over to the Church the following year, in a solemn procession attended by the most important figures of temporal and spiritual power in Portugal: Archbishop Miguel de Castro, Bishop of Lisbon, and Cardinal Archduke Alberto, Vice-King and Inquisitor General of Portugal.

Conceived by the Society of Jesus – and narrated, incidentally, by one of its priests, Father Manuel de Campos – this procession took to Saint Roch (São Roque) three series of relics: a first, composed of the sacred remains of the holy martyrs, virgins, apostles, doctors and confessors; a second, composed of relics of Christ, the Virgin Mary, Saint John the Baptist, Saint John the Evangelist and Mary Magdalene; a third, of relics of the Eleven Thousand Virgins. To these series were added three more relics belonging to Saint Bridget, Saint Roch and Saint Barbara, making a total of 66 relics.

Of particular note is the head of Saint Gregory Thaumaturgus, whose original reliquary, described by Father Manuel de Campos, disappeared in the first half century of its presence in the Church. It was given to João de Borja by the Empress Mary of Austria, at his request, in 1587, along with other relics that were also part of the lot donated to São Roque. Among these are the skulls of the Virgins of Cologne or of the Eleven Thousand Virgins, and a bone from the leg of Saint Roch.

Also mentioned by Father Manuel de Campos, a distinct relic of Saint Bridget was offered to D. João de Borja by the Emperor Rudolph II, who had it removed from his imperial chapel at Wiener-Neustadt, where it was kept, in gratitude for Borja's services while serving as ambassador of Spain to the Holy Empire.

Another gift obtained during his time at the imperial court in Prague was a fragment of the Holy Cross, originally preserved in the Collegiate of Saint Cosmas and Saint Damian in Brandais (Bohemia).

Not all the relics once in the possession of D. João de Borja were delivered at the same time. Only in 1613, with the transfer of Borja's body to Lisbon, did four reliquary busts of the Martyrs of the Legion of Thebes join the initial set donated in 1588.

Maria de Lurdes Correia Fernandes

Relíquias e relicários: devoção, veneração e solenidade segundo J. Cardoso no *Agiológio Lusitano*

Impresso entre 1652 e 1666, o *Agiológio Lusitano* de Jorge Cardoso constitui um espaço privilegiado para reconstituir a distribuição de relíquias no Portugal de Seiscentos, assim como as devoções instituídas e os comportamentos devocionais populares direcionados a indivíduos de «varões e mulheres ilustres em virtudes».

Escrevendo num período particularmente marcado pela valorização de relíquias, Jorge Cardoso revela uma panóplia de atitudes estruturadas em torno da espacialidade e materialidade das relíquias que se estendem para além das devoções, desde os esforços envidados à sua obtenção até às práticas de legitimação. Como tal, para além do mapeamento de uma geografia devocional do Portugal pós-Tridentino, as páginas do *Agiológio Lusitano* de Cardoso possibilitam historiar a circulação de relíquias, os tempos e modos da sua aquisição, assim como as formas e soluções tomadas em vista à sua preservação dos sentimentos religiosos manifestados pelos devotos.

Pela amplitude do seu critério de inclusão de vidas exemplares no *Agiológio*, Cardoso narra, do mesmo modo, modelos de proceder e os impactos que tais modelos geraram entre a comunidade dos devotos, ilustrando processos de reconhecimento de santidades que não se circunscreviam às formalmente validadas por Roma. Pelo contrário, o *Agiológio* é palco de um sentir popular pulsante que procurava na exemplaridade dos «varões e mulheres ilustres em virtudes» espaços privilegiados de intercessão com o divino.

Deste modo, o *Agiológio Lusitano* de Jorge Cardoso revela-se um instrumento fundamental para a compreensão multifacetada de uma realidade que, no período Moderno, se interseccionava de forma estreita no quotidiano das populações, marcando as formas e as vivências do religioso nas sociedades.

Maria de Lurdes Correia Fernandes

*Relics and reliquaries: devotion, veneration and solemnity
according to J. Cardoso in Agiológio Lusitano*

Printed between 1652 and 1666, Jorge Cardoso's *Agiológio Lusitano* constitutes a privileged space to reconstitute the distribution of relics in 17th century Portugal, as well as the instituted devotions and popular devotional behaviours directed to "men and women illustrious in virtues".

Writing in a period particularly marked by the valorisation of relics, Jorge Cardoso reveals a panoply of attitudes structured around the spatiality and materiality of relics that extend beyond devotions, from the efforts made to obtain them to legitimization practices. As such, in addition to mapping out a devotional geography of post-Tridentine Portugal, the pages of Cardoso's *Agiológio Lusitano* make it possible to historicise the circulation of relics, the times and means of their acquisition, as well as the forms and solutions adopted with a view to preserving the religious sentiments expressed by the devotees.

Due to the breadth of his criteria for the inclusion of exemplary lives in the *Agiológio*, Cardoso narrates, in the same way, models of procedure and the impacts that such models generated among the community of the devotees, illustrating processes of recognition of sanctities that were not limited to those formally validated by Rome. On the contrary, the *Agiológio* is the stage of a pulsating popular feeling that sought in the exemplarity of the "men and women illustrious in virtues" privileged spaces of intercession with the divine.

Thus, Jorge Cardoso's *Agiológio Lusitano* reveals itself to be a fundamental instrument for the multifaceted understanding of a reality that, in the Modern period, intersected closely in the daily life of the populations, marking the forms and experiences of the religious in societies.

Pierre-Antoine Fabre

*Des reliques aux ex-voto, des ex-voto aux reliques : le sanctuaire chrétien
comme pharmacopée homéopathique*

Relíquias e «ex-votos» participam, ambos, de um sistema devocional que permite propor, entre estas duas formas de materialidade do religioso, uma contiguidade ou continuidade expressas pela corporalidade que lhes é inerente.

Um martirologio incompleto, outrora pertencente ao colégio jesuítico de Macerata (Marche, Itália), ilustra, através de um conjunto de representações pictóricas do corpo morto, retalhado, do mártir, uma forma de continuidade e de imediatez que se aprecia pela relação entre as suas diferentes partes. A representação pictórica da continuidade é, de igual modo, o reconhecimento da autenticidade do corpo transformado em relíquia, questão debatida e criticada no contexto da Europa das convulsões reformistas do período Moderno.

Precisamente, o problema da comunicação ou transmissão da relíquia surge como uma questão fundamental no que diz respeito à sua autenticidade, na medida em que a relíquia é, por definição, um objecto em relação, mas material e espacialmente dissociado do garante da sua sacralidade. A crítica de Calvino, questionando não forçosamente a sua autenticidade, mas a intencionalidade da sua manipulação e transmissão, aponta para um erro de ordem moral na circulação do corpo cristão, que deveria fazer em paz até o dia da Ressurreição. No campo católico, não se sente menos um incômodo pela profanação das sepulturas que está subjacente à obtenção das relíquias.

Nos santuários, a coincidência de relíquias e de «ex-votos» anatómicos levanta a questão sobre o lugar de ambos no seio de um sistema devocional enquanto vestígios ou símbolos de um corpo cometido pelo mal – tanto o corpo supliciado, como o corpo doente. As duas materialidades fariam, como tal, parte de uma economia circular que se retroalimenta, segundo a qual o «ex-voto» atesta a eficácia da relíquia numa dinâmica «homeopática», segundo a qual o mal cura o mal.

Pierre-Antoine Fabre

From relics to ex-voto, from ex-voto to relics: The Christian Sanctuary as Homeopathic Pharmacopeia

Relics and "ex-votos" both participate in a devotional system that allows us to propose, between these two forms of materiality of the religious, a contiguity or continuity expressed by their inherent corporality.

An incomplete martyrology, which once belonged to the Jesuit college of Macerata (Marche, Italy), illustrates, through a set of pictorial representations of the martyr's dead, shredded body, a form of continuity and immediacy that is appreciated through the relationship between its different parts. The pictorial representation of continuity is, in the same way, the recognition of the authenticity of the body transformed into a relic, an issue debated and criticised in the European context of the reformist convulsions of the Modern period.

Precisely, the problem of the communication or transmission of the relic emerges as a fundamental question with regard to its authenticity, insofar as the relic is, by definition, an object in relation to, but materially and spatially dissociated from, the guarantor of its sacredness. Calvin's critique, questioning not necessarily its authenticity, but the intentionality of its manipulation and transmission, points to a moral error in the circulation of the Christian body, which should lie in peace until the day of the Resurrection. In the Catholic camp, there is no less of a nuisance about the desecration of graves that underlies the obtaining of relics.

In the shrines, the coincidence of relics and anatomical "ex-votos" raises the question about the place of both within a devotional system as traces or symbols of a body committed by evil - both the tortured body and the sick body. The two materialities would be, as such, part of a circular economy that feeds back on each other, according to which the "ex-voto" attests to the efficacy of the relic in a "homeopathic" dynamic, according to which evil cures evil.

FICHA TÉCNICA / CREDITS

Coordenação Geral / General Coordination

Maria Margarida Montenegro

Coordenação Executiva / Executive Coordination

Teresa de Freitas Morna

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

António Camões Gouveia

Autoria dos Textos / Texts

António Meira

Maria de Lurdes Correia Fernandes

Pierre-Antoine Fabre

Edição / Editing

Miguel Rodrigues Lourenço

Apoio técnico / Thecnical suport

Gonçalo de Carvalho Amaro

João Miguel Simões

Maria do Carmo Lino

Maria João Pacheco Ferreira

Secretariado / Administrative Support

Elisabete Moreno

Fátima Rodrigues

Tradução / Translation

Multilingual Europe

Design Gráfico / Design and Layout

Luis Chimeno Garrido

Fotografia / Photo Credits

Museu de São Roque

Pierre-Antoine Fabre

ISBN

978-989-9151-81-9

reli
quia
rum

1