

**1ª Sessão do Seminário História Religiosa Moderna -  
15/3/2011 - apresentação**

*Por que há religião e santidade?* - Joaquim Ramos de Carvalho (Fac. de Letras da Universidade de Coimbra)

Iniciamos hoje um novo programa do Seminário, este ano dedicado ao tema da santidade.

Abrimo-lo com a pergunta aparentemente provocatória, mas que é talvez a primeira que um crente, um teólogo, um sociólogo, um antropólogo ou um historiador da religião se devem pôr. Por que há religião e santidade? Dela derivará posteriormente todo o questionário que quem quiser estudar a santidade deve compor. Sim, porque apesar de o seminário ser temático, tal não pressupõe que seja meramente descritivo. Pelo contrário. A História constrói-se a partir de problemas. Muitos inventariaremos e para alguns dos deles obteremos respostas no trânsito das oito sessões que compõem este ciclo.

Sem antecipar as indagações do Joaquim Ramos de Carvalho, conferencista de hoje, poder-se-ia responder a estas dúvidas apelando a uma ideia de Pascal, se bem que o seu fito não fosse saber porque é que há religião, mas sim por que é que há Deus. E ele assim o explicava. Não buscaríamos a Deus, se já não O tivéssemos encontrado. Ou seja, se bem entendo, para Pascal é por que Deus existe, é porque há religião, que o homem se permite perguntar por que há Deus e por que há religião, e nós queremos também saber por que é que há santidade.

Mudando de paradigma de observação, passando para a sociologia da religião, mas mantendo uma lógica de juízo próxima da proposta de Pascal, recordo que Max Weber procurou mostrar que o discurso religioso não é um simples produto de operações intelectuais, é antes uma resposta coerente a algumas perguntas existenciais fundamentais. As de que partiremos são algumas delas e, obviamente, as questões que o Joaquim Ramos de Carvalho nos vai ajudar a pensar são decisivas. Por isso por aqui principiaremos. Posteriormente, seguiremos outros rumos, que não são, de modo algum, desconexos nem desarticulados.

Na sua aparente diversidade o programa deste ano foi pensado para responder a três questões nucleares. Em primeiro lugar a importância da santidade no plano da experiência religiosa e mais

concretamente da piedade católica. Não por acaso se abre este percurso a inquirir por que é que há santos?

Outro vector será o de tentar compreender as diferentes formas de experiência da santidade em função dos contextos sociais e espaciais em que nasceram e se inscreveram. Por isso se propõem incursões por territórios tão diversos como os conventos femininos, de que tratará a Georgina Santos, a corte régia, tópico a ser abordado pela Ana Isabel Buescu, ou o mundo mais informal, menos regulamentado e mais fluído da cultura popular, onde emergiram formas de santidade que acabaram por ser consideradas heterodoxas, realidade que merecerá a atenção do António Ribeiro.

O terceiro eixo está voltado para uma reflexão sobre as práticas historiográficas, isto é, para os problemas com que o historiador da santidade se confronta, assumindo-se que a sua reflexão funciona como uma imposição hermenéutica indispensável a todos quantos queiram abordar numa perspectiva histórica este difícil objecto. A evolução das tendências da historiografia e os problemas metodológicos serão tratados pela Lurdes Rosa, os difíceis escolhos suscitados pela definição, fixação e limites do texto hagiográfico ser-nos-ão desvendados pela Cristina Sobral, o fascinante universo da santidade visto através da imagem dos santos inscrita na pintura será proposto na intervenção do José Alberto Machado.

Já a conferência de encerramento procurará recolher dimensões destes três caminhos. Quando Domingo Gonzalez Lopo tentar responder à desafiante questão de saber como se constrói um santo, lidará seguramente com estes três vértices do triângulo: a essência ontológica da experiência da santidade, os distintos territórios sociais em que se inscreveu e os métodos, que também são históricos, da sua construção.

A análise e debate destas questões quase não requeria justificativas, tamanha foi a importância da santidade. É que os santos, até por necessidade de afirmação do seu culto no mundo católico, face à forte ofensiva de que foram alvo pelas correntes ditas protestantes, tornaram-se um dos pilares da experiência religiosa do catolicismo, sobremaneira nos séculos XVII e XVIII.

Apesar deste vigor, a relação da modernidade com a experiência da santidade foi muito controversa e nada linear. Tenderia a enunciá-la do

modo seguinte: passou-se de um relativo cepticismo de matriz humanista - pois a crítica a uma certa vivência da santidade não foi exclusivamente oriunda de quem se posicionou fora da autoridade da Igreja romana - para o vibrante culto barroco da santidade. Abundam traços deste processo. Em 1517, Gaspar Contarini, mais tarde cardeal, escreveu um livro intitulado *De officio episcopi*, apenas publicado em 1571, devido à censura romana que sobre ele recaiu. Na versão original, antes de censurado, e na esteira de tendências comuns às correntes humanistas de Quatrocentos e dos inícios de Quinhentos, de que Erasmo de Roterdão, no *Elogio da Loucura*, foi um dos máximos expoentes, criticou o culto dos santos, sublinhando como, por norma, era "supersticioso" e tinha semelhança com as práticas pagãs, abusava da veneração de relíquias, notando ainda as exageradas referências a curas milagrosas e o estilo "imaginativo" da maioria das hagiografias que então se produziam.

As críticas de origem protestante e do pensamento humanista mereceram resposta durante o Concílio de Trento. Ali, ainda que com brevidade, foi reafirmado o culto dos santos e das relíquias, tendo-se promulgado, em 1563, o decreto *Da invocação, veneração e relíquias dos santos e das sagradas imagens*. Basicamente, afirmava-se que os bispos tinham a obrigação de ensinar os fiéis, conforme a praxe e a tradição católica, na intercessão dos santos, sua invocação, veneração das relíquias e legítimo uso das imagens, e a que ordenassem a sua vida à imagem da dos mesmos santos. Consideravam-se ímpios aqueles que diziam que os santos não gozavam de eterna felicidade no céu e não deviam ser invocados. Por fim, num exercício de auto-crítica, condenava-se "a superstição na invocação dos santos, veneração das relíquias e sagrado uso das imagens" reclamando-se a erradicação de "todo o lucro sórdido, toda a lascívia evitada de modo que as imagens não sejam pintadas com formosura dissoluta e os homens não abusem da celebração dos santos e visita das relíquias para glotonerías e embriaguezes, como se os dias festivos empregados em luxo e lascívia fossem em honra dos santos".

Este ambiente crítico, os problemas vividos pela Igreja e a necessidade de redefinição dos poderes que controlavam a afirmação da santidade fizeram com que no século XVI fossem poucas as novas

canonizações. De acordo com dados de Peter Burke, apresentados em *How to be a counter-reformation saint* (1984), no século XVI houve apenas 6 novas canonizações, nenhuma entre 1523 e 1588, voltando a assistir-se a forte crescendo no século XVII (24 novos santos) e no XVIII mais 29. Como disse Adriano Prospero, a "fábrica de santos" que se havia bloqueado no século XVI humanista reentrou em actividade no século XVII. E Miguel Gotor, chamou mesmo ao século XVII o século dos santos, a maioria esmagadora oriundos das Penínsulas Itálica e Ibérica, tendo desaparecido os ingleses e escandinavos, notando-se ainda o forte peso dos clérigos regulares entre o panteão da nova santidade, com destaque, entre tantos outros, para fundadores de novas congregações como Filipe de Néri (fundador dos oratorianos), Inácio de Loiola (jesuítas) ou Teresa de Ávila (reformadora das carmelitas).

Este revigoreamento conduziu Jean Michel Sallmann a sustentar a ideia de que "no catolicismo barroco" a santidade esteve "no centro do mercado dos bens religiosos", isto é, o culto dos santos, sobretudo na Europa do Sul, pois ele estudou em particular a zona de Nápoles, seria a forma de devoção mais valiosa e a que mais cativava os fiéis. Foi assim em Portugal?

A modernidade foi ainda o tempo das "santas vivas", para usar expressão inicialmente cunhada por Gabriella Zarri, outra autora incontornável neste campo. Tratava-se de uma santidade realizada pelo povo relativamente a pessoas ainda vivas, normalmente mulheres, que se reclamavam protagonistas de visões, milagres, poderes taumatúrgicos e de antevisão do futuro, para além de outros favores diversos originados céu. Não as houve em Portugal?

A glorificação barroca da santidade produziu também um forte movimento editorial de que são exemplos, alguns deles com impacto em Portugal, o *Tratado de la verdadera y falsa profecia* (1588) de Juan Orozco Covarrubias, os *Desengaños misticos a las almas detenidas o enganadas en el camino de la perfeccion* (1706), de Antonio Arbiol y Diaz, ou o *Il direttore mistico, indirizzato a quelle anime che Iddio conduce per la via della contemplazione* (1754) de Giovanni Battista Scaramelli.

Esta revivificação da criação de santos, a força da adesão a uma piedade que contava com eles e com as suas relíquias, foi acompanhada

pela forte centralização e burocratização da vigilância da definição de santidade. Esta é outra marca indelével do período e isso colocou novos problemas.

Nos tempos primordiais da Igreja a santidade era essencialmente um fenómeno não oficial. Gradualmente o processo de santificação foi-se formalizando e centralizado. Gregório IX (1227-1241) foi o primeiro papa a explicitar um conjunto de regras a serem observadas num processo de canonização e com ele se afirmou a exclusividade da competência papal no reconhecimento da santidade, estava-se em 1234.

Em 1588, por iniciativa de Sisto V, foi criada a Congregação dos Ritos, dicastério ao qual foi confiada a administração das causas de santidade. Nesta altura já havia consenso em torno da ideia de que só ao papa competia sancionar a canonização de alguém. O debate central, neste ocaso do século XVI e na alba da centúria seguinte foi em torno de saber que poder atribuir a instâncias intermédias (como os bispos ou congregações romanas) no difícil percurso que aos candidatos se reclamava para serem sancionada a santidade. Esta época, grosso modo correspondente aos pontificados de Clemente VIII (1592-1605) e de Paulo V (1605-1621) foi, assim, um tempo de grande e aberto debate interno no seio da Igreja a propósito da santidade.

Em Novembro de 1602 fez-se a primeira reunião, em Roma, de outra congregação a dos Beatos. Aqui tratava-se sobretudo de discutir as regras mais seguras para transformar a memória histórica de uma experiência carismática numa tradição hagiográfico-religiosa partilhável pelo maior número possível de fiéis. Por via da sua acção o poder romano alargou-se aos beatos, instituindo um processo de beatificação, preliminar ao de canonização, através do qual a Santa Sé concedia a prerrogativa e legitimava o culto de uma experiência partilhada por muitos fiéis numa região específica ou até no interior de uma ordem religiosa, um culto local, portanto. O último santo a ser canonizado sem a existência de um precedente processo de beatificação foi Carlo Borromeo, arcebispo de Milão, em 1610. E o primeiro cuja beatificação foi efectuada solenemente em Roma, e não localmente, como era usual, foi S. Francisco Sales, promovida por Alexandre VII, na Basílica de S. Pedro, em 28 de Dezembro de 1661.

Em 13 de Maio de 1625, um novo marco importante na história da santidade. Neste dia a Congregação do Santo Ofício promulgou um decreto proibindo os crentes de prestarem culto, tanto privado como público, em honra de um morto que tivesse falecido com fama de santidade, ou até a publicação de biografias, antes de isso ser aprovado pelo papado. O decreto excluía da proibição os cultos antigos fundados em consenso eclesiástico ou na tradição das Escrituras. Uma das suas consequências foi que passaram a ser ilícitos uma série de actos até então admitidos no seio da Igreja. Outra foi que os bispos deixavam de poder reconhecer cultos particulares locais. Finalmente, e este aspecto merece ser sublinhado, tal como o fez Miguel Gotor, este decreto marca o início oficial do controlo inquisitorial na elaboração de modelos de santidade canonizada, o que provocou tensões entre inquisidores e bispos, pois limitava os poderes destes em matéria de reconhecimento da santidade a nível local. É que anteriormente quando alguém morria com fama de santidade era usual que aqueles que desejavam o seu culto fossem diante do antístite local e lhe pedissem autorização para praticarem algumas formas de culto o que foi reafirmado no Concílio de Trento.

Poucos meses depois, a 2 de Outubro de 1625, o Santo Ofício voltava a publicar novo decreto, reafirmando as normas do anterior mas acrescentando que a recolha de donativos, imagens e votos dos fiéis não devia terminar como se decretara anteriormente. Este uso podia manter-se em segredo até que o papado decidisse a abertura de um processo a quem morresse em fama de santidade.

A intromissão da Congregação do Santo Ofício em matéria de santidade estava doravante consignada.

Em 15 de Maio de 1628 Urbano VIII promulgou um outro decreto que vedava a possibilidade de proceder à canonização ou beatificação de alguém antes de passarem 50 anos sobre a sua morte. A ascensão à santidade ia-se tornando cada vez mais difícil e controlada.

Estas não foram as únicas medidas promulgadas. Assinaei tão só algumas das mais relevantes. E sublinho, novamente, as de 1625, que conferiram à Congregação do Santo Ofício Romano papel de grande relevo na matéria, lançando, simultaneamente, um véu de silêncio sobre as discussões desta questão da santidade, praticamente até à abertura

dos arquivos da instituição, o que aconteceu apenas há cerca de 12 anos, por acção do actual papa Bento XVI, na altura perfeito da Congregação do Santo Ofício.

Como corolário de tudo isto pode sustentar-se que no época do disciplinamento social que caracterizou a Igreja pós-tridentina se assistiu simultaneamente a um disciplinamento do culto dos santos. Resulta ainda que a obtenção do reconhecimento da santidade passou a ser um processo muito controlado e complexo e para o sucesso do qual era insuficiente a aparente espontaneidade de devoções locais sentidas pelos fiéis. Para perceber estes caminhos da santidade é fundamental estar atento e estudar o que se passava nas instâncias que tudo decidiam, incluindo influências individuais de certos cardeais e bispos, colectivas resultantes do peso de certas congregações romanas ou ordens religiosas, jogos de poder no seio da Igreja, vinculações teológicas, etc.

Ilustre-se isso com o exemplo de Felipe Néri, o fundador da Congregação do Oratório. Sigo Miguel Gotor em interessante capítulo do seu excelente livro *I beati del papa* (2002), no qual analisa uma série de casos que designa por vencedores, isto é, o daqueles que alcançaram a santidade desejada e também de perdedores, os que tinham reconhecimento do povo, fama e culto de santidade mas que nunca foram reconhecidos. E entre eles, não por acaso seguramente, contavam-se um leigo, um pregador franciscano e um curandeiro e profeta. O que remete para outro problema fundamental, o dos modelos de santidade.

Neri faleceu em Roma, em Maio de 1595, após vida em que foi granjeando grande admiração. À data da sua morte vários fiéis se dirigiram ao local onde estava exposto o cadáver, rasgaram-lhe as vestes que guardaram como preciosas relíquias, cobriram-no de rosas e tiraram-lhe as unhas, também elas transformadas em relíquias. Muitas mulheres colocavam os seus anéis nos dedos do corpo defunto, carregando-se assim de esperança e de devoção. Rapidamente começaram a circular narrativas sobre as suas capacidades taumatúrgicas, bem como outros sinais, comuns a tantos outros processos que denunciavam a sua santidade: o cheiro suave que exalava o seu cadáver, a flexibilidade dos membros do seu corpo e a

integridade da sua carne. Tudo ia transformando o seu cadáver num “corpo santo”.

Quando alguns anos depois, em 1602, se reuniu a Congregação dos Beatos, os oratorianos estavam atentos e tudo fizeram para promover a canonização do seu fundador. Um desses oratorianos compôs, inclusivamente, um diário das honrarias oferecidas a Neri desde a sua morte, onde anotou a actividade desenvolvida pelos oratorianos a favor do seu santo. Era uma verdadeira política cerimonial de propaganda composta por refeições e funções litúrgicas com a participação da nobreza romana e dos cardeais da cúria papal. E o tal oratoriano assinalava sempre no diário a presença e ausência das diversas individualidades. As páginas do diário permitem conhecer outros esforços feitos. Um deles foram as tentativas para que se reconhecesse a sacralidade dos espaços em que ele viveu. E conseguiram-no, pois em 1598, Clemente VIII, autorizou a que se comesçassem a celebrar missas no quarto onde dantes dormira Neri, que logo após a sua morte fora transformado numa espécie de capela e, nesse mesmo ano, obtiveram autorização para erigir um altar no túmulo do oratoriano. Outra das estratégias foi encomendar uma série de pinturas que retratassem aspectos da vida de Neri, as quais foram patrocinadas por patrícios da nobreza romana com ligações aos oratorianos. A tudo acrescentaram narrativas da vida e dos grandes milagres, ou curas que teria feito. E de facto, ele acabou por ser canonizado em 1622, por Paulo V. Sem estas diligências, seguramente que tudo teria sido mais difícil. Poderemos debater estas estratégias sobretudo a partir das propostas que serão trazidas na sessão de encerramento deste ciclo.

É sabido que o padrão da santidade não foi sempre o mesmo. Teve uma história. E esse arquétipo modelar foi alterado na modernidade. Lurdes Rosa num texto riquíssimo que compôs para o Dicionário de História Religiosa, já inquiriu como se constituiu esse modelo de santidade e qual o questionário prévio essencial que este problema suscita. Retomo-o aqui: “É fundamental nessa constituição a Igreja institucional, porque instância de reconhecimento da santidade? Qual o papel das crenças das comunidades locais ao adoptarem como seu santo determinado personagem? Como se cruzam elas (isto é, as crenças) com os modelos institucionais difundidos através da doutrina, da

pregação, da leitura hagiográfica, da iconografia? Qual o percurso individual de um candidato a santo, e a partir de que outros modelos tempera o seu comportamento? Em função de que parâmetros se deve periodicizar a evolução dos modelos santidade?”

Jean Michel Sallmann, por sua vez, insistiu na noção de que uma leitura em chave antropológica da santidade tem que estar particularmente atenta ao “binómio formado pelo santo e pelos seus devotos”, para explicar de que modo o santo sente a sua vocação, a reivindica e manifesta ao mundo, e como é que, em resposta, o grupo percebe essa santidade, a aceita ou a recusa. Perspectiva que torna claro como a santidade tem, para além da sua dimensão religiosa, uma decisiva componente social.

Ora, durante boa parte do século XVI, na ideia de Gabriella Zarri, êxtases, jejuns e profecias eram considerados sinais de santidade ainda que por vezes aceites com desconfiança pelas autoridades eclesiásticas. Já as marcas no corpo de elementos da Paixão de Cristo, de que em Portugal a célebre Maria da Visitação, a priora da Anunciada de Lisboa, é um caso emblemático, eram aceites com menos reservas. Os estigmatizados, pode dizer-se, continuavam a ser venerados como santos.

Peter Burke propôs já uma avaliação de todos os canonizados entre 1588 e 1767 para concluir que a maioria dos santos oficialmente reconhecidos eram homens, italianos ou espanhóis, nobres, clérigos (dos 55 só 6 foram laicos), maioritariamente de ordens religiosas. A relativa marginalização das mulheres e dos leigos é evidente neste modelo do santo da época barroca.

Note-se, ainda, como estes padrões eram igualmente fixados em textos. Como exemplarmente já assinalou Maria de Lurdes Fernandes, a hagiografia como texto e género literário é um instrumento privilegiado para estudar os modos de “conservação, fixação, difusão, reprodução e renovação dos modelos de santidade”. O seminário não fugirá a isso.

Mas quais eram, de facto, os diversos modelos de santidade existentes? Em todos foram comuns as mesmas características, como por exemplo a oração constante, a humildade, o desprezo pelos bens materiais do mundo, a pobreza, o desprezo por si próprio, o mimetismo da vida de Cristo e de outros santos, a afeição pela penitência espiritual

e também física expressa nos cilícios, na auto-flagelação, na heroicidade em suportar o martírio ou as mais comezinhas dificuldades do quotidiano (como fazia a tecedeira açoreana Isabel de Miranda, estudada por Maria de Lurdes Fernandes, que suportava, ao mesmo tempo que o confessor a orientava espiritualmente, disciplinas e mortificações, entre as quais a dos piolhos, que não matava sem ordem do confessor? E dado que estes padrões eram conhecidos e divulgados, não haveria fórmulas ou receitas para se poder ser santo? E esses modelos tinham ou tiveram sempre um centro comum que os definiu, irradiou e vigiou ou, pelo contrário, houve uma pluralidade de centros confeccionadores da santidade, desde os diversos institutos religiosos, passando pelas congregações romanas onde estas matérias passaram a ser definidas após Trento, e até pelos círculos de cariz mais popular e local que também apresentariam vias alternativas de santidade? E qual o grau de autonomia face à centralidade romana existente numa periferia como era Portugal na definição de um percurso de santidade? E os crentes, o que procuravam nos santos? As suas orações, os seus milagres, o exemplo, o patrocínio junto de Deus, um simples conselho? Sim porque muitos falavam, literalmente, tanto com as "santas vivas" como com os santos dos altares. Eis outra importante dimensão do fenómeno da santidade.

E voltamos ao modelo. Durante o período medieval e primeira idade moderna o martírio pela fé parece ter sido muito apreciado. Convivia com o modelo dos santos oriundos das ordens mendicantes, como S. Francisco de Assis, S. Tomás de Aquino, ou Santa Clara, para dar alguns exemplos que muito atariam certos sectores da monarquia e da corte régia, o que também justifica a sua proliferação pelo patrocínio de obras de arte que terão estimulado. Posteriormente, emergiu a vaga dos santos místicos, como Teresa de Ávila, S. João da Cruz ou Inácio de Loyola. Existe cronologia deste processo de difusão dos diversos modelos de santidade em Portugal?

Em Portugal os séculos XVI a XVIII foram, igualmente, um período de forte afirmação dos valores da santidade. Seguindo o *Agiologio Lusitano*, compilado por Jorge Cardoso, em vários volumes, de que o primeiro foi editado em 1652, aqui os santos eram "elles tantos, que excedem o numero das estrellas e as areas do mar". Ideia renovada por

Frei Luis dos Anjos no prólogo da *Cronica da Antiquissima provincia de Portugal da ordem dos eremitas de Santo Agostinho* (1642), ao salientar que um dos aspectos que enobrecia o reino perante os estrangeiros era “a grande multidão de sanctos que em seu pequeno terrão tem criado e dado ao Ceo”.

Eram muitos os santos, ou os que disso tinham fama, tal como foram abundantes os textos hagiográficos então editados. Em 1513 saiu dos prelos um *Flos Sanctorum*, que segundo Crsitina Sobral, foi ordenado em colaboração por D. Manuel I e pelo arcebispo de Braga, D. Diogo de Sousa. Em 1567 apareceu a 1ª edição da *Historia das vidas e feitos heroicos e vidas insignes dos santos*, que D. Frei Bartolomeu dos Mártires pediu ao seu correligionário Diogo do Rosário para compor. Na *História de S. Domingos*, de frei Luís de Sousa, publicada entre 1623 e 1676 pode encontrar-se uma ampla recolha de santos dominicanos. E por 1652 começou a publicar-se o magno *Agiológio Lusitano*.

Em Portugal este foi também um tempo de forte imbrincação entre caminhos de santidade e estratégias políticas. Outra linha a merecer atenção. Lurdes Rosa já propôs algumas fases decisivas desse caminho, sublinhando que, por exemplo, “o reinado de D. Manuel I é como que uma fronteira, uma arrumação de todo este mundo religioso, que ainda fascina na sua diversidade (...).” por isso o rei se empenhou na beatificação de Isabel de Aragão, na canonização do mourisco Gonçalo Vaz, morto em África sem renunciar à fé cristã, ou na do fundador do reino, D. Afonso Henriques. Mais tarde, o período da Restauração foi, continuo a seguir Lurdes Rosa, “um momento crucial de uma nova mobilização dos santos do país agora em torno de um critério evidente - a defesa da independência”. Ideia confirmada no estudo mais sólido actualmente disponível sobre o *Agiológio Lusituna*, no qual Maria de Lurdes Fernandes explicou como esta galeria de virtuosos articulava a santidade com a história e com a identidade do reino, numa época em que isso era indispensável para afirmar a autonomia. Por isso, a obra foi também patrocinada pela Coroa, e D. Afonso VI em 1664 atribuiu ao seu autor uma tença de 100 mil reis. Mas a obra, naturalmente, respondia ainda a um “gosto da época”, pois este género de literatura era muito apreciada e consumida por diversos grupos: desde as religiosas nos conventos, a senhoras virtuosas. Eis outro aspecto a que cumpre estar

atento: o da recepção e apropriação dos textos hagiográficos.

A obtenção da santidade não se articulou apenas com a afirmação da identidade portuguesa. Ela foi igualmente trampolim de promoção nobiliárquica, como lembrou José Adriano de Carvalho, em estudo publicado na *Via Spiritus*, sobre a vida de D. Leão de Noronha (c. 1500-1572), pois, como escreve “um santo ilustra a sua família, já que nele e por ele se demonstra a força dessa aliança da virtude, da santidade e da nobreza”, ou seja, do sangue. Num outro plano houve também bispos que usaram a santidade para promover territórios imperiais que governaram, como sublinhou Evergton Sales de Souza, a respeito da acção desenvolvida pelo arcebispo da Baía, D. Sebastião Monteiro da Vide, o qual mandou compor a *História da vida, e morte da madre sóror Victória da Encarnação. Religiosa professa no Convento de Santa Clara do Desterro da Cidade da Bahia (...)*, (Roma 1720).

Se as estratégias eram muitas deve também atentar-se que os modelos propostos não parece terem seguido exactamente e com as mesmas cronologias os cânones que se iam afirmando no centro romano. Lurdes Rosa sublinhou que de fins do século XVI até ao XVIII assumiram grande importância três grupos: “os mártires da evangelização (Salsete, Marrocos, Japão, Brasil) em boa parte jesuítas; as princesas-freiras (Teresa, Sancha, Mafalda e Joana); e os grandes organizadores da vida da Igreja (Bartolomeu dos Mártires e João de Deus)”. Acrescentou outros que fogem a este padrão. No período filipino a canonização da rainha santa, pela sua costela aragonesa, e a abertura de processo de sujeitos que adquiriram fama de santidade em territórios da América espanhola, como Gregório Lopes. No pós-Restauração o Infante Santo e D. Nuno Álvares Pereira. Mais uma vez santidade/identidade/política. Por fim, o século XVIII foi tempo das causas das ordens religiosas com competição entre elas.

Nos finais do século XVII e primeira metade de XVIII há ainda que referir as experiências do mundo beateril feminino, que, no dizer de Pedro Vilas Boas Tavares, constituíam um “esboço ou réplica simplificada e popular da piedade claustral”, muito atreita desde finais de seiscentos pelos caminhos da oração mental, o que também favoreceu a circulação de certos cultos de santos bem como a emergência de imitadores de modelos de santidade que se inculcaram

como supostas vidas santas, como foi o caso da lisboeta Catarina Maria da Cruz, particularmente admirada pela sua capacidade de prognosticar o futuro, contactando as almas e, ao que parece, até "vendo-as", e, mimetizando Santa Catarina de Siena, de quem era devota, "sentindo muitas vezes dores nas mãos, nos pés e de lado".

Mas havia algo de comum que a quase todos intersectava: o seu poder taumatúrgico. Sublinhou a importância deste aspecto na religiosidade portuguesa João Francisco Marques, citando vários exemplos, como o de S. Frutuoso, em Constantim de Panóias, perto de Braga, onde se venerava uma "cabeça de santo" a quem se atribuíam curas milagrosas de mordeduras de animais raivosos, culto que foi permitido por D. Frei Bartolomeu dos Mártires.

Ora, estes padrões, parecem não ser absolutamente idênticos aos que se encontram noutros espaços. Importará, por conseguinte, ao longo do seminário, averiguar a pertinência desta avaliação. Seja como for, esta grelha analítica remete para a importância da própria história de um país e para as suas memórias míticas no contexto da elaboração da sua própria santidade. Daí não espantarem as experiências vinculadas ao cristianismo no império e à memória da fundação do reino, conducente à santidade do rei criador de *Portucale*.

Para além das perspectivas e dos problemas inventariados, uns já bem estudados, outros a requererem mais investigação, há ainda tantos a merecerem atenção e a reclamarem novas pesquisas.

Há vestígios em Portugal do impacto dos decretos romanos que reduziram o poder/autoridade episcopal em matéria de aprovação de cultos locais?

O que se regulamentou nas constituições diocesanas a propósito do culto dos santos para além dos calendários das festas do ano em que se devia observar o jejum ou a abstinência, ou a respeito da forma de representação das pinturas e imagens dos santos?

Qual o papel do episcopado na fixação de textos, cultos e sua difusão?

Quais as formas os modos de comunicação da santidade? O discurso parenético proferido e ouvido nas igrejas, as hogiografias e vidas devotas lidas no recolhimento da cela, no aconchego do lar ou comentadas entre director espiritual e dirigidas, as belas e eruditas ou

mais rudes peças escultóricas ou telas que abundavam em altares de igrejas disseminadas por todo o território, as figurinhas e pequenas imagens de devoção que muitos crentes possuíam, e até o teatro quinhentista, como já foi estudado por Maria Idalina Resina Rodrigues a propósito de um *Auto do bem aventurado senhor Santo António*, com várias edições desde os finais do século XVI ao XVIII, ou as breves canções e poemas com que muitas vozes populares os cantavam e, simultaneamente, os cultuavam. Ou mesmo, como tem demonstrado Isabel Morujão a própria poesia, muitas vezes inserta nas biografias devotas?

E qual era a geografia da santidade em Portugal? Pedro Penteadou explicou que na modernidade houve um florescimento e domínio dos centros marianos, mas que também havia muitos locais de romagem destinados à devoção dos santos, como S. Bento da Porta Aberta, S. Pedro de Rates em Braga ou Santa Quitéria, advogada dos animais, em Meca (perto de Alenquer), estes e outros a reclamarem uma cartografia rigorosa.

Seguramente que nada do que trouxe é exaustivo, nem esgota as múltiplas vias de abordagem que o assunto que este ano nos convoca reclama. Cabe-nos a nós, no decurso das próximas sessões, seguir aquelas que parecerem mais pertinentes, guiados pelas propostas que os convidados sempre nos trarão.

*José Pedro Paiva*